

*Karl Hermann Schelkle*

---

# TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

IV

CONSUMACIÓN DE LA OBRA CREADORA Y REDENTORA  
COMUNIDADES DE DISCÍPULOS E IGLESIA



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

VOLUMEN 148

TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

Por KARL HERMANN SCHELKLE

IV



BARCELONA  
EDITORIAL HERDER

1978

KARL HERMANN SCHELKLE

TEOLOGÍA DEL  
NUEVO TESTAMENTO

IV

CONSUMACIÓN DE LA OBRA CREADORA  
Y REDENTORA  
COMUNIDAD DE DISCÍPULOS E IGLESIA

BARCELONA  
EDITORIAL HERDER

1978

Versión castellana de MARCIANO VILLANUEVA, de la obra de  
KARL HERMANN SCHELKE, *Theologie des Neuen Testaments* 4/1 y 4/2  
Patmos-Verlag, Düsseldorf

## ÍNDICE

Prólogo . . . . .	11
Nota previa a la bibliografía . . . . .	13

### I

#### CONSUMACIÓN DE LA OBRA CREADORA Y REDENTORA

Bibliografía general . . . . .	19
--------------------------------	----

I. <i>Conceptos fundamentales</i> . . . . .	22
1. Palabras y conceptos . . . . .	22
2. Exposición e interpretación . . . . .	31

II. <i>El reino de Dios</i> . . . . .	34
---------------------------------------	----

1. Reino de Dios y reinado de Dios . . . . .	35
2. Antiguo Testamento y judaísmo . . . . .	36
3. Nuevo Testamento . . . . .	40
3,1. Juan Bautista . . . . .	40
3,2. Los sinópticos . . . . .	40
3,3. Evangelio de Juan . . . . .	48
3,4. Hechos de los apóstoles . . . . .	49
3,5. Cartas paulinas . . . . .	49
3,6. Cartas deutero-paulinas . . . . .	51
3,7. Reino de Cristo . . . . .	52
3,8. Reino de Dios e Iglesia . . . . .	53
4. En la historia de la Iglesia y en la teología . . . . .	53

© 1974/1976 Patmos-Verlag Düsseldorf  
© 1978 Editorial Herder S. A., Barcelona

ISBN 3-491-77448-9 y 3-491-77449-7 edición original  
ISBN 84-254-0740-0 rústica  
ISBN 84-254-0739-7 tela

Es propiedad

DEPÓSITO LEGAL: B. 30.557-1978

PRINTED IN SPAIN

GRAPESA - Nápoles, 249 - Barcelona

Índice

<b>III.</b>	<i>Fin de los tiempos</i>	58
1.	Amenazas contra el templo	58
2.	Los sinópticos	62
2,1.	Marcos 13	63
2,2.	Mateo 24	75
2,3.	Lucas 21, 5-38	77
3.	Tiempos apostólicos (el Anticristo)	78
3,1.	Cartas de Pablo	79
3,2.	Cartas apostólicas posteriores	80
3,3.	Apocalipsis de Juan	81
3,4.	Doctrina de los doce apóstoles	82
<b>IV.</b>	<i>Muerte y vida</i>	83
1.	La inmortalidad del alma en la filosofía	83
2.	Antiguo Testamento	86
3,1-3	Nuevo Testamento	89
4.	Verdadera realidad	93
<b>V.</b>	<i>Parusía</i>	96
1,1.	Antiguo Testamento	97
1,2.	Ámbito griego	97
2.	Nuevo Testamento	98
2,1-3	Los sinópticos	98
2,4.	Hechos de los apóstoles	106
2,5.	Evangelio de Juan	106
2,6.	Cartas de Pablo	107
2,7.	Cartas deuteropaulinas	115
2,8.	Carta a los Hebreos	118
2,9.	Cartas católicas	118
2,10.	Apocalipsis de Juan	121
3.	La espera de la parusía	123
<b>VI.</b>	<i>Resurrección de los muertos</i>	124
1.	Antiguo Testamento y judaísmo	124
2.	Nuevo Testamento	128
2,1.	Los sinópticos	128
2,2.	Predicación de los apóstoles	130
2,3.	Pablo	131
2,4.	Cartas deuteropaulinas	139
2,5.	Evangelio de Juan	140
3.	Problemas teológicos	142

Índice

<b>VII.</b>	<i>El juicio</i>	145
1.	Concepciones extrabíblicas	145
2.	Antiguo Testamento y judaísmo	147
3.	Nuevo Testamento	150
3,1.	Juan Bautista	150
3,2.	Los sinópticos	150
3,3.	Evangelio de Juan	159
3,4.	Dios como juez (predicación de los apóstoles)	160
3,5.	Apocalipsis de Juan	162
3,6 y 7.	Cristo como juez (Hechos de los apóstoles, cartas)	162
3,8.	Milenarismo	165
4,1.	Juicio e Iglesia	166
4,2.	Juicio y obras	167

<b>VIII.</b>	<i>Cielo e infierno</i>	170
1.	El cielo	170
1,1.	Antiguo Testamento	170
1,2.	Nuevo Testamento	172
1,3.	Visión de Dios	174
2.	El infierno	176
2,1.	Antiguo Testamento	176
2,2.	Nuevo Testamento	178
<b>IX.</b>	<i>Nueva creación</i>	184
1.	Antiguo Testamento	184
2.	Nuevo Testamento	186

II

COMUNIDAD DE DISCÍPULOS E IGLESIA

<b>X.</b>	<i>Comunidades particulares y comunidad de discípulos</i>	197
1.	Fariseísmo	199
1,1.	Historia	199
1,2.	Evangelios sinópticos	200
1,3.	Hechos de los apóstoles	203
1,4.	Evangelio de Juan	203
1,5.	Fariseísmo e Iglesia	204
2.	Comunidad de Qumrán	205
2,1.	Historia	205

Índice

2,2.	El maestro de la comunidad . . . . .	205
2,3.	Comunidad de Qumrán y comunidad de discípulos de Jesús . . . . .	208
2,4.	Qumrán y la Iglesia . . . . .	218
XI. <i>Comunidad de discípulos e Iglesia</i> . . . . .		
1.	Problemática . . . . .	221
2.	Continuidad . . . . .	225
2,1.	Cristología . . . . .	225
2,2.	Evangelio . . . . .	227
2,3.	Obra de salvación . . . . .	227
2,4.	Ministerio de los apóstoles . . . . .	228
3.	Conceptos y nombres . . . . .	229
3,1.	«Ekklesia» . . . . .	229
3,2.	Cuerpo de Cristo . . . . .	232
3,3.	Nueva alianza . . . . .	237
3,4.	Pueblo de Dios . . . . .	240
3,5.	Evangelio de Juan . . . . .	242
XII. <i>Carisma y ministerio</i> . . . . .		
1.	«Kharis» y carismas . . . . .	254
1,1.	Helenismo y el Antiguo Testamento . . . . .	254
1,2.	Nuevo Testamento . . . . .	255
1,3.	Carisma . . . . .	256
2.	Ministerio . . . . .	260
2,1.	Denominaciones y conceptos . . . . .	260
2,2.	Nuevo Testamento . . . . .	263
XIII. <i>Ministerios</i> . . . . .		
1.	Los doce y los apóstoles . . . . .	279
1,1.	Los doce . . . . .	280
1,2.	Otros apóstoles . . . . .	286
1,3.	La palabra «apóstol» . . . . .	287
2.	Sacerdotes . . . . .	289
3.	Ancianos . . . . .	296
4.	Profetas . . . . .	299
5.	Maestros y evangelistas . . . . .	303
6.	Pastores . . . . .	305
7.	Obispos . . . . .	306
8.	Diáconos . . . . .	310
9.	Presidentes, dirigentes . . . . .	312

Índice

9,1.	Los que «presiden» . . . . .	312
9,2.	Dirigentes . . . . .	314
10.	La mujer y el ministerio . . . . .	316
XIV. <i>Pedro</i> . . . . .		
1.	La tradición común de los evangelios . . . . .	327
2.	Tradición particular de Lucas y Juan . . . . .	328
3.	Pedro en la comunidad de Jerusalén . . . . .	332
4.	Cartas de Pedro . . . . .	333
5.	Tradición particular del evangelio de Mateo . . . . .	334
5,1.	Rasgos generales . . . . .	334
5,2.	Mateo 16,17ss . . . . .	336
5,3.	Mateo 18,18 . . . . .	343
5,4.	Mateo 16,18s en la Iglesia primitiva . . . . .	345
XV. <i>Palabra</i> . . . . .		
1.	Poder de la palabra divina . . . . .	348
1,1.	Antiguo oriente . . . . .	348
1,2.	La Biblia . . . . .	349
2.	Palabra y Escritura . . . . .	353
3.	La palabra de Dios en la Iglesia . . . . .	354
4.	Palabra inmediata de Dios . . . . .	359
XVI. <i>Sacramentos</i> . . . . .		
1.	Jesús y la práctica del culto . . . . .	362
2.	Los sacramentos neotestamentarios . . . . .	365
XVII. <i>Bautismo</i> . . . . .		
1.	Baños cárnicos (medio ambiente histórico religioso) . . . . .	371
2.	Antiguo Testamento y judaísmo . . . . .	372
3.	Nuevo Testamento . . . . .	374
3,1.	Juan Bautista . . . . .	374
3,2.	Origen del bautismo cristiano . . . . .	375
3,3.	Teología del bautismo . . . . .	378
4.	El perdón de los pecados mediante el bautismo . . . . .	399
XVIII. <i>La cena</i> . . . . .		
1.	Banquetes cárnicos . . . . .	407
2.	Antiguo Testamento y judaísmo . . . . .	409
3.	Nuevo Testamento: la cena del Señor . . . . .	411
4.	Exposición dogmática . . . . .	431

Índice

XIX.	<i>Israel y la Iglesia</i>	434
1.	Jesús e Israel	435
1,1.	Intima conexión	435
1,2.	Contraposición	438
2.	Asesinos de profetas	452
3.	Culpabilidad en la muerte de Jesús	454
4.	La primitiva comunidad de Jerusalén	456
5.	Cartas de Pablo	459
5,1.	1Tes 2,14-16	459
5,2.	Carta a los Gálatas; carta a los Filipenses	462
5,3.	Carta a los Colosenses	466
5,4.	Carta a los Romanos	467
6.	Evangelio de Juan	474
XX.	<i>La Iglesia y los pueblos</i>	480
1.	Israel y los pueblos	481
2.	Jesús y los pueblos según los evangelios sinópticos	483
2,1.	Contraposición	483
2,2.	Aceptación de los gentiles	486
2,3.	Proclamación y experiencia misional	490
3.	Evangelio de Juan	496
4.	Hechos de los apóstoles	499
5.	Pablo, apóstol de los gentiles	504
5,1.	Crítica al paganismo	504
5,2.	Aceptación de los gentiles	508
	Índice analítico	511

PRÓLOGO

Presento aquí el último tomo de mi *Teología del Nuevo Testamento*. Para completarlo quedaba aún por añadir la segunda parte dedicada especialmente a la constitución de la Iglesia.

Una serie de circunstancias y las exigencias doctrinales de la materia misma me han inducido a exponer en primer lugar la escatología, a la que sigue una segunda parte donde se analiza la teología neotestamentaria en la comunidad, en la Iglesia y en la sociedad.

Todo parece indicar que la teología escolástica ha llegado a un punto de inflexión. Su forma demostrativa, definitivamente configurada en la neoescolástica, carece hoy de capacidad de convicción. La historia de los dogmas debería tener para nosotros auténtico valor histórico, al menos como testimonio de la evolución y del esfuerzo de la fe. Pero es patente la pérdida de historia. Hasta las afirmaciones dogmáticas nos parecen cada vez más inseguras, se nos presentan como extrañas o como difícilmente inteligibles.

En consecuencia, la teología tiene la imperiosa necesidad de volver a la revelación original tal como se anuncia en los

escritos del Antiguo Testamento y del Nuevo. La revelación debe explicarse desde la actual realización de la fe y relacionarse con ella, «para que conozcamos las gracias que Dios nos ha concedido» (1Cor 2,12).

Durante el largo período de tiempo en que he trabajado para la publicación de esta obra, han ido evolucionando mis ideas y opiniones, como puede comprobar sin dificultad cualquiera que consulte la obra. La razón puede deberse a la modificación de las condiciones externas de trabajo, pero no menos a los cambios notables que han ido experimentando las perspectivas y las circunstancias internas de la Iglesia. Todas las secciones están unidas por el común esfuerzo en torno a la Palabra permanente, en palabras humanas, de la Escritura, así como por la fe y la doctrina de la Iglesia.

«Por eso es la Biblia eternamente eficaz, porque mientras el mundo exista no aparecerá nadie que pueda decir: la abarca en su totalidad y la comprendo en sus detalles. Nosotros decimos más modestamente: en su totalidad es venerable y en sus detalles utilizable» (J.W. Goethe).

Ayudada por sucesivos estudiantes, se ha encargado de la tarea de mecanografiar todos los volúmenes de la *Teología del Nuevo Testamento* la señora Anita Rachwalski. Expreso aquí mi agradecimiento por esta múltiple ayuda.

Debo también dar las gracias al Patmos Verlag por haber aceptado y llevado a término la edición de esta obra, prolongada a lo largo de ocho años.

Tubinga, 4 de noviembre 1975

#### NOTA PREVIA A LA BIBLIOGRAFÍA

Respecto de la bibliografía general para la *Teología del Nuevo Testamento*, nos remitimos a las exposiciones de teología neotestamentaria citadas en las introducciones a los volúmenes anteriores (II,12; III,13 y 35ss), así como a los diccionarios de teología bíblica allí mencionados.

A estas obras deben añadirse las siguientes, de reciente publicación:

L. GÖPPELT, *Theologie des Neuen Testaments I. Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung*, Gotinga 1975; E. LOHSE, *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1974; O. MERK, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit, Ihre methodischen Probleme bei Joann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen*, Marburgo 1972; G. STRECKER (dir.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, Darmstadt 1975 (páginas 439-464: exhaustiva bibliografía a cargo de B. GELDERBLOM); P. STUHLMACHER, *Schriftauslegung auf dem Weg zur biblischen Theologie*, Gotinga 1975.

Entre las exposiciones dogmáticas de la doctrina de la Iglesia citamos:

L. DULLART, *Kirche und Ekklesiologie*, Munich y Maguncia 1975.  
F. FEINER - M. LÖHRER (dir.), *Mysterium salutis* vols. 4/1 y 4/2:  
*Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*, Einsiedeln 1972 y 1973; trad.  
castellana, Cristiandad, Madrid 1975ss; K. RAHNER (y otros autores),  
*Sacramentum Mundi*, 6 vols, Herder, Barcelona 1972-1976 1976ss;  
H. KÜNG, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1975; J. MOLTMANN, *Kirche  
in der Kraft des Geistes*, Munich 1975. M. SCHMAUS, *Katholische Dog-  
matik* 3/1: *Die Lehre von der Kirche*, Munich 3-51958; trad. castellana:  
*Teología dogmática*, Rialp, Madrid; F. HOLBÖCK - TH. SARTORY, *El  
misterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1966.

I

CONSUMACIÓN DE LA OBRA CREADORA  
Y REDENTORA

A SU EMINENCIA  
EL CARDENAL ARZOBISPO DE PADERBORN  
LORENZ JAEGER

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

### 1. *Sobre la apocalíptica judía*

H.D. BETZ, *Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik*, en «Zeitschr. für Theologie und Kirche» 63, 1966, 391-409; W. BOUSSET - H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, dirigido por E. LOHSE, Gotinga, <sup>4</sup>1966 (202-301, 501-519); F. DINGERMANN, *La apocalíptica incipiente del AT*, en J. SCHREINER, *Palabra y mensaje del AT*, Herder, Barcelona 1972, 432-447. W. HARNISCH, *Verhängnis und Verheissung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syrischen Baruchapokalypse*, Gotinga 1969; K. KOCH, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh 1970; H.W. KUHN, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran*, Gotinga 1966; M. LIMBECK, *Apokalyptik oder Pharisaismus? Zu einigen Neuerscheinungen*, en «Theol. Quartalschr.» 152, 1972, 145-156; P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*, Munich 1969; P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburgo 1928 (= Darmstadt 1966); D. RÖSSLER, *Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie*, Neukirchen <sup>2</sup>1962; J. SCHREINER, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik*, Munich 1969; H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 vols., Munich <sup>1-3</sup>1961; P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübinga <sup>2</sup>1934.

## 2. Sobre la escatología neotestamentaria

R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tubinga <sup>2</sup>1964; R.H. CHARLES, *Eschatology. The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism und Christianity*, Nueva York <sup>3</sup>1963; O. CULLMANN, *Eschatologie = Vorträge und Aufsätze*, Tubinga-Zurich 1966, 3031-465; G. DELLING, *Zeit und Endzeit*, Stuttgart 1970; O. KNOCH, *Die eschatologische Frage, ihre Entwicklung und ihr gegenwärtiger Stand*, en «Bibl. Zeitschrift», nueva serie, 6, 1962, 112-120; idem, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriss des ersten Clemensbriefes*, Bonn 1964; P.E. LANGEVIN, *Jésus Seigneur et l'Eschatologie*, Brujas 1967; F. LAUB, *Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus*, Ratisbona 1973; E. LOHSE, *Apokalyptik und Christologie = Die Einheit des Neuen Testaments*, Gottinga 1973, 125-144; F. MUSSNER - L. BOROS y otros, *Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie*, Francfort 1966; R. PESCH, *Escatología y apocalíptica en los evangelios y las cartas*, en J. SCHREINER *Forma y propósito del NT*, Herder, Barcelona 1973, 363-382; H.H. ROWLEY, *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls*, O.U.P. 1957; W. SCHMITHALS, *Die Apokalyptik*, Gottinga 1973; K. SCHUBERT (dir.), *Vom Messias zum Christus; Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht*, Viena 1964; W. STRAWSON, *Jesus and the future Life*, Londres <sup>2</sup>1970; A. STROBEL, *Kerygma und Apokalyptik. Ein religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christusfrage*, Gottinga 1967; A. VÖGTLÉ, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970; E. WALTER, *Das Kommen des Herrn*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1942.1947; S. ZEDDA, *L'escatologia bíblica I. Antico Testamento e Vangeli Sinottici*, Brescia 1972.

Para las exposiciones de la teología del Nuevo Testamento en su conjunto, véase mi *Teología del Nuevo Testamento II* (1977), pág. 12; III (1975), pág. 13.

## 3. Sobre teología dogmática

P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, Gütersloh <sup>10</sup>1970; H.U. von BALTHASAR, *Eschatologie*, en J. FEINER - I. TRÜTSCH - F. BÖCKLE (dir.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln <sup>2</sup>1958, 403-421; E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Munich 1965; F. BURI - J.M.

LOCHMAN - H. OTT, *Dogmatik im Dialog. Vol. I: Die letzten Dinge*, Gütersloh 1973; J. MOLTmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Munich <sup>8</sup>1969; P. MÜLLER-GOLDKUHLE, *Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts*, Essen 1966; H. OTT, *Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses*, Zurich 1958; P. PIEPER, *Über das Ende der Zeit*, Munich 1950; K. RAHNER, *Immanente und transzendente Vollendung*, = *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 593-609. idem, *Die Frage nach der Zukunft*, = *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln 1970, 519-540; TH. RAST, *Die Eschatologie in der Theologie des 20. Jahrhunderts*, en H. VORGRIMMLER - R. VAN DER GUCHT (dir.), *Teología en el siglo XX*, Católica, Madrid; G. SAUTER, *Zukunft und Verheissung*, Zurich 1965.

de los profetas, la expresión característica para indicar el fin de los tiempos. Hablan del «fin de los días» (Is 2,2; Os 3,5; Miq 4,1; Jer 23,20; Ez 38,16). El Antiguo Testamento concibe el tiempo no a modo de línea circular, sino como línea recta, claramente orientada hacia una meta. El fin trae a Israel la salvación y la gloria. Todos los pueblos emprenderán la marcha hacia Jerusalén (Is 2,2s; Miq 4,1s). La literatura apocalíptica menciona repetidas veces los últimos días (Dan 2,28; 10,14; 4Esd 4[6]34). También en los escritos de Qumrán aparece la fórmula de «fin de los días» (1QpHab 2,5s; Documento de Damasco 4,4). El último día es el gran día del juicio. Sólo una pequeña comunidad, «los pobres del rebaño» (Documento de Damasco 19,9), se salvará. Ahora es ya el fin de los días y ahora «la última» generación» (1QpHab 7,2). La predicación de los apóstoles califica al presente como «últimos días» (Act 2,17; Heb 1,2) y como «la hora última» (1Jn 2,18).

Se espera para el fin mesiánico de los tiempos la efusión del espíritu (Joel 3, 1-5). Y como esto ya ha sucedido, están presentes, ya ahora, «los últimos días» (Act 2,17). Como Cristo es la plenitud, él es, frente al Adán primero, «el último Adán» (1Cor 15,45). El cumplimiento de las profecías paleotestamentarias convierte al presente en fin. Fragmentariamente y de muchas maneras habló Dios antiguamente a los profetas, «en estos últimos días nos habló por el Hijo, al que nombró heredero de todas las cosas, por medio del cual, igualmente, creó los mundos y los tiempos» (Heb 1,1s). La Iglesia tiene conocimiento y conciencia de que ha llegado ya el giro decisivo y el fin de los tiempos. Jesús es el Mesías en cuanto Hijo de Dios. El tiempo mesiánico es el tiempo final. Esta filiación abarca el principio y el fin de los mundos, porque toda criatura está en Cristo (*Teología del Nuevo Testamento I*, 44-48).

## I. CONCEPTOS FUNDAMENTALES

### 1. *Palabras y conceptos*

El lenguaje teológico habla del fin de los tiempos preferentemente con los conceptos y expresiones de la escatología y de la apocalíptica. En la actualidad se establece una distinción entre estas dos ideas, entendiendo por escatología el *qué*, el hecho de la consumación del final de los tiempos, y por apocalíptica el *cómo*, el modo en que se desarrollarán los acontecimientos finales en sus detalles y en su curso. El Nuevo Testamento utiliza estos dos campos de palabras ἕσχατος (fin de los tiempos) y ἀποκάλυψις (revelación, manifestación), pero no conoce la distinción entre ellas en su sentido actual. En las líneas que siguen señalaremos los conceptos y los vocablos escatológicos que aparecen en la Biblia (v. también *Teología del Nuevo Testamento I*, 103-109).

1.1. ἕσχατος (fin de los tiempos, último día)<sup>1</sup>. Esta es, des-

1. L. COENEN (dir.), art. *Zeit, Ewigkeit*, en *Theologisches Begriffslexikon z. NT.*, Wuppertal 1971, 1457-1497; G. KITTEL, art. ἕσχατος en ThWbNT 2, 1935, 594s; W.G. KÜMMEL, *Die Eschatologie der Evangelien = Heilsgeschehen und Geschichte*, Marburgo 1965, 48-66.

El tiempo actual es el tiempo final, porque ya han sucedido para la Iglesia la revelación y la redención en Cristo, el Cordero sin defecto ni tara, tal como había sido establecido desde la creación del mundo (1Pe 1,5.19s). Esta convicción de estar ya presentes «los últimos días» se afirma, en fin, con palabras expresas y formales (Sant 5,3; Jud 18; 2Pe 3,3). Las cosas y los acontecimientos del tiempo final se califican de «últimos»; así la trompeta escatológica (1Cor 15,52) y las últimas siete plagas (Ap 15,1). Dios es, como creador y consumidor de todo, «el primero y el último» (Ap 1,17; 2,8; 22,13).

El Cristo del Evangelio de Juan habla con términos apremiantes de la resurrección de los muertos «en el último día» (Jn 6,39s.44,54; 11,24) y del juicio «en el último día» (12,48). De todas formas, es posible que se trate aquí de sentencias introducidas por un redactor posterior (infra vi, 2,5).

El final de los tiempos se anuncia en la disolución del orden existente. Por eso los últimos tiempos están llenos de gran angustia y opresión. Así describen los últimos días los discursos apocalípticos de Jesús (Mc 13,5-27; Lc 17,22-37). Las cartas apostólicas tardías esperan los últimos tiempos como «coyunturas difíciles» (2Tim 3,1). Con palabras apremiantes se describen los últimos días en Jud 18s y 2Pe 3,3: «En los últimos días vendrán escarnecedores con sus burlas, que andarán según sus propios deseos.» Estas dos cartas no hablan de errores futuros sino, con palabras muy duras, de errores con los que ya tiene que enfrentarse desde ahora la comunidad. A estos adversarios se los llama en 1Jn 2,18 «antrioristas». El final de los tiempos es el tiempo de las «últimas plagas» (Ap 15,1; 21,9). Los últimos días del juicio del fuego (Sant 5,3).

## 1,2. ἀποκάλυψις (revelación)<sup>2</sup>. La Biblia del Antiguo Testa-

2. A. OEPKE, art. ἀποκαλύπτω, en ThWbNT 3, 1938, 565-597.

mento y del Nuevo utiliza con mucha frecuencia las palabras «revelación» y «revelar» para indicar una revelación del pasado, ya acontecida, y raras veces para referirse a la manifestación del fin de los tiempos (*Teología del Nuevo Testamento* II,16-21). El Antiguo Testamento griego apenas si utiliza este grupo de palabras para la revelación escatológica de Dios. El primitivo judaísmo produce, en cambio, una rica literatura apocalíptica, pero la ortodoxia la desplazó al margen o incluso la suprimió del todo. La apocalíptica del primitivo judaísmo se refugió, por tanto, preferentemente en las lenguas extranjeras de su entorno (siríaco, etíopico, armenio, eslavo).

El Nuevo Testamento recurre con mayor frecuencia a la palabra apocalipsis = revelación (y similares). Pablo espera el «día de la ira, cuando se revele el justo juicio de Dios» (Rom 2,5). El día del Señor se revela en el fuego (1Cor 3,13). El día de la revelación aparecerá Cristo en la plenitud de su poder (1Cor 1,7; 2Tes 1,7). En la revelación de Cristo (1Pe 1,13) se revelará también la salvación de los creyentes 1Pe 1,5; 4,13; 5,1). La revelación es el gran tema del apocalipsis de Juan, que quiere descubrir la revelación de Jesucristo (Ap 1,1). Este libro ha prestado su nombre a toda la literatura apocalíptica.

1,3. ἡμέρα (día)<sup>3</sup>. Israel podía designar un día de la historia de su pueblo en el que hubiera experimentado de una manera especial la acción de Dios, ya para salvación (Is 9,3; 49,8), ya

3. G. VON RAD - G. DELLING, art. ἡμέρα en ThWbNT 2, 1935, 945-956; art. ὥρα, ibidem 9, 1973, 675-681; P. AUVRAY y X. LÉON-DUFOUR, art. Día del Señor, en VTB (= *Vocabulario de teología bíblica*), Herder, Barcelona 1976, 235-240; G. VON RAD, *The Origin of the Concept of the Day of Jahwe*, en «Journal of Semitic Studies» 4 (1959) 91-108; M. WEISS, *The Origin of the «Day of the Lord» reconsidered*, en «Hebrew Union College Annual» 37 (1966) 29-72.

para perdición (Lam 1,21; Ez 34,12) como «día de Yahveh». Para el futuro se espera el día escatológico de Yahveh. El pueblo espera ese día como día del juicio sobre los paganos y de la salvación para Israel (Zac 12,3-14), día de purificación (Mal 3,1-13), de donación del espíritu (Jl 3,1-3). Pero los profetas salen también al paso de esperanzas de salvación demasiado alegres. «¡Ay de los que desean el día de Yahveh! ¡Qué será para vosotros el día de Yahveh? ¡Tinieblas será, y no luz!» (Am 5,18; parecidamente Ez 7,7). La espera llama al último día «día de Yahveh» (Am 5,18; Is 13,6; Ez 7,10), el «gran día de Yahveh» (Sof 1,14), «su día» (Sal 37,13; Apsir de Baruc 49,2), «el día del juicio» (Is 34,8), «día de la ira» (Ez 22,24; Lam 1,12), «día del Mesías» (4 Esd 11 [13] 52) y también «aquel día» (Is 2,11; Zac 2,11 y passim).

Este lenguaje se continúa en el Nuevo Testamento. El día escatológico se llama «día del juicio» (Mt 11,22; 12,36; 1Jn 4,17; 2Pe 2,9), el «gran día» (Juds 6; Ap 6,17; 16,14), «aquel día» (Mt 7,22; Lc 10,12; 2Tim 1,12) y también, sencillamente, «el día» (1Cor 3,13; 1Tes 5,5; Heb 10,25). Para Pablo es un día de juicio sobre el mundo y sobre la Iglesia (1Cor 4,3; Flp 1,6,10), pero también día de la responsabilidad para el apóstol mismo (2Cor 1,14; Flp 2,16). Como día de la parusía, al último día se le llama «día del Hijo del hombre» (Lc 17,24), «día del Señor» (1Tes 5,2; 2Tes 2,2).

1,4. *καιρός* (*tiempo*)<sup>4</sup>. Tanto la literatura profética como la apocalíptica hablan del espacio temporal escatológico con la fórmula «en aquel tiempo» (ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ: Jer 3,17; Dan 12,1). Es el tiempo «de la visita» (Jer 6,15), «de ira» (Ez 7,7), «nuestros días» (Lam 4,18). En Qumrán se espera el

momento de la «visita» establecido de antemano por Dios, en el que aniquilará la iniquidad y revelará la verdad (IQS 3,18; 4,18s).

La palabra y el concepto de *kairos* aparecen también en el Nuevo Testamento. Jesús decía a las multitudes, que eran capaces de predecir el tiempo atmosférico por los indicios precedentes, pero que eran incapaces de comprender las señales de su tiempo histórico: «¡Hipócritas! Sabéis apreciar el aspecto de la tierra y del cielo; ¿cómo, pues, no apreciáis el momento presente?» (Lc 12,56; algo diferente Mt 16,3). Ahora es ya inevitable la decisión entre salvación y perdición, porque está ya ahora presente el tiempo mesiánico escatológico. Quienes intentan rehuir esta toma de posición son «hipócritas», reproche muy parecido al de acusación de impiedad.

Con mayor seguridad se remonta a Jesús, que es la decisión en sí mismo, la queja sobre Jerusalén. Ahora se cumplirá el destino de la ciudad, «por no haber conocido el tiempo en que fuiste visitada» (Lc 19,44). El tiempo es tiempo de decisión, en cuanto que en él se admite o se rechaza la venida de Dios.

En una sentencia programática (formulada ciertamente por el evangelista), dice Jesús al principio de su actividad pública: «Se ha cumplido el tiempo; el reino de Dios está cerca» (Mc 1,15). El tiempo se ha convertido en tiempo de decisión por el cumplimiento de las promesas.

El espíritu de Cristo, que preexistía en la antigua alianza, testificó a los profetas los padecimientos y la glorificación de Cristo y los profetas intentaron conocer el momento en que esto se cumpliría (1Pe 1,11). En este tiempo se ha revelado la justicia de Dios (Rom 3,25). «Ahora es el tiempo favorable; ahora es el día de la salvación» (2Cor 6,2). Este tiempo es, en razón de su misma esencia, el fin de los tiempos. Aún sigue pendiente la plenitud y consumación del *kairos*. Pero

4. G. DELLING, art. *καιρός* en ThWbNT 3, 1938, 456-463.

está ya determinado por Cristo. En el momento oportuno lo mostrará Dios (1Tim 6,15). En ese momento iluminará Dios lo que esconden las tinieblas (1Cor 4,5). En definitiva, el *kairos* designa sencillamente el día del juicio (1Pe 5,6; Ap 1,3; 11,18).

1,5. *αἰών*<sup>5</sup>. Entre las diversas acepciones propias de la palabra y del concepto de *eón*, se encuentra la de los dos *eones*, el presente y el futuro. Así pues, *eón* significa mundo futuro y tiempo futuro. Cuando se refiere al mundo futuro, el concepto adquiere importancia precisamente por su misma opacidad. Con él se renuncia a toda descripción del más allá. El concepto dualista de dos *eones* distintos, el *eon* actual del pecado, del sufrimiento y de la muerte, que se halla bajo el incujo de Satán, el *eón* futuro, traído y llevado a su plenitud por Dios, el *eón* de la redención y de la salvación, procede quizás del parsismo. Esta distinción fue aceptada por la literatura apocalíptica judía y, en cuanto a su significación real, aparece ya en Dan 2 y 7. La palabra griega *αἰών*, muy empleada en las secciones griegas del Antiguo Testamento, significa tanto el tiempo pasado como el futuro. Según 4Esd 5 [7] 30-33, el *eon* nuevo se inicia con la resurrección de los muertos y el juicio. También los rabinos utilizan las expresiones «este *eón*» y el *eón* futuro».

El Nuevo Testamento sigue el uso lingüístico de la literatura apocalíptica judía al distinguir, como ésta, dos *eones*. Este *eón* está marcado por las preocupaciones (Mc 4,19) y el distanciamiento de Dios (Lc 20,34). Al seguimiento de Jesús se le promete la vida eterna en el *eón* futuro (Mc 10,30). Los justos

5. G. SASSE, art. *αἰών* en ThWbNT 1, 1933, 197-209; H. STRACK - P. BILLERBECK, op. cit., 4,2 799-976; J. BECKER, *Das Heil Gottes*, Gotinga 1964, 96-103.

perfectos serán «dignos de aquel *eón* y de la resurrección de los muertos» (Lc 20,35). El *eón* futuro es también descrito como el tiempo del juicio. La blasfemia contra el espíritu no será perdonada «ni en este *eón* ni en el futuro» (Mt 12,32).

En Pablo *eón* significa el tiempo en sí (1Cor 2,7; 8,13; Rom 11,36) o bien, acentuadamente, el tiempo presente. Los cristianos no pueden «amoldarse a las normas del *eon* presente» (Rom 12,2). La sabiduría de este *eon* es necesidad (1Cor 2,6; 3,18). El *eon* presente está dominado por Satán (2Cor 4,4) y por los demonios (1Cor 2,6). Cristo puede «arrancarnos del perverso *eon* actual (Gál 1,4). También la carta a los Efesios describe el *eon* presente como dominado por el mal (2,2). De todas formas, la carta habla también — y en esto es postpaulina — de la «extraordinaria riqueza de su gracia en los *eones* venideros» (2,7).

Los creyentes ya «gustaron los portentos del *eon* futuro» (Heb 6,5). Estos portentos son «el Espíritu Santo y la palabra buena de Dios» y también «milagros y hechos poderosos». Tales portentos surgieron del *eón* eterno y a él conducen. El nuevo *eón* ya desde ahora presente fue introducido por Cristo, que ahora «se ha revelado, al final de los eones, mediante su sacrificio, para eliminar el pecado». El sacrificio de Cristo, ofrecido de una vez para siempre (Heb 9,26), caracteriza el fin de los *eones*.

1,6. El tiempo escatológico se describe también con palabras del campo de la voz *τέλος* (*fin*, *plenitud*, *consumación*)<sup>6</sup>. *τέλος* o respectivamente *συντέλεια*, significan en el griego del Antiguo Testamento, las más de las veces, fin y plenitud y, a partir de Daniel (*συντέλεια* 8,19; 9,27; 12,13) el tiempo final apocalíptico. La palabra aparece también en los Testamentos de los Doce

6. G. DELLING, art. *τέλος* en ThWbNT 8, 1969, 50-88.

## I. Conceptos fundamentales

Patriarcas (Test. de Leví 10,2; Test. de Benjamín 11,3). El fin de los tiempos es un espacio temporal claramente delimitado (4Esd 1 [3] 14; 10 [12] 9), sobre el que adoctrina Dios a Esdras por medio de revelaciones.

En el Nuevo Testamento *τέλος* designa la totalidad de los acontecimientos del fin de los tiempos (Mc 13,7). El «fin está ya presente», cuando Cristo entregue el reino a Dios Padre (1Cor 15,24). *τέλος* significa también el destino final del hombre, sea para salvación o para condenación (Rom 6,21s). *συντέλεια* se utiliza en el Nuevo Testamento, sobre todo en el Evangelio de Mateo, en el giro *συντέλεια τοῦ αἰώνος* (final, consumación del tiempo). La fórmula ha sido acuñada con anterioridad (Dan 8,19; Test. de Benjamín 11,3). Mateo la emplea en la explicación de la parábola de la cizaña en el trigo (Mt 13,39s.49). Recurre también a ella para formular la pregunta de los discípulos acerca del tiempo en que ocurrirá el fin del mundo (24,3), así como en la promesa de Cristo resucitado (28,20).

Cristo se ha manifestado «ahora, al final de los tiempos, de una vez para siempre, a fin de abolir el pecado con su propio sacrificio» (Heb 9,26)<sup>7</sup>.

1,7. El uso lingüístico escatológico permite conocer — como se confirmará y completará en las páginas siguientes con numerosos motivos y referencias de contenido — que la escatología y la apocalíptica neotestamentarias están marcadas en muy amplia medida por la tradición del Antiguo Testamento y del judaísmo incipiente<sup>8</sup>. El Nuevo Testamento no sólo lleva ade-

7. G. STÄHLIN, art. *vñv* en ThWbNT 4, 1942, 1099-117; E. FUCHS, art. *σήμερον* ibidem 7, 1964, 269-274.

8. Durante mucho tiempo se designó como «judaísmo tardío» el tiempo que media entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, considerando que el Antiguo Testamento era el judaísmo que desembocó en este judaísmo tardío. Hoy día se prefiere llamar a esta etapa intermedia «judaísmo inci-

## 2. Exposición e interpretación

lante estas ideas y conceptos, sino que los explica como ya cercanos a su cumplimiento en el presente o incluso como ya cumplidos. La escatología no es sólo enseñanza y predicción de cosas lejanas, sino iluminación y proclamación del presente.

### 2. Exposición e interpretación<sup>9</sup>

La exposición de los textos escatológicos y apocalípticos del Nuevo Testamento tiene sus especiales y muy graves dificultades.

El análisis de los textos revela que la escatología neotestamentaria acepta en amplia escala y desarrolla motivos paleotestamentarios. De este modo intenta la Biblia hacer accesible y comprensible el mundo enteramente impenetrable del más allá del tiempo y del espacio. Ahora bien, si dentro del canon del Nuevo Testamento aparecen conceptos paleotestamentarios, entonces no se trata de revelación divina, sino de tentativas de expresión nacidas de la inteligencia humana, que se esfuerza por comprender.

Una tarea hasta cierto punto realizable de la historia de las religiones y de la exégesis bíblica ha de ser la de iluminar y exponer la historia de estos motivos en parte desde el trasfondo del antiguo oriente y luego, necesariamente, desde el Antiguo Testamento y el judaísmo incipiente, hasta llegar al Nuevo Testamento. Pero no es posible ordenar topográficamente cada uno

piente». Se entendería, en esta denominación, que los rasgos típicos y permanentes del judaísmo se habrían desarrollado una vez ya concluido el proceso de formación del Antiguo Testamento, que ha tenido cabida en el canon.

9. K. RAHNER, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, en *Escritos de teología IV*, Taurus, Madrid 1969, 411-440; H. SCHLIER, *Das Ende der Zeit*, Friburgo de Brisgovia 1971, 67-84.

## I. Conceptos fundamentales

de estos motivos y presentar su sucesión cronológica para describir así el curso del fin de los tiempos y la historia sagrada y profana del futuro. No hay reporteros ni reportajes de esta historia.

Una explicación filosófica del universo puede admitir muy bien un mundo sin principio ni fin. Pero, por supuesto, no puede captarlo con la imaginación, y ni siquiera expresarlo en conceptos, porque extraemos todas nuestras representaciones imaginativas y todos nuestros conceptos del mundo espacio-temporal, y aquellos acontecimientos (es decir, algo acontecido antes del principio y después del fin) están antes y después del tiempo (*Teología del Nuevo Testamento I*, 84-91).

Hay que investigar e interpretar los motivos apocalípticos desde su sentido literario simbólico, de acuerdo con lo que quieren decir en su propia situación existencial y con su valor como afirmación. Interpretar, en fin, los textos desde el punto de vista de una afirmación revelada constituye otro de los muy difíciles cometidos de la exégesis teológica. Toda afirmación escatológica y apocalíptica está sometida a reserva y necesita de un análisis crítico y a fondo, de acuerdo con sentencias como aquella del apóstol Pablo: «Estamos esperando lo que no vemos» (Rom 8,25). «No aspiramos a cosas que se ven, sino a las que no se ven. Porque las que se ven son efímeras, pero las que no se ven son eternas» (2Cor 4,18). Justamente en esto consiste la gran magnitud de la esperanza, en que los bienes que espera están más allá de toda experiencia.

Dios no está, como el hombre, circunscrito al tiempo y al espacio, sino más allá y por encima de todo tiempo y todo espacio. La convicción de fe expresa estas ideas con la imagen de que Dios está sobre la tierra, en el cielo, y con la afirmación de que es contemporáneo a todo tiempo, que Dios está y es presente. Desde su atemporalidad penetra en el tiempo, resu-

## 2. Exposición e interpretación

miéndolo y dominándolo. La escatología se realiza siempre en la fe, que vive del juicio y de la salvación de Dios. Todo futuro, todo porvenir, al que la fe mira, es un porvenir de Dios. Y mientras tal porvenir se halla en trance de decisión, el presente tiene siempre carácter escatológico.

Como toda revelación y toda existencia neotestamentaria, también la escatología neotestamentaria está «en Cristo». Cristo y el Dios eterno por él revelado es el contenido esencial de la escatología bíblica. «El (Dios) debe, tras esta vida, ser nuestro lugar» (Agustín, *In Sal 30,3,8 = J.P. Migne, Patrol. lat. xxxvi*, 252).

## 1. Reino de Dios y reinado de Dios

E. STAEBELIN, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche*, 7 vols., Basilea 1951-1965. PH. VIELHAUER, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, = *Aufsätze zum Neuen Testamente*, Munich 1965, 55-91.

## II. EL REINO DE DIOS

H. KLEINKNECHT - G. von RAD - K.G. KUHN - K.L. SCHMIDT, art. *βασιλεία* en ThWbNT 1, 1933, 562-595; H. GROSS, art. *Reino de Dios*, en BAUER, DTB (= *Diccionario de teología bíblica*, Herder, Barcelona), 1967, 888-907; P. VAN IMSHOOT, art. *Reino de Dios*, en HAAG, DB, 1970, 1168-1675; P. HÜNERMANN, art. *Reino de Dios*, en SacrM v, 1973, 880-897; E. BÄMMEL, *Erwägungen zur Eschatologie Jesu*, en «*Studia Evangelica*» 3 («*Texte und Untersuchungen*» 88) Berlin 1964, 3-32; H.U. von BALTHASAR, *Zuerst Gottes Reich. Zwei Skizzen zur biblischen Nacherwartung*, Einsiedeln 1960; H. COX, *La ciudad secular*, Península, Barcelona 1968; A. FEUILLET, *El reinado de Dios y el Evangelio de Jesús según los evangelios sinópticos*, en A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia II*, Herder, Barcelona 1970, 689-727; H. FLENDER, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes*, Munich 1968; J. HÉRING, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, Neuchâtel-París 1959; A. HERTZ - E. ISERLOH - G. KLEIN - J.B. METZ - W. PANNEBERG, *Gottesreich und Menschenreich*, Ratisbona 1971; E. JÜNGEL, *Paulus und Jesus*, Tubinga 1964 (87-215: Jesús y el reino de Dios); G. KLEIN, «*Reich Gottes*» als biblischer Zentralbegriff, en «*Evang. Theologie*» 30 (1970) 642-670; A. KRETZER, *Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches*, Stuttgart-Wurzburgo 1971. W. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, Zurich 1956; E. LOHSE, *Die Gottesherrschaft in den Gleichnissen Jesu*, = *Die Einheit des Neuen Testaments*, Gotinga 1973, 49-61; R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid 1967;

### 1. Reino de Dios y reinado de Dios

La meta de la esperanza final neotestamentaria es el reino de Dios. El Nuevo Testamento emplea unas veces la expresión «reino de Dios» (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*) y otras «reino de los cielos» (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*). La original es, sin duda, la primera, utilizada también por Jesús. Esta fórmula de «reino de Dios» aparece en el Evangelio de Marcos (el más antiguo de los cuatro) en 1,15; 10,14s.24s, y debe atribuirse a la fuente *logia Q*, según Mateo (12,28 = Lc 11,20). También procede de Q el «reino de Dios» de Lc 6,20; 9,2. Mateo utiliza cuatro veces (12,28; 19,24; 21,31.43) «reino de Dios». En los demás casos, este Evangelio acude casi siempre a la fórmula «reino de los cielos», mientras que en el resto del Nuevo Testamento (Marcos, Lucas, Juan, Pablo, Apocalipsis) se dice siempre «reino de Dios». El judaísmo intertestamental, como era el de los tiempos de Jesús, evitaba, por reverencia, el nombre de Dios. De acuerdo con esta norma, en vez de hablar de «reino de Dios» habla de «reino de los cielos». El Nuevo Testamento, considerado en su conjunto, no participa de este temor al nombre divino. Es éste uno de los aspectos de la libertad cristiana (Ef 3,12).

Al igual que en el lenguaje griego profano y judío, también en el Nuevo Testamento *βασιλεία* significa unas veces el reinado (así en Mc 11,10; Lc 19,12.15; 1Cor 15,24; Heb 12,28; Ap 17,12) y otras el reino, es decir, el país dominado (así Mt 4,8; Mc 6,23; Ap 16,10). Literalmente, el *βασιλεία τοῦ θεοῦ*

del Nuevo Testamento podría traducirse de las dos maneras, es decir, como «reino de Dios» y como «reinado de Dios». La primera traducción se fija en la idea de un reino que se extiende en el tiempo y en el espacio. Con la segunda se indica que el dominio de Dios es un estado, una situación, que está allí donde Dios llama y donde la fe y el amor responden a la llamada. En él se forma la comunidad, y en este sentido puede hablarse de un dominio, de una zona, de un reino de Dios.

La traducción ya usual de *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* por «reino de los cielos» suele entenderse del reino del más allá, en el que el hombre piadoso sólo puede esperar entrar después de la muerte. Según esto, en la expresión reino de los cielos, el cielo se entendería como lugar de la eterna felicidad. La exhortación a permanecer célibes «por el reino de los cielos» (Mt 19,12) se interpreta, por consiguiente, como una exhortación al celibato para alcanzar con mayor seguridad el cielo. Pero en realidad, la virginidad «por el reino de los cielos» significa que, ante la inminencia del reino de Dios, los hombres renuncian a los lazos y los bienes del matrimonio para consagrarse enteramente a este reino.

## 2. Antiguo Testamento y judaísmo

2.1. La esperanza del reino de Dios en *Israel* tiene hondas raíces en el pasado. Los textos encontrados en Assur y Ugarit indican que en el mundo siriocananeo al dios supremo, en cuanto dominador del mundo de los dioses, se le daba el título de rey. El nombre de Molok, aplicado muchas veces a los dioses, significa precisamente «rey». Y aunque Israel rechazó enérgicamente la religión de los primitivos habitantes de Palestina y también el culto a Molok, es indudable que tomaron

de los conceptos preisraelitas la designación de «rey» aplicada a Yahveh<sup>1</sup>.

En Israel se comenzó a llamar rey a Yahveh (Ex 15,18; 1Sam 12,12; Sal 5,3; 10,16; 29,10) después de la institución de la monarquía, es decir, aproximadamente hacia el año 1000. Yahveh se sienta en su trono y domina en el cielo. En la visión de la vocación (que debe datarse en el s. VIII) Isaías (6,5) ve a Yahveh Sebaot sentado en el trono celeste, rodeado de ejércitos de ángeles, que le alaban como a Señor del cielo y de la tierra: «Mis ojos han visto al rey, a Yahveh Sebaot.» Al principio, Israel venera a Dios sólo como rey de su pueblo (Is 41,21; 44,6). Pero ya desde la época de los profetas se le va viendo cada vez más como rey del mundo. Yahveh es rey del mundo en cuanto que es su creador (Sal 24; 93,1; 95,3-5). Es «rey de los pueblos» (Jer 10,7; Sal 47,3s). Es «rey soberano sobre la tierra entera» (Sal 47,3). La realeza de Yahveh se representa y se celebra en el culto, tal como lo describen los salmos de entronización (Sal 47; 93; 96; 97; 99). El rey terreno es representante y lugarteniente de Yahveh, rey divino. El rey terreno ocupa su puesto porque Dios le adopta por hijo (Sal 2). El trono real de Jerusalén es «el trono real de Yahveh sobre Israel» (1Cró 28,5). Israel sabe ciertamente que el reino de Yahveh no puede realizarse en este tiempo. Pero se espera esta realización al fin de los tiempos. Es un reino escatológico. Entonces Yahveh dominará sobre toda la tierra, tendrá su trono en Jerusalén y todos los pueblos peregrinarán a Sión Is 24,23; Zac 14,9; Os 1,10s). El Mesías será el nuevo rey David (Is 11,1; Ez 37,24). La espera se intensifica en la literatura apocalíptica. Yahveh implantará su reino. Esto ocurrirá al fin de los tiempos. «Y en el tiempo de esos reyes sus-

1. W.H. SCHMIDT, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, Berlin 1966.

citará el Dios de los cielos un reino que nunca será destruido» (Dan 2,44). Después de los cuatro imperios, que son el tiempo del mal, el Hijo del hombre que representa a Israel) ejercerá la realeza (Dan 7,14). Será el reino «de los santos del Altísimo» (7,27).

2,2. Los escritos del judaísmo incipiente nos llevan ya a las proximidades del Nuevo Testamento. Según los Salmos de Salomón (17), el príncipe mesías, el hijo de David, arrojará a los opresores extranjeros, purificará a Jerusalén de los paganos, creará un pueblo justo y santo, y lo gobernará felizmente. Dios reinará en la tierra a través de su Mesías, aunque seguirá siendo el rey eterno y verdadero.

También la comunidad de Qumrán conoce y espera el reino de Dios. El reino de Dios está en el cielo. «Tú, oh Dios, eres temible en la gloria de tu reino» (1QM 12,7). Este reino de Dios se implantará en la tierra, como reino de Israel. «Al Dios de Israel pertenecerá el reino y mostrará su poder a través de los santos de su pueblo» (1QM 6,6). Al linaje de David «se le ha dado la alianza del reino de Dios sobre su pueblo por generaciones eternas» (4Q *Bendiciones de los patriarcas* 4). Como el Nuevo Testamento, también Qumrán tuvo que experimentar el retraso del cumplimiento. La comunidad qumráñica se consideraba «la última generación». Pero el maestro de la comunidad sabía y «explicaba que el último tiempo estaba lejano y mucho más allá de cuanto dijeron los profetas. Porque son admirables los misterios de Dios» (1QpHab 7,2.7s). En la oración de las dieciocho bendiciones, cuyas secciones más antiguas se remontan a la época del Nuevo Testamento, las peticiones 11 y 12 dicen: «Restaura a nuestros jueces como en el comienzo y a nuestros consejeros como en los orígenes, y reina sobre nosotros tú solo ... desarraiga pronto,

aplasta y humilla en nuestros días, la dominación de la arrogancia...» Por consiguiente, Israel espera el reino de Dios como un reino nacional y político. Pero la apocalíptica del judaísmo incipiente, que arranca del profetismo, amplía su pensamiento a las vastedades cósmicas. El reino de Dios se implantará en el mundo con formidables catástrofes. Se derrumbará la estructura del universo. Resucitarán los muertos. Se hará un juicio sobre todos los hombres y sobre el mundo entero (infra, VII,2). De los terrores y sufrimientos nacerán un nuevo tiempo y un mundo nuevo (infra, IX,1).

Pero el reino de Dios puede entenderse también en un sentido espiritual y moral. (La sabiduría) «le descubrió el reino de Dios y le dio a conocer cosas santas» (Sab 10,10). Israel debe «tomar sobre sí el yugo del reino» (H. Strack - P. Billerbeck, op. cit. I, 172-178). Se pide con ello el reconocimiento de Dios como rey y señor y el cumplimiento de su ley. Con perspectiva helenista, el reino de Dios se identifica con la virtud. El seguimiento de la ley divina da a la razón «el dominio mediante la medida, la justicia, el bien y el valor» (4Mac 2,23). Filón lleva adelante esta moralización del reino: «Por reino entiendo sabiduría; porque el sabio es también rey» (Filón, *De migratione Abraham* 197).

En la época del Nuevo Testamento coexistían en Israel, una junto a la otra, estas dos orientaciones de la espera apocalíptica, la del reino mesiánico terreno y nacional y la del dominio de Dios extendido por todo el mundo. El sistema teológico las insertaba juntas, una yuxtapuesta a la otra. Primero debería venir un reino mesiánico nacional por un tiempo limitado. El Apocalipsis sir. de Baruc 29 describe su riqueza y su plenitud. Su duración cronológica varía en los diferentes escritos. En la época del Nuevo Testamento suele admitirse una duración de mil años. Los misericordiosos «pueden participar

en el banquete de mil años ya desde el primer momento» (Test. de Isaac 8,20; cf. infra, VII, nota 12). Al final del reino mesiánico tendrán lugar la resurrección de los muertos y el juicio. Y a continuación se establecerá el reino eterno de Dios.

### 3. Nuevo Testamento

3,1. Desde hacía siglos venía esperando Israel el reino de Dios. Y cuando perdió su libertad política lo esperaba con ardiente impaciencia. Con la dominación extranjera, imperaban los dioses de los paganos y Satán. Cuando, en estas circunstancias, apareció Juan Bautista, y a continuación Jesús, proclamando la inminencia del reino de Dios (Mt 3,2; 4,17), su mensaje debió provocar una viva excitación. La espera había llegado a su fin.

3,2. El anuncio de que llegaba el reino de Dios fue, según Mc 1,15, el primer enunciado de la *predicación de Jesús*: «Después de ser encarcelado Juan, se fue Jesús a Galilea, donde proclamaba el Evangelio de Dios diciendo: Se ha cumplido el tiempo; el reino de Dios está cerca; convertíos y creed al Evangelio» (Mc 1,14s)<sup>2</sup>. La predicación de Jesús se describe como «Evangelio de Dios». Esta misma palabra y este concepto se aplica a la misión y los Evangelios presuponen ya el uso frecuente que de ella hace Pablo (Rom 1,1; 15,16; 2Cor 11,7; 1Tes 2,2.8). ¿Quiere, según esto, decir Mc

2. H. PREISKER, art. ἥγγις en ThWbNT 2, 1935, 329-332; DELLING, art. πληρώω, ibidem 6, 1959, 285-296; F. MUSSNER, *Gottesherrschaft und Sendung Jesu*, = Praesentia Salutis, Düsseldorf 1967, 81-98; R. PESCH, *Anfang des Evangeliums Jesu Christi. Eine Studie zum Prolog des Markusevangeliums (Mk 1,1-15)*, en G. BORNKAMM - K. RAHNER (dir.), *Die Zeit Jesu* (en homenaje a H. Schlier), Friburgo de Brisgovia 1970, 108-144.

1,1 (Principio del evangelio de Jesucristo) y luego Mc 1,15, que el libro de Marcos y su contenido, la historia de Jesús, es el principio de la salvación, que ha venido ya al mundo como Evangelio? «Cumplirse el tiempo» es un giro tanto veterotestamentario (1Re 8,15; 2Cró 36,21s; 1QS 3,16) como neotestamentario (Gál 4,4; Ef 1,10). «Estar cerca» significa la llegada de la época de la salvación (Is 50,8; 51,5; 55,6). «Creer» implica la profundidad de la fe neotestamentaria en la salvación. Reino de Dios y conversión están relacionados de tal modo que el reino de Dios se presenta como una vuelta de Dios al hombre que hace posible y exige la conversión del hombre (Mc 1,15; *Teología del Nuevo Testamento III*, 111-144). Por consiguiente Mc 1,15 debe entenderse como un sumario ya cumplido, referido al pasado, que el evangelista pone como título general de la predicación de Jesús y también de la Iglesia. El mensaje salvífico de la llegada del reino de Dios es ya, en Marcos, una realidad, tanto en la palabra como en la acción de Jesús.

Otras sentencias de los evangelios repiten la afirmación de que el reino de Dios ya ha llegado. Los mensajeros deben partir para anunciarlo: «Id y predicad que el reino de los cielos está cerca» (Mt 10,7). Del mismo modo que el verano está cerca cuando reverdece la higuera, así los acontecimientos del presente anuncian la pronta irrupción del reino de Dios (Mc 13,28s). El reino de Dios está cerca e irrumpirá de súbito, como juicio, del mismo modo que vino el diluvio sobre aquella generación (Mt 24,38). Las parábolas anuncian también la súbita e inesperada venida. Llega como el ladrón en la noche (Mt 24,43s), como el dueño de la casa, a una hora intempestiva (Mt 24,46), como el esposo que llama a media noche (Mt 25,6). Todavía antes de que pase esta generación llegará visiblemente el reino. «Os lo aseguro: hay algunos de los aquí

presentes que no experimentarán la muerte sin que vean llegado con poder el reino de Dios» (Mc 9,1).

La próxima venida del reino de Dios actúa ya en el presente. Los demonios son vencidos en las expulsiones de poseedores y también en las curaciones de enfermos, porque la enfermedad y la muerte como perturbación y destrucción de la creación de Dios son obra de Satán. Era Satán quien había atado la mujer encorvada (Lc 13,16). Las curaciones son señal y principio del reino de Dios, que es de nuevo un mundo santo. «Si yo arrojo a los demonios por el dedo de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20; *Teología del Nuevo Testamento II*, 120-127). La caída de Satán es un motivo apocalíptico (*infra*, III, 3,6; VIII, 2,2). Y esto ha ocurrido ya: «Yo estaba viendo a Satán caer del cielo como un rayo» (Lc 10,18). La sentencia difícilmente puede referirse a que el Cristo preexistente haya visto la caída de Satán (Ap 12,8s); quiere decir más bien que en la actividad de Jesús y de los discípulos queda Satán vencido.

El reino que llega está indisolublemente unido a la persona de Jesús. Él es «el que ha de venir», es decir, el Mesías. Al sanar enfermos, resucitar muertos, proclamar el Evangelio, cumple la espera mesiánica (Mt 11,5; *Teología del Nuevo Testamento III*, 276-283). De sus oyentes actuales se puede decir: «Bienaventurados los pobres, porque vuestra es el reino de Dios» (Lc 6,20). El Padre ha tenido a bien «dar el reino al pequeño rebaño» (Lc 12,32). Este reino, ya presente, es combatido: «El reino de los cielos sufre violencia» (Mt 11,12s). Puede decirse: «El reino de Dios ya está en medio de vosotros» (Lc 17,21; V, 2,3). La decisión que los oyentes toman ahora respecto de la persona de Jesús, decide su destino en el juicio escatológico (Mt 7,24-27; 10,32).

Del reino de Dios tratan las paráboles de la semilla que

crece por sí sola (Mc 4,26-29), del grano de mostaza (Mc 4, 30-32), de la levadura (Mt 13,33). Describen la oposición entre la oculta pequeñez del comienzo y la grandeza del fin, que es totalmente obra de Dios. Como el fruto viene de la tierra, así el reino viene de sí mismo, sin intervención humana.

El reino es don de Dios. Será dado a los hombres, sin que ellos hayan hecho nada (Mt 5,3). Por eso entran en él los niños (Mc 10,15). No se refiere esta sentencia a que los niños, por ser inocentes, merecen el cielo. Se refiere a los niños porque saben que todo lo que tienen les es dado por las personas mayores (*Teología del Nuevo Testamento*, III, 463-465). Y como el reino es siempre un don, y nunca un merecimiento, entran en él los pecadores, las prostitutas y los publicanos (Mt 21,31). Como herencia (Mt 25,34), es siempre un regalo, del mismo modo que la herencia es siempre una donación no merecida.

Sin embargo, se exhorta a los oyentes del mensaje a marchar hacia el reino de Dios y a entrar en él. El hombre se comporta con el reino de Dios como el labrador que descubre un tesoro en un campo y lo vende todo para comprar el campo (Mt 13,44). O debe ser como el comerciante que encuentra una perla fina y lo da todo para hacerse con ella (Mt 13,45s). Encontrar el reino es una alegría incomparable. Lo decisivo es que el hombre vea cuán precioso es el reino. Entonces, todo lo entregará por conseguirlo. Para entrar en el reino sigue siendo indispensable la conversión, como vuelta del mundo a Dios (Mc 1,15). Se pide esfuerzo moral: deben cumplirse los mandamientos (Mt 19,17), cumplir la voluntad de Dios (Mt 7,21). Se exige una nueva actitud fundamental de justicia: «Si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entrareis en el reino de los cielos» (Mt 5,20). Se pide una renuncia radical a todo cuanto puede inducir al hombre al mal,

sea la mano, el pie o el ojo (Mt 18,8s). Los bienes y valores de este mundo pueden constituir un obstáculo para la entrada en el reino de Dios. «¡Qué difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas!» (Mc 10,22). Se aplica a muchos la dura sentencia de que quieren ciertamente entrar, pero no pueden (Lc 13,24). El reino es siempre un don, pero la entrada en el reino está vinculada al cumplimiento de las exigencias del esfuerzo moral. Y la razón profunda de ello es evidente: como Dios es el santo, no puede haber en su reino ningún pecado (*Teología del Nuevo Testamento III*, 59s).

En el mensaje de Jesús no existen pintorescas descripciones del reino, tales como las que intenta la apocalíptica judía. ¿Qué es, en definitiva, el reino de Dios? En la promesa de Jesús, este reino está desprovisto de todo tinte o elemento nacional y material. Se compara muchas veces el reino a un banquete. Este motivo entra dentro de la gama de los utilizados por los rabinos (H. Strack - P. Billerbeck, o.c., 1, 878s), pero tanto en los evangelios como en la literatura rabínica se le entiende como parábola. La imagen significa comunidad con Dios y, en ella, comunidad con los bienaventurados. Dado que en la oración del padrenuestro las peticiones particulares no son sino una ampliación de la petición principal en la que se pide la venida del reino, el reino de Dios contiene la santificación del nombre divino, el cumplimiento de la voluntad de Dios, el perdón de los pecados y la liberación del mal (Mt 6, 9-13). Estas peticiones deben cumplirse ya ahora, en el tiempo, y de forma definitiva y total en la realidad escatológica del reino.

El concepto del reino obtiene una cierta complementación a través de las expresiones paralelas. Así por ejemplo, la acogida en la casa paterna (Lc 15,18-20), la entrada en la alegría (Mt 25,21,23), la participación en la luz (Lc 16,8) y en la gloria

(Mc 10,37), la entrada en la vida (Mc 9,43-47), la herencia de la vida (Mc 10,17). En último término, se espera el reino de Dios como nueva creación (infra, IX). Ésta es obra de Dios, más allá de toda creación y de toda espera humana. Por eso no puede describirse el reino futuro.

Con la parusía (infra, V) se espera en el Nuevo Testamento el reino de Dios con acuciante esperanza y como ya inminente. Hay sobre todo tres sentencias del Señor en las que expresa Jesús, y con él la comunidad, la espera próxima: Mc 13,30 (y paralelos), Mc 9,1 (y paralelos) y Mt 10,23. A esto hay que añadir otras insinuaciones en las sentencias del Señor.

La sentencia de Mc 13,30 dice: «Os aseguro que no pasará esta generación sin que todo esto suceda.» De acuerdo con el contexto, se habla aquí de que la destrucción del templo y el fin del mundo sucederán en aquella misma generación contemporánea de Jesús. ¿Es que no está del todo segura la espera próxima en Mc 13,32, cuando dice que nadie conoce aquel día y aquella hora (infra III, 1)?

Comparada con Mc 13,30, la espera de Mc 9,1 parece amortiguada: «Os lo aseguro: hay algunos de los aquí presentes que no experimentarán la muerte sin que vean llegado con poder el reino de Dios.» Ya no se afirma que el reino se revelará a toda aquella generación, sino sólo a algunos. ¿Es que ya para entonces se habían producido muchas defunciones en la comunidad? ¿Se pensaba en un nuevo retraso en la venida del reino? ¿Qué significa revelación «con poder» (ἐν δυνάμει)? Los intentos de explicación que aluden a la transfiguración de Jesús (Mc 9,2), ocurrida seis días más tarde, o a la destrucción de Jerusalén, parecen condenados al fracaso. Los milagros de Jesús se llaman en los evangelios «prodigios» «hechos poderosos» (δυνάμεις = Mt 11,20; Mc 6,2; Lc 4,36). Según Lc 11,20 el reino de Dios está presente en tales hechos

prodigiosos de Jesús. ¿Puede entenderse Mc 9,1 en el sentido de que sólo algunos experimentarán la plena revelación del poder del Mesías y en él el reino de Dios? Los otros evangelistas han intentado arrojar alguna luz sobre Mc 9,1. Así, Mt 16,28 entiende la sentencia como referida a la parusía: «Os lo aseguro: Hay algunos de los aquí presentes que no experimentarán la muerte sin que vean al Hijo del hombre venir en su reino.» Lc 9,27 le da otro sentido: «Os lo digo de verdad: Hay algunos de los aquí presentes que no experimentarán la muerte hasta que vean el reino de Dios.» Y como precisamente Lc 11,20 ve en los milagros de Jesús el reino de Dios ya venido, en esta formulación puede entenderse la sentencia de 9,27 como referida a la plena revelación de Cristo, «que fue un profeta poderoso en obras y palabras» (Lc 24,19), y también a la revelación de Dios en la Iglesia, en la que Lucas ve que se realizan «grandes señales y portentos» (Act 8,13). Mateo y Lucas dan cada uno su propia forma a la sentencia del Señor. ¿Es en Marcos donde conserva su forma original? ¿Hasta qué punto resulta hoy posible establecer el sentido original de la sentencia del Señor?

Resulta también difícil explicar el alcance de las palabras que dirigió Jesús a los discípulos cuando les envió a misionar: «Cuando os persigan en esta ciudad, huid a la otra; porque os lo aseguro: no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel sin que venga el Hijo del hombre» (Mt 10,23)<sup>3</sup>. Una concepción apocalíptica radical afirma que Jesús habría pensado que antes de que los discípulos volvieran tendría lugar la parusía y él se habría manifestado como Hijo del hombre. Al no cumplirse esta esperanza, Jesús se habría visto obligado a marchar a Jerusalén para conseguir aquí — en caso extremo mediante

3. M. KÜNZLI, *Das Naherwartungslogion Matthäus 10,23. Geschichte seiner Auslegung*, Tübinga 1970.

su muerte — la llegada del reino. ¿Pudo Mateo entender la sentencia en este sentido? El evangelista tenía que saber que así entendida no se cumplió la sentencia. ¿La habría relatado, a pesar de todo? Su Evangelio concluye con el mandato misional, que contempla ante sí un largo camino histórico (Mt 28, 19s). Según Mateo (16,21; 17,22), el camino del Hijo del hombre tenía que pasar por la pasión. Si la antes mencionada interpretación escatológica radical de Mt 10,23 fuera correcta, aquí debería describirse de una manera totalmente distinta del camino de Jesús. Acaso Mt 10,23 deba entenderse como una mirada retrospectiva al fracaso de la misión de la Iglesia entre los judíos y como misterioso anuncio de la incredulidad de Israel (Mt 23,38s). ¿Es acaso la sentencia de Mt 10,23 una palabra de consuelo y aliento a la Iglesia y a sus misioneros? Aunque parece que están desvalidos y que no tienen salida para su apurada situación, lo cierto es que el Hijo del hombre estará con ellos. Quizás debamos resignarnos a que permanezca en sombras el sentido original de esta sentencia del Señor de Mt 10, 23. En cuanto que insinúa ya la experiencia misional, permite conocer que se trata de una formulación posterior.

La exégesis se esfuerza en proyectar luz sobre el material de que dispone. La comunidad de discípulos de Jesús esperaba como ya cercano el reino de Dios y apoyaba su fe en las palabras del Señor. Como no es segura la autenticidad ni el texto literal de las citadas sentencias apocalípticas del Señor, o por lo menos no parece seguro su sentido, la exégesis admite en parte que fue la comunidad de discípulos la que acentuó las palabras de Jesús, que originariamente debían consistir en amonestaciones a ser conscientes de la proximidad del juicio, para referirlas a un punto en el tiempo. Las precisiones temporales de Mc 9,1; 13,30, serían formaciones posteriores de la comunidad. La aguda espera escatológica habría entrado

en la comunidad de Jesús procedente del medio ambiente (n.2). Pero las palabras que se nos han transmitido permiten reconocer, sin genero de dudas, que Jesús anunciaba la inminente proximidad del reino de Dios. Compartía las opiniones de su tiempo y de su ambiente. También así, y precisamente así, era el Hijo, en el que se manifestaba el Padre. De todas formas, debe tenerse en cuenta que en la predicación de Jesús no constituye ningún elemento esencial la proclamación del día y de la hora de la llegada del reino de Dios. En su mensaje, el reino de Dios penetra hasta el presente mismo. Queda así suprimida la distancia temporal respecto del reino de Dios y la diferencia entre el ya ahora y el todavía no. Jesús proclama la siempre constante y permanente proximidad de Dios, que se acerca al hombre en el juicio y en la gracia. La espera próxima no debe entenderse en un sentido temporal, sino personal<sup>4</sup>.

3.3. Fuera de los evangelios sinópticos, no se encuentra nunca la expresión, propia del Evangelio de Mateo, «reino de los cielos» y relativamente poco «reino de Dios». En el *Evangelio de Juan* aparece la fórmula en el transcurso de la conversación de Jesús con Nicodemo: «Quien no nace de nuevo no puede ver el reino de Dios» (Jn 3,3.5)<sup>5</sup>. Israel se preocupaba por la sal-

4. Sobre el problema de la espera próxima: E. GRÄSSER, *Die Naherwartung Jesu*, Stuttgart 1973; W. KÜMMEL, *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu, = Heilsgeschehen und Geschichte*, Marburgo 1965, 457-470; W. MICHAELIS, *Der Herr verzieht nicht die Verheissung. Die Aussagen Jesu über die Nähe des Jüngsten Tages*, Berna 1942; H. SCHÜRMANN, *Die Christusoffenbarung. Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu, = Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 13-35; A. STROBEL, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem*, Leyden-Colonia 1961. Más bibliografía en v.

5. ἀνθεῖται γεννηθῆναι en Jn 3,3, puede significar «nacer de nuevo» y «nacer de lo alto». Tanto por el lenguaje como por el contenido las dos traducciones son posibles. Pero debe preferirse la primera, porque la idea del renacimiento era ya usual en la tradición cristiana (1Pe 1,3.23; Tit 3,5).

vación escatológica. Las palabras de Jesús la identifican con el reino de Dios, que es un don escatológico. El evangelio de Juan ha recurrido aquí, con la fórmula «reino de Dios», al lenguaje tradicional.

3.4. En los *Hechos de los apóstoles* aparece también algunas veces la expresión «reino de Dios» (1,3; 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28,23). Estos lugares se refieren siempre al reino futuro. Así, habla Jesús del reino de Dios en el período transcurrido entre la resurrección y la ascensión (1,3). Los apóstoles predicaban: «Por muchas tribulaciones tenemos que pasar para entrar en el reino de Dios» (14,22). Ya no se espera la venida del reino, sino que esperamos poder entrar en él. Acaso en 8,12 se insinúe que el reino comienza en Cristo: «Pero cuando empezzaron a creer en Felipe que les anunciaba el evangelio sobre el reino de Dios y el nombre de Jesucristo, se bautizaban hombres y mujeres.»

3.5. En la colección de *cartas paulinas* aparece diez veces la expresión «reino de Dios», casi siempre en las cartas auténticas, es decir, las más antiguas. Está fuera de duda que Pablo empleó esta expresión en su predicación. Como los sinópticos, se sirve de la mirada hacia el reino futuro como amonestación para encaminarse a este reino y vivir de una manera digna de él. Aparece cinco veces la fórmula de que el cristiano debe «heredar el reino de Dios» (1Cor 6,9s.; 15,50; Gál 5,21; Ef 5,5). El reino es, pues, futuro, y como cualquier herencia, inmerecido. Las condiciones para su ingreso se expresan en fórmulas negativas, es decir, mencionando los vicios que impiden entrar en él. Así 1Cor 6,9: «Los injustos no heredarán el reino de Dios.» Del mismo modo Gál 5,21; Ef 5,5. Pablo recuerda la llamada al reino. «Exhortándoos y animándoos y conjurán-

doos a llevar una conducta digna del Dios que os llama a su reino y a su gloria» (1Tes 2,12). La llamada al reino del más allá es tanto obligación como prenda de salvación. La entrada en el reino acontece con la resurrección. «La carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni la corrupción hereda la incorrupción» (1Cor 15,50). La existencia terrena y humana debe transformarse al entrar en el reino, que es escatológico y propio del más allá.

En otros pasajes se dice que el reino actúa ya en el presente. Frente a los que «se hinchan con palabras», dice Pablo: «El reino de Dios no consiste en palabras sino en poder» (1Cor 4,20). Con esto se describe el reino tal como debe aparecer ahora en la comunidad y en el apostolado. Como en Roma habían surgido algunos partidos que mantenían ideas contrarias sobre el comer o no comer ciertos manjares, declara Pablo: «El reino de Dios no consiste en tal clase de comida o de bebida, sino en justicia y paz y alegría en el Espíritu Santo» (Rom 14,17).

Comer o ayunar son cosas indiferentes para el reino de Dios. Este reino se anuncia y se hace real en la existencia humana e interhumana. La justicia, la paz y la alegría no son virtudes que puedan adquirirse simplemente con el esfuerzo humano, sino que son dones escatológicos. Esto es lo que significa la adición «en el Espíritu Santo», ya sea que haya que referirla a los tres miembros o sólo al último. La justicia, en Pablo, es la justicia que se da a la fe. La paz es la reconciliación con Dios, que el mismo Dios concede. Pero estos dones obligan, al mismo tiempo, a ponerlos en práctica. «Quien sirve a Cristo de este modo, es agradable a Dios y recibe aprobación de los hombres» (Rom 14,18). La paz sirve a la alegría y a la mutua comprensión (Rom 14,19). El reino de Dios tiene, en este tiempo y en este mundo, significación social.

Cuando Pablo interioriza humanamente el reino, recuerda una similar concepción del judaísmo tardío (supra II, 2,2).

3.6. El concepto de reino tiene en las *cartas deuteropaulinas* un acento algo diferente. El reino es una conversión, creada por Dios, entre el aquí y el allá. A través del «justo juicio de Dios» los cristianos «resultan dignos de ese reino de Dios, por el que también padecen» (2Tes 1,5)<sup>6</sup>. El reino es el de Cristo del más allá. «Él (Dios) nos libertó del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor» (Col 1,13). El reino pertenece a Dios, que nos llama y nos lleva a él. Pero es también de Cristo, ya que por medio de él nos viene la salvación. Este reino de Cristo está ya establecido y permanecerá por siempre. La reserva escatológica de Pablo, que se advierte con frecuencia en las deuteropaulinas, parece haber pasado también a Col 1,13. Cuando el apóstol espera que «el Señor me rescatará de todo mal y me salvará para su reino del cielo» (2Tim 4,18; cf. 2Tim 4,1; 2Pe 1,11), se está refiriendo al reino de Cristo. Se ha alcanzado ya aquí la posterior y hoy usual expresión de que el cristiano quiere «ir al cielo».

El reino de Dios ha perdido ya en los escritos posteriores del Nuevo Testamento gran parte de la importancia que este concepto tenía en los evangelios sinópticos. Aparecen otras voces y otros conceptos. Con el concepto de Iglesia se presenta el reino de Dios como ya presente. La consumación futura se nombra con nuevas palabras: vida, salvación, justicia, gracia, gloria. Se mencionan, pues, palabras y valores que en la sinopsis estaban vinculados al reino de Dios (II, 3,2). Esta

6. En mi escrito *Das Neue Testament, Eine Einführung*, Kevelaer 1970, 134-137, me sentía aún inclinado a atribuir a Pablo la segunda Carta a los tesalonicenses. Pero ahora me parece más bien que la carta es postpaulina y que debe fecharse hacia finales del siglo I; cf. sobre todo W. TRILLING, *Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief*, Leipzig 1972.

transformación de los conceptos se fundamenta o está relacionado con el paso del Evangelio de Israel al mundo griego, para el que el concepto de reino de Dios resultaba extraño.

3.7. Al avanzar la cristología, se comienza a entender y anunciar el reino de Dios como *reino de Cristo*. En los relatos de la pasión recibe Jesús, al principio de boca de sus enemigos, el título de rey. Pero él lo acepta y muere como rey de Israel (Mc 15,26; *Teología del Nuevo Testamento II*, 147). Como hijo de David es el nuevo rey David (*Teología del Nuevo Testamento II*, 218-223.247-250). Y como la predicación debe demostrar, con el argumento de la resurrección, que, como resucitado, es el Señor de la Iglesia y del mundo, debe anunciar también que el reino de Dios tiene en Cristo a su cabeza.

La expresión penetró ya en el Evangelio, pues mientras Mc 9,1 habla del reino de Dios, Mt 16,28 habla del «Hijo del hombre en su reino». La (posterior) explicación de la parábola de la cizaña y el trigo dice similarmente: «El Hijo del hombre enviará a sus ángeles y recogerán de su reino a todos los escandalosos» (Mt 13, 41). En la predicación de los apóstoles el reino de Dios es el reino de Cristo. Se insinúa esta vinculación cuando se califica al «Evangelio» de Felipe como mensaje «del reino de Dios y del nombre de Jesucristo» (Act 8,12), y está ya plenamente establecida en la afirmación de que «Dios nos ha trasladado al reino del Hijo de su amor» (Col 1,13). Entonces se puede hablar del «reino de Cristo y de Dios» (Ef 5,5). Se anuncia desde el cielo: «El reino del mundo ha venido a ser de nuestro Señor» (Ap 11,15). El Señor «rescata para su reino celestial» (2Tim 4,18; también 2Tim 4,1; 2Pe 1,11). En la consumación del tiempo devuelve Cristo a Dios el reino que éste le había entregado (1Cor 15,25-28). El reino de Cristo desemboca en el reino de Dios (Ap 5,10; 20,4.6; 22,5).

3,8. ¿Qué relación guardan entre sí el reino de Dios y la *Iglesia* del presente? En la oración dominical se ha enseñado a la comunidad a pedir, una y otra vez: «Venga a nosotros tu reino» (Mt 6,10). Una Iglesia que ora así no es todavía el reino de Dios. Este reino pertenece más bien al más allá, situado en el futuro, que sólo se revelará al final de los tiempos. Pero en la Iglesia se proclama el reino de Dios. Más aún, esta Iglesia abre y cierra el acceso al reino celestial (Mt 16,19; 18,18). A la comunidad de discípulos se le ha prometido la herencia del reino. «No temas, pequeño rebaño; que ha tenido a bien vuestro Padre daros el reino» (Lc 12,32). La orientación hacia el reino da protección a la pequeña comunidad en el mundo. Sin embargo, la pertenencia a la comunidad no constituye por sí sola garantía suficiente de aceptación futura en el reino. Entre la Iglesia actual y el reino futuro está la decisión de Dios, que se pronunciará en el juicio. Esto es lo que quiere decir la parábola de la red barredera (Mt 13,47-50) y la de la cizaña en el trigo (Mt 13,24-30.36-43).

La gran tentación de la Iglesia parece ser considerarse y proclamarse como el reino de Dios en la tierra.

Según testifica el Nuevo Testamento, la acuciante espera del reino de Dios se prolonga en la Iglesia. La *Doctrina de los doce apóstoles* (10,5s) espera que la Iglesia sea recibida en el reino: «Congrega a la Iglesia desde los cuatro puntos cardinales, a ellos, los justos, en tu reino. ¡Llegue la gracia y pase este mundo!» Ignacio (a los Efesios 11,1) afirma con absoluta seguridad: «Ya están presentes los últimos tiempos.» Esta espera de la próxima consumación alienta también en el entu-

siasmo del montanismo. Marción halló (según Tertuliano, *Contra Marción* 4,33) la fórmula: «En el Evangelio el reino de Dios es el mismo Cristo.» De acuerdo con esto, dice Orígenes (*in Matthaeum*, tom. XIV,7, sobre Mt 18,23) que Cristo es el mismo «reino de Dios» (la αὐτοβασιλεία). Cristo es el rey soberano en el espíritu de aquel que ya no está dominado por el pecado, mientras que este pecado domina en el cuerpo mortal de aquellos que se han sometido a él. El reino celeste de Cristo está allí donde son realidad auténtica en el hombre la justicia, la sabiduría, la verdad y las restantes virtudes celestiales, porque entonces el hombre lleva en sí la imagen de lo celestial (según 1Cor 15,49). Al pedir el reino de Dios se pide sabiduría y conocimiento (Orígenes, *De la oración* 13). El reino es, pues, una magnitud interior, intramundana, espiritual. Apenas si hay ya aquí tensión escatológica. En la perspectiva de Agustín, la Iglesia es la forma histórica del reino milenario. Llegará a su plenitud, con toda la humanidad, en la ciudad de Dios».

La teología política del imperio constantiniano y bizantino entiende y proclama el reino pacífico del emperador como imagen y presencia en la tierra del reino de Dios. La monarquía del emperador representa y es copia de la monarquía de Dios. La espera apocalíptica no tiene ya ni contenido ni meta. Las magníficas bíblicas regaladas a las grandes iglesias por la munificencia imperial no incluían el Apocalipsis de Juan. De similar manera, entendía en Occidente Carlomagno su dominio como participación del reino de Dios y de Cristo.

En la baja edad media se reavivó la espera apocalíptica del reino en la crítica revolucionaria contra el Estado y la Iglesia surgida de la espiritualidad, especialmente vigorosa en Joaquín de Fiore. Alimentaban también esperanzas apocalípticas los partidarios de Juan Hus, así como los de Thomas Münzer

y el movimiento de los baptistas, todos los cuales fueron rápidamente suprimidos por el orden existente.

Martín Lutero enseñó dos reinos, el reino terreno de la ley y el reino espiritual de Dios, este último constituido por el Evangelio y la justificación. Melanchton identificó al reino de Dios con la verdadera Iglesia. Para Calvino el reino de Dios se realiza en la Iglesia y el Estado mediante la teocracia.

En los esquemas filosófico-teológicos modernos, el reino de Dios se concibe como reino del espíritu y de la moralidad<sup>7</sup>. En el sistema de Emmanuel Kant se produce un acercamiento al reino de Dios en una humanidad religiosa y moralmente perfecta de acuerdo con el ideal de Cristo. Ciento que a lo largo de su historia la Iglesia ha sido más desviación que realización del reino de Dios. El reino de Dios está presente en el mundo y en el tiempo como obra humana. No es la obra escatológica de Dios. Se conserva, con todo, un factor de futuro, en cuanto que la plenitud no se ha conseguido todavía, hay que tender siempre a ella, pero también ha de ser realizada por Dios. La concepción kantiana tuvo amplias y profundas resonancias, sobre todo en la teología protestante. Para G.W.F. Hegel, el reino del Espíritu divino se realiza en la historia. El juicio universal escatológico coincide totalmente con la historia. «Venga el reino y no estén ociosas nuestras manos» (Hegel a Schelling).

En las utopías teórico-políticas del marxismo y del socialismo se ha secularizado la idea del reino de Dios<sup>8</sup>. También

7. J. KOPPER, *Die Philosophie des Selbstbewusstseins und der Gedanke des Reiches Gottes auf Erden*, en «Philosophisches Jahrbuch» 69, 1961/62, 345-370; CH. WALTHER, *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses. «Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert»*, Munich 1961.

8. A. DEISSLER, *Das evolutionistische Weltbild und die biblischen Schöpfungsberichte, en Evolution und Weltbild*, Karlsruhe 1966, 23-31; W.D. MARSCH, *Zukunft*, Stuttgart 1969; K. RAHNER, *Utopía marxista y*

en ellas, al igual que en la escatología bíblica, la dimensión del futuro es un factor esencial. Pero esta dimensión no precede de una inclinación divina, sino que es auténtico producto humano.

El concepto kantiano del reino de Dios repercutió también en la teología católica, por ejemplo en la escuela católica de Tübingen<sup>9</sup>. Según J.S. von Drey, el reino de Dios es «la idea central del cristianismo». El reino de Dios apareció en Cristo como realidad y mediante la gracia llevará a su término a la historia. J.B. von Hirschner esbozó la moral cristiana como «doctrina de la realización del reino divino en la humanidad». Intenta unir la doctrina bíblica del reino de Dios con el «reino de la verdad, del bien, de lo exelso, de lo bello, de lo feliz» (*Moral I*, Tübingen<sup>5</sup> 1851, 101-103).

Frente a esta evolución, la teología exegética bíblica (sobre todo la de J. Weiss y A. Schweitzer<sup>10</sup>) volvió a resaltar el ca-

futuro cristiano del hombre, en *Escritos de teología VI*, Taurus, Madrid 1969, 76-86; G. SCHERER - F. KERSTIENS - F.J. SCHIERSE y otros, *Eschatologie und geschichtliche Zukunft*, Essen 1972.

9. A. EXELER, *Eine Frohbotsschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie Johann Baptist Hirschers*, Friburgo de Brisgovia 1959, 112-145; J.R. GEISELMANN, *Die Katholische Tiibinger Schule*, Friburgo 1964, 191-279; J. RIEF, *Reich Gottes und Gesellschaft nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher*, Paderborn 1965; P. WEINS, *Die Reich-Gottes-Idee in der Katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, tesis mecanografiada, Friburgo de Brisgovia 1921; J.G. ZIEGLER, *Die Reichgottesidee J.B. Hirschers unter dem Aspekt der Exegese und der Moraltheologie*, en *«Theologie und Glaube»* 52 (1962) 30-41.

10. J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Gotinga 1892 (1964); A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübinga 1906 (1951). Respecto de la situación y la misión actual del cristianismo, sigue diciendo A. SCHWEITZER en su obra póstuma *Reich Gottes und Christentum*, Tübinga 1967, 204: A la cristiandad «se le ha impuesto el gravamen de abandonar la fe en el reino que viene por sí mismo y de orientarse al reino que es preciso construir... Es en el pensamiento de Pablo donde el reino sobrenatural comienza a hacerse ético y a transformarse de algo que debe esperarse en algo que debe realizarse. Debemos recorrer el camino que él abrió.»

rácter estrictamente escatológico del reino de Dios. El reino de Dios no se establece como un logro y una virtud humana, sino como irrupción de Dios. K. Barth ha proyectado su teología dogmática como doctrina del reino de Dios, enlazando entre sí ideas bíblicas y sistemáticas. «Un cristianismo que no es total, absoluta y definitivamente escatología, no tiene total, absoluta y definitivamente nada que ver con Cristo» (K. Barth, *Der Römerbrief*, Zurich-Zollikon<sup>2</sup> 1921, 298).

La *Theologie der Hoffnung* (Munich<sup>4</sup> 1969) de J. Moltmann es una importante aportación a la renovación de la escatología bíblica. «Dios es esencialmente no sólo el Dios sobre nosotros o en nosotros, sino el Dios ante nosotros.» En las visiones del futuro de P. Teilhard de Chardin, en el proceso universal que empuja hacia adelante actúa el «Dios hacia adelante». El mundo corre hacia el punto Ω (según Ap 1,8), como a su fin escatológico (cf. *Teología del Nuevo Testamento III*, 145-166).

El concepto del dominio y del reino de Dios, de fundamental importancia en el Nuevo Testamento, tiene hoy en la teología sistemática católica una significación relativamente reducida. La teología dogmática utiliza el concepto por ejemplo en la teología de la Iglesia, al concebir a esta Iglesia como realización actual del reino de Dios, lo que sólo puede aceptarse con grandes reservas (II, 3.8). A veces esta teología describe el «reino de los cielos» como la eterna felicidad celeste de los justos, lo que no responde a la significación originaria de este concepto en la Biblia. En la teología moral se habla a veces de la «edificación del reino de Dios» en la Iglesia y el mundo. Sin embargo, este reino de Dios no está a disposición del hombre, no es algo que el hombre pueda construir, sino que es una obra escatológica prometida por Dios.

## 1. Amenazas contra el templo

24,1-36; Lc 21,5-36), puesto en labios de Jesús<sup>1</sup>. Estas descripciones se complementan con textos de las cartas apostólicas tardías y del Apocalipsis de Juan. Es preciso destacar los motivos — sobre todo en los textos sinópticos — y analizar su origen y su historia. Debemos preguntarnos también por el sentido de la composición de los discursos de Jesús. En este punto debe partirse de Marcos como fundamento de todos los textos comunes a los sinópticos. Según la opinión prevalente entre los exegetas, puede afirmarse que este capítulo, Mc 13, al igual que todo el evangelio de Marcos, fue escrito — a excepción de unas pocas aportaciones posteriores — en la amenazadora proximidad de la guerra judío-romana, pero antes de la destrucción de Jerusalén y de su templo, en el año 70 d.C.<sup>2</sup>.

Las predicciones de Mc 13 no responden exactamente al curso real de los acontecimientos. El templo no fue demolido, como parece presuponer Mc 13,2, sino destruido por el fuego. Tampoco fue profanado, como Mc 13,14 parece insinuar de misteriosa manera (v. infra). Es posible que se produjera una fuga durante el invierno (Mc 13,18). Mc 13,24 no establece todavía un distanciamiento cronológico entre las angustias y calamidades de Judea por un lado y las catástrofes cósmicas que preceden a la parusía por otro, como lo hacen ya Mt 24, 29 y Lc 21,25. Puede fundamentarse bien la historicidad de las amenazas contra el templo (v. infra). Los anuncios y predicciones de Mc 13 no pueden explicarse sencillamente como profecías ficticias de acontecimientos ya ocurridos.

### III. FIN DE LOS TIEMPOS

G. BERTRAM, art. σαλεύω, en ThWbNT 7, 1964, 65-71; H. CONZELMANN, art. σκότος, ibidem, 424-446; G. DELLING, art. τέλος, ibidem, 8, 1969, 50-88; G.R. BEASLY-MURRAY, *A Commentary on Mark Thirteen*, Londres 1957; F. BUSCH, *Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie. Markus 13 neu untersucht*, Gütersloh 1938; A. FEUILLET, *Le discours de Jésus sur la ruine du temple d'après Marc XIII et Luc XXI*, 5-36, en «Revue Biblique» 55 (1948) 481-502; 56 (1949) 61-92; R. GEIGER, *Die Lukanische Endzeitreden. Studien zur Eschatologie des Lukas-Evangeliums*, Berna y Francfort 1973; J. LAMBRECHT, *Die Redaktion des Markus-Apokalypse*, Roma 1967; F. MUSSNER, *Was lehrte Jesus über das Ende der Welt? Eine Auslegung von Markus 13*, Friburgo de Brisgovia 1963; R. PESCH, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf 1968; A. VÖGTLI, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970; N. WALTER, *Tempelzerstörung und synoptische Apokalypse*, en «Zeitschrif. f. d. nt. Wissenschaft» 57 (1966) 38-49; J. ZIMIJEWSKI, *Die Eschatologiereden des Lukasevangeliums*, Bonn 1972.

#### 1. Amenazas contra el templo

El Nuevo Testamento presenta el tiempo que conduce al fin como lleno de angustias y terrores apocalípticos. Se dan detalladas descripciones en el discurso de Mc 13,1-37 (= Mt

1. El discurso apocalíptico de Jesús de Lc 17,20-37 se analiza desde el punto de vista de anuncio de la parusía en v.2,3.

2. R. PESCH (op. cit. 72s.93-96.104-106.143s.234s) y N. WALTER (op. cit.) opinan que algunos pasajes de Mc 13 demuestran que ya se había producido la destrucción de la ciudad de Jerusalén y del templo. Pero la mayoría de los exegetas fechan Mc 13 en una época (inmediatamente) anterior al fin del templo.

Con la amenaza contra el templo de Mc 13,2 se inserta Jesús en la línea de la crítica cultural profética. Los evangelios narran repetidas veces, además de esta advertencia, otras críticas de Jesús al templo y al culto. Llegará el día en que el templo y la ciudad quedarán desiertos y abandonados (Mt 23,38). Jesús es más que el templo, pues éste llega a su fin (Mt 12,6). La contraposición se expone históricamente en la narración de la purificación del templo por Jesús (Mc 11,15-18).

Escandalizados por un culto que se desarrolla como un negocio, los profetas criticaron y amenazaron a este culto y este templo con la llegada de su fin. Como Siló, donde moró una vez el Nombre de Dios y ahora está abandonado, así ocurrirá también con Jerusalén. «Haré con el templo sobre el cual se invoca mi nombre, en el que confiáis, y con el lugar que os di a vosotros y a vuestros padres, como hice con Siló» (Jer 7,14). «Justamente por vuestra culpa, Sión será arada como un campo, Jerusalén reducida a un montón de ruinas y el monte del templo a un cerro silvestre» (Miq 3,12). Otras sentencias de amenaza en Jer 26,6.18; 1Re 1,7-9<sup>3</sup>. A partir de Ezequiel (40-44), la destrucción del templo se ilumina con la esperanza de un nuevo templo celeste, tema que el Apocalipsis (7,15; 21,22) recoge y supera. Con esta idea debió tener una relación original la sentencia de Jesús sobre el templo de Mc 14,58.

La amenaza contra el templo se prosigue también en la literatura apocalíptica. Henoc etiopico (90,28) contempla anticipadamente la caída y la destrucción del antiguo templo. Estas amenazas son conocidas por Josefo (*Guerra judía* 6,5,3) y los rabinos (H. Strack - P. Billerbeck, o. c. 1, 1045s). La comunidad de Qumrán tiene la convicción de que en Jerusalén

3. H. SCHÜNGEL-STRAUmann, *Gottesbild und Kultkritik vorexilischer Propheten*, Stuttgart 1972.

un sacerdocio impuro celebra un culto impuro (1QS 5,10-19; 1QpHab 9,4-11; Escrito de Damasco 6,12-18). La comunidad se mantiene apartada del templo de Jerusalén y espera un nuevo santuario (1QM 2,4s). No será un templo hecho de piedras, sino constituido por la misma comunidad (1QS 9,6)<sup>4</sup>.

La amenaza contra el templo es una de las acusaciones que aparecen en el proceso de Jesús, Mc 14,58: «Nosotros le hemos oido decir: Yo destruiré este templo, hecho por manos humanas, y en tres días construiré otro, no hecho por manos humanas.» Los enemigos se burlan del crucificado recordándole estas palabras (Mc 15,29). Jn 2,19 menciona esta sentencia para explicar la purificación del templo por Jesús. Tan variada tradición es indicio de su historicidad. La comunidad recordaba aquella sentencia y, a la vista de las amenazas que se cernían sobre el templo, esperaba su cumplimiento. Tales palabras constituían, a oídos de los judíos, una blasfemia contra el santuario de Dios y por consiguiente un crimen que achacar a la comunidad cristiana. Mientras que según Mc 14,58, Jesús dice que destruirá el templo, la sentencia de Mt 26,61 dice que puede hacerlo, no que lo vaya a hacer. Jn 2,19 alegoriza la sentencia; Lucas no la refiere. Como no podía ser negada, lo único que cabía era intentar disminuir su agresividad.

¿Cuál de las dos formas es la original, Mc 13,2 ó 14,58? La segunda parece más evolucionada, pues se añade la contraposición: hecho con manos humanas — no hecho con manos humanas (de similar manera Act 7,48; 17,24). El período de tiempo de tres días (Mc 14,58) insinúa ya la experiencia pascual.

4. B. GÄRTNER, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, Cambridge 1965.

## 2. Los sinópticos

El discurso de Jesús se introduce en Mc 13,1-3 con una indicación de tiempo y lugar. Según esto, Jesús pronunció sus amenazas contra el templo con ocasión de su última estancia en él, dos días antes de su muerte. Al día siguiente del discurso celebró con sus discípulos la última cena y a continuación fue apresado por los esbirros. Lc 21,5-7 presenta una escenografía algo diferente.

En este pasaje el comienzo del discurso y las amenazas contra el templo ocurren en el templo mismo. Parece incluso que la totalidad del discurso apocalíptico tuvo lugar o en el templo o en el atrio anterior (21,37s)<sup>5</sup>. Los evangelistas configuran muchas veces con libertad el encuadramiento de los discursos de Jesús. ¿Es también una formación de Marcos el lugar y el tiempo del discurso de Jesús? Es sin duda muy significativo el hecho de que Jesús pronuncie sus amenazas contra el templo precisamente en el momento en que lo abandona para siempre, aunque entonces esto no se sabía. ¿Pero es también histórico? Puede tratarse de una intencionada fijación temporal del evangelista. ¿Es también creación del evangelista el lugar? Jesús está sentado en el monte de los Olivos, frente al poderoso templo, cuando pronuncia su amenaza (Mc 13,3). Acaso esté repercutiendo aquí Zac 14,2-4: «Será tomada la ciudad, las casas serán saqueadas... La mitad de la ciudad saldrá para el destierro... Saldrá entonces Yahweh y peleará contra aquellas

5. A este propósito, aluden algunos autores a la frase de Lc 21,5: «el templo... adornado de hermosas piedras y exvotos.» ¿Habla aquí el placer de Lucas, como griego, ante la belleza de la construcción y los magníficos adornos de tan célebre santuario? Los comentaristas mencionan también aquí 2Mac 9,16; del mismo modo HERÓDOTO I,183; PAUSANIAS 1,5,5; FILÓN, *Embajada a Gayo* 157.

naciones... Sus pies se posarán aquel día en el monte de los Olivos, que está enfrente de Jerusalén, al oriente.»

2,1. En Marcos 13,5-27 los acontecimientos apocalípticos se insertan dentro de un amplio y cósmico proceso. Hay guerras (13,7), terremotos y hambres (13,8), martirios hasta la muerte (13,9-13), fuga de los angustiados habitantes (13,14), conmoción del cielo, oscurecimiento del sol, caída de las estrellas (13,24) y finalmente la llegada del Hijo del hombre (13,26). Ésta es también la secuencia apocalíptica de Ap 6,1-16, donde aparecen tres funestos jinetes, que traen guerra, hambre y muerte (6,4-8). Vienen luego martirios que llevan hasta la muerte (6,9-11), terremotos, oscurecimiento del sol, caída de las estrellas (6,12-14), huida de los hombres (6,15s). ¿Es el primer jinete, el que monta un caballo blanco y obtiene la victoria, el rey Cristo (como en Ap 19,11)? Los motivos de Mc 13 son iguales que los de Ap 6 y su secuencia es totalmente similar. En ambos lugares se da un esquema de representaciones apocalípticas. Pero sería erróneo querer deducir de aquí un calendario apocalíptico de los acontecimientos y de los días.

Mc 13,5-13 describe a la comunidad oprimida por el mundo y el medio ambiente. En 13,7s son sucesos apocalípticos las guerras entre los pueblos, el hambre y los terremotos. Estas señales aparecen también con frecuencia en las exposiciones veterotestamentarias y en las posteriores. Así, guerras en Is 13,2-5; 19,2; 4Esd 11(13),30s; hambres en Is 8,21; 14,30; guerra, hambre y peste en Is 21,7; Jer 14,12; Ez 5,12; 1Re 8,37; Henoc etíope 99,4; terremotos en Am 8,8s; Is 24,18-20; Ag 2,6; Zac 14,4; Henoc etíope 102,2. En los escritos de Qumrán se describe el fin de los tiempos como «guerra de los hijos de la luz con los hijos de las tinieblas» (1QM 1-11). Otros motivos pertenecen a la historia de la comunidad y de la misión cristianas.

La amonestación a no dejarse seducir por falsos profetas en la comunidad resuena también en Ap 12,9; 13,3-10; Act 20,29s; 2Tes 2,3s; 1Jn 2,26; 3,7<sup>6</sup>. Según Mc 13,9-13, la comunidad de discípulos tendrá que dar prueba de sí ante judíos y paganos incluso hasta el martirio. Todo esto parece presuponer ya la experiencia de la comunidad de discípulos y de la misión<sup>7</sup>. En parecidos términos se describe el testimonio de los discípulos en la misión en Mt 10,17-22 y luego también en Act 5,17-41; 22,19. Será el Espíritu el que dé testimonio de sí en los mártires, así Mc 13,11, y también Lc 12,11s; Act 4,8; Flp 1,19. Según Mc 13,13, la comunidad de discípulos es odiada en el mundo por causa del nombre de Jesús. Lo mismo dice Jn 15,18; 1Pe 4,14. Todo esto presupone evidentemente una etapa posterior.

Mc 13,14-20 describe la angustia en Judea. Los versículos se remontan a una tradición de la apocalíptica judía referida a Judea, a diferencia de Mc 13,8-10, que habla de los pueblos, o Mc 13,24-27, donde se habla del mundo. No puede insertarse cronológicamente Mc 13,14-20 entre las otras secciones de la tradición.

La perícopa se introduce con la misteriosa exhortación: «Entiéndalo bien el que lee» (Mc 13,14). ¿Qué escrito es éste,

6. H. KÖSTER, *Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem*, en E. DINKLER (dir.), *Zeit und Geschichte* (Festschr. R. Bultmann), Tübinga 1964, 61-76; H. SCHÜRMANN, *Das Testament des Paulus für die Kirche Apg 20,18-35*, = *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 310-340.

7. Mc 13,10 «Pero primero el evangelio tiene que ser predicado a todos los pueblos» presupone un largo futuro para la Iglesia y el ya comprobado éxito de la misión a los paganos. La sentencia ha sido formulada por Marcos, aparece también Mt 24,14, mientras que falta en Lucas, acaso porque para él una sentencia de este tipo aludiría al tiempo de la Iglesia; D. BOSCH, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu*, Zurich 1959, 153-174; F. HAHN, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen 1963, 59-61; H. KASTING, *Die Anfänge der urchristlichen Mission*, Munich 1969, 108; R. PESCH, op. cit., 129-131.

que el lector o el oyente deben entender bien? El evangelista no puede referirse a su propio libro, invitando a que sea leído con cuidadosa atención. Y mucho menos puede haber sido tan descuidado como para poner en labios de Jesús una alusión al evangelio. ¿Se trata de la nota de un lector, puesta al principio al margen, que luego fue introducida en el texto? La frase de Mc 13,14 «abominación de la desolación» es una cita de Dan 9,27. ¿Quiere indicarse que al leer el libro de Daniel debe pensarse en que aquella sentencia cobra ahora nueva actualidad? Dan 9,27; 11,31; 12,11 se refiere con aquella «abominación de la desolación» a la profanación del templo por Antíoco IV quien, según 1Mac 1,54; 2Mac 6,2 hizo erigir en el templo un altar con una imagen de Zeus. Una similar profanación del templo se temía el año 40 d.C., cuando los romanos intentaron poner en el templo una efigie del emperador Calígula, proyecto interrumpido al morir asesinado el emperador. Desde hace algún tiempo varios exegetas vienen defendiendo la opinión de que la advertencia «el que lee» se refiere a un pequeño apocalipsis o a una hoja volante de contenido apocalíptico de que Marcos disponía. Fue acaso redactada hacia el 40 d.C., cuando pendía la amenaza de la profanación del templo por Calígula. Quería exhortar a los judíos a refugiarse en los montes a causa de los desórdenes que eran de esperar (13,14). Durante la guerra judío-romana del 70 d.C. se habría puesto en circulación una nueva redacción de esta hoja<sup>8</sup>. Estaría destinada a incitar a los judeocristianos a la fuga, al anunciar que el enemigo de Dios (el Anticristo) se apoderaría del templo y llevaría desde allí la guerra contra

8. G. HÖLSCHER, *Der Ursprung der Apokalypse Mk 13*, en «Theologische Blätter» 12 (1933) 193-202; H.J. SCHOEPS, *Ebionitische Apokalyptik im Neuen Testament*, en «Zeitschr. f.d. ntl. Wissenschaft» 51 (1960) 101-111; recientemente R. PESCH op. cit., 207-223.

Dios y contra la comunidad. Así, en 2Tes 2,3s se espera al Anticristo: «El hijo de la perdición, el que se revela... llega hasta sentarse en el templo de Dios y se exhibe a sí mismo como si fuera Dios.» Si se refería a esto, la destrucción del templo del año 70 no se produjo en la forma indicada por esta profecía y esta expectación. Los habitantes de Judea no deberán refugiarse en la ciudad fuerte de Jerusalén, sino en los montes. La exhortación tiene en cuenta la historia de las guerras de los Macabeos, según 1Mac 2,28; 2Mac 5,27.

Para describir la angustia de los desamparados y de los pobres Mc 13,15-18 no puede apoyarse en paralelos de la apocalíptica judía. «Apenas puede entenderse el hecho de que el punto central lo constituya no la profanación del templo, sino la amarga angustia de los débiles, de las madres, sin admitir un influjo de Jesús»<sup>9</sup>. Debe considerarse como motivo totalmente apocalíptico la afirmación de que aquella tribulación será la mayor de cuantas en el mundo ha habido y habrá (13,19). De idéntico modo dice Dan 12,1 sobre el fin de los tiempos: «Será un tiempo de angustia cual no lo hubo desde que existen las naciones hasta entonces»; también 1QM 1,11s: «No hubo nunca tal tribulación desde el principio hasta la consumación de la redención eterna.»

Dios ha establecido ya en su plan de los tiempos el tiempo de la tribulación. Pero disminuirá un poco su duración por amor a los justos y a los elegidos (Mc 13,20). De este plan de Dios hablan también Sab 8,8; 4Esd 2(4),36-39. Por amor a los piadosos se acortará el tiempo de la impiedad (Apocalipsis de Abraham 29,13).

Aparecerán falsos mesías y profetas mentirosos con afirmaciones y órdenes erróneas (Mc 13,21s). De la aparición de

falsos mesías hablan los Hechos de los apóstoles (5,36; 21,38) y la historiografía profana (Josefo, *Antigüedades* 18,1,1; 3,5). La comunidad cristiana espera para los últimos tiempos maestros de error (Act 20,29s; Jds 4; 2Pe 3,3s). Al gran seductor se le designa como Anticristo (1Jn 2,18s). Que los falsos profetas intentan acreditarse con señales y milagros es algo que sabe ya Éx 7,11s; Dt 13,2-4.

Mc 13,23 sintetiza las sentencias y motivos apocalípticos transmitidos por la tradición y los refiere a Cristo y a la comunidad de discípulos: «Estad sobre aviso... De antemano os lo he dicho todo.» La palabra de Cristo explica a la Iglesia su presente. Los acontecimientos escatológicos alcanzan su meta y fin en la aparición del Hijo del hombre (Mc 13,24-27), que será precedida de sacudidas cósmicas. El sol y la luna se oscurecerán. Las estrellas, fijas en el firmamento, se desplomarán sobre la tierra. «El mundo de los astros se desquiciará.» La sentencia se refiere, sin duda, al desquiciamiento de los poderes espirituales que guían los cuerpos celestes. Ante la proximidad del Hijo del hombre se perturbarán y abandonarán sus órbitas<sup>10</sup>. Sobre las ruinas de estas fuerzas cósmicas perturbadas se yergue el Hijo del hombre. También en otros pasajes de la literatura apocalíptica anuncian estas catástrofes el día del ju-

10. Esta descripción presupone la antigua concepción del cosmos; R. PESCH, op. cit., 158-166; A. VÖGTL, op. cit., 67-69 (entre otros pasajes) opinan que el Evangelio no pretendía describir acontecimientos reales y que, por tanto, los textos, deben entenderse simbólicamente como metáforas del juicio. Los terrores cósmicos significan la ira de Dios. Se intentaría presentar de forma histórico-teológica el acontecimiento del reino de Dios. Es tarea superflua pretender liberar a la profecía de las afirmaciones científicamente inadmisibles. De hecho, este problema ha sido planteado muchas veces. Ya Orígenes intentó, precisamente a propósito de estas afirmaciones, armonizar la Biblia con la concepción del mundo de su tiempo; cf. R. WETZEL, *Das 24. Kapitel des Evangelisten Matthäus in der Auslegung durch die griechischen Väter Origenes und Chrysostomus*, tesis mecanografiada, Tübinga 1972.

9. E. SCHWEITZER, *Das Evangelium nach Markus*, Gotinga 1973, 156s.

cio. Terremotos, oscurecimiento del sol y de la luna y caída de las estrellas figuran en Is 13,10; 34,4; Joel 2,10; 3,15; Henoc etíopeco 80,4-7; 1QH 3,13-17,27-34. Los mismos motivos aparecen en Ap 6,12-14. Respecto de la literatura rabinica, cf. H. Strack - P. Billerbeck, o.c. 1,955s.

En el desquiciamiento del universo aparece el Hijo del hombre, acompañado de sus ángeles (Mc 13,26s), del mismo modo que Dan 7,13s, espera al Hijo del hombre (*Teología del Nuevo Testamento*, II, 291-294). Los ángeles son los auxiliares del juicio. La llamada del arcángel anuncia el principio de la parusía (1Tes 4,16). Los Ángeles reúnen a los hombres para el juicio (Mt 13,39-41). El Hijo del hombre «reunirá a sus escogidos desde los cuatro vientos, desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo» (Mc 13,27). Se espera para el fin de los tiempos la reunificación de Israel, aventado entre los pueblos (Dt 30,4s; Is 60,4-9; Miq 4,1-8). En el Nuevo Testamento se cumple esta espera, parte en la entrada de los pueblos mediante la misión de la Iglesia (Rom 15,16; Jn 11,52) y parte en la admisión futura en el reino de Dios (Mc 13,27; *Doctrina de los doce apóstoles* 9,4). Al parecer, y según Mc 13,27, los elegidos son congregados en la montaña más alta de la tierra. Desde allí serán arrebatados a la cima del cielo, donde el Hijo del hombre se sienta en su trono a la derecha de Dios. No se habla de una resurrección general de los muertos ni de un juicio universal, ni tampoco de un reino temporal y terreno del Hijo del hombre con su comunidad. Al ser llevados al cielo los elegidos, se ha producido ya la consumación. Todo lo demás desaparece. Dios, el Hijo del hombre y los elegidos están juntos por toda la eternidad.

En Mc 13,28-37 se han agrupado, como apéndice al discurso apocalíptico, algunas otras sentencias y discursos de Jesús. Contienen exhortaciones a la comunidad que espera la

parusía (13,228s 33-37) y revelaciones sobre el tiempo de esta parusía (13,30-32). Estas exhortaciones añadidas indican que el sentido de la totalidad del discurso apocalíptico es una exhortación a la comunidad. Aunque en él se utiliza en muy amplia escala la tradición judía, su parte parenética expresa los intereses del Evangelio y de la comunidad cristiana. Precisamente aquí aparecen las sentencias originales de Jesús. La parábola de la higuera (Mc 13,28s) incita a reconocer la proximidad de la consumación escatológica. Esta parábola surgió originalmente en otro contexto: «Cuando veáis que suceden estas cosas, daos cuenta de que está cerca (¡la parusía o el Hijo del hombre?), a las puertas.» Inmediatamente antes (Mc 13,26s) se había presentado la parusía como ya consumada. Pero ahora «estas cosas» son sólo señales de que la parusía se aproxima. «Estas cosas» se refería sin duda, en su contexto original, a las señales hechas por Jesús (como en Lc 11,20).

Mc 13,30-32 es una serie de sentencias reveladas, tal como lo indica la fórmula introductoria: «Os aseguro...» Las tres sentencias se refieren al momento de la parusía. Quieren dar, pues, una respuesta a la pregunta planteada en 13,4. Estas preguntas y los correspondientes cálculos eran usuales en la apocalíptica judía (infra v, 2,3). Al parecer, Mc 13,30 establece un término cuando dice: «No pasará esta generación sin que todo esto suceda.» La predicción no se cumplió si «esta generación» se entiende de la contemporánea de Jesús, es decir, una generación que abarca unos 30 años. Difícilmente puede admitirse, para eliminar la dificultad, el argumento de que bajo el resumen «estas cosas» se entienden las señales anteriores a la parusía, y en especial la destrucción del templo (13,2), y las guerras y martirios (13,7-11), pero no la parusía misma (13,25-27). «Estas cosas» tiene que referirse por

fuerza a todo lo anteriormente expuesto y, por tanto, también la parusía debe acontecer en esta generación. Algunos entienden «esta generación» como referida a todos los judíos de entonces, o a todos los hombres, que siempre son una generación mala (Mt 12,39). Esto equivaldría a decir que Israel permanecerá hasta el fin del mundo, o bien que los hombres seguirán siendo malos siempre. Pero tampoco esta interpretación es convincente. La sentencia de 13,30 habla más bien de la inminente cercanía de la consumación que no se cumplió tan pronto. El sentido de la frase debe buscarse en conexión con sentencias parecidas (Mc 9,1; Mt 10,23. Véase infra, v. 3,2).

Mc 13,30 y 31 están externamente unidos por la palabra «pasar». La sentencia de 13,31 es una altísima calificación de la doctrina de Cristo. Jesús es más que los maestros de Israel (Mt 12,41). Su palabra es palabra, revelación y salvación de Dios y, por eso, permanece siempre. Tiene poder y eternidad divinos. La ley dura hasta que pasen el cielo y la tierra (Mt 5,18). La palabra de Jesús dura más allá de la ley. Se contraponen lo más sólido, el mundo entero, y lo más fugitivo, la palabra. Pero lo más sólido pasará, mientras que lo más fugitivo permanecerá, porque es palabra de Cristo. En conexión con Mc 13,31 se dice que a la comunidad se le ha dado la palabra de Jesús hasta que él vuelva. Por eso puede mantenerse, por eso puede vivir, llena de consuelo en medio de los mayores terrores que se pueden producir. ¿Acaso se hacía necesario insistir en la parusía porque, ante el retraso de la venida, la comunidad tenía dificultades en mantenerse firme en la fe (infra, v.)?

La aseveración de Mc 13,32 de que nadie, ni los ángeles ni siquiera el Hijo conocen aquel día, sino sólo Dios, parece ser un complemento a 13,30. Pero de todas formas queda bien

claro que el día de la consumación está cerca. Sólo que no es un día que pueda calcularse a base del calendario. En la Biblia aparece la indestructible convicción de que los días decisivos sólo son conocidos de Dios (Zac 14,7; también Act 1,7). Ni siquiera los ángeles, que actuarán en aquel día, lo conocen de antemano (Ef 3,10; 1Pe 1,12; 4Esd 2(4),52). Cristo se refiere a sí mismo como el Hijo, cosa que sucede pocas veces en los sinópticos (Mc 12,6; Mt 11,27), aunque es en cambio frecuente en la teología evolucionada del Evangelio de Juan (*Teología del Nuevo Testamento II*, 297-311). En el contexto del Evangelio de Marcos esta sentencia de la revelación quiere decir que la Iglesia tiene ciertamente la palabra de Cristo (Mc 13,31), pero no tiene información sobre los planes de Dios ni puede disponer de ellos, tal como lo intentaban los cálculos apocalípticos. La Iglesia no puede apoderarse de Dios con la ayuda de la revelación de Dios. Cristo mismo se sabe a distancia del Padre (Mc 10,18; 1Cor 15,28).

De todo esto se deriva la exhortación que añade Mc 13,33. El tiempo de la consumación no puede someterse a cálculos. Pero precisamente por eso este tiempo afecta siempre y directamente al hombre. De ahí la exhortación: «Estad sobre aviso.» Ésta es la postura de que los discípulos son siempre responsables ante el Señor. El futuro determina el presente. La espera próxima se convierte en espera permanente.

La parábola del dueño que vuelve a casa de Mc 13,33-37 exhorta a la vigilancia. Se mezclan aquí dos imágenes. La primera parábola (13,34) habla de un amo que parte de viaje y da instrucciones a los criados para el tiempo de ausencia, instrucciones que deben cumplir con toda fidelidad. El motivo se desarrolla con mayor detalle en la parábola de los talentos (Mt 25,14-30 = Lc 19,11-26). Cuando Mc 13,35 acentúa el hecho de que el dueño vuelve a casa de improviso y por la no-

che, se presupone que ha estado ausente por poco tiempo, por ejemplo en un banquete. Se comprende, por tanto, que se mencione expresamente al portero. Se insiste sobre este motivo en la parábola de Lc 12,35-48. Aquí se pide vigilancia. Los dos motivos tienen en Mc 13,33-37 una orientación escatológica. Con la espera de la parusía, cobra mayor importancia<sup>11</sup> el acento de 13,34, es decir, la fidelidad.

El discurso apocalíptico, que al principio se dirigía sólo a algunos discípulos (13,4) desemboca en 13,37 en una exhortación dirigida a todos: «Lo que a vosotros estoy diciendo, a todos se lo digo: Velad.» El Señor resucitado habla a toda la comunidad. Sorprendentemente, el discurso concluye sin ninguna referencia de tiempo y lugar y sin conexión alguna con 14,1, que inicia el relato de la pasión. Saltando por encima de la situación histórica, el discurso se dirige a la Iglesia.

En el Evangelio de Marcos el capítulo 13 constituye el discurso de despedida de Jesús a sus discípulos. Este discurso se halla en un contexto históricoformal más amplio. Las palabras de exhortación del que se despide forman un género literario propio, que aparece tanto en la Biblia como en el judaísmo tardío e incluso en la literatura antigua. En el Antiguo Testamento pertenecen a este género las bendiciones de Jacob (Gén 47,29-43,33), el discurso de Moisés (Dt 29 y 30) y el de los siete hermanos macabeos (2Mac 7). Fuera del canon, es de este mismo género la literatura de los testamentos (Testamento de Abraham, de Moisés, de los doce hijos de Jacob). Últimamente se han descubierto en Qumrán las *Palabras de Moisés desde el monte Nebó* (1QDM = 1Q 22). En el Nuevo Testamento hay discursos de despedida de Jesús en la última cena, especialmente Lc 22,15-37; Jn 13,31-17,26. Son discursos de despedida

11. A. WEISER, *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien*, Munich 1971.

de apóstoles: Act 20,18-35; en las cartas, la segunda a Timoteo y la segunda de Pedro<sup>12</sup>.

2.1.2. Al igual que otros discursos extensos de Jesús de los evangelios sinópticos, también el discurso apocalíptico de Mc 13 es una composición. El evangelista disponía de algunos grupos de sentencias precedentes, que completó y unió entre sí. Pueden comprobarse todavía las suturas. A la pregunta sobre la destrucción del templo de 13,4 no se le da ninguna respuesta en el discurso. A lo sumo, podría admitirse tal vez que 13,14 es una misteriosa profecía sobre el destino del templo, que, de todas formas, no se cumplió en este sentido. En 13,27 la parusía ya está consumada, mientras que en 13,29 «está cerca, a las puertas». Los motivos del discurso de Mc 13 se encuentran en parte en la apocalíptica judía<sup>13</sup>, y en parte pertenecen a la teología bíblica (13,8.14.19.24-27). Algunos rasgos permiten concluir que ya se tenía experiencia de la misión (13,9-13). Es indiscutible que algunas sentencias de Jesús han entrado en la predicación y que todo el discurso reproduce el sentido de la predicación escatológica de Jesús. Esto se aplica sobre todo a las secciones parenéticas (13,28-32).

Aunque el capítulo 13 de Marcos debe calificarse de apocalíptico, no pueden pasarse por alto las diferencias respecto de la apocalíptica judía. Le falta el elemento característico del

12. O. KNOCH, *Die «Testamente» des Petrus und Paulus*, Stuttgart 1973; J. MUNCK, *Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique*, en *Aux sources de la tradition chrétienne* (homenaje a M. Goguel), Neuchâtel-París 1950, 155-170.

13. Según cálculos de N. PERRIN, *The Kingdom of God*, Londres 1963, en Mc 13,5-27 hay un total de 165 palabras; 35 de ellas no aparecen en ningún otro pasaje del Evangelio de Marcos, lo que supone un alto porcentaje de más del 20 %. De estas 35 palabras, 15 reaparecen en el Apocalipsis de Juan. La estadística lingüística ofrece, pues, un sólido argumento a favor del lenguaje apocalíptico tradicional.

libro de Daniel y de los apocalipsis postcanónicos de Abraham, de Baruc, y Henoc, que consiste en exponer bajo la forma de profecías ficticias, puestas en boca de un hombre santo del pasado, una historia ya acontecida en la época del autor del libro. Mc 13 no manifiesta interés por una auténtica predicción de acontecimientos futuros ni por descubrir el mundo del más allá. Se rechazan también los cálculos de los tiempos, tan cultivados en la apocalíptica judía (13,33). Faltan los motivos de la esperanza nacional judía: guerra santa, ensalzamiento y glorificación de Israel ante los pueblos paganos, aniquilación de Roma, dominio universal judío desde la nueva Jerusalén, descripción colorista de la vida en el nuevo eón. No se habla del esplendor del templo, sino de su ruina. Tiene en cambio esencial importancia la llamada a la comunidad. Con esto se renueva el interés básico del profetismo, del que se ha derivado la apocalíptica. Este interés era la conversión de Israel. La apocalipsis está referida en Mc 13 a Dios y a Cristo. Dios es el Señor de la historia. Como Creador, sigue estando inclinado al mundo, en sus grandes y pequeños acontecimientos (13,14-20). El centro del apocalipsis es Cristo (13,9.13.23.26.37). En él se ha revelado Dios a la Iglesia y para la Iglesia. Como en él se ha inclinado Dios al mundo, también él es la señal en la que todo el futuro se ilumina.

En el discurso de Marcos 13 faltan algunos acontecimientos importantes, que se mencionan en otras escatologías neotestamentarias: resurrección de los muertos, juicio universal, caída de Satán, consumación del reino y del reinado de Dios. El evangelista no intenta dar una especie de manual dogmático de los novísimos, ni tampoco podía hacerlo. Todavía no existía una dogmática completa y bien definida.

Según Mc 13,30 todas estas cosas han de suceder en vida de aquella misma generación de los oyentes del Evangelio.

El fin de la generación señala el fin del tiempo y del mundo. Dentro de Mc 13 acontece toda la historia de la comunidad y de la Iglesia. Su historia es la historia de la angustia escatológica. Pero la Iglesia tiene el consuelo del plan de Dios (13,20), el fundamento de la palabra de Jesús (13,31), el asidero de la esperanza y de la espera de la próxima reunificación (13,27), en actitud de vigilancia y fidelidad (13,34).

2,2. *Mateo* y Lucas toman el discurso apocalíptico de Marcos, pero lo insertan de diferente modo en sus evangelios. En Mt 24,3 (y parecidamente el Lc 21,7) los discípulos preguntan tanto por la ruina del templo como por la parusía de Cristo y por la consumación del mundo. Estos sucesos están todavía en Marcos en íntima cohesión entre sí. Mateo y Lucas dan a conocer que distinguen entre la ruina del templo y el fin del mundo, porque ya saben, por experiencia, que aquellos sucesos no están unidos en el curso de la historia.

Mc 13,19-13 aparece en Mateo en el contexto de las instrucciones para la misión (10,17-23). Así pues, lo que la comunidad de discípulos experimenta en tiempos de Jesús y con Jesús, es ya historia del fin de los tiempos. Mt 24,9-14 da una serie de sentencias similar a la de Mc 13,9-13, pero se trata de una aportación propia de Mateo. Estas palabras del Señor hablan de persecución y del destino de la comunidad entre los pueblos (24,9) y en la ecumene (24,14; también 24,30). El horizonte se ha ampliado respecto del de Marcos. La espera final se extiende hasta que todo esto se haya cumplido. En Mateo se habla claramente y se describen con acuciantes términos los conflictos internos (24,10.14). El amor se ha enfriado en la comunidad (24,12). Sólo Dios puede protegerla. A pesar de esta angustia «este Evangelio del reino será predicado en toda la tierra» (24,14). Se trata del Evangelio ya anuncia-

do (¿y acaso también ya consignado por escrito?) en la Iglesia. La oscura sentencia de Mc 13,14 sobre la abominación de la desolación en el lugar santo recibe mayor luz en Mt 24,15. El evangelista alude a la profecía de Dan 9,27; 12,11 y menciona al templo como lugar de la abominación. ¿Quiere decir el «cuando veáis, pues, la abominación de la desolación... instalada en el lugar santo» (de Mt 24,15) que ya han ocurrido estos sucesos?

El evangelista ha tomado Mt 24,26-28 (= Lc 17,23-25.28) de la fuente de los *logia Q*. Según esto, la Iglesia de Mateo está amenazada por los que enseñan doctrinas falsas. Los discípulos no deben dejarse seducir para buscar al Mesías Hijo del hombre en el desierto o en la habitación secreta, dos aspectos de las esperas judías. Su venida será patente y a la vista de todo el mundo. La descripción de la manifestación del Hijo del hombre está en Mt 24,30s llena de nuevos motivos apocalípticos (señal del Hijo del hombre, lamentaciones de los pueblos, resonar de trompetas).

Mt 24,37-42 (= Lc 17,26s.30.34s) describe según Q la indiferencia de los hombres cuando venga de nuevo el Hijo del hombre. Pero esta nueva venida llevará a término la separación. Los discípulos, en cambio, esperan al Hijo del hombre y están preparados en todo momento. La parábola del siervo vigilante de Mc 13,33-37 es similar a Mt 24,45-51. Mateo añade nuevas sentencias y parábolas que exhortan a la vigilancia y la fidelidad. Las toma casi todas de los *logia Q*. Se trata de la sentencia del dueño de la casa que no permite la entrada al ladrón nocturno (Mt 24,42-44 = Lc 12,39s)<sup>14</sup>, las parábolas del criado fiel y sensato (Mt 24,45-51 = Lc 12,42-46), de las

14. W. HARNISCH, *Eschatologische Existenz*, Gotinga 1973, 84-95; A. SMITMANS, *Das Gleichnis von Dieb*, en H. FELD - J. NOLTE, *Wort Gottes in der Zeit*, Düsseldorf 1973, 43-48.

diez vírgenes (Mt 25,1-13) y del señor que entrega talentos a sus criados para que los exploten (Mt 25,14-30 = Lc 19, 12-27).

2,3. En un primer discurso apocalíptico (*Lucas 17,22-37; infra v. 2,3*) habla Lucas de la súbita irrupción de los días del Hijo del hombre. El segundo discurso apocalíptico (Lc 21,5-36) describe el tiempo que precede a la venida del Hijo del hombre. Aquí Lucas sigue a Mc 13, pero acomoda todo el material a una época ya indudablemente posterior. No tiene importancia decisiva el problema de si Lucas utiliza aquí además una fuente especial. Mientras, según Mc 13,3, Jesús pronunció el discurso escatológico en el monte de los Olivos, Lc 21,5s lo sitúa en el templo o en uno de los atrios. Los discípulos no preguntan aquí sobre el fin del templo. Se ha abandonado ya toda conexión temporal entre la destrucción del templo y el fin del mundo. Se admite un largo período intermedio entre ambos acontecimientos. La afirmación de que el fin está próximo es un error contra el que se previene a la comunidad (21,8). Antes debe haber guerras y revoluciones y el fin no llegará de inmediato (21,9). Hay terremotos, hambres, peste y cosas terribles, pero no se dice de ellas que sean el principio de los dolores apocalípticos (21,11). Antes del fin se extiende, según Lc 21-12-17, la historia de la Iglesia, descrita de acuerdo con los Hechos de los apóstoles. Se exhorta a la comunidad a la perseverancia, que puede ser de larga duración (21,19).

La misteriosa profecía de la abominación de la desolación se sustituye en Lc 21,20-24 por la descripción del fin de Jerusalén hecha bajo la impresión de los acontecimientos de la guerra judío-romana y acaso utilizando otras sentencias de amenaza contra Jerusalén. El tiempo de Israel es remplazado por el tiempo de los gentiles.

Siguiendo a Mc 13, 24-27, pero sin fijaciones cronológicas, describe Lc 21,25-28 las catástrofes cósmicas. Habla de las angustias de los hombres y, en oposición a ellas, del consuelo de la comunidad, que puede esperar su redención. Si Lc 21,32 dice, de acuerdo con Mc 13,30, que «no pasará esta generación sin que todo esto suceda», es muy posible que se esté refiriendo a la Iglesia o incluso a todo el género humano, que deben llegar a su salvación a través de las tribulaciones del fin de los tiempos. Lc 21,34-36 concluye con una exhortación a la sobriedad y la vigilancia. «Velad, pues, en todo tiempo.» La espera próxima se ha convertido en espera permanente.

### 3. Tiempos apostólicos (el Anticristo)

También en los escritos de la era apostólica se encuentran descripciones del fin de los tiempos<sup>15</sup>. Se repiten y se amplían los motivos de la apocalíptica sinóptica. Se acentúa de diversas maneras el retraso de la parusía.

El impío del fin de los tiempos (Mc 13,4) es ahora el «Anticristo»<sup>16</sup>. En esta espera del Anticristo afloran antiguas ideas míticas. En el principio de los tiempos la creación de Dios

15. Contrariamente a lo que sostuve en mi libro *Das Neue Testament. Eine Einführung*, Kevelaer 1970, 134-137 pienso ahora que la segunda carta a los tesalonicenses es un escrito postpaulino; cf. II,2, nota 5.

16. Además de los comentarios a la segunda a los tesalonicenses, primera de Juan y Apocalipsis de Juan, cf. J. ERNST, *Die eschatologischen Gegenspieler in der Schriften des Neuen Testaments*, Ratisbona 1967; CH.H. GIBLIN, *The Threat to Faith. An Exegetical and Theological Re-Examination of 2 Thessalonians 2*, Roma 1967, 167-242; B. RIGAUX, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, París 1932; H. SCHLIER, *Vom Antichrist*, = *Die Zeit der Kirche*, Friburgo 1962, 16-29.

venció a figuras y poderes enemigos (Am 9,3; Sal 74,13s; 104, 6s; Job 3,8; 7,12; *Teología del Nuevo Testamento I*, 21s). El principio de los tiempos se repite en el fin de los tiempos, en el que los poderes hostiles a Dios emprenderán de nuevo la lucha final. Entran también aquí ideas históricas propias de la época de estos escritos, porque también el judaísmo esperaba para el fin de los tiempos el tremendo ataque de una dominación política hostil a Dios (Salmos de Salomón 17, 6-8; Apocal. sir. de Baruc 39s; Ascensión de Moisés 8). De acuerdo con esto, también la predicación de la Iglesia alude al enemigo del fin de los tiempos (2Tes 2,3s; 1Jn 2,18). Este enemigo de Dios se llama en 2Tes 2,3s «el hombre de la impiedad, el hijo de la perdición, el que se rebela»: en 1Jn 2,18; 4,3; 2Jn 7, el «Anticristo». Evidentemente, esta palabra es una formación cristiana. Llevan la señal del Anticristo los poderes apocalípticos enemigos de Dios: la bestia que sale del mar (Ap 13,1) y la bestia de la tierra (Ap 13,11). Las dos reciben su poder de Satán y encarnan indudablemente a la Roma pagana.

3,1. *Pablo* espera el fin de los tiempos, ya próximo, como tiempo de angustiosa «necesidad» (1Cor 7,26). Ya Sof (1,15) describe el día del juicio de Yaveh como «día de calamidad y de miseria». La tribulación mesiánico-escatológica exige distanciamiento respecto de las relaciones y de los valores terrenos (1Cor 7,29-31). Esto tiene particular aplicación al matrimonio (1Cor 7,32; *Teología del Nuevo Testamento III*, 361s). Con una imagen utilizada tanto en el Antiguo Testamento (Is 26,17s.) como en las sinópticos (Mc 13,8), describe Pablo en Rom 8,22 la tribulación del fin de los tiempos como dolores de parto. «La creación entera, hasta ahora, está toda gemiendo y sufriendo dolores de parto.» Los dolores son acontecimiento cósmico. 1Cor 7,26 habla de una ἐνεστῶσα ἀνάγκη.

De acuerdo con la significación fundamental de ἐνεστῶσα «lo que ahora sucede», «lo que está presente», puede decirse que la necesidad es inminente o que incluso está ya presente. Pero como τὰ ἐνεστῶσα de 1Cor 3,22; Rom 8,38, se refieren a lo presente, también debe entenderse en este sentido 1Cor 7,26. El fin de los tiempos ha comenzado ya.

3,2. Las persecuciones y tribulaciones de la comunidad de discípulos se entienden en 2Tes, 1,4-7 como necesaria garantía de sí misma en el tiempo que precede a la parusía de Cristo. Son el castigo que el Dios justo impone a los que ahora causan las tribulaciones, a la vez que traen liberación y glorificación a los ahora atribulados (Lc 21,28). 2Tes 2,1-12 expone una apocalipsis propia. La parusía producirá la «reunión con Cristo». Pero está todavía lejana. Se engañan quienes afirman que «el día del Señor está ya aquí». Se llega, pues, incluso a calificar de error la espera próxima. El fin debe ser precedido por la aparición del gran impío que «llega hasta sentarse en el templo de Dios, y exhibirse a sí mismo como si fuera Dios» (2Tes 2,4). El impío pone ya desde ahora manos a la obra. Pero todavía está atado<sup>17</sup>. Al final se presentará, hará milagros falsos y seducirá a muchos.

Los últimos tiempos se caracterizarán por la presencia de gentes que han abandonado la fe y darán su adhesión a espíritus engañosos y a enseñanzas demoníacas. «Tienen marcada a fuego su propia conciencia» (1Tim 4,2). Se repite

17. Se describe al impio con atributos míticos, no históricos e individuales. De aquí tampoco pueda interpretarse el «el que impide» de 2Tes 2,6 de personas o poderes históricos (se han citado, entre otros, al imperio romano, al emperador, a la misión cristiana o incluso al mismo Pablo). Este pasaje de la carta utiliza ideas apocalípticas antiguas y muy difundidas sobre las circunstancias que retrasan el fin y que, en definitiva, se incluyen también en el plan de Dios; así W. TRILLING, *Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief*, Leipzig 1972, 82-86.

muchas veces la acusación de falta de moralidad de los seductores. Los últimos tiempos serán tiempos difíciles. Hombres llenos de maldad crearán una gran confusión (2Tim 3,1-9). En la era apostólica tardía la unidad de la Iglesia está amenazada por doctrinas nuevas. Estas nuevas y especiales doctrinas deben considerarse como señales y tribulaciones del fin de los tiempos.

La «última hora» se caracteriza según 1Jn 2,18 por el gran número de maestros de errores, a los que se da el nombre de «anticristos». Se actualiza en la historia la figura mítica del Anticristo.

La tribulación y la angustia de la comunidad permiten ya conocer el «fin de todo esto» (1Pe 4,7). «El juicio comienza por la casa de Dios» (1Pe 4,17), lo mismo que en los profetas (Jer 25,29; Ez 9,6) el juicio de Dios comienza por su pueblo. También la Iglesia se halla sometida a juicio por su desobediencia (incredulidad) (1Pe 4,17). Sin embargo, tras un corto período de sufrimiento, Dios llevará a la plenitud a su comunidad (1Pe 5,10).

También Jds 18s anuncia para el fin de los tiempos «escarnecedores que caminarán según sus impíos deseos». En 2Pe 2,1-3 vuelve a repetirse la advertencia frente a las falsas doctrinas. Estos falsos maestros niegan especialmente «la promesa de la venida» del Señor y el juicio universal futuro.

3,3. La consumación escatológica constituye, en conjunto, el tema del *Apocalipsis de Juan*. En la visión de los cuatro jinetes apocalípticos (6,1-8) el fin de los tiempos está lleno de agitación, guerras, hambres y muerte. El cielo y la tierra, el sol, la luna y las estrellas se desquiciarán y perturbarán antes de que llegue el gran día de la ira (6,12-17). Pero los siervos de Dios serán marcados y protegidos (7,3-8). La co-

### III. Fin de los tiempos

munidad de los testigos de Cristo será perseguida por el dragón (12,13-17). Los poderes anticristianos y satánicos aparecen bajo las formas de las dos bestias (13) y del falso profeta (16,13). En el momento final volverá a aparecer de nuevo Satán con todo su poder, pero luego será arrojado al estanque de fuego y azufre por los siglos (20,7-10).

3,4. La *Doctrina de los doce apóstoles* concluye con un apocalipsis (16,1-7). Al igual que en las confesiones de fe de la Iglesia entonces en vías de formación y en las futuras, los novísimos son la parte final de la doctrina de la Iglesia. En la apocalíptica de la *Didakhe* se aprecian rasgos sobre todo de Mt 24. La *Didakhe* exhorta a la comunión y a la fidelidad, que serán especialmente necesarias en las tentaciones y pruebas de última hora. En los últimos días serán numerosos los profetas de mentiras y los corruptores. El amor se transformará en odio. El seductor del mundo se presentará como hijo de Dios, con señales y prodigios. Muchos sucumbirán. Pero los que perseveren, se salvarán. Resonará la trompeta, y los muertos resucitarán. «El Señor llegará en las nubes del cielo.» En vez de una señal (Mt 24,30), se mencionan tres «señales de verdad»: la «señal de la extensión», la «señal del sonido de la trompeta» y «la resurrección de los muertos». ¿Se refiere la «señal de la extensión» (de las manos) a la aparición de la cruz transfigurada?

## IV. MUERTE Y VIDA

R. BULTMANN, art. ζωή, en ThWbNT 2, 1935, 833-877; el mismo, art. θάνατος, ibidem 3, 1938, 7-25; el mismo, art. νεκρός, ibidem 4, 1942, 896-899; H. BALZ, art. ὄπιος, ibidem 8, 1969, 545-556. A. DIHLE - E. JACOB - E. LOHSE - E. SCHWEITZER - K.W. TRÖGER, art. ψωχή, ibidem 9, 1973, 604-661; K. RAHNER, art. Muerte, en SacrM IV, 1973, 818-825; E. SCHMITT, art. Muerte, en BAUER, DTB, 1969, 684-688; L. BOROS, *Mysterium Mortis*, Olten 1967; J. CHORON, *Der Tod im abendländischen Denken*, Stuttgart 1967; H.M. FÉRET (y otros), *El misterio de la muerte y su celebración*, Desclée, Bilbao 1952; P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus*, Münster 1966; E. JÜNGEL, *Tod*, Stuttgart 1971; J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona 1970; K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1969; H. THIELICKE, *Tod und Leben*, Tübingen 1946; H. VOLK, *Der Tod in der Sicht des christlichen Glaubens*, Münster 1958; M.F. SCIACCA, *Muerte e inmortalidad*, Miracle, Barcelona 1962; M. SCHMAUS, *El problema eschatológico*, Herder, Barcelona 1964; A. GARCÍA ASTRADA, *Meditatio mortis*, en «Revista de Filosofía», 23, 1964, 303-311.

### 1. La inmortalidad del alma en la filosofía

La conciencia general cristiana, así como la teología cristiana, consideran y describen la muerte como separación del

alma inmortal y el cuerpo mortal. Indudablemente, puede formularse en este sentido la concepción cristiana de la muerte.

Pero esta fórmula — clara en cuanto a las palabras y la forma — está determinada por una intelección del hombre y de la muerte propia del pensamiento griego. Este pensamiento entiende al hombre como unidad resultante de la dualidad de cuerpo mortal y alma inmortal. Esta unidad se rompe con la muerte.

Tanto el orfismo como los misterios eleusinos estaban familiarizados con la idea de la inmortalidad del alma. Siguiendo estas convicciones religiosas, expone Platón la doctrina filosófica de la inmortalidad del alma en varios diálogos y, con mayor detenimiento, en el diálogo *Fedón*, escrito que, a propósito de la muerte de Sócrates, fundamenta la filosofía de la vida inmortal. El mismo Platón define la muerte como «separación del alma y el cuerpo» (*Fedón* 64c). «Lo mortal del hombre muere en la muerte, lo inmortal saca de ella felicidad y bienestar» (*Fedón* 106e). El cuerpo, sujeto a lo engañoso y perecedero, impide al alma su más noble tarea, el conocimiento de la verdad. El alma, inclinada a la verdad eterna y partícipe de la misma, es también imperecedera e inmortal. La muerte es liberación y consumación. Las pruebas de la inmortalidad del alma llevan a la conclusión de que «Dios, la idea de la vida y todo cuanto es inmortal, nunca perecen» (*Fedón* 106d). Se participa en la vida después de la muerte y del juicio de los muertos. Los malvados son precipitados en el tártaro. Los buenos alcanzan los santuarios en los que se hallan no las imágenes de los dioses, sino los dioses mismos. Al hombre se le da la vida eterna en comunión con los dioses (*Fedón* 111c; 113d-114c; también infra, VII, 1,3). El alma no tiene asegurada su existencia ni

es absolutamente inmortal en razón de sí misma, sino en relación a la divinidad eterna<sup>1</sup>.

La idea de la inmortalidad del alma, heredada del espíritu griego, tuvo una extraordinaria repercusión en las concepciones cristianas. De todas formas, esta doctrina sufrió algunas modificaciones. El alma no es inmortal por su propia naturaleza esencial o en razón de su inmutabilidad, sino en virtud de la voluntad creadora de Dios. El relato de la creación de Gén 2,7 se interpretó en el sentido de que Dios formó al hombre de barro y le insufló el alma (*Teología del Nuevo Testamento* I, 124s). La filosofía cristiana no considera ya, debido precisamente a la doctrina de la creación, al cuerpo como prisión o tumba del alma, tal como enseñaba la doctrina griega. El alma es el principio vivificador y configurador del cuerpo (*anima forma corporis*). El cuerpo es el instrumento del alma, por medio del cual ésta entra en contacto y actúa tanto en la naturaleza como en la comunidad humana. La muerte es algo que afecta a este hombre completo. Quien muere es el hombre vivo, no sólo el cuerpo mortal.

La ilustración tiene una opinión diferente sobre la inmortalidad del hombre. Propiamente hablando, la muerte no afecta al hombre. Sigue viviendo en una vida mejor. En la conciencia de su indestructible inmortalidad, el hombre se alza hasta el mundo eterno y divino<sup>2</sup>. Contra esta doctrina

1. P. HOFFMANN, op. cit., Münster 1966, 30-37; W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1964, 88-106; M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, Munich I 1955, 702; II 1961, 350; G. PFANNMÜLLER, *Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer*, Munich 1953, 9-222; E. ROHDE, *Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübinga 2, 1925, 130s.161-163.264-287; tr. cast. *Psyche*, F.C.E. México 1948.

2. Como testimonio de esta exaltada conciencia puede citarse una sentencia de J.C. Fichte: «Eso que se llama la muerte... no puede interrumpir mi obra... Yo me he adueñado de la inmortalidad. Levanto

de la inmortalidad se viene pronunciando enérgicamente desde hace algunos decenios la teología protestante, que afirma radicalmente la mortalidad del hombre, si Dios no le conservara la vida y le volviera a dar de nuevo esta vida en la muerte. La esperanza de una vida eterna se fundamenta, para esta teología, en la resurrección de Cristo de entre los muertos (*infra* vi,14,2,2)<sup>3</sup>.

## 2. Antiguo Testamento

El Antiguo Testamento confiesa a Dios como el eterno viviente. Más aún, hablando con propiedad, como el único viviente (Dt 5,26; 2Re 19,4; Sal 42,3). Él es la fuente de toda vida (Sal 36,10). Dios crea toda vida, también la vida del hombre (Gén 2,7). Si Dios retira la vida, muere totalmente este hombre vivo, no sólo el cuerpo mortal.

Sólo poco a poco fue advirtiendo Israel el grave problema de la muerte y todas sus implicaciones. Al principio y durante mucho tiempo Israel concebía la relación con Dios como una alianza entre Dios y todo el pueblo elegido, no como una relación entre Dios y cada uno de los hombres. En la permanente existencia del pueblo quedaban asumidas también las vidas individuales. El hombre sigue viviendo en sus descendientes (Gén 22,17s; Sal 25,13). De este modo tiene un nombre perdurable (Sal 72,17; Is 66,22). Israel afirma

atrevido mi cabeza... para exclamar: Soy eterno... Destrozad el último grano de polvo de este cuerpo que yo llamo mío: sola mi voluntad... flotará sobre los escombros del universo»; J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona 21977, p. 173s.

3. A. AHLBRECHT, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1964; O. CULLMANN, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, Berlín 31964; H. THIELICKE, *Tod und Leben*, Tubinga 21964, 192-199.

enfáticamente esta vida (Sal 115,17s; Job 2,4; Ecl 9,4). La vida es el bien supremo (Gén 15,15; Job 42,17). La vida es bendición, la muerte maldición (Dt 30,19). Para la época salvífica se espera una vida larga y feliz (Is 65,20.22).

Sin embargo, el hombre reconoce que la muerte es su límite natural y la acepta como su destino (Sal 89,48s; Eclo 41,3). El hombre es polvo y vuelve al polvo cuando Dios retira el aliento vital que le ha prestado (Sal 90,3; Job 34,14s; Ecl 12,7). Si alcanza plenitud de largos días, se despide de la vida contento y agradecido (Sal 91,16; Eclo 3,6), «viejo y saciado de días» (Gén 25,8; 35,29; Job 42,17). Por otra parte, el hombre tenía que advertir y lamentar la brevedad y caducidad de la vida (Sal 39,6s). Se duele ante una vida rota prematuramente y antes de tiempo, «en medio de mis días» (Sal 102,25; Jer 17,11), así como ante la enfermedad y la miseria, que son una carga en la vida (Sal 116,3.8). La enfermedad y la muerte pueden entenderse como un castigo (Sal 37; 109; Prov 2,21s). A los difuntos se les deposita en cámaras mortuorias y «se reúnen con sus padres». En los primeros tiempos de Israel no se acostumbraba poner inscripciones funerarias. El nombre pertenece a los vivos. Después de algún tiempo los hombres olvidan el nombre de los muertos. Pero también Dios los olvida (Sal 88,11-13). Es ciertamente doloroso que la vida que se espera en el *sheol* esté alejada de Yahveh (Sal 6,6; 30,10s; 88,11s). «Que el *sheol* no te alaba ni la vida te celebra. No esperan los que bajan a la fosa en tu fidelidad. Los vivos, los vivos te alaban» (Is 38,18s).

El relato yahvista de la creación establece en Gén 2,17 y 3,19 una relación entre la muerte y el pecado. De todas formas, el texto resume varias capas de la tradición. La amenaza de muerte expresada en Gén 2,17: «El día en que de él comieras morirás sin remedio», no se cumple inmediatamente

después de cometido el pecado. El castigo consiste en expulsar al hombre del paraíso. En Gén 3,19 parece admitirse que el destino de la muerte está basado en la misma naturaleza: «Polvo eres y al polvo volverás». Pero al establecerse una relación entre Gén 2,17 y Gén 3,19 se entiende toda la vida como un morir. En la brevedad de la duración en la vida se experimenta, en todo caso, la muerte como castigo (Gén 6,3).

De la filosofía griega extrajo el judaísmo helenista la idea de la inmortalidad del alma. «Observar sus leyes es garantía de incorruptibilidad. Y la incorruptibilidad hace que se esté cerca de Dios» (Sab 6,18s). Recuerda el dualismo griego la sentencia: «El cuerpo corruptible agrava el alma y la tienda terrena opriime la mente muy preocupada» (Sab 9,15). En la muerte el alma se separa del cuerpo (4Esd 5[7],78). También en esta materia une Filón la tradición bíblica con el pensamiento griego. El alma, en cuanto lo siempre móvil, pertenece a Dios (*Eternidad del mundo* 84). El alma se encuentra aquí en un lugar extranjero. Sólo se halla en la patria en el mundo divino (*Sueños* 1,181).

Durante siglos, la tradición teológica de Israel apenas prestó atención a Gén 2 y 3. Sólo después del exilio, y de una manera expresa sólo muy poco antes de la conclusión del canon del Antiguo Testamento, se advirtieron y se meditaron estos primeros capítulos de la Biblia. Entonces, se entendió la muerte como castigo del pecado. «Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo; y la experimentan los que son de su partido» (Sab 2,24). Ahora se afirma: «Por la muerte tuvo comienzo el pecado; por ella morimos todos» (Eclo 25,24). Adán fue el principio de la calamidad de la muerte. A continuación todos los hombres entran, pero por su propia culpa y responsabilidad, en la corriente de la perdición. «Adán lleva la culpa sólo y por sí. Todos nosotros, cada uno por sí

solo, se ha convertido en Adán» (Apocal. sir. de Baruc 54,19; *Teología del Nuevo Testamento* I, 133-135). Ahora se experimenta la muerte como dura y opresora: «¡Oh muerte, cuán amarga es tu memoria para el hombre que vive en paz con sus riquezas!» (Eclo 41,1). Ninguna reflexión sirve de consuelo. Hombres y animales tienen el mismo destino mortal. «¿Quién sabe si el hálito del hombre sube a lo alto y el de la bestia desciende a la tierra?» (Ecl 3,21). Pero se anuncia una posible solución. Si ya no se considera la muerte como el destino natural, sino como castigo por un pecado funesto, hay lugar para la esperanza mediante una expiación de la culpa y una superación de la muerte en virtud de la acción redentora de Yahveh (Is 26,19). Esta idea se fue abriendo paso a través de la fe en la resurrección, que por entonces se estaba gestando (infra vi,1).

### 3. Nuevo Testamento

3,1. Para el Nuevo Testamento la muerte es una realidad indiscutible. La humanidad adamítica ha caído en la muerte (Rom 5,12; 1Cor 15,42-49). La vida<sup>4</sup> es, desde luego, incomparablemente valiosa e insustituible (Mc 8,36; Lc 12,16-21; 16,19-31). El *Evangelio* sabe de tristezas y dolores, cuya causa es la muerte. Menciona los llantos fúnebres en casa de Jairo (Mc 5,38). Lucas narra (7,11-17), personalmente impresionado, el grave caso de la muerte del hijo único de una viuda.

4. En el Nuevo Testamento debe examinarse en cada caso si la voz ψυχή debe traducirse, de acuerdo con su significación fundamental hebrea, por «vida» o, según la griega, por «alma». G. DAUTZENBERG, «Sein Leben» bewahren. ψυχή in den Herrenworten der Evangelien, Munich 1966, 161-168; J. SCHMID, Der Begriff der Seele im Neuen Testament, en J. RATZINGER - H. FRIES, Einsicht und Glaube (homenaje a G. Söhngen), Friburgo de Brisgovia 21962, 128-147. Cf. *Teología del Nuevo Testamento* I, 139s.

Ante la tumba de Lázaro lloran sus hermanas y lloran los judíos. Y el mismo Jesús llora. Este llanto hace ver a los judíos el gran amor de amistad que unía a Jesús con el difunto (Jn 11,33-36). El hombre no puede disponer ni de su vida ni de su muerte. Ni con todas sus riquezas puede asegurar su vida. Y esto es lo que recuerda la parábola del rico labrador insensato. Se le puede arrebatar la vida en cualquier instante (Lc 12,16-21). Dios es Señor de la vida y la muerte del hombre. Y como es el Señor, es bien claro que sólo él posee la inmortalidad (1Tim 6,16). Pero aun siendo Señor de la vida y de la muerte, no lo es en el sentido de que él haya creado la muerte. Al contrario, Dios es creador y señor de la vida y la muerte es destrucción. Por consiguiente, la muerte no es una obra inmediata de Dios, sino obra del destructor, que Dios permite. La enfermedad es obra de Satán, que durante dieciocho años había tenido atada a la mujer encorvada (Lc 13,16). La muerte tiene su más honda raíz en el pecado (Lc 13,1-5). Pero hay algo peor que la muerte corporal. «No tengáis miedo a los que matan el cuerpo; que el alma no pueden matarla. Temed más bien a quien tiene poder para hacer que perezcan cuerpo y alma en la gehenna» (Mt 10,28). Con todo, en la vida humana la muerte es un supremo mal. Sólo los inimaginables terrores del fin de los tiempos serán tan grandes que el hombre elegirá la muerte como mal menor (Lc 23,30). En virtud de la constante amenaza de la muerte, la vida humana no está en la luz, sino en las tinieblas. Se califica a los hombres como «los que se sientan en las tinieblas y sombras de la muerte» (según Is 8,23; Mt 4,15s; Lc 1, 78s). Jesús mismo no tuvo la serena y bella muerte del filósofo, sino la muerte santa del mártir. Sufrió angustias mortales (Mc 14,34) y murió lanzando un grito angustiado (Mc 15,37).

Con su modo de narrar las resurrecciones de muertos confiesan los evangelistas que Cristo es el que vence a la muerte, cuando sale a su encuentro (Mt 9,25; Lc 7,14; Jn 11,44; *Teología del Nuevo Testamento II*, 132-134). La vida está presente en Cristo y se le da a quien cree en él (Mc 5,36; Jn 5,25). Finalmente Cristo vence a la muerte en el hecho, superior a todo milagro, de resucitar con el poder de Dios (*Teología del Nuevo Testamento II*, 210-214).

3,2. En los *escritos de los apóstoles*, la muerte aparece como un hecho necesario (Heb 7,8; 9,27), aunque no se concibe sencillamente como un proceso de la naturaleza. Las cartas dan una meditada respuesta a la pregunta de dónde procede la muerte, exponiendo, en términos más claros y concretos, lo que ya afirmaron o insinuaron los Evangelios. Así, dice Pablo (Rom 5,12-21) que la muerte es consecuencia del pecado. Por el pecado de Adán entró la muerte en el mundo. Pero no se trata tan sólo de una herencia, ya que todo hombre incurre en el destino de la muerte por sus pecados personales. «La muerte pasó a todos los hombres, porque todos pecaron» (*Teología del Nuevo Testamento I*, 160-174). Pero el pecado adquirió poder en el mundo por la ley, porque la ley prohibitiva aguijonea los deseos de los hombres hacia el mal (Rom 7,7-25; 1Cor 15, 56). La ley multiplica el pecado sobre toda medida. Y así, la ley mata (Rom 7,10). Pero como la ley tiene su posibilidad y su asiento en la carne del hombre, puede decirse que es la carne la que produce la muerte (7,24) y también que toda carne ha incurrido en la muerte (Rom 8,6). Tras todo esto actúa una vez más el poder destructor de Satán. «Él fue homicida desde el principio» (Jn 8,44). Cristo quiso con su muerte destruir al que tenía el dominio de la muerte, o sea, al diablo (Heb 2,14). El temor a la

muerte mantiene al hombre en constante esclavitud durante toda su vida (Heb 2,15).

Pero ahora, a través de Cristo, Dios ha aniquilado la muerte. Cristo ha soportado sobre sí la muerte que es castigo del pecado. Pero él, que no tenía pecado, no había incurrido en la muerte. La soportó, pues, no por sí, sino en favor de los demás. «Al que no conoció pecado, lo hizo pecado por nosotros, para que en él llegásemos nosotros a ser justicia de Dios» (2Cor 5,21). La muerte de Cristo es muerte salvífica para los demás, para nosotros (Rom 8,3s; Gál 3,13s; *Teología del Nuevo Testamento* II, 164-181). Pero Cristo ha vuelto a la vida, después de muerto. Descendió a la muerte, pero Dios lo exaltó (Flp 2,6-11). Mientras que la vida del hombre lleva a la muerte, la vida de Cristo viene de la muerte. «Nuestro Salvador, Cristo Jesús, ha destruido la muerte, y ha hecho aparecer, por el Evangelio, la vida y la incorrupción» (2Tim 1,10; *Teología del Nuevo Testamento* II, 210-214). Cristo es vida para todos en cuanto primogénito de entre los muertos (Col 1,18; Ap 1,5). La fe tiene ya la victoria. «La victoria se tragó la muerte. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde, oh muerte, tu agujón?» (1Cor 15,54s). Ahora cada cristiano debe recorrer por sí mismo el camino de Cristo de la muerte a la vida. Ahora debe hacerse semejante a la muerte y a la resurrección de Cristo (Rom 6,5). El bautismo causa la muerte y la resurrección con Cristo (Rom 6,3s). El acontecimiento sacramental de la muerte y de la vida del Señor debe convertirlo en realidad el bautizado con una conducta obediente. «Así también vosotros, consideraos, de una parte, muertos al pecado; y de otra, vivos para Dios en Cristo Jesús» (Rom 6,11). Los cristianos «han vuelto de la muerte a la vida» (Rom 6,13).

#### 4. Verdadera realidad

3,3. El *Evangelio de Juan* expresa esta certeza con la afirmación de que el que cree no morirá. «Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera, vivirá, y todo el que vive y cree en mí, no morirá para siempre» (11,25s). La fe ha pasado de la muerte a la vida (5,24).

#### 4. Verdadera realidad

En la unidad del cristiano con Cristo ha quedado vencida la muerte. La muerte ha perdido su poder aniquilador y, por tanto, también su aspecto terrorífico. El creyente, ya viva o muera, vive y muere para el Señor (Rom 14,7s). Los muertos son «muertos en Cristo» (1Tes 4,16). Ni siquiera en la muerte deben los cristianos abandonar su vinculación con su Señor. Nada puede separar del amor de Cristo y del amor de Dios revelado en Cristo, «ni la muerte ni la vida» (Rom 8,38). Esta seguridad engendra consuelo: «Estaremos siempre con el Señor» (1Tes 4,17).

Por eso Pablo puede decir que muerte y vida, presente y futuro son del cristiano (1Cor 3,22), del mismo modo que la misma muerte es ganancia para él, porque significa estar con Cristo (Flp 1,23).

Esto en el Nuevo Testamento. El Dios de la alianza antigua sólo está relacionado con la vida y los vivientes. Está separado de la muerte y de los muertos (Is 38,18s). La muerte es impura y hace impuros. Su dominio está separado del de Dios (Lev 21,1; Núm 19,16). Pero ahora Dios está en la vida y en la muerte. El auténtico fundamento de la nueva situación está en que en la muerte de Cristo Dios fue tocado y afectado por la muerte, que ha tomado sobre sí la muerte y la ha vencido en la resurrección de Cristo. «Porque para esto Cristo

murió y retornó a la vida: para ser Señor tanto de los muertos como de los vivos» (Rom 14,9).

El Nuevo Testamento contempla desde esta seguridad y certeza la permanente realidad de la muerte. Pablo dice de la existencia del apóstol y de toda existencia de fe que lleva en su cuerpo la muerte de Cristo (2Cor 4,10s). Históricamente la comunidad se halla sometida a graves tribulaciones: «Por tu causa somos entregados a la muerte todo el día; fuimos considerados como ovejas para el matadero» (Rom 8,36 = Sal 44,23). Pablo menciona varios peligros mortales por los que pasó. Y da gracias a Dios porque le libró de ellos, al tiempo que pide a la comunidad que se una a su acción de gracias (2Cor 1,10s). La muerte es dolor para los vivos. El apóstol informa también que su muy querido Epafras había enfermado a punto de muerte. «Pero Dios tuvo misericordia de él, no sólo de él, sino también de mí, para que no tuviera yo tristeza sobre tristeza» (Flp 2,27). La muerte trae sufrimiento y tristeza. No queremos ser desvestidos, sino sobrevestidos, de suerte que lo mortal quede absorbido por la vida (2Cor 5,4). Los Hechos de los apóstoles narran la muerte de Esteban. Al morir, vio los cielos abiertos y a Cristo sentado a la diestra del Padre (Act 7,55s). «Hombres piadosos sepultaron a Esteban e hicieron gran luto por él (Act 8,2). Incluso la muerte de los santos causa dolor en la Iglesia, que se manifiesta en llanto<sup>5</sup>. El Apocalipsis de Juan describe la muerte, en visiones inmisericordes, como terror de la humanidad. Arrasa la tierra, la acompaña el Hades. Mata por todos los medios, a espada, hambre y peste, o sirviéndose de las fieras de la tierra (Ap 6,8). La muerte sigue siendo hasta el fin el enemigo del hombre. Sólo en el último día será vencida y des-

5. K.H. RENGSTORF, art. *χλαίω* en ThWbNT 3, 1938, 721-725; G. STÄHLIN, art. *χοπετός*, ibidem 829-851.

truida (1Cor 15,26). Sólo entonces serán arrojados la muerte y el Hades al estanque de fuego (Ap 20,14). Sólo en el reino consumado de Dios ya no habrá muerte. «Y enjuagará toda lágrima de sus ojos, y la muerte ya no existirá, ni llanto, ni lamento ni trabajos existirán ya» (Ap 21,4).

La fe cristiana confía en que en la muerte no será limitada y absorbida por la nada, sino por Dios que, como creador, es también consumidor de toda vida. Es bueno y poderoso para salvar la vida del hombre en medio de la más extrema amenaza de muerte. El «gran pastor de las ovejas» (Heb 13,20) promete: «Nadie las arrebatará de mis manos» (Jn 10,28).

La venida de Cristo al fin de los tiempos se designa en el Nuevo Testamento como parusía<sup>1</sup>.

### 1. Antiguo Testamento y ámbito griego

1,1. El Antiguo Testamento utiliza pocas veces la palabra parusía y nunca con un especial acento historicosalvíco. Pero, en cambio, la realidad significada por la palabra es uno de los grandes y más repetidos motivos veterotestamentarios, ya que todas las secciones bíblicas dan testimonio de la venida de Dios en la historia de Israel y, además, de la esperanza de que, en el tiempo final mesiánico, Dios se presentará con todo poder y establecerá su reino.

1,2. En el idioma griego la palabra parusía se utiliza en el lenguaje cotidiano con el significado de llegada, venida. En el helenismo y en la época imperial romana este vocablo adquirió una nueva y acentuada significación en la esfera sacra y en la política<sup>2</sup>. Las dos esferas podían estar íntimamente unidas, como por ejemplo en el culto al soberano. Parusía significa en este caso la visita del soberano o de un alto funcionario como representante suyo. En papiros y monumentos conmemorativos se habla de la parusía de los reyes, debido entre otras cosas a que, con ocasión de una parusía, había que preparar regalos para el visitante, lo que exige la impo-

1. Debe tenerse en cuenta que, propiamente hablando, parusía significa «venida». La traducción usual de «nueva venida» presupone que se considera también como parusía la encarnación de Cristo. Pero esto no ocurre hasta IGNACIO, *A los de Filadelfia*, 9,2. JUSTINO (*L Apología*, 52,3) habla de una primera y una segunda parusía.

2. Numerosos testimonios en A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tubinga 1923, 314-320.

## V. PARUSÍA

G. von RAD - G. DELLING, art. ἡμέρα, en ThWbNT 2, 1938, 945-956; A. OEPKE, art. παρουσία, ibidem 5, 1954, 856-869; E. PAX, art. Escatología, en BAUER, DTB 1967, 760-765; B.J. ALFRINK, art. Parusía, en HAAG, DB, 61975, 1451-1457; K. BERGER, art. Parusía, en SacrM v, 1973, 237-244; O. CULLMANN, *Parusieverzögerung und Urchristentum = Vorträge und Autsätze*, Tübingen y Zurich 1966, 427-455; E. GRÄSSER, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien*, Berlín 1960; G. KLEIN, *Apokalyptische Naherwartung bei Paulus*, en H.D. BETZ - L. SCHOTTROFF (dir.), *Neues Testament und christliche Existenz* (homenaje a H. Braun) Tübingen 1973, 241-262; *La venue du Messie, Messianisme et eschatologie* («Recherches Bibliques» 6), Lovaina 1962; A.-M. HENRY, *Iniciación teológica III*, Herder, Barcelona 1974, 653-706; E.J. HODOUS, *Doctrina del NT sobre la segunda venida*, en B. ORCHARD, *Verbum Dei III*, Herder, Barcelona 1960, 292-313; B. IBÁÑEZ ARANA, *Los hechos de los apóstoles y la escatología*, «Lumen» 10, 1961, 228-248; A.L. MOORE, *The Parousia in the New Testament*, Leyden 1966; L. OTT, *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1969, 711-728; K. RAHNER, *Iglesia y parusía de Cristo*, en *Escritos de teología*, Taurus, Madrid 1969; M. SCHMAUS, *Teología dogmática VIII*, Rialp, Madrid 1963; id., *El problema escatológico*, Herder, Barcelona 1964; J. SINT, *Parusie-Erwartung und Parusie-Verzögerung im Paulinischen Briefcorpus*, en K. SCHUBERT, *Vom Messias zum Christus*, Viena 1964, 233-277; H. WENZ, *Die Ankunft unseres Herrn am Ende der Zeit*, Stuttgart 1965.

sición de tributos especiales. Con ocasión de una parusía se acuñaban incluso monedas conmemorativas. A veces el calendario se calculaba a partir de una parusía; así en una inscripción: «69 años después de la primera parusía del dios Adriano en Grecia.» Con ocasión de la parusía, el soberano hacía especiales concesiones, repartía diversos favores y promulgaba edictos de gracia. Por consiguiente, la parusía se celebraba en la ciudad y en la región con fiestas solemnes.

Se habla también de la benéfica parusía de los dioses. Esculapio cura a una mujer de regreso a la patria. «Así anuncia él su parusía.» En los misterios se produce la parusía de Dioniso. En el *Corpus Hermeticum* (1,22) dice el divino Nous: «Mi parusía los ayudará.»

## 2. Nuevo Testamento

2,1. Aunque sin emplear esta palabra, Cristo habla de la parusía del Hijo del hombre. Vendrá «en la gloria de su Padre, con los santos ángeles». Quien niega a Jesús y su palabra, a este tal negará el Hijo del hombre en su venida (*Marcos* 8,38). En el discurso de la parusía dice Jesús que, cuando el mundo se desquicie, el Hijo del hombre aparecerá «en las nubes del cielo, con gran poder y gloria» (Mc 13,25-27). Finalmente, en presencia de sus jueces afirma que él es Mesías e Hijo de Dios y añade que ellos (es decir, su generación) verán «al Hijo del hombre sentado a la diestra del Padre y viniendo entre las nubes del cielo» (Mc 14,62). Con consciente intención modifica Lucas 22,69: «Desde ahora, el Hijo del hombre estará sentado a la diestra del poder de Dios.» Aquí ya no se anuncia como próxima la venida del Hijo del hombre.

2,2. Para designar la esperada venida de Cristo, Mateo utiliza la palabra parusía (*παρουσία*); así Mt 24,3 (donde los apóstoles hablan de la parusía de Jesús). En Mt 24,27 y 37 Jesús se refiere a la parusía del Hijo del hombre. Como estos versículos aparecen también en Lucas (17,24.26) proceden de la fuente *logia Q*. Ahora bien, Lucas habla de los «días del Hijo del hombre», no de su parusía. Y éste debió ser el lenguaje empleado en Q. Es indudable que en todos estos lugares los Evangelios están pensando en la parusía de Cristo, ya que para ellos el Hijo del hombre es Jesús, cuya nueva venida se espera. Pero como en estas sentencias Jesús habla del Hijo del hombre como de tercera persona, se discute en la exégesis si la equiparación de Hijo del hombre y Cristo fue la forma original de estas frases. ¿Fue acaso la comunidad de discípulos la que dio este definitivo sentido a las sentencias, al proclamar la igualdad del Jesús presente y del futuro Hijo del hombre? (*Teología del Nuevo Testamento* II, 286-297).

2,3. En un discurso escatológico, expone *Lucas* 17,20-37 (con 18,1-8) una parenthesis para la parusía del Hijo del hombre<sup>3</sup>. Este discurso requiere más detenido análisis. Para su composición, el evangelista utiliza, además de las sentencias que halló en los *logia Q* (Lc 17,23.26s.31.33.34s37), una tradición que parece ser original (así 17,20s.22.24.28s). Se han reunido aquí, en torno al tema de la parusía, tres grupos de

3. R. GEIGER, *Die Lukanischen Endzeitreden. Studien zur Eschatologie des Lukasevangeliums*, Berna y Francfort del Meno 1973; B. RIGAUX, *La petite apocalypse de Luc* (17,22-37), en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta* (homenaje a G. Philips), Gembloux 1970, 407-438; R. SCHNACKENBURG, *Der eschatologische Abschnitt Lukas 17,20-37*, = *Schriften zum NT*, Munich 1971, 220-243; J. ZIMUJEWSKI, *Die Eschatologie des Lukasevangeliums*, Bonn 1972, 326-340.

afirmaciones. 17,20s trata de la venida del reino de Dios; 17,22-37 de la venida del Hijo del hombre; 18,1-8 de la oración que pide su venida.

Lc 17,20s no tiene paralelos sinópticos, aunque debe compararse con Mc 13,21 = Mt 24,23. Los fariseos preguntan a Jesús «cuándo había de llegar el reino de Dios»<sup>4</sup>. Jesús responde: «El reino de Dios no ha de venir aparatosamente... el reino de Dios está dentro de vosotros.» En Lucas los fariseos no son siempre, ni mucho menos, enemigos de Jesús. Al contrario, mantiene buenas relaciones con algunos de ellos (Lc 7,36). Al igual que los rabinos y los apocalípticos, también los fariseos están interesados en el problema de la venida del reino de Dios. De este problema, y de los cálculos que originó, salió Dan 9, 2-27, si bien aquí los setenta años que según Jeremías (25,11; 29,10) habría de durar el exilio se han convertido en setenta semanas de años, es decir, en siete veces setenta años. En la época del Nuevo Testamento la espera se había hecho especialmente acuciante, porque Israel aguardaba el reino de Dios como liberación de la dominación extranjera de los romanos. Así en la oración de las dieciocho bendiciones 10s: «Haz que suene el gran cuerno de nuestra liberación... Restaura a nuestros jueces como en el comienzo... reina sobre nosotros, tú solo...»\* Pero el judaísmo sabía también que el hombre no puede coartar con sus cálculos la libertad de Dios. Así dice un rabino (hacia 150 d.C.): «El que calcula el fin, no tiene parte alguna en el mundo futuro.»

Se discutía también sobre el lugar en que había de esta-

4. J. ZIMIJEWSKI (v. nota 3) opina que Jesús se dirige a los fariseos que había dentro de la comunidad cristiana, que pretendían atraer con obras piadosas el reino de Dios y lo reclamaban para sí.

\*. Una traducción completa de esta oración puede verse en L. BOUYER, *Eucaristía*, Herder, 1969, 84-87. Nota del traductor.

blecerse el reino de Dios y se esperaba que fuera en Jerusalén. Desde aquí extendería Dios el reino mesiánico escatológico. Jesús no sólo se negó a fijar un plazo, sino que rechazó también la opinión de que pudiera calcularse el tiempo del reino de Dios. Pero sí parece indicar el lugar. «El reino de Dios está dentro de vosotros.» ¿Qué significa este «dentro de vosotros»?<sup>5</sup> Desde el punto de vista lingüístico podría interpretarse: el reino de Dios está en vuestro interior; no es una magnitud externa. Pero de hecho Jesús nunca se refiere a la acción de Dios en el interior del hombre con el calificativo de reino de Dios. Partiendo del contexto total, algunos exegetas interpretan: quiere decir que el reino de Dios está ahí, está ya presente. Mientras que los hombres andaban haciendo cálculos sobre la venida, resultaría que el reino de Dios estaría ya a las puertas. Pero, en general, se entiende la sentencia en el siguiente sentido: «El reino de Dios está en medio de vosotros». Lo cual quiere decir que, a tenor de esta afirmación del Señor, el reino de Dios está presente entre sus interlocutores. Según Lc 4,21 la promesa mesiánica se ha cumplido «hoy». Según Lc 11,20, en la obra y en la persona de Jesús el reino escatológico está ya presente, escondido, pero real, puesto que Jesús vence a los demonios. En este mismo sentido debe entenderse Lc 17,21. La respuesta aparta a los interrogadores de la apocalíptica futura y les exhorta a conocer y aceptar el presente.

En Lc 17,22-37 se ha recogido y agrupado una serie de revelaciones sobre los días de la venida del Hijo del hombre. Los *logia* se estructuran en torno al título de Hijo del hombre, entendido en sentido apocalíptico. La continuidad temporal se establece de tal modo que los días del Hijo del hombre pre-

5. Cf., además de los comentarios, A. RÜSTOW, *Zur Deutung von Lc 17,20-21*, en «Zeitschr. f. d.ntl. Wissenschaft» 51 (1960) 197-224.

ceden al reino de Dios (Lc 17,21). Puede verse la sutura de la composición en el nuevo punto de arranque: «Luego dijo a los discípulos.» Antes estaba hablando a los fariseos (Lc 17,20), pero ahora se dirige a los discípulos. No se habla ya de la gloria del reino de Dios. Los días son más bien de terror. Del mismo modo que la espera de Israel habla de «los días del Mesías» como del tiempo que se extiende entre la actuación del Mesías y el comienzo del reino de Dios, en este mismo sentido habla Lucas de «los días del Hijo del hombre». Los discípulos desearían ver uno de los días del Hijo del hombre, no como recuerdo del tiempo pasado vivido con Jesús, sino como anhelo de los días futuros del reino mesiánico, que se inicia con la venida del Hijo del hombre. ¿Se dirige esta sentencia a la comunidad oprimida por la espera, que aguarda la revelación o cuando menos una señal del Hijo del hombre exaltado? Como los discípulos tienen la mirada puesta en esto, les engañarán los anuncios de falsos profetas (Lc 17,23). No deberán hacer caso de los que les dicen que el Mesías está aquí o allá. Cuando el Hijo del hombre venga realmente, será de forma súbita y de tal modo que a nadie le pasará desapercibido (Lc 17,24). Esto es lo que indica la imagen del relámpago. La comparación es particularmente adecuada, porque al Hijo del hombre se le espera como figura luminosa (como Lc 9,29). Acaso exista aquí una intención polémica contra la concepción judía de que el Mesías está en lo oculto y es preciso buscarle y descubrirle. Antes de que el Hijo del hombre se manifieste en gloria, tiene que sufrir mucho (Lc 17,25). El Hijo del hombre se identifica con Jesús, cuya pasión se anuncia por anticipado. Frente a otras predicaciones de la pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,33s), la de Lucas parece resumida y sin desarrollar y es, muy probablemente, la original (*Teología del Nuevo Testamento II*, 151).

Pero era preciso decir a la comunidad de discípulos que se hallaría en el mundo necesariamente inserta en la pasión de su Señor. En un doble ejemplo se comparan los días que preceden a la venida del Hijo del hombre con los días de Noé y los de Lot (Lc 17,26-29). En los días de Noé se habían entregado los hombres con desenfreno a sus instintos corrompidos. Habían olvidado a Dios y al juicio que amenazaba. Vino súbitamente el diluvio y aniquiló a todos. La época de Lot se describe como una cultura altamente evolucionada. Inesperadamente vino el juicio del cielo y acabó con todos. Así, inesperadamente y sin sujetarse a cálculos, aparecerá el Hijo del hombre ante una generación estúpidamente despreocupada (Lc 17,30).

Se exhorta a la comunidad a una postura auténticamente escatológica: a estar siempre preparada y a no dejarse extraviar por los deseos terrenos. La catástrofe viene tan súbitamente que habrá que ponerse a salvo a toda prisa, sin perder un instante. Es auténticamente lucana la exhortación a no preocuparse por las posesiones y las riquezas, es decir, en general, a desprenderse de los bienes (Lc 17,31: *Teología del Nuevo Testamento III*, 440). Lc 17,31 parece similar a Mc 13,15s = Mt 24,17s. Pero en estos dos evangelistas la sentencia es una exhortación a la fuga en la tribulación del fin de los tiempos. En Lucas, y dado que no hay escape posible ante la parusía, se trata de una exhortación a apartarse del mundo. Se alude una vez más a la historia de Lot (Lc 17,32). La mujer de Lot podía salvarse al igual que los demás familiares. Pero se volvió atrás y así se buscó su ruina. En el día apocalíptico es preciso dejar atrás el pasado y volverse totalmente al futuro. Lc 17,33 expresa el sentido del episodio con una sentencia que Marcos (8,35), Mateo (16,25) y el mismo Lucas (9,24) ponen en otro contexto. Se dice que la renuncia

a todo lo terreno debe extenderse incluso a la misma vida. La sentencia responde sin duda a una época de graves peligros, pero no, propiamente hablando, al día mismo del juicio. Con otros dos ejemplos indica Lucas (17,34s) que el día del juicio trae consigo la decisión personal entre salvación y condenación. Habrá dos (esposos) a la misma mesa, el uno será tomado para el juicio y el otro dejado. Habrá dos esclavas moliendo juntas y ocurrirá lo mismo. No se dice en qué se basará la elección, si en la voluntad soberana de Dios o en la disposición interna del hombre. Los espantados oyentes preguntan dónde sucederá esto.

La respuesta se da en una sentencia con perfiles de adivinanza: «Donde está el cadáver, allí también se reunirán los buitres» (Lc 13,37). ¿Se utiliza aquí un refrán de origen profano? Se han intentado diversas interpretaciones. Así, por ejemplo, que los buitres se reúnen donde está el cadáver, es decir, en el lugar de la muerte. Los que no han sido elegidos, son abandonados a la muerte (Lc 17,34s). O también: el lugar de la parusía pasará tan poco desapercibido como el cadáver a los buitres. O según otros: donde quiera hay un cadáver, vuelan en círculo los buitres. Descubren todo cadáver. Así, el juicio encuentra a todo hombre y, dondequiera hay hombres, hay juicio. O finalmente, aunque con menor probabilidad: cuando el mundo haya muerto por su pecado y es como un cadáver, entonces vendrá el Hijo del hombre. La sentencia aparece también en Mt 24,28. Aquí su sentido es: la venida del Hijo del hombre pasará tan poco inadvertida a los hombres como el cadáver a los buitres.

Lc 18,1-8 añade al discurso escatológico la parábola del juez inicuo, en la que se exhorta a la oración incansable. Al fin, Dios hará justicia a sus elegidos. En Lc 18,7s la parábola se refiere a la parusía y es interpretada como petición

de esta parusía. El Hijo del hombre traerá el juicio y el reino de Dios. Pero no es seguro que cuando el Hijo del hombre venga halle fe sobre la tierra. La sentencia parece ser una especie de toque de atención destinado a amortiguar la apasionada petición por la venida del Hijo del hombre. Puede muy bien ocurrir que esta venida se vuelva contra los que claman y oran por ella.

El discurso apocalíptico de Lc 17,20-37 insiste en acentuar que la venida del Hijo del hombre irrumpirá de improviso desde el cielo sobre unos hombres totalmente desapercibidos. Se rechaza todo cálculo a base de indicios y señales. Pero en el gran apocalipsis sinóptico de Mc 13,5-22 y Lucas 21,8-36 la angustia de los tiempos finales se introduce, por el contrario, a través de un largo período de tribulaciones terrenas e históricas. Lc 21 señala el largo camino de la Iglesia en la historia antes del fin. Es muy posible que las exhortaciones a la perseverancia del pequeño apocalipsis de Lucas (17,21s. 25,31.33; 18,7s) hayan sido introducidas por este mismo evangelista. Las parentesis de este tipo son ciertamente una peculiaridad del Evangelio lucano (11,94-51; 13,23s; 21,34.36). La insistencia en el carácter súbito de la venida del Hijo del hombre debió ser la forma primitiva y el más antiguo contenido de la apocalíptica neotestamentaria. Algunas parábolas sinópticas acentúan este mismo motivo (Mt 24, 43.50; 25,10; Mc 13,35; supra III,1). Estas señales, que se extienden a lo largo del tiempo, permiten ya reconocer una actitud de espera ante una parusía que se retrasa y el comienzo de la historia de la Iglesia. Del mismo modo que Lc 17,20-37 es anterior a Lc 21,8-36, también 1Tes 4,15; 5,2s, con su afirmación de la próxima parusía, es anterior al texto (deuteropaulino) de 2Tes 2,1-12, donde se expone lo que ha de suceder antes de la parusía. Finalmente en el Apocalipsis de Juan las señales pre-

vías, con sus repetidas series septenarias (siete ángeles, siete trompetas, siete copas de la ira) indican una larga extensión temporal.

2,4. Los *Hechos de los apóstoles* (17,31) esperan la parusía al fin de los tiempos. Dios «ha establecido un día en el que habrá de juzgar al mundo entero según justicia por medio de un hombre a quien ha designado». De acuerdo con la actitud básica de Lucas, no se habla de la proximidad del juicio, sino solamente de su certeza futura. Cristo ha sido designado juez universal. El juicio tendrá lugar después de la resurrección de los muertos (Act 17,32) y manifestará, por medio de sus premios y castigos, la justicia de Dios.

2,5. El *Evangelio de Juan* no utiliza la palabra parusía, pero indica la realidad contenida en ella con la expresión «aquel día»<sup>6</sup>. Resuena aquí la espera veterotestamentaria del día escatológico de Yahveh, que es juicio y salvación (*supra* I, 1,3). De acuerdo con la escatología del Evangelio de Juan, el día escatológico debe entenderse también siempre en su actualidad presente. «Vuestro padre Abraham se llenó de gozo con la idea de ver mi día» (Jn 8,56). La esperanza de Abraham se orientaba a la salvación del fin de los tiempos. El día histórico de Jesús es el día escatológico y de la salvación mesiánica, en el que todo se resume y sintetiza. Y todo esto vio Abraham.

En el discurso de despedida, Jesús anuncia su nueva venida, pero no como lejana, sino como un día cercano (14,3.18. 23,28). La nueva venida acontece ya en la misma resurrección (14,19; 16,16-23), y luego de continuo en la experimentación

6. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga 1950, 247,444 a 454,479s.

del espíritu (14,16-18). La resurrección de Cristo, la donación del espíritu y la parusía constituyen una unidad. La antigua sentencia del día de Yahveh queda así referida al presente. «En aquel día comprenderéis vosotros que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí, y yo en vosotros» (Jn 14,20). «En aquel día no me preguntaréis ya nada» (Jn 16,23). Los discípulos no tienen ya preguntas que hacer. Entonces se hablará del Padre con toda claridad (16,25). En la existencia escatológica todo será claro para los discípulos. Es el día en que son recibidos en el amor del Padre y en el que toda oración es escuchada (Jn 16,26s). ¿Se ha dado, con esta actualización de la parusía, respuesta a la pregunta que inquietaba a la comunidad como consecuencia de la ausencia de la parusía, entendida como acontecimiento futuro?

2,6,1. *Pablo* habla muchas veces de la esperada venida de Cristo y la describe con imágenes de rica significación. Esta venida es el contenido del «día del Señor». El apóstol designa con frecuencia esta venida de Cristo como parusía (1Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 1Cor 15,23; en 2Tes 2,1.8 tenemos un texto postpaulino). La comunidad será la corona de gloria del apóstol «ante nuestro Señor Jesucristo en su parusía» (1Tes 2,19). La comunidad debe ser irreprochable «ante Dios nuestro Padre, en la parusía de nuestro Señor Jesús, en compañía de todo su pueblo santo» (1Tes 3,13). Los santos, con los que Jesús aparece, no son, de acuerdo con el testimonio veterotestamentario (Zac 14,5), los cristianos perfectos, sino la corte celestial de Dios. Pablo repite el deseo (1Tes 5,23) de que los cristianos sean «custodiados irreprochablemente para la parusía de nuestro Señor Jesucristo» (1Tes 5,23).

2,6,2. En 1Tes 4,13-5,11 se describe la parusía de Cristo como revelación apocalíptica en gloria<sup>7</sup>. Pablo expone este detallado consuelo escatológico tomando pie de las circunstancias concretas de la comunidad, en la que se han producido defunciones que han sumido en perplejidad a los creyentes. Los cristianos esperaban la parusía del Señor antes de morir. La victoria sobre la muerte se había iniciado ya en la resurrección de Cristo y la parusía debía hacer patente y completar esta victoria. De similar manera se lamenta 4Esd de aquellas generaciones que no participarían en el tiempo mesiánico. Así 4Esd 11(13),17-19: «Los que no vivan aquel día deberán sentir tristeza. Conocen las alegrías preparadas para aquel tiempo; pero no llegan a ellas. Mas ay también de aquellos que quedan fuera, porque tendrán que experimentar gran tribulación y mucha angustia»; de parecido modo 4Esd 3(5),41s.

Ante las defunciones ocurridas Pablo no recuerda por ejemplo la doctrina filosófica de la inmortalidad. Indudablemente esta fe filosófica no desbordaba los estrechos límites de un pequeño círculo. A nivel popular, se había perdido la esperanza (1Tes 4,13). Tampoco recuerda Pablo la esperanza judía en la resurrección, que sólo pervivía en una pequeña parte de israelitas y era totalmente desconocida en los círculos etnicocristianos. Tampoco Pablo asegura a los cristianos que los difuntos están con el Señor (Flp 1,23). ¿Es que acaso esta seguridad no llegó al campo de la conciencia hasta una época posterior? En cambio, los cristianos estaban familiarizados con la idea de la próxima parusía (1Tes 1,10). Esperaban que ya su misma generación la contemplaría (1Tes 4,15). Y Pablo

7. W. HARNISCH, *Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13-5,11*, Gotinga 1973. Para las Cartas a los tesalonicenses: B. RIGAUX, *Saint Paul, Les épîtres aux Thessaloniciens*, París 1956.

reafirma esta esperanza de la comunidad. No se plantea el problema del (corto) período intermedio entre la muerte y la parusía. ¿O es que acaso admite un «sueño de la muerte» (1Tes 4,15)?

El apóstol recuerda una «palabra del Señor» (1Tes 4,15). ¿Se trata de una sentencia del Jesús histórico, al estilo de las que Pablo cita algunas veces (1Cor 7,10; 9,14; también Act 20,35)? ¿O de una frase de Cristo resucitado, como las que cita en otras ocasiones (2Cor 12,8s; también 1Cor 15,51)? ¿Abarca esta sentencia del Señor todo el texto de 1Tes 4,15-17? No cabe pensar que Jesús haya predicho tales peculiaridades y detalles apocalípticos. Mc 13,32 dice expresamente que Jesús no tenía estos conocimientos. La sentencia de 1Tes 4,15 tiene un carácter casi tan apócrifo como por ejemplo la *Epistula Apostolorum* 16(27), editada según los textos etiópicos y coptos por H. Duensing, Bonn 1925: «Vendré como el sol, que brilla..., mientras que seré llevado por las alas de las nubes en resplandor..., y descenderé sobre la tierra, para juzgar a vivos y muertos.» A lo sumo puede admitirse que 1Tes 4,15-17 procede de un Apocalipsis que fue puesto en labios de Jesús, como Mc 13,5-37 o Ap 1,1: «Apocalipsis de Jesucristo». Es también parecida la sentencia del Señor de Mt 24,30s y puede compararse asimismo con el apocalipsis de la *Doctrina de los doce apóstoles* 16,3-7. La parusía se anuncia con una «voz de mando» (*κέλευσμα*; 1Tes 4,16). Pablo utiliza un término técnico tomado del lenguaje deportivo y militar. ¿Quién da la voz de mando? ¿Dios o un ángel? ¿Es la «voz de un arcángel» lo mismo que «el son de la trompeta de Dios» (4,16)? Las trompetas resuenan en la guerra, en el culto y, en general, en las grandes solemnidades<sup>8</sup>. Anuncian la aparición de Dios

8. G. FRIEDRICH, art. *σάλπιγξ*, en ThWbNT 7, 1964, 71-88.

(en el Sinaí según Ex 19,16.19; además Sal 47,6; 81,4). El sonido del cuerno anuncia el día del juicio en Is 27,13; Joel 2,1; Sof 1,16. En 4Esd 4(6),23 el resonar de las trompetas es un signo escatológico. Según el Apocalipsis de Moisés (22) el juicio será anunciado por la trompeta de Miguel; según los rabinos por la voz de Gabriel (H. Strack - B. Billerbeck, o. c. 3, 635). En el libro quumráónico *Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas*, la trompeta es con frecuencia la señal de la batalla. La oración de las dieciocho bendiciones (10) suplica: «Haz que suene el gran cuerno de nuestra liberación.» La trompeta resuena también, como señal escatológica, en Mt 24,31; 1Cor 15,52.

Cristo viene del cielo. En la antigua espera, el Mesías es hijo de la tierra. En la época del judaísmo tardío la figura del Mesías alcanza cimas sobrehumanas. Está en el cielo antes de todos los tiempos y de allí viene (Dan 7,13s; Henoc etiópico 62,7). Juan (6,33-51) describe la encarnación de Cristo como su descenso desde el cielo.

«Los muertos en Cristo» resucitarán. ¿Habla Pablo sólo de la resurrección de los justos (infra vi,1)? Resucitados y vivientes serán arrebatados entre nubes, al encuentro del Señor<sup>9</sup>. Las nubes son el carro de Dios (Sal 104,3; Is 4,5; 19,1; 2Mac 2,8). También Cristo aparece en las nubes (Mc 9,7; 13,26; 14,62; Act 1,9). El Cristo que viene del cielo es «recibido». «Recepción» (*ἀπάντησις*) es un vocablo de origen bíblico (Ex 19,10-18), que en el lenguaje griego helenista describe muchas veces un ceremonial político. Ambos elementos pueden darse aquí juntos<sup>10</sup>. ¿Hacia dónde marcha la comitiva,

después de reunirse todos? Podría admitirse que entra en el cielo, ¿O es que vuelve a la tierra, para establecer el reino mesiánico?

2,6,3. En 1Tes 5,1-10 Pablo tiene que abordar otra pregunta, la referente al momento de la parusía. Aquí hace una llamada al conocimiento que ya tenían los cristianos. Quiere recordar las ideas y la esperanza generales de la apocalíptica judeocristiana. La parusía se producirá inesperadamente (1Tes 5,2s). Pablo acentúa, pues, una espera que aparece ya con términos acuciantes en el apocalipsis de Lc 17,20-37 y en los discursos apocalípticos en parábolas (Mt 24,37-25,13), y que, en contra del apocalipsis sinóptico (Mc 13,4-27), admite un largo período precedente de tribulaciones (supra, III,1.2). El Señor llega inesperadamente, como ladrón nocturno (1Tes 5,2,4). Pablo recurre a una imagen usual en la literatura apocalíptica (Mt 24,43; supra, III,2,1). Es también tradicional la imagen de los repentinos dolores de parto (1Tes 5,3; Mc 13,8). A continuación desarrolla el apóstol la sentencia y el motivo de la noche (1Tes 5,2,4-8,10), que utiliza también en Rom 13,11-13 en una parenthesis escatológica. La imagen aparece primero en 5,2 en su sentido general y cotidiano y luego es empleada en un doble sentido traslaticio. Los cristianos no están en tinieblas, y, por tanto, no se verán sorprendidos ni avergonzados por la claridad del día de la parusía (5,4). Los cristianos son hijos del día, no de la noche. No pueden dormirse. Deben vigilar y ser sobrios (5,5-8). Vuelve, pues, a utilizarse un motivo muy conocido de la exhortación escatológica (Mc 13,33-37; supra, III,2,1). Lo esencial no es conocer el calendario de la parusía, sino alcanzar la salvación prometida y prefigurada en la muerte salvífica de Cristo (1Tes 5,9-11).

9. A. OEPKE, art. *νεφέλη*, en ThWbNT 4, 1942, 904-912.

10. J. DUPONT, Σὺν Χριστῷ. *L'Union avec le Christ* 1, Brujas 1952, 64-73; E. PETERSON, *Die Einholung des Kyrios*, en «Zeitschr. f. system. Theologie» 7 (1929/30) 682-702.

2,6,4. Tomando ocasión de algunas preguntas de la comunidad de Corinto, desarrolla Pablo en 1Cor 15 una detallada doctrina de la esperanza cristiana en la resurrección (*supra, vi, 2.3*). En 15,22-28.51-55 describe la parusía (15,23) de Cristo. Los muertos que pertenecen a Cristo resucitarán en su parusía. La victoria de Cristo se revela en una serie de sucesos cada uno de los cuales se apoya en el anterior. Son su resurrección, su parusía, el derrocamiento de todos los poderes y finalmente la devolución del reino a Dios Padre.

Hay un testimonio de la espera escatológica de la Iglesia y del apóstol mismo en la afirmación de que en el banquete eucarístico «se anuncia la muerte del Señor, hasta que él venga» (1Cor 11,26). El banquete recuerda y actualiza, tanto en las acciones como en las palabras que las acompañan, la muerte del Señor como acontecimiento salvífico. Pero el banquete tiene además lugar en la espera de la parusía del Señor como revelación plena de su señorío, que en el banquete comunitario es reconocido y experimentado por la fe y que se ha de manifestar en la parusía. El crucificado y exaltado es el que ha de venir. El banquete de la iglesia de Corinto se halla bajo el signo de la apertura y de la esperanza escatológica, la cual, según las palabras del Señor, tiene su raíz en el banquete mismo (Mc 14,25).

2,6,5. La espera escatológica de la Iglesia se percibe claramente en la exclamación *maranatha* (1Cor 16,22)<sup>11</sup>. Esta palabra no significa «el Señor ha venido» (aunque lingüísticamente esta traducción es posible), es decir, ha venido al mundo o a la comunidad cáltica, sino «¡Ven, Señor!» La exclama-

11. K.G. KUHN, art. Μαρανάθα, en ThWbNT 4, 1942, 470-475; de entre los comentarios, recientemente H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, Gotinga, 1969, 360s.

mación, que procede de la primitiva comunidad, de lengua aramea, debió tener su lugar propio en la liturgia, y también precisamente en la celebración del banquete. Se invita a Cristo, como Señor, a estar presente en el banquete y al mismo tiempo se pide su parusía. La comunidad no podía separar estos dos aspectos, porque para ella el banquete sacramental era un símbolo anticipado del banquete eterno.

2,6,6. De la espera de la parusía habla también Flp 3,20s; «Nuestra patria<sup>12</sup> está en los cielos, de la cual aguardamos que venga un Salvador, el Señor Jesucristo, el cual transfigurará el cuerpo de esta humilde condición nuestra, conformándolo al cuerpo de su condición gloriosa.» El Señor que ha de venir llevará a cabo en el cuerpo de los suyos lo que ya ha sucedido en el cuerpo glorioso del resucitado. Se realizará la gran transformación, como indican ya también Rom 8,11; 1Cor 15,42-44.52s.

Una cuestión muchas veces discutida es si Pablo ha ido modificando las formas y figuras de su espera del tiempo final al compás de sus experiencias y reflexiones. Una parte de los textos testifica la acuciante espera de la próxima parusía de Cristo. El tiempo del mundo es ya muy corto (1Cor 7,29). Pablo tiene la seguridad de pertenecer al número de los que aún vivirán cuando se produzca la parusía. Ésta unirá con el Señor a los que todavía viven y a los resucitados (1Tes 4,15). No todos se habrán dormido antes de la parusía, pero todos serán transformados cuando ésta llegue (1Cor 15,51). Ante el juez Cristo, el apóstol Pablo será la gloria de su comunidad y ésta de él (2Cor 1,14). El reloj del tiempo señala el momento en que el sol irrumpe súbitamente por la

12. Esto es lo que significa πολύτευμα; véase H. STRATHMANN, art. πολύτευμα, en ThWbNT 6, 1959, 535.

mañana. Del mismo modo, Cristo se manifestará sin tardanza (Rom 13,12).

Otros textos parecen indicar, por el contrario, que Pablo, dando como posible su muerte antes de que se produzca la parusía, espera reunirse con Cristo inmediatamente después de morir. Así parece indicarlo 2Cor 5,1-10, ya que 5,1s y 5,6-8 difícilmente pueden entenderse de la parusía y más bien deben referirse a la muerte personal. Ciertamente deseamos experimentar esta muerte no como un violento ser desnudados, sino como un súbito ser sobrevestidos del cuerpo celeste. Si el ser sobrevestidos habría de acontecer en la parusía (como por ejemplo en 1Cor 15,52), Pablo no hubiera expresado el deseo de morir antes que ésta llegara. Ahora bien, el morir, aunque siempre doloroso, es, de todas formas, un «ir al Señor». Inmediatamente después de la muerte cada uno será llamado ante el tribunal de Cristo. ¿Cuenta aquí Pablo con la posibilidad de morir antes de la parusía, cuando acababa de ser librado de un grave peligro de muerte (1Cor 1,9s)? En Flp 1,23 dice que partir significaría para él poder «estar con Cristo». ¿Está esta afirmación dictada por las circunstancias? No puede determinarse con seguridad si la carta a los Filipenses pertenece a la época primitiva o a la tardía de Pablo. Pero cuando la escribe se encuentra encarcelado y tiene ante los ojos la posibilidad de ser condenado a la pena capital. Está convencido de que la muerte no puede destruir su comunión con Cristo, sino que le llevará a ella (así también Rom 8,38). Justamente en la carta a los Filipenses habla el apóstol con gran expresividad de la parusía (1,6.10; 2,16; 4,4s), en la que se producirá la transformación en gloria (3,20s).

Dado que en la carta a los Romanos, sin duda de fecha tardía, no se ha extinguido aún del todo la espera de la parusía (13,12), la diversidad de las afirmaciones no se puede

explicar sencillamente aduciendo que en los últimos años de su vida Pablo contó con la posibilidad de morir antes de la parusía. Desde luego, el apóstol se planteó los problemas relativos a los tiempos escatológicos de forma distinta a como lo hacemos nosotros. No se le ocurrió el pensamiento de largos espacios temporales antes de producirse la parusía. El Señor único abarca, en cuanto resucitado y exaltado, los tiempos y su contenido, hasta la consumación próxima. Queda, pues, suprimido el problema relativo al tiempo intermedio entre la muerte y la resurrección. Pablo utiliza las ideas que le ofrecen la apocalíptica judía y la cristología universal, yuxtaponiéndolas y ajustándolas entre sí. No es probable que influyera además, en su pensamiento, la idea griega de la immortalidad del alma. Acaso Pablo intentaba decir, a propósito de la tentativa de reducir a un sistema elementos dispares, que es necio quien pretende conocer con entera exactitud cada una de las circunstancias y la totalidad del proceso escatológico (1Cor 15,36).

2,7,1. *Cartas deuteropaulinas.* La segunda carta a los Tesalónicos da detalladas enseñanzas «a propósito de la parusía de nuestro Señor Jesucristo y de nuestra reunión con él» (2,1). El Señor se manifestará «bajando del cielo con los ángeles de su poder en medio de un fuego flameante», para castigar a los rebeldes y liberar a los justos oprimidos (1,6-10). Pero todavía no está ya ahí (2,2). Antes deberán cumplirse varias señales precursoras. Tendrá que producirse la gran apostasía. Tiene que aparecer el hombre de la impiedad, con toda clase de poder, de signos y prodigios mentirosos (2,3-12). En su epifanía, Jesús aniquilará al impío con un soplo de su boca (2,8). En vez del concepto de parusía, la carta utiliza el concepto helenista (no paulino) de «epifanía» (como 1Tim 6,14;

2Tim 4,1,8; supra v,2,7,3). La apocalíptica judía (y también la apocalíptica neotestamentaria) esperaba parecidas señales precursoras del fin. También aquí se habla de la gran apostasía antes del fin (Henoc etíopico 91,7; Jub 23,14; 4Esd 3[5],1s). De igual modo, se describe esta apostasía en Mt 24,10-12; *Doctrina de los doce apóstoles* 16,3. Se menciona al «hijo de la perdición» como precursor del fin en Is 57,4; al adversario escatológico de Dios en el Apocalipsis de Elías 34s. Se le llama Anticristo en 1Jn 2,18,22; 4,3; 2Jn 7 (supra, III,3). Con impía soberbia se sienta en el templo (Mc 13,14; supra, III,2). Se hace pasar por Dios (Ascensión de Isaías 4,6; *Doctrina de los doce apóstoles* 16,4). El misterio de la impiedad está ya en acción, pero por el momento se le ponen impedimentos (2,6s). No consta con certeza quién o qué es el poder que lo está impiéndiendo (supra III, nota 17). ¿Se trata simplemente de la voluntad y del plan de Dios? El impío hace grandes prodigios (2,9-11), tal como ocurría también en la espera judía (Ascensión de Isaías 4,5; Apocalipsis de Elías 33,1; 38,1; también *Doctrina de los doce apóstoles* 16,4). Se describe el fin del Anticristo (2,8) con pinceladas veterotestamentarias. Así, «Dios herirá al hombre violento con la vara de su boca, con el soplo de sus labios matará al malvado» (Is 11,4 LXX). De este mismo modo aniquila «el hombre» a su adversario (4Esd 11 [13],10).

En la descripción de la parusía se advierten importantes diferencias entre las dos cartas a los tesalonicenses. En la primera se la espera para muy pronto. En la segunda se halla ya a una distancia indeterminada. Además, en ella la parusía de Cristo y la figura del impío aparecen descritas con rasgos apocalíptico-mitológicos. Todo esto indica una evolución posterior respecto de la primera carta.

2,7,2. En Col 3,4 se dice de la parusía: «Cuando se manifieste Cristo, que es nuestra vida, entonces vosotros también seréis manifestados juntamente con él, en gloria.» En la parusía se manifestará ante el mundo la gloria del Señor exaltado. Y entonces se manifestarán también la vida hasta ahora oculta (3,3) y la gloria, real pero todavía encubierta, de los suyos. Este corto y sólo insinuado recuerdo a la parusía en la carta a los Colosenses (postpaulina) indica sólida tradición eclesial.

2,7,3. Las cartas pastorales no usan la palabra parusía, sino la de epifanía<sup>13</sup>, significando con ella tanto la primera venida de Cristo en su encarnación (2Tim 1,10) como la última y escatológica (1Tim 6,14; 2Tim 4,1; Tit 2,13; *Teología del Nuevo Testamento* II, 235s).

Al igual que parusía, también la palabra epifanía procede del mundo religioso helenista. Este concepto describe la manifestación visible de una divinidad, hasta entonces oculta, tanto en la historia como en el culto (también en la Biblia del mundo griego, como 2Sam 7,23; 2Mac 2,21; 3,24; 11,22; 15,27; igualmente en Josefo y Filón). Así, las cartas pastorales (como ya 2Tes 2,8) designan la venida de Cristo como epifanía. «Te conjuro, en presencia de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y muertos, y por su epifanía y por su reino» (2Tim 4,1). ¿Se emplea el concepto de epifanía polémicamente, en cuanto que tanto los monarcas helenistas (por ejemplo Antíoco Epífanes) como los emperadores romanos, se hacían celebrar, entre otros títulos, con el de dioses manifiestos (*ἐπιφανεῖς*)? ¿Se afirma que Cristo es y será la única verdadera epifanía de Dios y se entiende su epifanía final como su entronización regia?

13. R. BULTMANN - D. LÜHRMANN, art. *ἐπιφάνεια*, en ThWbNT 9, 1973, 8-11.

Ahora hay que guardar «el mandamiento, sin tacha ni reproche, hasta la epifanía de nuestro Señor Jesucristo, epifanía que a su tiempo oportuno mostrará el bienaventurado y único soberano, el rey de los reyes y Señor de los señores» (1Tim 6,14s). Ya no se habla de que el acontecimiento esté cercano; pero tampoco existen indicios de que el retraso suponga ninguna perturbación de la fe.

«Aguardamos la bienaventurada esperanza, o sea, la epifanía gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús» (Tit 2,13; *Teología del Nuevo Testamento* II,330).

La parusía será la feliz y gloriosa consumación de la Iglesia. Pero cuando se designa la manifestación del Señor, la ya acontecida y la futura, como epifanía, pierde importancia la parusía futura. La fe está ya en posesión; no urge ya la esperanza. La espera de la nueva venida se convierte en conclusión formal del mensaje de la salvación y en confesión de fe en rápido curso de formación.

2,8. En la *Carta a los Hebreos* se mantiene la espera de la parusía. «Pues todavía un poco, un poco nada más, y el que ha de venir vendrá, y no tardará» (10,37). Este texto reproduce Is 26,20. De hecho en el Antiguo Testamento se designa al Mesías como el que ha de venir (Sal 118,26). La profecía se cumplirá en la próxima parusía del Señor. Y a continuación también los justos recibirán la promesa escatológica (10,38s).

2,9,1. *Cartas católicas*. La Carta de Santiago proclama la convicción de la proximidad de la parusía: «Tened paciencia vosotros también, fortaleced vuestro corazón, porque está cerca la parusía del Señor» (5,8). Como otras muchas veces, también aquí la carta expresa la seguridad del breve tiempo de espera en la forma y en el espíritu de la piedad de los pobres del

Antiguo Testamento (Sal 37,10s; Eclo 35,16-24). La espera de la parusía es tan segura como la del «labrador que espera el precioso fruto de la tierra» (5,7). Esta seguridad es tanto más significativa cuanto que la carta procede, sin duda, del final de la época apostólica.

2,9,2. La primera carta de *Juan* utiliza la voz parusía. «Permaneced en él, para que cuando se manifieste, tengamos plena confianza y en su parusía no nos veamos avergonzados» (2,28). Este escrito testifica una inquebrantable espera próxima. «Es la hora última.» Han llegado muchos anticristos (2,18). La carta incluye la encarnación del Hijo de Dios (1,2; 3,5,8) y su parusía (3,2) bajo la palabra «manifestarse» (*φανεροῦσθαι*)<sup>14</sup>. Así como la encarnación fue manifestación del amor de Dios (4,9), así al final Cristo se manifestará como juez (2,28). Aquella primera y esta última manifestación son una única manifestación de Dios en el ámbito de lo terreno y humano. La carta habla tanto de la decisión futura como de la presente y ya acontecida. «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos» (3,14; de parecida manera 5,12). El contenido es similar al del Evangelio de Juan, donde aparecen ya con anterioridad estos elementos. También en el Evangelio se insiste, junto con el paso ya acontecido de la muerte a la vida, en la resurrección futura (Jn 5,24-29; 11,23-26). Está bien fundamentada la opinión de que la doctrina de la resurrección futura ha sido introducida en el evangelio por un redactor posterior (infra, vi,2,5). Habría, pues, que contar también con la posibilidad de que, de parecida manera, 1Jn 2,28 pueda reflejar la visión de la parusía futura de acuerdo con una redacción tardía<sup>15</sup>.

14. BULTMANN - LÜHRMANN, art. *φανερόω*, en ThWbNT 9, 1973, 4-6.

15. R. BULTMANN, *Die drei Johannesbriefe*, Gotinga 1967, 49.

2,9,3. La primera carta de *Pedro* deduce de la espera de la parusía la exhortación: «El final de todo está cerca. Sed, pues, sensatos y velad en la oración» (4,7). Sabiendo que está próxima la segunda venida del Señor y el fin de todas las cosas, el cristiano es el hombre que adopta una postura sensata en este mundo. Como conoce la caducidad del mundo, es sobrio frente a él (1,13). La proximidad del juicio le hace comprender la amenaza de su vida. Y esto le empuja a la oración (4,7). En el juicio próximo le salvará el amor «que cubre multitud de pecados» (4,8). Y así, el cristiano se halla referido y depende del servicio del amor en la comunidad. Los que participan de la pasión de Cristo, pueden alegrarse con alegría plena en su parusía, en la revelación de su gloria (4,13; similarmente 5,10).

En la segunda carta de Pedro, que debe fecharse a comienzos del s. II, aparece la palabra parusía y también los problemas que suscita su retraso. «Os dimos a conocer el poder y la parusía de nuestro Señor Jesucristo, no siguiendo sutiles mitos, sino porque fuimos testigos oculares de su grandeza» (1,16). Aquel poder es el poder divino que ahora posee el exaltado y que él manifestará en su parusía. El evangelio de la parusía no es un mito, sino historia futura, garantizada por la historia pasada, que tuvo testigos oculares. Acaso los mitos que aquí se mencionan hagan referencia a los errores gnósticos. Pero la carta se ve en la precisión de defender la espera de la parusía. «En los últimos días vendrán escarnecedores con sus burlas, que andarán según sus propios deseos y que dirán: ¿Dónde está la promesa de la parusía? Desde que murieron los padres, todo sigue como desde el principio de la creación» (3,3s). Estos escarnecedores son sin duda los gnósticos. Aquella generación que había esperado la venida de Cristo (Mc 9,1; 13,30) había ya desaparecido. La carta quiere refutar la afirmación de los adversarios de que, desde el principio de la creación, no había

ocurrido nada. Y Para ello les recuerda cómo pereció el mundo en el diluvio (3,6). Del mismo modo, también este mundo llegará a su fin. «Los cielos se disolverán incendiados y los elementos se destruirán abrasados por el fuego» (3,12). Junto a palabras bíblicas, la carta utiliza las concepciones filosóficas de su tiempo, que ya precedían el gran incendio de los mundos. Pero la carta dice que es la palabra de Dios la que decide la historia del mundo (3,7). El día del fin del mundo es «un día ante el Señor» (3,8). Los que esperan el juicio «deben andar en santo comportamiento y piedad» (3,11). El mundo no es naturaleza, sino historia. Pero a esta historia no se le pueden aplicar las medidas temporales humanas: «Un día es ante el Señor como mil años» (3,8; Sal 90,4). Se rechazan, pues, los cálculos apocalípticos. Ahora bien, el fin no es destrucción y ruina, sino nueva creación (3,13; infra, IX,2.5). Del mismo modo que los relatos de la creación del Génesis interpretan los mitos orientales bíblicamente, aplicándolos a la palabra de Dios, también la segunda carta de Pedro utiliza las tradiciones mitológicas y científicas de su tiempo, para describir la obra divina.

2,10. El *Apocalipsis de Juan* quiere desvelar «lo que ha de suceder en breve» (1,1). «El tiempo está cerca» (1,3). El acontecimiento sucederá necesariamente, porque así ha sido establecido en el plan y en la voluntad de Dios. El libro —escrito a finales del primer siglo— acusa en todas sus páginas una urgente y acuciante espera escatológica. La Iglesia es Iglesia de los mártires y aguarda para dentro de muy poco el consuelo y la liberación de Dios. El Apocalipsis expone en dos visiones la parusía del rey y juez Cristo: 14,14-20 y 19,11-16. Ambas son independientes y describen el mismo acontecimiento, aunque de distinta manera. En la primera visión (14,14-20) aparece

Cristo como Hijo del hombre (como en Mc 13,26), sentado en un trono, sobre una blanca nube, con corona de oro en la cabeza y una afilada hoz en la mano. Viene un ángel del cielo y grita al Hijo del hombre: Mete tu hoz y siega, porque se secó la mies de la tierra. La visión utiliza y une — como otras muchas veces en el Apocalipsis de Juan — claros motivos veterotestamentarios. El Hijo del hombre aparece como en Dan 7,13. El vocabulario y la imagen de la cosecha se han formado de acuerdo con Joel 3,13a; Is 17,5; Jer 51,33. Se describe la cosecha como una siega llevada a cabo por el Hijo del hombre (14,16), y luego como una vendimia ejecutada por un ángel, que también pisa el lagar (14,18-20). La imagen de la siega significa la reunión de los piadosos, mientras que la segunda imagen de la vendimia se refiere al juicio de castigo sobre el mundo. El lagar es imagen del juicio de ira de Dios, como en Joel 3,13b Is 63,2-4; Lam 1,15. El juicio se ejecuta delante de la ciudad (es decir, en el valle de Gehinnom, frente a la ciudad de Jerusalén; infra, VIII, 2,1,2), en forma de terrible baño de sangre (descrito según Is 34,3-5; Henoc etiopíco 100, 1-3; 4[6] Esd 15,35s). También aquí son los ángeles los ejecutores de la sentencia (como en Mc 13,27; Mt 13,41; 25,31). En la segunda visión (19,11-16) desciende Cristo, el juez, desde el cielo abierto, jinete en un caballo blanco; le siguen los ejércitos celestes, sobre caballos blancos. Lleva en la cabeza muchas diademas y sus ojos son llamas de fuego (Dan 10,6). Su nombre es «la palabra de Dios». Sus armas son la palabra aniquiladora del juez, como en Sab 18,15s; la palabra de Dios que surge del cielo es aguda espada que ejecuta el juicio y lo llena todo con la muerte. El rey rige a los pueblos con vara de hierro (Sal 2,9) y pisa el lagar del vino de la terrible ira de Dios (Jl 3,13; Is 63,3). Así se manifiesta el «Rey de reyes y Señor de los señores» (Ap 19,16).

### 3. La espera de la parusía

El Apocalipsis (22,20) concluye con la llamada anhelante: «Amén, ven, Señor Jesús.» También aquí se trata, como en la oración de idéntico contenido: *Maranatha* (1Cor 16,22; supra, v,2,6,5) de una exclamación litúrgica, que en el Apocalipsis es la respuesta a la promesa del exaltado: «Sí, vengo pronto» (22,20). Al parecer, pues, aquella exclamación de la primitiva comunidad aramea se tradujo pronto al lenguaje griego de la Iglesia. Al final de todos los símbolos y mitologumena, de todas las luchas y tensiones, esta llamada expresa, en definitiva, con abierto lenguaje y gran intimidad, la esperanza escatológica que anima a todo el libro.

### 3. *La espera de la parusía*

¿Qué significa el Evangelio de la parusía? La parusía presupone la antigua concepción mítica del mundo con un cielo sobre la tierra y el trono de Dios colocado en la cumbre del universo. Si la ascensión de Cristo al cielo, expuesta desde esta misma concepción del mundo, no es más que descripción simbólica (*Teología del Nuevo Testamento* II,202s), lo mismo ocurre con la parusía. La proclamación de la parusía testifica la fe de la Iglesia de que la salvación está todavía oculta al mundo. La Iglesia no pretende ser sociedad perfecta. Espera su propia superación en la consumación de Dios. «La nueva venida de Cristo es la irrupción del indisponible en el autosuficiente *ghetto* de nuestro absoluto más acá. Mantener abierto este más acá al poder creador del Dios indisponible, ésta es la osada aventura de la existencia cristiana»<sup>16</sup>.

16. P. SCHÜTZ, *Was heisst «Wiederkunft Christi»?*, Friburgo de Brisgovia 1972, 33.

por extinguirse. «Que el *sheol* no te alaba ni la muerte te celebra. No esperan los que bajan a la fosa en tu fidelidad. Los vivos, los vivos te alaban» (Is 38,18s; supra, iv,2). Los amigos de Dios, Henok (Gén 5,24) y Eliás (2Re 2,11), fueron arrebatados antes de morir, porque más allá de la muerte ya no hay esperanza.

Sin embargo, en los Salmos — ciertamente de época posterior — asoma ya la certeza de que Dios no retirará su amistad ni siquiera en la muerte a aquellos a quienes distinguió con su favor. La fe confiesa: «Mejor que la vida es tu gracia» (Sal 63,4). La vida temporal, natural, es un don de Dios. Pero la gracia es un don mayor. Surge la esperanza de que el piadoso nunca será excluido del ámbito y de la vida de Dios, una vez que ha entrado en ellos. «Con tu consejo me guías y al fin en la gloria me recibirán» (Sal 73,24). Dios abarca todas las esferas: «Si subiera a los cielos, allí estás, si bajara al *sheol*, hete presente» (Sal 139,8). A diferencia de las religiones paganas, en la fe de Israel el reino de los muertos no tiene ningún otro señor sino el Dios único (Am 9,2; Job 26,6; Prov 15,11). Nunca el hombre se halla fuera del ámbito y del poder de este Dios, que puede disponer también sobre los muertos. El Dios de Israel es, en definitiva, el Dios que ama. Y también en este campo tiene aplicación, con todas sus consecuencias, la afirmación de que «el amor es fuerte como la muerte» (Cant 8,6). La fe de Israel en Dios llega hasta la esperanza y el presentimiento de una vida en comunidad con Dios que se prolonga más allá de la muerte.

El Apocalipsis de Isaías (Is 24-27) — ciertamente postexílico — alcanza nuevas certidumbres y afirmaciones<sup>1</sup>. «Revivirán tus muertos, mis cadáveres se levantarán, exultarán, exul-

1. M.-L. HENRY, *Glaubenskrise und Glaubensbewährung in den Dichtungen der Jesaja-apokalypse*, Stuttgart 1967, 104-115, 175-180.

## VI. RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS

A. OEPKE, art. ἀνίστημι, en ThWbNT 1, 1933, 368-372; idem, art. ἐγείρω, ibidem, 2, 1935, 332-337; G. von RAD - G. BERTRAM - R. BULTMANN, art. ζωή, ibidem 833-877; O. SCHILLING, art. *Resurrección*, en BAUER, DTB, 1967, 909-922; B.J. ALFRINK, art. *Resurrección escatológica*, en HAAG, DB, '1975, 1688-1692; J. SCHMID y J. RATZINGER, art. *Resurrección de la carne*, en SacrM vi, 58-78; J. DANIÉLOU, *La resurrección, ¿mito o realidad?*, Studium, Madrid 1971; G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969; P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus*, Münster 1966; R. MARTIN-ACHARD, *De la muerte a la resurrección*, Morova, Madrid 1969; K. RAHNER, *La resurrección de la carne*, en *Escritos de teología II*, Taurus, Madrid 1967, 217-232; B. RIGAUX, *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1973; L. SCHOTTROFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt*, Neukirchen 1970; G. SCHUNACK, *Das hermeneutische Problem des Todes. Im Horizont von Römer untersucht*, Tubinga 1967; U. WILCKENS, *Auferstehung*, Stuttgart 1970.

### 1. *Antiguo Testamento y judaísmo*

1,1. En la antigua concepción israelita del mundo y de la vida, la muerte conduce inexorablemente al mundo subterráneo del *sheol*, que está alejado de Dios. Los muertos llevan en él una vida sumamente apagada, como en sombras, que al final acaba

tarán los moradores del polvo» (26,19). En el contexto de una descripción de las tribulaciones apocalípticas (Is 26,7-21), este versículo 19, en el que se expresa la resurrección de los muertos en forma de promesa divina, es indudablemente una adición posterior. El autor de la adición, y desde luego también el círculo en que se movía, fueron capaces de llevar a término la poderosa idea de la resurrección de los muertos. En la descripción de la salvación futura, otro autor — también sin duda posterior —, sacando una conclusión objetivamente correcta, añade que Dios llegará a suprimir la muerte misma: «Destruirá la muerte para siempre» (Is 25,8). El Nuevo Testamento acepta este planteamiento y expresa con él su esperanza en la vida eterna (1Cor 15,54; Ap 21,4). La espera de una resurrección de los muertos es una derivación de la concepción paleotestamentaria del hombre. El hombre ha sido creado por Dios como unidad de cuerpo y alma (*Teología del Nuevo Testamento* I,124s). Espera el restablecimiento y la consumación de todo el ser humano, lo que no parece concebible sin la corporeidad, aunque ciertamente transfigurada. Con todo, es posible y aun probable que en la evolución de esta fe en la resurrección, Israel haya tomado algunos puntos de partida y determinadas ideas de la religión iraní, que había desarrollado con gran amplitud la doctrina del más allá (infra, VII,1,2)<sup>2</sup>.

La fe en la resurrección fue adquiriendo poco a poco perfiles cada vez más claros. Para el fin de los tiempos y el establecimiento del reino de Dios anuncia Daniel (12,2) una resurrección de los muertos: «Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán: éstos, para la vida eterna, aquéllos para el oprobio, para el horror eterno.» Daniel no

2. F. KÖNIG, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Viena 1964, 121-141; A.T. NIKOLAINEN, *Der Auferstehungsglaube in der Bibel und in ihrer Umwelt*, 2 vols., Helsinki 1944, 1946.

habla aún de una resurrección universal de los muertos. «Muchos» resucitarán. ¿Se refiere a los ejemplarmente buenos para el premio, y a los ejemplarmente malos para el castigo? Los demás permanecen en la muerte.

Los mártires macabeos (2Mac 7,9-14) expresan la seguridad de que más tarde serán resucitados por Dios. Pero para el malvado rey que ha ordenado su muerte, no hay «resurrección para la vida».

1,2. En los *libros apocalípticos* posteriores son ya más precisos y más numerosos los testimonios a favor de la resurrección, al menos de la de los justos. Deben mencionarse, entre otros, Henoc etíopico 51; 92; Test. de Judá 25; Test. de Zabulón 10,1-3. Poco antes del Nuevo Testamento los Salmos de Salomón (3,13-16) aseguran que los pecadores permanecerán en la corrupción, mientras que los temerosos de Dios resucitarán para la vida eterna. En los volúmenes de Qumrán se testifica repetidas veces la esperanza de la resurrección. Así 1QH 11,12s: «Para levantar del polvo al gusano de los muertos para el consejo eterno y del espíritu extraviado a tu visión, de modo que entre en el lugar ante ti, con el eterno ejército y con los espíritus de sabiduría, para renovarse, con todo cuanto existe.» La resurrección universal de los muertos está ya claramente enseñada en los apócrifos contemporáneos del Nuevo Testamento. Según 4Esd 5(7),31 el mundo entero despierta para el juicio final. La resurrección parece imaginarse de tal modo que las almas, que regresan de las cámaras mortuorias, se unen con los cuerpos que surgen del polvo. «La tierra devuelve a los que descansan en ella, el polvo suelta a los que en él duermen, las cámaras restituyen las almas que les han sido confiadas» (4Esd 5[7],32). Según Ap sir. de Baruc 50,2-4; 51,1-6, los muertos resucitan con su anterior

figura. Pero el aspecto de los pecadores es sombrío, mientras que el de los justos aparece transfigurado<sup>3</sup>.

## 2. Nuevo Testamento

**2.1. Sinópticos.** En el Nuevo Testamento la idea de la resurrección de los muertos se presenta al principio bajo la forma de una cuestión controvertida entre fariseos, que creen en ella, y saduceos, que la niegan (Mc 12,18-27; Act 23,6-9). En una discusión con estos últimos, Jesús se pronuncia en favor de esta creencia (Mc 12,18-27). Tomando pie de la ley del levirato de Dt 25,5s, los saduceos se inventan el caso de una mujer que se ha casado, uno tras otro, con siete hermanos. Y preguntan: ¿De cuál de ellos será esposa en la resurrección? Acaso la pregunta se apoye en las concepciones rabínicas que afirmaban que en la vida futura seguiría existiendo el matrimonio, dotado de una maravillosa fecundidad. Los saduceos quieren hacer patente con este caso el contrasentido de la fe en la resurrección. La respuesta de Jesús afirma el hecho mismo de la resurrección y explica su peculiaridad. Los resucitados estarán más allá de la vida matrimonial, serán «como ángeles en el cielo». Ideas similares enseña la apocalíptica judía. Tanto Henoc etiópico (15,6s; 51,4) como Ap sir., de Baruc (51,3-5), dicen que los resucitados se transformarán en el resplandor de los ángeles. Si la expresión «en los cielos» se entiende como una circunlocución del nombre de Dios (infra, VIII,1,1,3), esto equivaldría a decir que el ser de los resucitados

3. H. STRACK - P. BILLERBECK, op. cit., 4,2, 1166-1198; K. SCHUBERT, *Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit*, en «Biblische Zeitschr», nueva serie, 6 (1962) 177-214; G. SCHUNACK, op. cit., 72-86; F. KÖNIG (v. nota 2), 213-253.

ha sido sublimado a la comunión y a la vida de Dios. Jesús encuentra afirmado el hecho de la vida eterna y en consecuencia también el de la resurrección de los muertos en las palabras de Dios a Moisés: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» (Ex 3,6). La sentencia, en su sentido original, pretende decir que Dios, en otro tiempo, estuvo en contacto con los padres cuando éstos vivían, no que vivan siempre en Dios. De hecho, Jesús supone que éste es el sentido de la frase, cuando explica: «No es un Dios de muertos, sino de vivos»<sup>4</sup>. Dios es el siempre existente y sus elegidos están siempre con él. Los saduceos se equivocan, pues. No conocen «ni las Escrituras, ni el poder de Dios». Jesús comparte y defiende en esta polémica la fe en la resurrección de los muertos, en todo caso y de forma expresa la resurrección de los justos. Pero critica también abiertamente una concepción grosera y sensual de la misma. La resurrección de los muertos no es un restablecimiento de la vida terrena, sino renovación para una forma de vida supraterranal. En la discusión utiliza el método de prueba de Escritura de las escuelas rabínicas. ¿Era él uno de estos rabinos? ¿Se reflejan en esta polémica los debates en torno a la Escritura o los enfrentamientos dogmáticos de la comunidad con los judíos o acaso las discusiones intracomunitarias? La exégesis se pregunta, por consiguiente, si esta controversia puede considerarse como estrictamente histórica.

Hay otra sentencia del Señor a propósito de la resurrección de los muertos (Lc 14,14). Las buenas acciones tendrán su recompensa «en la resurrección de los justos». De acuerdo

4. Es muy similar la interpretación rabínica, que de Dt 11,9; 34,4, deduce la resurrección de los muertos, porque en estos pasajes Dios ha prometido a Abraham, Isaac y Jacob darles *a ellos* la tierra prometida; H. STRACK - P. BILLERBECK, op. cit., 1, 892-897; J. LE MOYNE, *Les Sadducéens*, París 1972, 123-129.

con las creencias del judaísmo tardío, la frase podría significar que sólo resucitarán los justos. Pero también puede ser debida al evidente presupuesto de que la resurrección sólo será consumación feliz para los justos.

La parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro (Lc 16,19-31) utiliza la concepción propia del judaísmo tardío de las regiones del mundo inferior, en las que después de la muerte se encuentran separados los justos de los pecadores (Henoc etíopico 22,1-13). Se alude a la posibilidad de la redención cuando se rechaza finalmente la petición del rico que suplica a Abraham que envíe al menos un mensajero a la casa de su padre: «Si no escuchan a Moisés y a los profetas, ni aunque resucite uno de entre los muertos se dejarán persuadir.» ¿Es esta sentencia una mirada retrospectiva a la resurrección de Jesús y a su repercusión? Israel, que no obedeció la palabra de Dios en la revelación veterotestamentaria, tampoco se convirtió con la resurrección de Jesús.

**2.2. Predicación de los apóstoles.** La espera de la resurrección de los muertos del temprano judaísmo alcanzó en el Nuevo Testamento seguridad y firmeza con la resurrección de Jesucristo (*Teología del Nuevo Testamento* II,182-214). «Así como Dios resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros por su poder» (1Cor 6,14; además Rom 8-11; 1Cor 15,15s.20; 2Cor 4,14).

En el sermón de Pablo en Atenas es también la resurrección de Cristo el fundamento de la resurrección general de los muertos (Act 17,31s). Los Hechos de los apóstoles reflejan perfectamente la situación espiritual cuando dicen que los atenienses no entendieron el Evangelio de la resurrección. El horizonte intelectual griego, marcado sobre todo por Platón, consideraba el cuerpo como prisión del alma y no tenía, por

consiguiente, ningún interés en una resurrección de los muertos ni tampoco ninguna capacidad de comprensión para esta esperanza judeocristiana. No fue ésta la única ocasión en que el contenido de la predicación neotestamentaria tuvo que enfrentarse con aquella concepción del mundo (1Cor 15,35; 2Tim 2,18).

**2,3,1.** *Pablo* ha expuesto con penetrante reflexión la doctrina neotestamentaria de la resurrección universal. Así sucede sobre todo en 1Cor 15. La discusión del tema fue motivada por las noticias que llegaron a oídos de Pablo sobre ciertas ideas falsas de la comunidad de Corinto. «Algunos de vosotros dicen que no hay resurrección de muertos» (15,12). Semejante afirmación respondía a la concepción griega del mundo, ya fuera que se mirara con escepticismo y se rechazara toda supervivencia más allá de la muerte, ya fuera que se creía en la inmortalidad del alma, pero se consideraba al cuerpo como una carga del alma y no se quería, por consiguiente, admitir una nueva unión de alma y cuerpo. ¿O acaso el error partía de admitir que «la resurrección ya ha sucedido» (2Tim 2,18), en cuanto que el don del Espíritu confiere al hombre desde ahora vida divina? ¿Estaba actuando en Corinto el dualismo de la gnosis, hostil a lo corpóreo, o aquel entusiasmo que, del mismo modo que se escandalizaba de la dura realidad de la cruz (1Cor 1,18-25; 3,18-23), rechazaba también la corporeidad de la resurrección?

Pablo establece el sentido y el alcance de la discusión exponiendo al principio el Evangelio de la resurrección de Cristo, para lo cual repite el *kerygma* protocristiano formulado ya como confesión (1Cor 15,3-5; *Teología del Nuevo Testamento* II,183-185). No fundamenta la doctrina de la resurrección en una concepción o en una filosofía del mundo, sino en la fe en Dios, que se ha manifestado en la resurrección de

Cristo (15,12-19,34). La realidad de la resurrección de los muertos es el criterio decisivo de la realidad de la fe y de la vida cristianas (15,12-34). La resurrección de Cristo es el comienzo y el fundamento de la resurrección universal. Quien niega la una, debe negar la otra. El Evangelio es el mensaje de la redención del pecado (15,17) y del inicio de la salvación. Y ésta empieza con la resurrección de Jesús como comienzo de una nueva vida. Si no hay resurrección de los muertos son vanas la predicación, la fe y la esperanza (15,17-19). No tendrían sentido ni las fatigas ni los peligros de la vida apostólica y lo único sensato sería disfrutar al máximo los placeres de cada día (15,32s). La resurrección de Cristo es el inicio del movimiento hacia la plenitud y consumación. Pablo muestra la vinculación escatológica entre la resurrección de Cristo y su parusía. Cristo es «primicias de los muertos» (15,20,23). En su parusía resucitarán los cristianos. Todos los poderes y dominaciones, y finalmente también la muerte, quedarán sometidos al señorío de Cristo. Entonces, él se entregará a sí mismo y el reino al Padre, para que Dios sea «todo en todo» (15,28). Éste es el reino de Dios perfecto y consumado.

En 15,35-58 describe Pablo las características del mundo de la resurrección y de los resucitados. También en estos versículos quiere responder a los negadores de la resurrección, cuyos argumentos intentaban demostrar la imposibilidad de una resurrección de los cuerpos. Pablo dice que, más allá de la muerte, Dios da el cuerpo que quiere (15,38). Recurre para ello a la comparación de la nueva planta que surge de la semilla. El poder creador de Dios no conoce límites. Existe toda una multitud de formas de cuerpos y de vidas, hay cuerpos terrenos y cuerpos celestes (los astros), «Y así, se siembra cuerpo puramente humano, se resucita cuerpo espiritual» (15, 44). El cuerpo puramente humano es la vida terrena, que

muere. Como quiera que el espíritu es casi siempre en Pablo el Espíritu divino, el cuerpo espiritual es el creado por el poder vivificante de Dios. La resurrección es nueva creación, y por consiguiente un prodigo superior a toda esperanza y a toda posibilidad humana. Pablo no enseña la inmortalidad y la eternidad del alma que, en la muerte se separaría del cuerpo terreno y seguiría luego viviendo incorpóreamente y por medio de la cual el hombre participaría siempre del mundo eterno y divino. No sigue tampoco la línea de pensamiento de la mística griega, que piensa poseer ya lo eterno en la divinización del hombre, que entra así en el todo divino, concebido de forma panteísta. Para Pablo el hombre es siempre una existencia corpórea, incluso en el mundo de la resurrección. Es el hombre total, que es creación de Dios, el que muere y alcanza en la nueva creación la salvación de Dios.

El apóstol explica la relación entre creación y redención con las figuras de Adán y Cristo (15,21s.45-49), contrapuestas también en Rom 5,12-21. Adán como el primer hombre y Cristo como el último hombre escatológico son imagen y corporeización de todo el género humano. Adán es el hombre terreno, puramente humano, Cristo es «espíritu vivificador». Como hombres terrenos llevamos en nosotros la imagen de Adán; en la consumación llevaremos la imagen del Cristo celestial. Pablo hace una serie de especulaciones sobre la creación del hombre de acuerdo con los relatos bíblicos sobre este tema. En el Génesis se habla dos veces de la creación de Adán (Gén 1,26s y 2,7). Según la exégesis actual, esta duplicidad se debe al hecho de que se han unido dos relatos distintos, el sacerdotal y el yahvista. Pero la exégesis judía, por ejemplo en Filón (*Alegoría de las leyes* 1,31s; *Creación del mundo* 1,34), lo explica de otro modo, recurriendo para ello tanto a las antiguas concepciones de un hombre primigenio, el proto-

hombre, y del Hijo del hombre celeste, como a la doctrina platónica de las ideas. De acuerdo con esto, el primer relato (Gén 1,26s) hablaría de la creación del hombre primitivo y del hombre ideal, que sería una esencia divina, mientras que el segundo (Gén 2,7), se referiría al hombre terreno, al que realmente existe. Pablo declara que el primer hombre era terreno, Adán, y que el segundo hombre es Cristo, dotado de poder espiritual. La nueva vida no nos adviene por herencia natural, sino que es una existencia espiritual. Mientras que la muerte del pecado es ya una realidad, la nueva vida es esperanza futura (15,22). Éstos son los presupuestos de la escatología paulina.

Del mismo modo que se distancia de la concepción espiritualista griega, Pablo se aleja también de la visión materialista del más allá de los judíos (15,50-53), según los cuales la resurrección sería la reinstauración y continuación de la vida terrena.

Ya en Mc 12,18-27 había rechazado Jesús esta concepción como desconocimiento de las Escrituras y de Dios. Pablo establece su doctrina de que «la carne y la sangre —es decir, el hombre en su corporeidad terrena— «no pueden heredar el reino de Dios». En la muerte, el hombre, mediante un misterioso proceso de transformación, se convierte en una nueva vida, que es totalmente debida al acto creador de Dios. También el Antiguo Testamento (Dan 12,3) y la apocalíptica judía esperan esta transformación para la gloria del cielo. Esto sucederá, para los que todavía estén vivos, en la parusía. La trompeta (como en 1Tes 4,16; cf. Mt 24,31; supra, v,2,6,2) dará la señal para la resurrección de los muertos. Lo corruptible se revestirá de incorruptibilidad (15,53; similarmente 2Cor 5,4). Comprendiendo las ideas sobre la unidad de ley, pecado y muerte, desarrolladas en Rom 7, cierra Pablo esta perícopa con

un himno de alabanza a Dios, cuya gracia y poder han vencido al pecado y la muerte en la victoria de la vida (15,54-57).

Pablo asume ideas y puntos de vista que proceden de una dilatada tradición. Pero les da una nueva fundamentación mediante su cristología. La resurrección general de los muertos ocurre como consecuencia de la resurrección de Cristo (15,3-22). Como con Adán, pero de una manera incomparablemente superior, ocurre con la vida y el espíritu de Cristo (15,22.45-47). A través de Cristo, la historia de la salvación desemboca en Dios (15,28). La tradición se orienta y se concentra en una perspectiva escatológica y teológica. Para ello utiliza Pablo críticamente la doctrina tradicional de la fe. Ni siquiera en la descripción y explicación de la esperanza escatológica falta la sobriedad (15,34.58). La resurrección y la vida eterna son un misterio inaccesible a la inteligencia humana. Quien piensa que todo lo puede preguntar o todo lo puede saber, es un necio (15,36). El apóstol recurre con predilección a frases dialécticas, porque podemos ciertamente decir que todo será distinto de lo de ahora, pero no cómo será (15,39-49). El cuerpo terreno y el celestial no son idénticos (15,35-38). Y aunque Pablo podría describir con amplias pinceladas, y recurriendo a las imágenes tradicionales, el escenario apocalíptico universal (1Tes 4,14-17), aquí se contenta con afirmar que todo sucederá «en un instante, en un abrir y cerrar de ojos» (15,52) ¿Dónde está el tiempo en que se ha de desarrollar el proceso de los acontecimientos descritos? ¿No tienen acaso una extensión temporal? La creación y la redención son la obra del Dios poderoso y misericordioso. El hombre no puede reducir a su medida los planes y las acciones posibles y reales de Dios.

2,3,2. En 2Cor 5,1-10 se habla también del acontecimiento de la resurrección. Pablo había afirmado primero la certeza de

la esperanza en la resurrección con Jesús (4,14) y el «peso eterno de gloria, cada vez más inmenso» (4,17). Ahora bien, la esperanza no se dirige a lo visible, sino a lo invisible. «Porque las cosas que se ven son efímeras, pero las que no se ven son eternas» (4,18). Y añade a continuación la perícopa 5,1-10, que trata detalladamente de la espera escatológica. Pero ahora describe la esperanza y sus bienes con una serie de imágenes sumamente expresivas: de la tienda y de la casa (5,1-4), del vestido y de la desnudez (5,2s), de la patria y del extranjero (5,6-9) y finalmente del tribunal y de la recompensa recibida (5,10). Mientras que antes ha dicho (4,16) que con el diario ir muriendo se va fortaleciendo la unión con el Señor, ahora afirma que la vida en el cuerpo es separación del Señor (5,6-9). Antes hablaba de la muerte como ya superada (4,16s) y ahora en cambio de los gemidos de un morir todavía por superar (5,2-5). Esta contraposición de los textos indica que no debe intentarse sujetar el pensamiento de Pablo a la letra y a las imágenes. Cuando recurre a las imágenes utiliza un depósito de tradición bíblica y acaso de otras procedencias (tal vez gnósticas): así, respecto de la tienda y de la casa (Is 38,12; Sab 9,15; 2Pe 1,13); del vestido (Ap 3,18; 4,4; 6,11; Henoc etíope 62,16; Ascensión de Isaías 9); de la patria (Flp 3,20; Heb 12,22). La casa celeste que hemos de recibir está ya en el cielo y están también ya preparados los bienes salvíficos de la época mesiánica (5,1). De todas formas, apenas si puede hablarse de una identidad entre el cuerpo actual y el futuro tal como enseña nuestra teología dogmática.

A la exégesis se plantea la pregunta de qué es lo que quieren decir las imágenes empleadas. Pablo argumenta, al parecer, contra algunos corintios, que negaban la resurrección corporal. Opinaban éstos que después de la muerte el alma, liberada de las cadenas del cuerpo —descritas en las imágenes en

forma de casa o de vestido constreñidor — ascendía al mundo de la luz. Pero Pablo, siguiendo la antropología bíblica y judía, no podía imaginarse una vida incorporea. Abandona el espíritu griego cuando habla del alma incorpórea como desnuda y de la desnudez como cosa deshonrosa. Lo malo no es el cuerpo, como afirmaba la concepción dualista del mundo, sino el pecado (Rom 8,10). La esperanza de Pablo aguarda un nuevo cuerpo transfigurado (como 1Cor 15,35-38), con el que debe ser sobrevestido. El cuerpo terreno, así sobrevestido, tendrá una maravillosa transformación. Lo mortal será tragado por lo inmortal (1Cor 15,53-55). ¿Cuándo tendrá lugar este sobrevestimiento? ¿En la muerte, o en la parusía y la resurrección? ¿Se entendería en este último caso el período intermedio entre muerte y parusía como desnudez? Entonces, Pablo desearía vivir hasta la parusía o, al menos, desearía que el período intermedio entre muerte y parusía fuera lo más breve posible. Sin embargo, en Flp 1,23 este período intermedio se describe como un feliz estar con Cristo. En 2Cor 5,1-10 Pablo no se refiere expresamente ni a la parusía ni a la resurrección. Si en 5,4 habla de un ser «sobrevestido» de la casa celeste y, según 1Cor 15,53 en la parusía «lo corruptible será vestido de incorruptibilidad», todo esto no puede significar sino que en 2Cor 5,4 está aludiendo a la parusía. La imagen, no desusada, del ser «sobrevestido» indica simplemente la recepción de un nuevo modo de ser. Por consiguiente, en 2Cor 5,4 se refiere a la experiencia personal de la muerte o bien al estadio final introducido con la muerte, que es el de la corporeidad transfigurada. Deseamos alcanzar esta transformación como paso inmediatamente posterior a la vida, sin tener que sufrir la muerte. Al parecer, Pablo expresa en este texto el universal deseo humano de experimentar la muerte no como muerte, sino como transformación. Considera a la muerte como poder

violento, como realidad hostil a Dios. Expresa, pues, algo que está inserto en la esencia del hombre, que espera no tener que abandonar la vida, sino alcanzar una vida nueva y verdadera. Para esta feliz consumación le ha creado Dios. La donación del espíritu, que es una fianza de la donación total, prepara ya la plena consumación. El espíritu es el comienzo del nuevo ser celeste (2Cor 5,5).

2,3,3. Pablo repite una y otra vez en que la resurrección de Cristo es la razón y el fundamento de la esperanza de la resurrección de los cristianos (*supra*, vi,2,2). El acontecimiento salvador se produce de igual modo en Cristo y en los cristianos. El apóstol desea «conocerlo a él y a la fuerza de su resurrección y la comunión con sus padecimientos, hasta configurarse con su muerte, por si de alguna manera consigo llegar a la resurrección de entre los muertos» (Flp 3,10s). Este conocimiento reviste varias formas: oído, doctrina, fe, sacramento, vida. En la resurrección de Cristo se manifiesta el poder de Dios, y el poder de Cristo mismo. La fuerza de Dios es la fuerza del apóstol, que actúa ya ahora, especialmente en la superación de los padecimientos, y actuará luego en la participación en la resurrección de entre los muertos. Si el cristiano se configura con Cristo en la muerte, también espera alcanzar con él la resurrección (1Cor 15,30-32; 2Cor 4,10s). ¿Se endereza la frase dubitativa «por si de alguna manera consigo llegar a la resurrección de entre los muertos» a rechazar la falsa doctrina de que la resurrección ha acontecido ya en esta vida (2Tim 2,18)? También Pablo conoce la fuerza, ya eficaz desde ahora, de la resurrección, pero insiste en que la total plenitud de la consumación escatológica debe esperarse todavía como don de Dios.

La fuerza de la resurrección de Cristo actúa en la fe y el

sacramento, en cuanto que en el bautismo se lleva a cabo en el creyente la muerte y resurrección de Jesús (Rom 6,2-11). Reaparece aquí la reserva escatológica de Pablo. De momento, los cristianos deben realizar su bautismo en el estar muerto al pecado y vivir para Dios (6,11). La consumación de la resurrección se promete para el futuro. «Si hemos muerto con Cristo, tenemos fe en que también viviremos con él» (Rom 6,8). En las deuteropaulinas — y esto constituye uno de sus elementos característicos — esta reserva se atenúa. «Sepultados juntamente con él (Cristo) en el bautismo y por cuya acción fuisteis con él resucitados por medio de la fe en la acción de Dios que lo resucitó de entre los muertos» (Col 2,12). Aquí se ha cumplido ya en el creyente la resurrección con Cristo, aunque, desde luego, toda su eficacia procede de la fe, es decir, no se trata de un acontecimiento de tipo natural y necesario. Sólo en la manifestación de Cristo en la parusía se revelará la vida todavía oculta de los redimidos (Col 3,3s)<sup>5</sup>.

2,4. Hacia el final de la era apostólica la resurrección de los muertos se ha convertido ya en sólida pieza doctrinal de la fe.

---

5. N. BAUMERT, *Täglich Sterben und Auferstehen. Der Literalsinn von 2Cor 4,12-5,10*, Munich 1973; R. BULTMANN, *Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes: Zu 2Kor 5,1-5 = Exegetica Tübingen* 1967, 298-306; C.H. HUNZINGER, *Die Hoffnung angesichts des Todes im Wandel der paulischen Aussagen*, en *Leben angesichts des Todes* (homenaje a H. Thielicke), Tübinga 1968, 69-88; G. KLEIN, *Apokalyptische Naherwartung bei Paulus*, en H.D. BETZ y L. SCHOTTROFF, *Neues Testament und christliche Existenz* (homenaje a H. Braun), Tübinga 1973, 241-262; F.G. LANG, *2. Korinther 5,1-10 in der neueren Forschung*, Tübinga 1973; F. MUSSNER, «Schichten» in der paulinischen Theologie. Dargetan an I Kor 15, = *Praesentia Salutis*, Düsseldorf 1967, 178-188; H.F. RICHTER, *Auferstehung und Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu I Kor 15,1-11*, Berlin - Augsburgo 1969; H. SCHWANTES, *Schöpfung der Endzeit*, Stuttgart 1963; P. SIBER, *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung*, Zurich 1971; B. SPÖRLEIN, *Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu I Kor 15*, Ratisbona 1971.

Entre los «cimientos» se encuentra la «doctrina sobre abluciones, imposición de manos, resurrección de muertos y juicio final» (Heb 6,1s). Estas doctrinas formaron ya parte del depósito de fe de Israel. Pero la catequesis incluye también (aunque aquí no se cite el nombre de Cristo) la cristología, ya que la resurrección universal se fundamenta en la resurrección de Cristo, y Cristo es el juez del juicio universal (*infra*, VII,3,6).

También las cartas pastorales condenan la negación de la resurrección futura como destrucción del fundamento de la fe. «Se desvían de la verdad los que afirman que la resurrección ha tenido ya lugar» (2Tim 2,18). Esta falsa doctrina surgió indudablemente dentro de la perspectiva de la concepción griega del mundo, que despreciaba al cuerpo como cárcel del alma, y también dentro de la mentalidad de la gnosis espiritualizante, para la que sólo el espíritu tenía valor. De ahí se derivaba la afirmación de que la resurrección se había producido ya en la donación del Espíritu y en la resurrección espiritual por la fe.

2,5. El *Evangelio de Juan* actualiza la resurrección de los muertos, a una con toda la escatología. Ya se ha iniciado la decisión escatológica; más aún, ya ha acontecido en la persona y en la revelación de Cristo. Y sigue aconteciendo en la fe. Creer significa conocer y experimentar el fin del mundo y del tiempo. En la decisión entre fe e incredulidad ocurre, ya ahora, el juicio (3,18s 36; 9,39). También la resurrección ha sucedido ya y sucede también ahora. «Llega la hora, y es el momento actual, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que le hayan prestado oídos vivirán» (Jn 5,25). La resurrección para la vida no es la resurrección de los muertos al fin de los tiempos, en un día lejano, sino que ocurre ya ahora, como un despertar de los hombres de la muerte espiritual al escuchar y aceptar el Evangelio. Ante

la tumba de Lázaro dice Marta: «Ya sé que resucitará en la resurrección, en el último día.» Jesús le responde: «Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera, vivirá: y todo el que vive y cree en mí, no morirá para siempre» (11,24-26). La fe «ha pasado de la muerte a la vida» (5,24).

Pero este mismo Evangelio habla del último día como de un acontecimiento futuro. «Llega la hora en que todos los que yacen en la tumba han de oír su voz: y los que hicieron el bien saldrán para resurrección de vida; los que hicieron mal, para resurrección de condena» (5,28s). En el discurso sobre el pan de vida, en el que se dice que Jesús es y da el pan verdadero (6,27.35), se repite, como estribillo, la afirmación: «Yo lo resucitaré en el último día» (6,39s.44.54).

¿Tienen sentido estas dos series de sentencias, sobre la resurrección presente y la futura, unas al lado de las otras? La exégesis tradicional ha intentado unir entre sí estas dos series. Según unos, lo que aquí quiere decirse es que la decisión acontece ya ahora, en el momento presente, pero que sólo se manifestará y adquirirá validez definitiva en el juicio final<sup>6</sup>. R. Bultmann ha ofrecido otra interpretación que ha tenido grandes repercusiones y se ha convertido ya en normativa. Opina este autor que no pueden unirse las dos series de sentencias. El evangelista habría enseñado una escatología actualizada, refiriendo el futuro a los hombres creyentes de hoy. Todas las sentencias que hablan de la escatología

6. J. BLANK, *Krisis*, Friburgo de Brisgovia 1964, 172-182.309; L. VAN HARTINGSVELD, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums*, Assen 1962, 189-213; P. RICCA, *Die Eschatologie des Vierten Evangeliums*, Zurich 1966, 130-152; J. RIEDL, *Das Heilswerk Jesu nach Johannes*, Friburgo de Brisgovia 1973, 224; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangeliums I*, Friburgo de Brisgovia 1965, 48-141; idem, *Die Johannesebriefe*, Friburgo de Brisgovia 1963, 143.170.

como acontecimiento futuro, habrían sido introducidas por un redactor posterior, que quiso acomodar el Evangelio de Juan a la doctrina general de la Iglesia y hacer posible, así, la aceptación de este Evangelio en la Iglesia. El análisis crítico evidencia, según Bultmann, que los textos que enseñan una escatología futura no sólo son secundarios en razón del contenido, sino que, en virtud de una serie de indicios estilísticos y literarios, aparecen como adiciones posteriores. También el Evangelio de Juan espera una consumación. Pero no bajo la forma de una historia cósmica, sino como consumación del discípulo creyente en la vida eterna, que es también consumación de la comunidad de salvación. Cristo está presente en su obra y en su fe en el mundo y en la Iglesia. De este modo, se recoge también la parusía apocalíptica. El Evangelio no describe ya el escenario mundial apocalíptico. Se desmitifica la escatología y se le confiere una interpretación existencial<sup>7</sup>.

### 3. Problemas teológicos

La concepción y la doctrina usuales en torno a la resurrección en el último día tiene, en gran parte, condicionamientos históricos, debido a que han entrado en ellas las

7. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga 1950, para Jn 5,28s (196s); para Jn 6,39.40.44 (162); idem, *Die drei Johannesbriefe*, Gotinga 1967, para 1Jn 2,28 (49); idem, *Geschichte und Eschatologie*, Tübinga 1964, 53-58. Los exegetas actuales abrazan, cada vez en mayor número, las opiniones de Bultmann en este punto. Así E. LOHSE, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, Gotinga 1972, 109; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* 2, Friburgo de Brisgovia 1971, 73s.144-147.530.544; S. SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes*, Gotinga 1972, 220-223; no acepta la explicación de Bultmann, W.G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1973, 175s. Para mayor información crítica, v. nota 6.

descripciones figurativas y las ideas de la apocalíptica veterotestamentaria judía. Lo mismo cabe decir también respecto de la exposición del juicio (infra, vii), y del cielo y el infierno (infra, viii). Pablo y Juan aceptaron la escatología tradicional, pero sometiéndola a reflexión independiente y a crítica reductora. También aquí, como en otros muchos lugares, parece que se nos impone la tarea de conquistar de nuevo antiguas verdades. La teología actual debe admitir los problemas presentados por las ciencias naturales a partir de los postulados de la conservación y movimiento de la materia. La doctrina de la identidad material del cuerpo muerto y del resucitado ha sido, en fin, reducida por la apologética a su mínima expresión<sup>8</sup>. Los intentos por armonizar las ciencias naturales con la escatología bíblica recuerdan los fracasados intentos por acomodar los relatos bíblicos de la creación a la teoría científica del origen del universo.

Amplios círculos de la teología protestante actual rechazan la doctrina (filosófica) de la inmortalidad natural del hombre (supra, iv,1). Es Dios quien se vuelve al hombre en su muerte y le da la vida y con ella la incorruptibilidad. Ésta es la nueva creación. La resurrección tras un largo período intermedio sería, por tanto, algo sin sentido<sup>9</sup>. Habría que considerar más bien aquella nueva creación ya como resurrección. También la teología católica actual insinúa la idea de que la resurrección acontece en el momento mismo de la muerte, cuando Dios acepta al hombre y le lleva a su plenitud. El nuevo *Catecismo holandés* (trad. castellana, Herder, 453s)

8. Así H. SCHMAUS, *Von den letzten Dingen*, Münster 1948, 256: «Para la construcción del cuerpo resucitado basta la más pequeña cantidad (molécula, átomo) de la materia del cuerpo».

9. A. AHLBRECHT, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1964, 105-112; F. BURI - J.M. LOCHMAN - H. OTT, *Dogmatik im Dialog* I, Gütersloh 1973, 264-277.

dice: «La vida después de la muerte es ya algo así como la resurrección del nuevo cuerpo... comienza a despertar un hombre nuevo»<sup>10</sup>.

¿O no sería mejor, acaso, renunciar a todo tipo de opiniones y afirmaciones acerca de lo que Dios hará? ¿No se está creando, de no hacerlo así, una nueva mitología?

## VII. EL JUICIO

F. BÜCHSEL - V. HERNTRICH, art. *κρίνω*, en ThWbNT 3, 1938, 920-955; G. STÄHLIN, art. *δργή*, ibidem 5, 1954, 382-448; W. PESCH, art. *Juicio*, en BAUER, DTB, 1967, 531-540; J.B. ALFRINK, *Juicio*, en HAAG, DB, 1975, 1048-1051; J. BLANCK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Friburgo de Brisgovia 1964; L. MATTERN, *Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus*, Zurich 1966.

### 1. *Concepciones extrabíblicas*

Los pueblos antiguos, así como el Antiguo Testamento y el Nuevo, han creído que el hombre se halla sujeto al juicio divino y que ha de rendir cuentas ante él.

1.1. *Religión egipcia.* La religión egipcia anuncia, ya en el tercer milenio a.C., una serie de ideas acerca de un juicio después de la muerte; así lo indican los «textos de papiros» de las tumbas de los reyes del imperio antiguo, los «textos de sarcófagos» del imperio medio y el *Libro de los muertos*, que en el imperio nuevo se colocaba junto a los cadáveres, en hojas de papiro<sup>1</sup>.

10. Aumentan de día en día las manifestaciones en este sentido. Mencionaremos, entre otros: P. BENOIT, *¿Resurrección al final de los tiempos o inmediatamente después de la muerte?*, en «Concilium» 60 (1970) 99-111; L. BOROS, *Mysterium Mortis*, Olten 1967, 205-207; J. FEINER y L. VISCHER (dir.), *Nuevo libro de la fe cristiana*, Herder, Barcelona 1977, 591s; G. GRESHAKE, o.c., 384-393.

1. A. ERMAN, *Die Religion der Ägypter*, Berlin 1934, 207-241; R.

1,2. *Religión iranía.* La religión iranía posee amplias y ricas concepciones sobre el juicio, el castigo y la recompensa en el mundo del más allá, que se han ido desarrollando durante siglos, desde la época de Zarathustra hasta la era cristiana. Después de la muerte, el alma comparece ante un tribunal constituido por tres ángeles. A los buenos se les otorga el lugar de la vida, mientras que los malos se hunden en las tinieblas del infierno, donde son atormentados por los demonios. Después de la resurrección general de los muertos, el juicio universal establece los premios y castigos definitivos. El medio de que se sirve la justicia divina es el fuego purificador. Después del juicio, la tierra se renueva y se transforma en paraíso, donde viven los bienaventurados. Desde la conquista de Babilonia por Ciro hasta el fin del imperio persa (539-331 a.C.) los judíos formaron parte de este imperio y está fuera de toda duda que fueron influidos por la cultura persa (iranía). Es un problema difícil, y muy controvertido, averiguar hasta qué punto y en qué época la religión judía, y más concretamente la literatura apocalíptica veterotestamentaria, recibió el influjo iranío. En todo caso, apenas puede negarse la presencia de dicha influencia en el judaísmo posterior<sup>2</sup>.

1,3. En la *religión griega* el derecho y la moral tenían dignidad divina y también divinas sanciones. *Dike*, diosa de la justicia, es hija de Zeus y su compañera en el trono. Tanto

GRIESHAMMER, *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten*, Wiesbaden 1970; J. SPIEGEL, *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion*, Leipzig 1935.

2. F. KÖNIG, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Viena 1964, 51-165, 265-285; E. SCHWEITZER, *Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, spätjüdischen Gruppen, Gnostikern und den Zeugen des Neuen Testaments = Neotestamentica*, Zurich 1963, 153-179.

la *Odisea* de Homero (11,20-640) como la *Eneida* de Virgilio (6,262-892) describen el reino del Hades, con ejemplos de castigos y recompensas en el más allá. Platón expone en tres diálogos (*Gorgias* 523A-527A; *Fedón* 113D-114A; *República* 614B-615D) el juicio sobre los muertos ante el tribunal de tres semidioses. Los culpables deben ir por la calle de la izquierda que desemboca en el tártaro, mientras que a los justos se les permite ir por la calle de la derecha, que lleva a la isla de los bienaventurados. El hecho de que Platón recurra una y otra vez a grandiosas visiones y maravillosos mitos para describir el mundo del más allá, significa evidentemente que estas cosas desbordan los límites del pensamiento racional.

Es muy posible que para configurar sus ideas sobre el más allá, y en concreto sobre el juicio de los muertos y el destino de las almas, los griegos hayan recibido influencias egipcias u orientales, como las órficas, a las que se remite Platón repetidas veces. Pero es también muy posible que en estas concepciones griegas se haya conservado una antigua y originaria religión popular.

## 2. Antiguo Testamento y judaísmo

El Antiguo Testamento tiene la absoluta seguridad de que Dios, como creador del mundo, es también su señor y su juez. Su juicio acontece en la historia de los hombres y de los pueblos. Aun así, Israel espera también un juicio final universal.

2,1. Yahveh juzga a los pueblos. El gran juicio tendrá lugar en el «día de Yahveh» (supra, I,1,3). Hay un texto común a Is 2,2-4 y Miq 4,1-3, en el que se afirma que al final de los

días correrán todos los pueblos hacia el monte del Señor, que descuelga sobre todos los montes, y a la casa del Dios de Jacob. Juzgará sobre los pueblos y decidirá sobre las naciones. Entonces comenzará el gran imperio de la paz. A la exégesis se la plantea el problema del autor y del tiempo de composición de estos versículos. ¿Citan Isaías y Miqueas a un profeta anterior, o por el contrario se trata de virsículos introducidos por un profeta de la época del exilio? Yahveh derramará su furor y su ira sobre los pueblos, y el fuego de su celo consumirá la tierra (Sof 3,8). «Va a gobernar el orbe con justicia y a juzgar las naciones rectamente» (Sal 9,9). Yahveh aparece como juez de los pueblos en los salmos 94 y 96-99, que son indudablemente postexílicos.

También sobre Israel es juez Yahveh. Israel esperaba que el día de Yahveh traería juicio y castigo sobre los pueblos paganos, mientras para el pueblo elegido sería un día de gozo. Pero el profeta había ya anunciado: «¡Ay de los que desean el día de Yahveh! ¿Qué será para vosotros el día de Yahveh? ¡Tinieblas será, y no luz!» (Am 5,18). Precisamente para Israel será particularmente severo el juicio. «Sólo a vosotros conocí entre todas las familias de la tierra, por eso os castigaré por vuestras iniquidades» (Am 3,2). Yahveh castigará la desobediencia de su pueblo (Is 1,19s), la codicia de los ricos (Miq 2,1-4), toda inmoralidad, homicidio, violencia, mezquindad, adulterio (Os 4,1-6; Mal 3,2-5). Yahveh protege el derecho de los oprimidos y toma venganza de los crímenes de los impíos (Sal 94). A medida que en Israel va destacando el individuo de entre la masa del pueblo, se va entendiendo también cada vez más el juicio como un hecho que afecta directamente a las personas concretas. Yahveh es salvación para los piadosos, perdición para los impíos (Ez 18). En los libros veterotestamentarios tardíos se insiste en la responsabilidad individual;

vidual; así Sab 4,20-5,23; Eclo 16,17-23. El juicio de Dios se describe a modo de los juicios humanos, como un proceso en el que Dios se sienta en el tribunal al que están sometidos los hombres, los ángeles y los demonios. «Fueron colocados unos tronos y un anciano de días se sentó... Se sentó al tribunal y fueron abiertos los libros» (Dan 7,9-14).

2,2. Las ideas del juicio fueron desarrolladas por la *apocalíptica judía tardía*. En Henoc etíopico 1-5; 45-47; 55; 90, se describe al gran juicio universal. El día del juicio se llama «el último día», porque significa el fin del tiempo presente. «¿Qué pueden decir en el juicio? ¿Qué pueden responder el último día?» (4Esd 5[7],73). El juez es Dios, que aparece rodeado de los ejércitos celestes (Henoc etíopico 1,4,9). También el Hijo del hombre juzgará (Henoc etíopico 45s; 55; 71). Tras la sentencia viene la recompensa. «Sigue la obra, aparece la recompensa. Las buenas acciones despiertan, las malas no vuelven ya a dormir» (4Esd 5[7],35). El juicio especial y personal después de la muerte produce ya una inmediata separación entre bienaventuranza y condenación (4Esd 5,17, 78-99).

«El día del juicio aniquilará Dios a todos los que veneran imágenes de ídolos y a los impíos de la tierra» (1QpHab 13, 2-4). Los santos de Qumrán están persuadidos de que Dios hará triunfar su causa en el juicio. «Entonces se apresurará la espada de Dios en el tiempo del juicio, y todos los hijos de su verdad se levantarán para aniquilar a los hijos de la impiedad y todos los hijos de la culpa no existirán ya más» (1QH 6,29s)<sup>3</sup>.

3. W. BOUSSET - H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübinga 1966, 202-301.

### 3. Nuevo Testamento

Todo el Nuevo Testamento refleja la convicción de que Dios es juez. El mensaje se hace aún más urgente en virtud del anuncio de la amenazadora proximidad del juicio. Es un mensaje de salvación, debido a la promesa de liberación en el juicio.

3,1. Continuando la espera apocalíptica del judaísmo incipiente, *Juan Bautista* proclama la proximidad del juicio (Mt 3,7-10 = Lc 3,7-9; de los *logia Q*). La convicción de que llega la «ira de Dios» hace de Juan el predicador de la conversión. Ha llegado ya el «día del Señor», «el terror del Señor» con que amenazaron los profetas (Am 5,18-20; Is 2,6-21; Sof 1,14-18).

3,2,1. *Sinópticos*. Las sentencias y discursos de Jesús (*logia*) anuncian con extrema seriedad el juicio de Dios con sus recompensas y castigos (*Teología del Nuevo Testamento III*, 59s). La división que se producirá en el juicio aparece en la contraposición de las imprecaciones de salvación y castigo (Lc 6,20-26). El Jesús del sermón de la montaña habla, según Mt 5,21s.27-30, del juicio de Dios en los mismos términos que el Antiguo Testamento (Ex 20,13s), y acentúa aún más sus exigencias. El hombre está siempre en camino hacia el juicio de Dios. Por eso se reconcilia ahora con sus enemigos — los hombres o Dios — para no ser llevado al tribunal, no sea que pierda su causa (Mt 5,25). Las sentencias de entrada exhortan a esforzarse en caminar por el camino estrecho y a entrar en la vida por la puerta angosta, mientras que la mayoría elige el ancho camino de la perdición (Mt 7,13s). No

hay que ser como la higuera estéril, a la que se amenaza con cortarla y arrojarla de inmediato al fuego. El hombre debe dar frutos dignos de vida (Mt 7,17-19). Ante el juicio que se espera, se exhorta a los discípulos a no juzgar a los demás, porque el juicio es sólo de Dios (Mt 7,1). En Mt 7,2 se suaviza la prohibición absoluta de juzgar a los demás, debido a las necesidades prácticas de la vida, con la exhortación a juzgar de forma justa y comprensiva.

Los discípulos no han de temer a los hombres, que sólo pueden matar el cuerpo. Deben temer a aquel que tiene poder para hacer que perezca el hombre entero, en cuerpo y alma, en la *gehenna* (Mt 10,28). En la narración ejemplarizante del rico epulón y el pobre Lázaro, inmediatamente después de la muerte viene el juicio (Lc 16,19-31). El rico es sepultado y el pobre es llevado al seno de Abraham (infra, VIII,2,2,2). Todas estas palabras de Jesús aluden a un juicio que decide el destino personal del hombre. Si queremos atenernos a la distinción dogmática entre juicio particular y juicio universal, en las sentencias referidas deberemos ver anunciado el juicio particular.

Hay otras sentencias de Jesús que se refieren al juicio universal y público. Aluden a este juicio todas las frases que anuncian la parusía de Jesús (supra, v,2,1-3). El que viene de nuevo es el juez del gran juicio. En este juicio se piensa cuando Jesús amenaza a las ciudades de Israel con el día del juicio «en el que habrá menos rigor para la tierra de Sodoma y Gomorra» (Mt 10,15). De acuerdo con la narración de Gén 19, las ciudades de Sodoma y Gomorra son, tanto en la tradición bíblica (Jer 23,14; Ez 16,48-50; Rom 9,29; Jds 7) como en la extrabíblica (3Mac 2,5; Test. de Neftalí 3,4; 4,1; Filón, *Vida de Moisés* 2,56), ejemplo de juicio punitivo de Dios. Jesús amonesta a las ciudades en que desarrolló

preferentemente su actividad con un juicio punitivo que será todavía más severo que el que están reclamando las peores ciudades paganas, como Tiro y Sidón (Is 23; Ez 26-28; Mt 11,21s). Al juicio final alude la amenaza de que los hombres de Nínive y la reina del sur comparecerán para dar testimonio en el juicio contra aquella generación incrédula contemporánea de Jesús (Mt 12,41s). Estas sentencias dicen que las generaciones tiempo antes ya desaparecidas, al levantarse de la muerte en la resurrección, acusarán a Israel en el día del juicio apocalíptico. El tribunal pondera y diversifica los castigos. Se expone como ejemplo la historia del Antiguo Testamento, a la manera de la Sabiduría (Eclo 44-50; Sab 10-19).

La parábola de la cizaña en el trigo (Mt 13,24-30) enseña que después del presente y su oferta de salvación se producirá un juicio final universal sobre la participación en el reino de Dios. La comunidad mesiánica no es ya desde el primer momento pura y perfecta. Así lo acentúa Jesús, acaso en contraposición al zelotismo fariseo. La interpretación —indudablemente posterior— de la parábola en Mt 13,36-43 la refiere al juicio universal. La cosecha es el fin del mundo. El juez es el Hijo del hombre, que envía a sus ángeles para que sieguen la cosecha del mundo. La sentencia separa a los buenos de los malos, que son arrojados al horno de fuego, los justos brillan en el reino del Padre (*infra*, VIII). En esta interpretación la parábola se convierte en anuncio admoniticio del juicio sobre la Iglesia.

Similar contenido tiene la parábola de la red barredora (Mt 13,47-50). El ofrecimiento de gracia de Dios lo abarca todo, su paciencia soporta, durante el tiempo de la común convivencia, a justos y pecadores. Pero, al final, el juicio establece la separación. Una vez más son los ángeles los auxiliares del tribunal, que ordena arrojar a los malos al horno

de fuego. En las dos parábolas se dice, del juicio final, que el futuro y la sentencia dependen de la decisión presente, de la que los hombres son responsables. Constituye también una advertencia para el juicio la parábola del hombre que se presentó a la boda sin llevar el vestido adecuado (Mt 22,11-14). Esta parábola fue al principio independiente y Mateo la unió, mediante unos toques redaccionales, a la parábola del banquete de bodas (Mt 22,1-10). Todavía puede advertirse la sutura. Según Mt 22,9s, se busca a los invitados en la calle. ¿Cómo puede, entonces, el anfitrión, exigir que los invitados lleven vestidos de ceremonia? Esta parábola del vestido de boda fue insertada para salir al paso de la equivocada interpretación de que se podría entrar sin esfuerzo alguno en el banquete, es decir, en el reino. El vestido significa la belleza festiva y es una imagen bíblica que alude a la justicia escatológica (Is 61,10; Ap 19,8). Esta parábola del vestido de boda acentúa la exigencia de hacerse dignos en virtud de un comportamiento adecuado. La condena al castigo de la perdición desborda el marco de la parábola.

3,2,2. En Mt 7,21-23 hay una anticipación del juicio final. Las sentencias precedentes (Mt 7, 13-20) incitan al esfuerzo moral, único que permite esperar salir bien librado del juicio, descrito en Mt 7,21-23 como juicio universal. El juicio tiene lugar «aquel día», es decir, en el día de Yahveh anunciado en el Antiguo Testamento. Jesús es el juez, de cuya decisión depende entrar o no en el reino de los cielos. Se le llama «Señor, Señor». Es ya el Señor glorificado (*Teología del Nuevo Testamento II*, 320-326). Los sometidos al juicio aducen en vano el hecho de que invocaron el nombre de Jesús, expulsaron demonios y realizaron prodigios. Aquí el nombre «Señor» aplicado a Jesús es ya confesión y delimita-

ción de la comunidad respecto del mundo. Los hechos mencionados son poderes que la comunidad estima como carismáticos (1Cor 12,8-10). Pero lo realmente decisivo para Jesús (Mt 25,40.45s), así como para la comunidad, es el cumplimiento del mandamiento del amor (1Cor 12,31-13,13). En las sentencias de Mt 7,21-23, la comunidad se presenta ante el tribunal de su Señor glorificado. Estas sentencias son de formación posterior. Desarrollan la breve fórmula de Lc 6,46, donde se dice que la palabra de Jesús encierra en sí una decisión escatológica. En Lucas puede haber una auténtica sentencia de Jesús y en este caso el «Señor, Señor» ha de entenderse, en su sentido original, como título dado a los maestros.

En Mt 25,31-46 aparece una detallada descripción del juicio universal<sup>4</sup>. La sección es, en su totalidad, aportación peculiar de Mateo. No puede demostrarse la existencia de lugares paralelos para versículos aislados, ni señalarse o siquiera sospecharse una fuente de esta perícopa en la tradición. El evangelista ha situado a ciencia y conciencia esta sección como conclusión de los capítulos 24 y 25 del Evangelio. Los dos tratan del juicio escatológico. Primero describe Mateo 24,1-31, siguiendo a Mateo 13, el fin del templo y de la ciudad de Jerusalén y el fin del mundo. En Mt 25,1-30 siguen, en formas de parábolas sobre el juicio, los dos discursos sobre las diez vírgenes y sobre los talentos. Las parábolas concluyen inmediatamente antes del discurso sobre el juicio definitivo y universal (Mt 25,31-46).

En Mt 25,31s (como Mt 16,27; 19,28), preside el tribunal

4. Además de los comentarios, cf. H. STRACK - P. BILLERBECK, op. cit., 4,2,1199-2212 (descripciones del juicio en la literatura judía antigua, sobre Mt 25,31ss); D. GEWALT, *Matthäus 25,31-46 im Erwartungshorizont heutiger Ezegeze*, en «Linguistica Biblica» 25/26 (1973) 9-21; J.C. INGELAERE, *La «parabole» du Jugement dernier (Matthieu 25,31-46)*, en «Revue d'Historie et de Philosophie» 50 (1970) 23-60.

el Hijo del hombre que, en el sentido del Evangelio, es Cristo glorificado, que vuelve de nuevo (*Teología del Nuevo Testamento* II,286-297).

En la apocalíptica judía tardía el juez es, tradicionalmente, el mismo Dios, acompañado de los ángeles, no el Hijo del hombre. De todas formas, también en Henoc etiópico (45s; 55; 71) es el juez el Hijo del hombre. Junto con la función de juez, el Evangelio traslada a Cristo una alta prerrogativa de Dios: «Todas las naciones serán congregadas ante él» (Mt 25,32). El juicio afecta a todos los hombres de todos los tiempos, judíos y gentiles, de la misma manera. Israel creía que, en cuanto pueblo elegido, en el último juicio sería juzgado con misericordia, mientras que los gentiles serían condenados. Pero de esto no sabe nada el Evangelio. Se presupone la precedente resurrección general de los muertos. Al juez se le presenta como pastor, del mismo modo que en el Antiguo Testamento Dios es el pastor (Sal 23) y como en la antigüedad se llamaba a los reyes pastores (Ez 34). Se separa a las ovejas de los cabritos (¿o de los machos cabríos?<sup>5</sup>). Derecha e izquierda (Mt 25,33) simbolizan la felicidad y la desdicha<sup>6</sup>. El juez es el rey mesiánico (Mt 25,34; *Teología*

5. *πρόβατα* significa indudablemente ovejas; *ἐπίφημα* puede referirse tanto a cabritos como a machos cabríos. Llegada la noche, el pastor separa a las ovejas (blancas) de los cabritos (negros y castaños) que han estado pastando juntos durante el día, ya que los cabritos necesitan más calor durante la noche que las ovejas. Los colores desempeñarían un valor simbólico: el blanco significa la pureza, el negro el pecado y de acuerdo con esto se hace la distinción en el juicio universal. De seguir la traducción de «machos cabríos», éstos simbolizarían el poder, es decir, a los hombres violentos, mientras que las ovejas serían los hombres obedientes y dóciles.

6. «El corazón del sabio está a la derecha; el corazón del necio a la izquierda» (Ecl 10,2). Cf. el juicio de los muertos en PLATÓN supra, VII, 1,3; S. MORENZ, *Rechts und links im Totengericht*, en «Zeitschr. f. ägyptische Sprache u. Altertumskunde» 82 (1957) 62-71.

del Nuevo Testamento II,147,281). Los justos son «benditos del Padre». El poder regio del juez no es autónomo, porque reconoce al Padre (Mt 20,23; Jn 17,24; Ef 1,4s). ¿Desde cuándo son los justos «benditos»? A partir de ahora y ya para siempre? O eran benditos ya antes y eligieron y practicaron el bien en virtud precisamente de esta bendición de Dios? Acaso se insinúa esta segunda opinión en la frase de que el reino estaba preparado para ellos desde la creación del mundo. El plan y la acción salvífica de Dios están establecidos desde la eternidad. Si a los buenos que han sido elegidos se los llama «justos» (Mt 25,37), esto podría significar que no son justos por su propia virtud, sino que su justicia es, por la palabra de Dios, don y consumación escatológica. La sentencia salvífica se fundamenta en las obras del amor (Mt 25,35s)<sup>7</sup>. La fe y la piedad de Israel tienen en muy alto aprecio las obras de caridad, que son ampliamente practicadas (Is 58,6s; Ez 18,8.16; Eclo 7,32-35; cf. H. Strack - P. Billerbeck, o.c., 4,536-610). También fuera de Israel (en Egipto, Irán, Grecia) se profesa una alta estima a las obras de misericordia. Quien ayuda al prójimo y le hace bien, cumple la voluntad de Cristo. Más aún, tales obras de misericordia no se hacen o se niegan a los hombres, sino al mismo Hijo del hombre y juez (Mt 25,34-45). En sus hechos y palabras, Jesús acogió sin reservas a los enfermos y los pecadores, a los despreciados y perdidos, y se identificó con ellos. Por consiguiente, afirma ahora que a él se le hizo lo que se hizo por los desvalidos. Pero los justos no lo sabían, sobre todo porque en este mismo juicio se encuentran todos los pueblos de todos los tiempos. ¿Se da, pues, algo así como un cristianismo anónimo, que ni quería ni podía darse este nombre? Si el

7. A. WIKENHAUSER, *Die Liebeswerke in dem Gerichtsgemälde Mt 25, 31-46*, en «Biblische Zeitschr.» 20 (1932) 366-377.

amor de Dios — precisamente en Cristo — abraza a todos los hombres ¿es cristiano, si no todo hombre, sí al menos el que responde a este amor?<sup>8</sup>.

Apoyándose en Gén 1,26s, donde se dice que el hombre es imagen de Dios y por consiguiente representante suyo en el mundo, afirma también Israel que lo que se hace a los hombres, a Dios se hace. Una sentencia rabínica declara: Cuando habéis dado de comer a los pobres, contad con que me habéis dado de comer a mí. ¿Traslada el Evangelio a Cristo una concepción judía del juicio celebrado por Dios? En dicha concepción Dios, como juez del mundo, diría que toda buena acción se le ha hecho a él. Y como puede presuponerse en todos los hombres una conciencia general de Dios, sería perfectamente comprensible esta sentencia que Dios como juez pronuncia sobre los justos en el juicio, y lo mismo la correspondiente acusación a los condenados. ¿Puede explicarse la falta de armonización del texto del Evangelio suponiendo que se trata de una trasposición de la imagen del juicio de Dios a Cristo?

Todavía otra dificultad. ¿No se afirma en el discurso sobre el juicio de Mt 25,31-46 que las obras de caridad, el humanitarismo, es lo único esencial en el cristianismo? ¿Se reduce el cristianismo a mero humanitarismo?<sup>9</sup>. A esto hay

8. K. RAHNER, *Los cristianos anónimos*, en *Escritos de teología*, Taurus, Madrid 1969, 535-544; idem, *Bemerkungen zum Problem des «kanonymen Christen = Schriften zur Theologie* 10, 1972, 531-546; H. OTT, *Existentielle Interpretation und anonyme Christlichkeit*, en E. DINKLER, *Zeit und Geschichte* (homenaje a R. Bultmann), Tübinga 1964, 367-379; K. RIESENHUBER, *Der anonyme Christ nach Karl Rahner*, en «Zeitschr. f. kath. Theologie» 86 (1964) 286-303.

9. H. BRAUN, *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments = Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübinga 1962, 325-341. «La salvación final es recibida desde las alturas de un mundo metafísico llamado mundo de Dios en el suelo profano de su humanitarismo... El amor a Dios es interpretado como amor al prójimo. La ayuda

que responder que evidentemente para el Nuevo Testamento la entrega al hombre es una exigencia esencial del Evangelio. Pero el mandamiento del amor es un mandamiento nuevo (Jn 13,34), porque tiene su fundamento y su posibilidad en la revelación del amor de Dios al hombre en Cristo (*Teología del Nuevo Testamento* III,184-192).

Se ejecuta la sentencia del juez (Mt 25,46). Los unos van al reino de la vida eterna (Mt 25,34), los otros al castigo «del fuego eterno que está preparado para el diablo y sus ángeles» (Mt 25,41). Sobre el cielo y el infierno, infra, VIII.

La descripción del juicio universal del evangelio de Mateo no es la historiografía de un acontecimiento futuro y del fin del mundo. Precisamente aquí debe reflexionarse sobre la hermenéutica de los textos escatológicos de la Biblia. Algunos autores han calificado la descripción de discurso en parábolas<sup>10</sup>. La actuación del juez se compara con la del pastor (Mt 25,32). Se pinta el cuadro de un tribunal humano, tal como acostumbraba hacerlo la literatura del judaísmo incipiente. Se trata de un cuadro igual al de otras exposiciones artísticas, frecuentemente magníficas, del arte cristiano de todos los tiempos, sobre la temática del juicio universal. Debe tenerse en cuenta, además, que este discurso del juicio del Evangelio debe entenderse y completarse desde la totalidad de la revelación bíblica y concretamente de la neotestamenta-

---

y la benevolencia ofrecida, o no ofrecida, al prójimo necesitado se ofrece, o respectivamente no se ofrece, al mismo Jesús (Mt 25,31ss). La ἀγάπη en Pablo se orienta al prójimo (1Cor 13). El amor a Dios actúa y se acredita concretamente en las pruebas de amor al hermano (1Jn 4,20); idem, *Gottes Existenz und seine Geschichtlichkeit im Neuen Testament*, en E. DINKLER, *Zeit und Geschichte* (homenaje a R. Bultmann), Tübinga 1964, 399-421; idem, *Jesus*, Stuttgart 1970, 160s.

10. Así, por ejemplo, J. JEREMIAS, *Las paráboles de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1971; I.C. INGELAERE, véase nota 4; A. KRETZER, *Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reichen*, Stuttgart - Wurzburgo 1971, 210-224.

ria. No hay ninguna culpa, ni ninguna condenación que no cuente también con la oferta de la gracia y del perdón. El Dios de Jesucristo es siempre y en primer término el Padre que busca lo perdido, no el juez sin misericordia, que se limita a condenar.

Se plantea también el problema de si el discurso de Mt 25,31-46 es revelación apocalíptica del mismo Jesús, y hasta qué punto lo es. ¿Ha pronunciado Jesús estas duras palabras de condenación eterna? En el discurso pueden apreciarse rasgos de una cristología muy evolucionada. Jesús es el Hijo del hombre (25,31), el pastor y rey mesiánico (25,32.34), el Hijo único del Padre (25,34), el Señor glorificado (25,37.44) y, en todo, el juez escatológico. ¿Es posible que Jesús haya aplicado a su propia persona todos estos títulos cristológicos? ¿No se trata más bien de confesiones de la Iglesia (*Teología del Nuevo Testamento* II,275)? ¿No presupone este discurso una cristología tan claramente posterior que apenas si puede entenderse como palabras originarias de Jesús? ¿Traslada a Cristo esta confesión una apocalíptica contemporánea, en la que Dios o el Mesías son presentados como el juez?

3.3. En el *Evangelio de Juan* se actualiza el juicio escatológico. Ciertamente, en principio se establece la afirmación de que: «Dios no envió su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por medio de él» (3,17). Sobre esto dice Jesús: «Vosotros juzgáis según la carne; yo no juzgo a nadie» (8,15). Jesús, pues, no juzga a nadie según los insuficientes modos humanos. Él juzga según verdad. Por eso, la dialéctica de Juan añade acto seguido: «Aunque no juzgue, mi juicio es fidedigno, porque no estoy solo, sino yo y el que me envió» (8,16). Jesús entabla juicio, no porque se le niega a él, sino al Padre, que es uno con el

Hijo. «El que cree en él no se condena; pero el que no cree ya está condenado, por no haber creído en el nombre del Hijo único de Dios» (3,18). El amor de Dios, que envió al Hijo, se convierte en tribunal, porque el mundo rechaza al Hijo. El juicio se lleva a cabo por sí mismo, como decisión actual, aquí y ahora, entre la fe y la incredulidad. «Ésta es la condenación: que la luz vino al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque las obras de ellos eran malas» (3,19). Se produce la condenación cuando se rechaza la palabra y la revelación. «El que me rechaza y no recibe mis palabras, tiene ya quien lo condene: la palabra que yo he anunciado, ésa lo condenará» (12,48). Este juicio acontece ya ahora frente a la palabra de Jesús: «Quien escucha mi palabra y cree a aquél que me envió, tiene vida eterna y no va a juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida» (5,24). La «ira del juicio de Dios» cae sobre los incrédulos (3,36). Ya se ha producido el juicio y la condenación del mundo. «Éste es el momento de la condenación de este mundo» (12,31).

Así pues, también en el Evangelio de Juan, como en el resto del Nuevo Testamento, se estampa la afirmación de que el Hijo es el juez. «El Padre no juzga a nadie, sino que todo el poder de juzgar lo ha entregado al Hijo, a fin de que todos honren al Hijo como honran al Padre» (5,22s). Y como en Juan la escatología es ya presente, no hay lugar en su Evangelio para la descripción de la apocalíptica cósmica (*supra*, vi, 2,5).

3,4. Tomando su argumentación de las palabras de Jesús y de la fe de Israel, los *apóstoles* prosiguen la predicación del juicio. Se afirma como sentencia de fe que Dios es el juez justo (Rom 2,2-11; 3,4-6). El juicio de Dios está ya ante la puerta (*Sant* 5,9). Como juez, Dios procede de acuerdo

con la ley que él mismo ha dado. «Uno es el legislador y juez: el que puede salvar o perder» (*Sant* 4,12). De aquí deduce esta carta (como Mt 7,1; Rom 2,1) que a los hombres no se les permite emitir juicios sobre nadie. «Pero tú, ¿quién eres para juzgar al prójimo?» (*Sant* 4,12).

Con términos acuciantes anuncia la primera Carta de Pedro el juicio. Dios, Padre y juez «juzga sin acepción de personas a cada uno según sus obras» (1,17). En su pasión, Cristo «se entregó al que juzga con justicia» (2,23). También la Iglesia se halla sometida al juicio. Cuánto más los gentiles, que ahora persiguen a los cristianos, tendrán que rendir cuentas a aquel que ya se prepara para juzgar a vivos y muertos. «Por eso se ha anunciado el Evangelio aún a los muertos, precisamente para que, condenados en carne según hombres, vivan en espíritu según Dios» (4,4-6). Al descender al mundo inferior (3,19), anunció Cristo a los muertos la redención. Éstos habían experimentado la muerte, castigo general del género humano (Rom 5,12; 6,23), pero el Evangelio de Cristo fue para ellos palabra vivificadora de salvación. A todos les fue ofrecida esta salvación, a los muertos y mucho más aún a los vivos, aunque no quisieron aceptarla. Por eso incurren todos en juicio y condenación, que se pronunciará sobre vivos y muertos, después de su resurrección. Dios, el juez, se prepara ya para el juicio. Debe esperársele de inmediato. «La salvación está dispuesta» (1,5). «El final de todo está cerca» (4,7). Se mantiene inquebrantable la espera próxima de la primitiva cristiandad.

La segunda Carta de Pedro describe la parusía con los conceptos cosmológicos de su tiempo (*supra*, v,2,9,3). El mundo perecerá por el fuego. Pero este suceso de la naturaleza ocurre «por la palabra de Dios... para el fuego en el día del juicio y de la destrucción de los impíos» (3,5-7). Este duro

juicio contra los que enseñan errores, a los que califica de hombres impíos, permite conocer que nos hallamos ya en una época más tardía, en la que han surgido en la Iglesia diversos partidos que se combaten entre sí. «Quedará al descubierto la tierra con todas las obras que hay en ella» (3,10). Las obras de la tierra son las creaciones de la cultura y de la civilización. Perecerán en el juicio. ¿Habla aquí el cansancio cultural de la época tardía y la sensación de hundimiento y decadencia?

3,5. El *Apocalipsis de Juan* contempla la actuación de Dios como juez a través de una serie de visiones. Con el último sonido de la trompeta del ángel comienza el juicio universal. El juicio de Dios alcanza a todos: profetas, santos y corruptores de la tierra (11,18). El ángel proclama el último mensaje, de salvación y perdición, para todos los pueblos de la tierra: «Temed a Dios y dadle gloria, porque ha llegado la hora del juicio» (14,7). Las visiones anuncian a la Iglesia, que espera su redención, que el juicio es ya acontecimiento del presente. Dios es «el que es, el que era y el que ha de venir» (1,4; 4,8). Todos los tiempos son ante él presente y él es contemporáneo a todos los tiempos.

3,6. Ya en los *sinópticos* aparecía *Cristo* junto a Dios como juez (Mt 7,21-23; 25,31) y la predicación de los apóstoles continúa esta misma temática. Proclama apoyándose en Sal 110,1 a Cristo como el resucitado y glorificado (Act 2,33-36), que volverá de nuevo para «restablecer todas las cosas» (Act 3,21). En el acto de aceptación del pagano Cornelio en el seno de la Iglesia, declara Pedro que Cristo ha sido «constituido por Dios juez de vivos y muertos». Pero al mismo tiempo añade que «por su nombre obtiene la remisión de los pecados todo el que cree en él» (Act 10,42s). En el Areópago proclama

Pablo a Cristo como juez del mundo, al declarar ya llegado el día de Yahveh anunciado por el Antiguo Testamento. «Ha establecido (Dios) un día en el que habrá de juzgar al mundo entero según justicia por medio de un hombre a quien ha designado para que salga fiador suyo ante todo, al resucitarlo de entre los muertos» (Act 7,31). Los griegos conocían ciertamente la idea de un juicio personal después de la muerte (supra, vii,1,3), pero debía sonarles extraño el anuncio del juicio universal después de la resurrección (17,18,32). La resurrección es exaltación, entronización como Señor y, por tanto, como juez futuro (2,34-36). En cuanto tal, celebrará Cristo el juicio.

Merece la pena observar el hecho, perfectamente acorde con la apertura lucana a la historia de la Iglesia, de que en los dos discursos se acentúa la realidad del juicio, pero no se dice nada acerca de su proximidad.

3,7. *Pablo* contempla a la comunidad ante el juicio escatológico de Dios y en dicho juicio. El mediador del juicio es Cristo. «¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Cristo (Jesús) el que murió, mejor aún, el resucitado, es también el que está a la diestra de Dios, el que además aboga en favor nuestro» (Rom 8,33s). Según 2Cor 5,10, Cristo es el juez: «Pues todos nosotros hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba lo merecido de todo lo que hizo mientras vivió en el cuerpo, bueno o malo.» Se contempla a Cristo como juez sentado en su trono (como en Mt 19,28). Esta es la situación en el juicio final universal, en el que cada cual deberá dar cuenta. El juicio se basa en las obras de cada uno.

El cristiano vive siempre como ser responsable ante Dios. El cuerpo es el instrumento de las acciones. Según la con-

cepción bíblica, el hombre está en el cuerpo, existe como cuerpo. Cuerpo es vida del cuerpo, tiempo de la vida.

Otros textos, que pronto se convirtieron en fórmulas, dicen que Cristo celebrará el juicio universal por encargo de Dios. Así 2Tim 4,1: «Te conjuro, en presencia de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y muertos, y por su aparición y por su reino.» El Señor Cristo, que ha de aparecer para juzgar, otorgará como justo juez, al apóstol y a todos cuantos esperan su manifestación, la corona de la justicia (2Tim 4,8). Cabe preguntar si esta confianza, rayana en la certeza, no permite reconocer la posterior imagen de Pablo, en la que el apóstol se ha convertido ya en santo mártir y en ejemplo de martirio.

La carta a los Hebreos repite las fórmulas de fe: «Para los hombres está establecido morir una sola vez y, tras de esto, el juicio» (Heb 9,27). «El Señor juzgará a su pueblo» (10,30, según Sal 135,14). El juicio será estremecedor. «Terrible cosa es caer en manos de Dios viviente» (10,31). «Nuestro Señor es un fuego devorador» (12,29). Mientras espera el juicio, el cristiano confía en Cristo, que se ha ofrecido por el pecado y que en su nueva venida para el juicio se manifestará para dar la salvación a los que le aguardan (Heb 9,28).

La comunión con Cristo es lo que da confianza a los cristianos para cuando el Señor se manifieste en su parusía para el juicio (1Jn 2,28). «En esto culmina el amor entre nosotros: en que tengamos plena confianza en el día del juicio; porque tal como es él, somos también nosotros en este mundo» (4,17). Los cristianos creyentes conocen a Jesús, el juez celeste, ya antes de su parusía. Han experimentado el amor de Dios en Cristo y lo han puesto en práctica (3,16). Han caminado por el camino de Cristo (2,6) y han cumplido su justicia (2,29).

Tienen ya la forma esencial de Cristo y han sido ya separados del mundo. El juicio no hará sino manifestar la separación ya acontecida entre el bien y el mal.

3,8. En el *Apocalipsis de Juan* se duplcan los acontecimientos apocalípticos. En una primera resurrección de los muertos resucitan las almas de los mártires que luego son justificados y glorificados en un juicio triunfal. Estos mártires reinan con Cristo, como reyes y sacerdotes, durante mil años. «Ésta es la primera resurrección» (20,4-6). En la apocalíptica del judaísmo incipiente se considera el reino mesiánico como la época final que, a veces precede, durante mil años, al reino eterno de Dios (4Esd 5[7],28; Ap sir. de Baruc 29,3-6). Este reino intermedio mesiánico, de duración limitada, es un compromiso calculado entre la esperanza nacional y terrena del reino del Mesías y la escatología universal del más allá. El reino mesiánico intermedio antecede y prefigura el reino eterno de Dios (*supra*, II,2,2). El milenarismo del *Apocalipsis de Juan* carece de las pinceladas plásticas y sensibles, propias de las concepciones judías. En la revelación de Juan el reino de mil años es una época de consumación terrena preliminar antes del reino eterno de Dios<sup>11</sup>.

11. En el Nuevo Testamento, la espera de un reino de mil años sólo aparece testificada en el *Apocalipsis de Juan*. Difícilmente puede interpretarse 1Cor 15,23s en sentido milenarista. El milenarismo es un elemento de los escritos apocalípticos judíos. De ninguna manera puede considerarse como afirmación de fe (obligatoria) del Nuevo Testamento. Los movimientos milenaristas, que asoman repetidas veces en la historia de la Iglesia, testifican, en todo caso, la esperanza siempre viva de los cristianos; W. BAUER, art. *Chiliasmus*, en *Reallexikon f. Antike u. Christentum* 2, 1954, 1073-1078; E. LOHSE, art. χιλιάς, en *ThWbNT* 9, 1972, 455-460; J. DANIELOU, art. *Milenarismo*, en BAUER, DTB, 1967, 655-658; ESTÉVAO BETTENCOURT, art. *Milenarismo*, en *SacrM* IV, 1973, 605-608; H. BIETENHARD, *Das tausendjährige Reich*, Zurich 1955; A. COLUNGA, *El milenio (Ap 20, 1-6)*, en *XVI Semana Bibl. Esp.*, Madrid 1956, 397-407, o en *«Salman-*

El segundo juicio aparece descrito en Ap 20,11-15 como juicio universal. Entonces resucitarán los que no tuvieron parte en la resurrección primera. «La muerte y el Hades dieron los muertos que en ellos estaban.» Dios, sentado en su trono, es el juez del mundo. «De su presencia huyeron la tierra y el cielo.» Ha desaparecido el horizonte del mundo. Todo acontece ahora en un espacio sin límites. Se utiliza bajo una doble forma la vieja idea tradicional de los libros eternos (Dan 7,10; 4Esd 4[6]1,20; Henoc etíopico 47,3; 103,2s; Ap sir. de Baruc 24,1; Lc 10,20; Flp 4,3). En los libros están descritas las obras de los muertos y el juicio se celebra de acuerdo con estas obras. Otro libro, el «libro de la vida», contiene el nombre de los elegidos. También aquí sigue sin resolverse la tensión neotestamentaria entre la gracia y las obras. Los condenados son arrojados al estanque de fuego, al igual que la muerte y el Hades. Se hace verdad la muerte de la muerte.

#### 4. Juicio e Iglesia

4,1. Si bien la fe espera poder resistir airosamente el juicio en virtud de la obra salvífica de Cristo, la *Iglesia* no tiene en modo alguno absoluta seguridad. Espera, más bien, que tendrá que sufrir un juicio especialmente riguroso. Esta Iglesia debe aceptar ahora el juicio de Dios, debe juzgarse ahora a sí misma, para no tener que padecer el juicio de condenación. Ya los profetas veterotestamentarios afirman, con absoluta seriedad, que Dios escudriñará con particular rigor las culpas de su pueblo elegido (Am 3,2). El juicio comenzará

ticensis» 3, 1956, 220-227; H.A. WILCKE, *Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus*, Zurich 1967.

por la ciudad santa (Jer 25,29) y por el santuario de Dios (Ez 9,6). Jesús amenazó a su generación incrédula con el juicio de Dios (Mc 8,12; Mt 12,45; 17,17). El encuentro con Cristo no garantiza la salvación. Más aún, este encuentro puede resultar funesto (Mt 11,21-24). En Mt 7,21-23, la comunidad de discípulos está sometida al juicio (supra VII,3,2,2).

El juicio de Dios acontece y se pronuncia ya ahora contra los cristianos en forma de castigo por su culpabilidad respecto del sacramento del cuerpo y de la sangre del Señor y respecto de su propio cuerpo, que es la Iglesia. Quien participa indignamente en el sacramento atrae sobre sí el juicio. De ahí que los participantes deban probarse a sí mismos. El juicio actual debe preservar a la comunidad de ser juzgada con el mundo (1Cor 11,27-32).

El juicio comienza ya ahora, de manera oculta y sólo advertida por la fe. Las persecuciones y tribulaciones con que ahora son probados los cristianos deben hacerles dignos del reino de Dios. En el juicio final abierto a todas las miradas se tomará venganza de los opresores. La fe tiene la certeza de que Dios reconocerá a los suyos ante el mundo (Tes 1,4-10).

También la Iglesia contemporánea de la primera carta de Pedro (4,12-18) vive una época en que se inician las persecuciones. Los cristianos participan ya desde ahora en los padecimientos de Cristo, para que puedan saltar de gozo en la revelación de su gloria. «El juicio comienza por la casa de Dios», para que los justos puedan afrontar el juicio final. El juicio es severo, hasta el punto de que «el justo a duras penas se salva. ¿Dónde podrá presentarse el impío y el pecador?»

4,2. También a propósito de la proclamación del juicio surge el problema del *valor de las obras* en el juicio (véase Teolo-

*gía del Nuevo Testamento III,261-280).* La cuestión se plantea especialmente en Pablo, quien dice de forma terminante: «Sostenemos que el hombre es justificado por la fe, independientemente de las obras de la ley» (Rom 3,28). «Al que no realiza trabajo alguno, pero tiene fe en aquel que justifica al impío, esta fe suya se le toma en cuenta como justicia» (Rom 4,5). Cristo es «la finalidad de la ley, para justificar a todo el que cree» (Rom 10,4). La fe (sola) justifica. Pero esta fe nunca está sola, si es verdadera y auténtica. La fe «actúa por medio del amor» (Gál 5,6). El cristiano debe hacer el bien para con todos (Gál 6,10). La justicia debe dar sus «frutos» (Flp 1,11). Lo mandado por la ley debe cumplirse ahora en nosotros (Rom 8,4). Es Cristo mismo quien lleva a término la misión del apóstol (Flp 1,6), y esta misión se convierte, por consiguiente, en «obra del Señor» (1Cor 16,10). Esta autenticidad de la fe se pondrá de manifiesto en el juicio. «Porque, ante Dios, no son justos los que meramente oyen la ley, sino que los cumplidores de la ley serán justificados» (Rom 2,13). Pero tampoco esta justificación viene en virtud de obras propias. También de ella se afirma: «Por gracia suya quedan gratuitamente justificados» (Rom 3,24). La justificación por la fe es realidad ya desde ahora. Pero esta justificación es al mismo tiempo bien futuro, prometido para el día del juicio final. «Confiados en el espíritu y procediendo por fe, aguardamos pacientemente la esperanza de la justicia» (Gál 5,5). La obra del cristiano recibirá en el juicio «su recompensa» (1Cor 3,14). La justicia proclamada por Pablo no se divide en justicia por la gracia y justicia por las obras. La predicación del apóstol es exhortación a proseguir el encuentro tanto con el juicio como con la gracia de Dios. Responde, por tanto, al auténtico pensamiento paulino tomar en serio las obras. Sería ciertamente antipaulino que el hombre, en-

gañándose a sí mismo, creyera poder lograr su salvación por propias fuerzas.

En el centro de una serie de visiones antecedentes (Ap 14,6-12) y subsiguientes (14,14-20) acerca del juicio de la ira divina, el vidente proclama una promesa: «Bienaventurados los muertos que mueren en el Señor y desde ahora. Sí, dice el Espíritu, que descansen de sus fatigas, pues sus obras les siguen» (Ap 14,13). Los que mueren ya desde ahora, es decir, en primer término los mártires, están con el Señor, a quien pertenecieron con la fe y la vida, están unidos a él en eterna comunión y no son sometidos a juicio. Se les ha prometido la salvación. Las obras que les siguen son tanto las obras internas de la fe como las obras externas del amor. De las obras que acompañan ante el tribunal de Dios, así como del tesoro de buenas obras que quedan atrás, habla también 4Esd 5(7),35.77. Pero aquí son las obras las que marcan el rumbo de la sentencia, mientras que, en Ap 14,1, los creyentes son apartados ya desde ahora del juicio. Las obras son sencillamente fruto y revelación escatológica de la vida cristiana.

## VIII. CIELO E INFIERNO

### 1. Cielo

G. VON RAD - H. TRAUB, art. οὐρανός, en ThWbNT 5, 1954, 496-543; J. MICHL, art. *Cielo*, en BAUER, DTB, 189-194; B.J. ALFRINK, art. *Cielo*, en HAAG, DB, 1975, 325-326; H. BIETENHARD, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tubinga 1951; J. CAUBET ITURBE, *El cielo y el infierno a la luz de las ideas judías en el primer siglo de nuestra era*, en XVI Semana Bíblica Esp., Madrid 1956, 159-185; U.E. SIMON, *Heaven in the Christian Tradition*, Londres 1959.

### 2. Infierno

J. JEREMIAS, art. ἀβύσσος, en ThWbNT 1, 1933, 9; idem, art. ἔδης, ibidem 146-150; idem, art. γέεννα, ibidem 655s; F. BÜCHSEL, art. κατώτερος, ibidem 3, 1938, 641-643; J. MICHL, art. *Infierno*, en BAUER, DTB, 1967, 512-515; K. RAHNER, art. *Infierno*, en SacrM III, 1972, 903-907; J. CAUBET ITURBE, v. supra.

### 1. El cielo

1,1,1. *Antiguo Testamento*. Según la fe de Israel, Dios es el creador de cielo y tierra (Gén 1,1; Is 42,5; Sal 33,6; 104), que, como creados, son perecederos y pasarán. Este cielo

creado es la parte visible superior del mundo, a la que se da el nombre de firmamento. Su poder y magnificencia proclaman la gloria de Dios (Sal 19,2; Eclo 42,15-43,33). Más allá de los cielos visibles está la morada de Dios (Sal 115,16), descrita en términos mayestáticos y llamada «cielos de los cielos» (Dt 10,14; 1Re 8,27; Sal 148,4). De este plural (mal interpretado) deduce la casuística teológica la existencia de varios cielos (Henoc esl. 3-8; también 2Cor 12,2). Siguiendo los esquemas terrenos, se describe el cielo como espacio, ciudad, palacio, reino. Allí se encuentra el trono de Dios (Sal 11,4; 103,19; Sab 18,15). Del cielo desciende Dios a la tierra (Gén 11,5; Is 64,1). Desde el cielo llama (Dt 4,36), bendice (Gén 49,25) y castiga (Gén 19,24). En el cielo está Dios rodeado de una corte de ángeles y poderes (1Re 22,19; Is 6,1s; Dan 7,10). Entre ellos — y siguiendo la antiquísima concepción reflejada en Job 1,6; Zac 3,1 — tiene también su puesto Satán, como acusador de los hombres.

1,1,2. Los elegidos de Dios pueden ser arrebatados al cielo, junto a él (Gén 5,24; 2Re 2,11; Is 53,8). La concepción del cielo como morada de los bienaventurados y la contrapuesta del infierno como cárcel de los condenados pudo derivarse de la idea del *sheol* como lugar de residencia general de los muertos, que luego, de acuerdo con la fe en la recompensa y el castigo, comenzó a diferenciarse en un lugar para los buenos y otro para los malos. Estas ideas se fueron precisando y aclarando con mucha lentitud. Al principio, por ejemplo, comenzó por admitirse que los espíritus de los justos y de los pecadores vivían en los espacios subterráneos, separados entre sí, hasta el día del juicio (Henoc etiápico 22; también Lc 16,26). En la Sabiduría se configura la concepción del cielo: «Las almas de los justos están en la mano de Dios» (Sab 3,1-9; 4,7). «Reci-

birán la corona del esplendor y la diadema de la hermosura de manos del Señor» (Sab 5,16). «Las puertas del cielo están abiertas para vosotros» (Henoc etíopico 104,2). El lugar de los bienaventurados es representado también como paraíso (Henoc etíopico 60,8; 70,4; luego Lc 23,43; 2Cor 12,4). En los volúmenes de Qumrán se describe la vida eterna con estas palabras: «Los hijos de la verdad recibirán alegría eterna en una vida siempre permanente y una corona de gloria con magníficas vestiduras en eterna luz» (IQS 4,7s)<sup>1</sup>.

1,1,3. De todas formas, también el Antiguo Testamento sabe ya que no es posible llegar a comprender el cielo de Dios. Así, dice Salomón con ocasión de la dedicación del templo: «Si los cielos y los cielos de los cielos no tienen capacidad para contenerte, ¡cuánto menos este templo que yo he construido!» (1Re 8,27). Dios llena tanto los cielos como la tierra (Jer 23,24). Es omnipresente y está en todas partes (Is 66,1; Sal 139,7-12; 2Cró 2,6; 6,18). La palabra «cielo» se emplea como sustitutivo para designar al mismo Dios. En las fórmulas de oración e imprecación se invocan «los cielos y la tierra», lo mismo que a Dios y a los hombres (Dt 4,26; Sal 73,9; 1Mac 3,18). Dios es más que el cielo: «¿Qué otro tengo yo en el cielo? Contigo nada ansío yo sobre la tierra» (Sal 73,25).

1,2,1. El *Nuevo Testamento* utiliza la concepción del mundo propia de su época. Dios es creador y señor del cielo y de la tierra (Mt 11,25). Mora en el cielo (Mt 5,16.34.45; Ap 4s) que al igual que en el Antiguo Testamento, se describe como reino («el reino de los cielos»; supra, II,1), o también como ciu-

1. H. CONZELMANN, art. φῶς, en ThWbNT 9, 1973, 302-349; S. AALEN, *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951.

dad santa (Heb 12,22; Ap 21,2). El cielo es el lugar de la luz (1Jn 1,7; Ap 22,5) y de la gloria divina (Lc 2,14; Jn 12,41; 1Tes 2,12; Jds 24; Ap 21,6s). Dios está rodeado de sus ángeles (Mt 18,10; Mc 12,25; Lc 2,15; Jn 1,51; Ef 3,15; Ap 7,11 y passim). El cielo designa a Dios mismo (Mt 5,3.10; Lc 15,18; Jn 3,27). Resulta imposible describir con conceptos humanos el lugar de Dios. «Habita en la región inaccesible de la luz, a quien ningún hombre vio ni puede ver» (1Tim 6,16). La imagen bíblica de Dios, que es luz en cuanto que es salvación de los hombres (*Teología del Nuevo Testamento* II,423-428), se ha transformado aquí en una descripción de la morada de Dios que, una vez más, no es sino una afirmación que encubre su esencia. Es similar el intento de Henoc etíopico 14,15-22: La gloria de Dios tiene su trono en una casa de fuego abrasador.

1,2,2. Del cielo viene el Cristo preexistente (Jn 3,13). Y a él vuelve, para sentarse a la diestra de Dios (Mt 28,20; Act 1,11; Ef 1,20; 1Pe 3,22). Allí ofrece su sacrificio el auténtico sumo sacerdote (Heb 8,1-3). Desde allí volverá a manifestarse glorioso al final de los tiempos (Mc 8,38; 14,62; 1Tes 4,16; Heb 9,28). Así como el Antiguo Testamento dice que Yahveh llena la tierra y el cielo (Jer 23,24), ahora dice el Nuevo que Cristo es la plenitud de todo (Ef 1,23; 4,10).

1,2,3. El cielo acoge a los bienaventurados. Ahora está todavía escondida la gloria celeste de los redimidos (Col 3,3). Por eso han de buscar aún lo que es de arriba (Col 3,1-4). Pero tienen ya la promesa de la recompensa eterna en el cielo (Mt 5,12). Allí está depositada su herencia celeste (1Pe 1,4). Son ciudadanos del reino del cielo (Flp 3,20). En los libros del cielo están escritos sus nombres (Lc 10,20; Heb 12,23; Ap

20,12). Ya tienen preparado en el cielo el cuerpo celestial (2Cor 5,1). Más aún, los cristianos han sido ya resucitados con Cristo y trasladados al cielo (Ef 2,6). La reserva escatológica que Pablo abriga siempre (Rom 6,8) parece haber sido superada en este texto. El Apocalipsis (7,9-17; 14,1-5) contempla finalmente la muchedumbre incalculable de los perfectos en el cielo.

1,3. Tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo conocen la palabra y el concepto de contemplación o *visión de Dios*<sup>2</sup>. Aunque al principio el Antiguo Testamento hablaba sin reparos de manifestaciones de Dios en forma humana (Gén 18; 32,24-31), luego acentuó enérgicamente la total trascendencia divina. Ni siquiera Moisés, amigo de Dios y caudillo de Israel, pudo contemplar la gloria de Dios. «El hombre no puede verme y seguir después con vida» (Ex 33,20; 1Re 19,11-13; Is 6,5). A una con la formación de la idea de un mundo celeste, surgió también en la apocalíptica el motivo de la contemplación de Dios por los bienaventurados: «Corren a ver el rostro de aquel a quien sirvieron fielmente» (4Esd 5[7],98; similarmente Apocalipsis de Abraham 29,20; respecto de la literatura rabínica H. Strack - P. Billerbeck, op. cit., 1,207-215).

El Nuevo Testamento acentúa la seguridad escatológica de la visión de Dios. Ahora, en la tierra, se ha visto a Dios en Cristo (Jn 12,45; 14,9). No es posible la contemplación inmediata de Dios. Al contrario, se establece que «a Dios nadie lo ha visto jamás» (Jn 1,18; 1Jn 4,12). «Por fe caminamos, no por realidad vista» (2Cor 5,7). Pero la contemplación de Dios es una posibilidad escatológica. El mismo Jesús señala:

2. W. MICHAELIS, art. ὄπάω, en ThWbNT 5, 1954, 315-368; R. BULTMANN, *Niemand hat Gott je gesehen* (Jo 1,18), = *Exegetica*, Tübinga 1967, 174-197.

«Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8). Sólo el que es puro y santo puede acercarse al Dios santo (Sal 15; 24,4). La contemplación es una posibilidad del corazón, es decir, del hombre oculto e interior, no una conclusión filosófica o un ejercicio místico. En lo escondido del hombre se revela el ocultamiento de Dios.

También Pablo habla de la seguridad de la contemplación escatológica de Dios. Ahora ve la fe «la gloria de Dios en la faz de Cristo» (2Cor 4,6), que es «imagen de Dios», es decir, revelación de Dios (2Cor 4,4; Col 1,15; *Teología del Nuevo Testamento* II,327s)<sup>3</sup>. Ahora no vemos directamente, sino a través de una imagen. Pablo no dice aquí cuál es el objetivo de la visión. No dice expresamente que veremos a Dios. Podría también referirse a la intelección contemplativa de la historia de la salvación. De todas formas, la frase puede entenderse como contemplación de Dios en virtud de la fórmula «cara a cara» (fórmula veterotestamentaria de la contemplación de Dios: Gén 32,30; Jue 6,22; Ex 33,11), así como de la descripción de un conocimiento recíproco y personal (1Cor 13,12s). El hombre no puede alcanzar en vida la contemplación de Dios con ayuda de la gnosis o de la mística, sino que esta contemplación es promesa escatológica y, por tanto, don de Dios. «Entonces conoceré cabalmente, con la perfección con que fui conocido» (1Cor 13,12; cf. 1Cor 8,2s; Gál 4,9). Sólo si Dios conoce de antemano al hombre, puede el hombre llegar a conocer a Dios.

La carta a los Hebreos (12,14) menciona (como Mt 5,8; supra, II,3,2) las condiciones morales de la contemplación de Dios: «Buscad la paz con todos, así como la santificación, sin la cual nadie podrá ver al Señor.»

3. La imagen «mediante un espejo, borrosamente» contiene motivos tanto helenistas como judíos; cf. G. KITTEL, art. ἀντίγραφα, en ThWbNT 1, 1933, 177-179.

La primera carta de Juan (3,2) dice de la consumación: «Seremos semejantes a él, porque lo veremos tal como es.» Ahora somos hijos de Dios. La filiación divina llega hasta la semejanza con Dios. Esta semejanza es causada por la visión de Dios y, al mismo tiempo, conoceremos esta semejanza divina en nuestra visión.

De la comunidad perfecta y consumada de la Jerusalén celeste dice Ap 22,4: «Verán su rostro y llevarán el nombre de él (del Cordero) en la frente.»

La doctrina de la contemplación de Dios fue desarrollada y profundizada ya en el judaísmo por Filón, con ayuda de la filosofía platónica y estoica, y luego por la patrística y la siguiente teología de la Iglesia, en la que siguieron repercutiendo los conceptos de la filosofía griega, especialmente la doctrina platónica de la contemplación de las ideas.

El cielo no es un lugar, sino historia, en la que el hombre llega a Dios, y Dios al hombre. Esto ocurrió ya de forma perfecta en la obediencia de Jesús y en la confirmación de esta obediencia en la resurrección y exaltación de Cristo. Estar en el cielo significa estar con Cristo (Lc 23,43; 1Tes 4,16s; Flp 1,23).

## 2. El infierno

2,1,1. *Antiguo Testamento*. Mientras que el lugar de Dios y de los bienaventurados es el mundo luminoso del cielo situado encima de la tierra, la muerte y los muertos tienen su lugar bajo la superficie de la tierra habitada por los hombres. El reino de la muerte se describe, mediante imágenes tomadas de la vida terrena, como un país (país del que no se vuelve, Job 10,21), o como una casa (Job 17,13), «morada eterna» (Ecl 12,5), con aposentos (Prov 7,27), y puertas (Job 38,17; Sal 9,14).

## 2. El infierno

2,1,2. El Antiguo Testamento griego designa al mundo subterráneo con las palabras abismo (*ἄβυσσος*), Hades (*Ἄδης*), infierno (*γέεννα*). Abismo designa la «profundidad del tiempo primitivo», el caos inicial (Gén 1,2), el mundo de los muertos (Sal 71,20), la cárcel de los espíritus rebeldes (Jub 5,6; Henoc etiópico 10,4; 18,11-16).

La palabra *hades*, frecuente en griego, designa, como traducción de *sheol*, el mundo subterráneo que recibe en su seno a todos los muertos. Es tierra de oscuridad y tinieblas (Job 10,21s). Allí, nadie recuerda a Yahveh (Sal 6,6; 30,10; 115,17), ni Yahveh recuerda a los muertos (Sal 88,6). El *hades* es morada provisional de todas las almas, hasta el día de la resurrección (Henoc etiópico 51,1).

La palabra *γέεννα* se utiliza en la Biblia griega sólo como traducción del hebreo *gehinnom*, que era, originariamente, el nombre de un valle cercano a Jerusalén, abominado porque en él se celebraron sacrificios de niños (2Re 16,3; 21,6). Luego fue considerado como lugar donde se llevaría a cabo el juicio final de Dios (Jer 7,32; 19,6). Después del juicio, allí serán arrojados los cadáveres de los servidores de los ídolos. «No morirá su gusano, ni su fuego se apagará y serán un horror para todo mortal» (Is 66,24). Se han unido aquí dos conceptos: el de una formidable montaña de cadáveres, que se pudre al aire libre, y el de un fuego que todo lo aniquila (como el que se menciona ya en Is 30,33 y 34,9s). Las palabras y las imágenes de Isaías 66,24 reaparecen en Jdt 16,17; Eclo 17,17; Dan 12,2 y Mc 9,47s. La frase se había convertido ya en proverbio. Según la apocalíptica judía, en el valle Gehinnom ardería el infierno de fuego (Henoc etiópico 90,26s; 4Esd 5, [7],36). Finalmente, la *gehenna* se convirtió en el lugar de castigo, transitorio o definitivo (así en el Nuevo Testamento).

Los escritos del judaísmo incipiente (y luego también del

incipiente cristianismo) dan a conocer varias concepciones sobre el más allá y especialmente sobre el infierno. Estas concepciones aparecen en Jub 5,6-10; Salmos de Salomón 14,7; 15,11; Henoc etíopico 10,4-14; 18,11-16; 22; 27,1s; 90,23-27; Ap sir, de Baruc 59,10; 85,13; 4Esd 5[7],78-87; visión de Esdras 1-66 (= P. RIESSLER, *Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel* 1928, 350-354). El infierno es lugar de tinieblas (Salmos de Salomón 15,11; Henoc etíopico 10,4s), estanque de fuego (Henoc etíopico 10,6; 63,10; 90,26s; Sib 4,178; visión de Esdras 13-58). Los condenados yacen sobre afiladas piedras (Henoc etíopico 10,5). Un dragón devora los cuerpos (Ap griego, de Baruc 4,4s). Un gusano devora y devuelve una y otra vez a los pecadores (Visión de Esdras 35). Los escritos de Qumrán presentan el infierno como profunda sima (1QH 17,13). Los condenados se hallan en fuego y tinieblas y son atormentados por los demonios en perdición eterna (1QS 2,7s.14-17; 4,11-14). Los sacerdotes impíos, enemigos de la comunidad, son condenados al fuego de azufre (1QpHab 10,5.12s). Son atroces el lugar de castigo y la condenación para los malos y Belial (1QH 3,26-36)<sup>4</sup>.

2,2,1. Los escritos del *Nuevo Testamento* compartían en su totalidad las ideas de su tiempo sobre el más allá. Las afirmaciones neotestamentarias sobre este tema carecen, sin embargo, de relieve. Querían despertar la conciencia y exhortar, pero no tenían interés en describir el infierno, si se prescinde de algunos textos del Apocalipsis de Juan. Sin que los escritores

4. Las tinieblas y el fuego como castigos del infierno forman parte también de las concepciones babilonias e iranias sobre el más allá. Es posible que estas concepciones hayan influido en el Antiguo Testamento y el judaísmo; cf. F. LANG, art. πῦρ en ThWbNT 6, 1959, 927-948; H. CONZELMANN, art. σκότος, ibidem 7, 1964, 424-446; F. KÖNIG, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Viena 1964, 105-121.

neotestamentarios tuvieran clara conciencia de ello, el mundo apocalíptico fue desplazado por algo más importante, que se les había encargado anunciar, el Evangelio. Pero ya en la época postneotestamentaria afloran las fantásticas y terribles descripciones del mundo subterráneo, por ejemplo en el Apocalipsis de Pedro (libro 135). Fruto posterior de esta tradición — a través de muchos eslabones intermedios — es la *Divina comedia* de Dante.

2,2,2. De acuerdo con la localización tradicional, para el Nuevo Testamento es evidente que el lugar de castigo de los malos se halla situado debajo de la tierra. Se desciende a este lugar (Mt 11,23; Lc 10,15; 16,23; Rom 10,7; Ef 4,9; Ap 20,13). El Nuevo Testamento recurre igualmente a las palabras tradicionales para designar el mundo subterráneo. El abismo (ἄβυσσος) es la cárcel de los demonios (Lc 8,31). Sobre este punto da varias noticias el Apocalipsis de Juan. De un pozo sube la humareda del fuego subterráneo (9,2). En aquel lugar domina un rey (9,11). En el infierno habitan bestias dañinas, que suben de allí para arrasar la tierra (9,3-10). De allí proceden las «bestias» apocalípticas (11,7; 17,8). Allá está atado Satán durante el reino de los mil años (20,1-3).

El hades es una ciudad o castillo subterráneo (Mt 16,18), una cárcel (1Pe 3,19; Ap 20,7). Se concibe también al hades como un dominador personal (Ap 20,13). En el hades moran los muertos hasta la resurrección (Act 2,27; Lc 16,23). En el hades están para siempre los espíritus de los impíos (1Pe 3,19).

La *gehenna* ha sido creada antes del mundo (Mt 25,41), como abismo de fuego eterno (Mt 5,22; 13,42; 18,8s). Es el lugar del castigo eterno después del juicio universal (Mt 25,41; 23,15.33). También Satán y sus colaboradores serán inmediatamente arrojados a este abismo (Ap 20,10.14s).

2,2,3. Infarto de fuego y abismo son el lugar eterno actual y futuro de los poderes del mal (Mt 25,41; Lc 8,31; Ap 20,10, 14). Se ha abandonado hace ya mucho tiempo como imposible la antigua idea de que Satán tiene un puesto en el cielo (Job 1,6; v. supra, VIII,1,1,1). Satán puede intentar todavía actuar en la tierra y causar daño (1Cor 7,5; 2Cor 2,11). En oposición al judaísmo contemporáneo, que enseñaba una extensa demonología, el Nuevo Testamento anuncia que el poder del mal ha sido vencido por la obra redentora de Cristo. En medio de una proclamación y algunas curaciones, pronuncia Jesús una sentencia de la revelación: «Estaba viendo a Satán caer del cielo como un rayo» (Lc 10,18). Esta sentencia no se refiere a una experiencia del Cristo preexistente. La caída de Satán se produce mediante la obra salvadora de Cristo. La imagen recurre a las concepciones judías de un ángel caído, que fue expulsado del cielo (H. Strack - P. Billerbeck, op. cit., 1,136-139; 2,167s). La sentencia no dice nada sobre una estancia anterior de Satán en el cielo y se limita a comparar la caída con un rayo que desciende del cielo. También en Ap 12,5-12 es la caída de Satán consecuencia de la venida de Cristo al mundo. Si Satán era o es el principio de este mundo, ahora ha sido echado fuera por la acción de Cristo (Jn 12,31). Ya ha sido juzgado (Jn 16,11). Según otras concepciones, los demonios todavía pueden morar en el espacio del aire intermedio entre el cielo y la tierra (Ef 2,2; 6,12). Pero han sido vencidos por Cristo cuando ascendió al cielo (Flp 2,10; Ef 4,8; 1Pe 3,12). Aunque pueda haber aún muchos dioses y señores, ya no poseen poder alguno sobre los que tienen a Dios por Padre y a Jesucristo por Señor (1Cor 8,5s). El mal ya sólo tiene poder allí donde se lo quieren dar.

2,2,4. El infierno se describe en el Nuevo Testamento con fórmulas hechas. La condenación se expresa como «donde su gusano no muere y el fuego no se extingue» (Mc 9,48). La sentencia se apoya en Is 66,24 y era frecuente en la tradición (v. supra, VIII,2,1,2). El evangelio de Mateo utiliza, como un estribillo, esta caracterización: «Serán arrojados a la oscuridad, allá fuera. Allí será el llanto y el rechinar de dientes» (Mt 8,12; 22,13; 24,51; 25,30). «Los arrojarán al horno de fuego. Allí será el llanto y el rechinar de dientes» (Mt 13,42,50). De acuerdo con estas frases, el infierno estaría localizado en un lugar tenebroso, en el borde extremo del mundo. El llanto y el crujir de dientes pueden dar a entender una cólera impotente. La descripción utiliza motivos ya proverbiales. Podría, pues, traducirse: el (conocido) llanto y el (conocido) rechinar de dientes. Todas las sentencias referentes a la condenación se ponen en Mateo en labios de Jesús. Pero como quiera que, prescindiendo de Lc 13,28, todas ellas se hallan sólo en Mateo, es evidente que han surgido de la redacción del evangelista. La sentencia de Mt 8,12 y Lc 13,28 amenaza a Israel con ser excluido de la salvación. Esta frase puede acaso proceder de la fuente de los *logia*. En cualquier caso, no se pueden considerar estas palabras de condenación como discurso originario de Jesús.

Pablo habla — sin describir el lugar ni la situación — de la repulsa eterna como de una calamidad (1Tes 5,3) y una perdipción (Rom 9,22; 1Cor 1,18; 2Cor 2,15)<sup>5</sup>.

Siempre que el Nuevo Testamento menciona concepciones acerca de un antimundo diabólico, lo hace propiamente refi-

5. Habría que preguntarse si no han entrado incluso en las mismas exposiciones dogmáticas muchos y poderosos motivos de la apocalíptica judía (y, a través de ésta, de la fantasía oriental), en las ideas de ultratumba usuales en el cristianismo. Merece la pena citar, en este sentido, a Th. y G. SARTORY, *In der Hölle brennt kein Feuer*, Munich 1968, 61-248.

riéndose a los poderes que han sido destruidos por la salvación de Cristo<sup>6</sup>. Cristo, al pasar por la muerte y conseguir la vida mediante la resurrección, se ha convertido en Señor de vivos y muertos (Rom 14,9). Nada, tampoco la muerte, puede separar del amor de Dios en Jesucristo (Rom 8,38s). La muerte ha perdido su «agujón», su poder de atormentar y matar (1Cor 15,55). En su muerte ha aniquilado Cristo a la muerte y al diablo que ejercía su poder en la muerte, y ha liberado a los que estaban esclavizados por el temor de la muerte (Heb 2,14s). Cristo libra de la muerte, él tiene las llaves del hades (Ap 1,18).

La primera Carta de Pedro describe, con ayuda de concepciones mitológicas, la victoria de Cristo sobre el mundo de la muerte. En el espacio que medió entre la muerte y la resurrección, Cristo «fue a predicar a los espíritus encarcelados, a los que en otro tiempo rehusaron creer» (1Pe 3,19s), para anunciarles también a ellos la salvación. Estos espíritus no son los justos de los primeros tiempos. Se dice expresamente que son espíritus rebeldes. Se refiere más bien a los pecadores de la generación del diluvio, que según la tradición judía habían sido desterrados para siempre, en castigo, el infierno, o, más probablemente, a los hijos de Dios de Gén 6,1-6 que se mezclaron con las hijas de los hombres y engendraron de ellas

6. G. von RAD - W. FOERSTER, art. διαβάλλω, en ThWbNT 2, 1935, 69-80; W. FOERSTER - K. SCHÄFERDIECK, art. σατανᾶς, ibidem, 7, 1964, 151-165; cf. también H. HAAG, *El diablo, un fantasma*, Herder, Barcelona 1973; idem (y otros autores), *El diablo. Su existencia como problema*, Herder, Barcelona 1977. En la Biblia del Antiguo Testamento y luego también, aunque con modificaciones, en la del Nuevo, se personifican los poderes del mal, como pecado, muerte, diablo. Algunas veces aparecen todos ellos como personas autónomas. Especialmente en el Nuevo Testamento se presenta al mal con un nombre propio (Beliar, Satán, Diablo). Pero el Nuevo Testamento no tiene en modo alguno la intención de estructurar una demonología, sino de enseñar la derrota y el fin de los demonios. La controversia, que surge acá y acullá con renovada intensidad, acerca de la persona del mal, es una recaída en la demonología y la mitología.

los gigantes. Según la apocalíptica judía (Henoc etiópico 10,16; 19, 21; también Jds 6s), debían esperar, encadenados en la cárcel subterránea, hasta el juicio final. Henoc fue encargado por Dios de anunciarles que no encontrarían perdón. Pero la primera carta de Pedro querría decir que el poder redentor y soberano de Cristo alcanza hasta las profundidades del mundo subterráneo. También a los allí condenados anuncia y trae él la salvación. De este mismo viaje de Cristo al mundo subterráneo dice otra vez 1Pe 4,6 que el redentor anunció la salvación a los muertos «para que vivan en espíritu».

Los lugares del Nuevo Testamento que insinúan esta tradición del descenso de Jesús al mundo subterráneo (Rom 10,7; Ef 4,8-10; Heb 13,20) no ofrecen mitología, sino que se trata de expresiones siempre referidas al poder salvífico de Cristo.

## IX. NUEVA CREACIÓN

J. BEHM, art. *κατανός*, en ThWbNT 3, 1938, 450-456; ibidem, art. *νέος*, ibidem 4, 1942, 899-904; F. BÜCHSEL, art. *καλυγεσία*, ibidem 1, 1933, 685-688; J. DEY, art. *Regeneración*, en BAUER, DTB, 1967, 882-888; J. HEUSCHEN, art. *Regeneración*, en HAAG, DB, 1975, 1664-1668; L. BOROS, *Der neue Himmel und die neue Erde*, en F. MUSSNER, *Studien zur christlichen Eschatologie*, Bergen-Enkheim 1966, 19-27; G. SCHNEIDER, *Neuschöpfung oder Wiederkehr?* Düsseldorf 1961 idem, *Neuschöpfung des Menschen und der Welt*, en *Lebendiges Zeugnis*, 1971, 47-61; A. VÖGTLER, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, 108-142; L. BOROS, *Somos futuro*, Sigueme, Salamanca.

El anuncio del fin del mundo en el juicio no es la última afirmación de la escatología neotestamentaria. Al contrario, promete un mundo nuevo. De este modo, el Nuevo Testamento recoge una esperanza de la apocalíptica del Antiguo.

### 1. *Antiguo Testamento*

En el Antiguo Testamento la fe en la creación primera de Dios se continúa en el convencimiento de que Dios ejerce siempre una renovada actividad creadora. Se forma, desde luego, y se mantiene la esperanza tradicional del «día del

Señor», en el que el mundo perecerá en el juicio (Is 24,1-27,13; Zac 12,1-14,21; Joel 3,1-21; v. supra, 1,1,3). Pero si el cielo y la tierra pasan, permanecen eternamente la justicia y la salvación de Dios (Is 51,6). Al caos le sigue una nueva creación (Is 51,15s). En este mundo nuevo, en lugar del sol y de la luna habrá la luz eterna de Yahveh y la gloria de la nueva humanidad (Is 60,19). La impiedad ha desaparecido en el juicio (Is 57,20s). En la nueva creación prevalecen la justicia (Is 62,2) y la paz (Is 65,25). «Pues mirad: yo estoy creando cielos nuevos y tierra nueva... yo estoy creando a Jerusalén, objeto de júbilo» (Is 65,17s). La nueva creación es nueva alianza (Jer 31,31-34), corazones nuevos, nuevo espíritu (Ez 36,26s; Sal 51,12). Así pues, se crea un hombre nuevo.

La literatura apocalíptica recoge las esperanzas de los profetas. Acuña la expresión «nueva creación» (Jub 1,29; 4,26; Henoc etiópico 72,1; Ap sir., de Baruc, 32,2,6). Se describe la nueva creación con estos términos: «Desaparecerá y pasará el primer cielo; aparecerá entonces un cielo nuevo y todos los poderes del cielo brillarán siete veces más. Habrá innumerables semanas hasta la eternidad en bien y justicia y nunca más se mencionará el pecado» (Henoc etiópico 91,16s). También la comunidad de Qumrán espera una nueva creación y una humanidad nueva a través del espíritu santo de Dios (1QS 4,2-25)<sup>1</sup>. «Es común (al judaísmo intertestamentario) la idea de una renovación total del cosmos, ya suceda porque el mundo actual es aniquilado y nace uno nuevo en su lugar o porque se cambia totalmente el mundo actual. Hay testimonios en favor de las dos concepciones»<sup>2</sup>.

1. Sobre el rabinismo, cf. H. STRACK - P. BILLERBECK, op. cit., 2,421; 3,217.801.840; 4,1s.1243.

2. E. SJÖBERG, *Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinensischen Judentum*, en «*Studia Theologica*» 4 (1951) 44-85.

## 2. Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento recoge la esperanza veterotestamentaria al hablar por su parte de una nueva creación. Esta nueva creación puede esperarse como transformación de la creación actual (así sobre todo Rom 8,19-23; 2Cor 5,17; Gál 6,15) o como esperanza de una creación absolutamente nueva, tras la desaparición de este mundo (Ap 21,1-27; 2Pe 3,7-13).

2,1. Jesús habla de lo viejo actual y de lo nuevo futuro, sin que puedan mezclarse lo viejo con lo nuevo (Mc 2,21s). En la sangre de Jesús se funda la nueva alianza (Lc 22,20). En la última cena preanuncia Jesús el gozoso banquete escatológico, que se ha de celebrar «con vino nuevo» (Mc 14,25). La meta de la historia mundial, después del último juicio, «es el renacimiento», del mundo, la palingenesia (*παλιγγενεσία* Mt 19,28). Con este concepto, el evangelista recurre a una palabra creada por la escuela estoica y utilizada también por el helenismo judío (Filón y Josefo). Pero no puede pasarse por alto la diversa significación. En el estoicismo el renacimiento del mundo se produce en un círculo eterno de morir y renacer del mundo, mientras que en la concepción bíblica es una historia escatológica lineal, que ya se ha iniciado.

2,2. Según la predicación de Pablo, el «hombre viejo» del pecado ha sido destruido en la «vida nueva» (Rom 6,4). Ahora hay una «nueva creación». El apóstol utiliza esta fórmula dos veces (Gál 6,15; 2Cor 5,17), sacando diversas conclusiones en cada una de ellas. «Lo que cuenta no es la circuncisión ni la no circuncisión, sino la nueva criatura» (Gál 6,15). Nueva criatura significa que se han rechazado tanto la religión judía

como la pagana. Ahora lo que rige es el principio de «la fe que actúa por medio del amor» (Gál 5,6), o también «lo que vale es el cumplimiento de los mandamientos de Dios» (1Cor 7,19); Pablo repite en 2Cor 5,17: «Si alguno está en Cristo, nueva criatura es. Lo viejo pasó. Ha empezado lo nuevo.» En la muerte de Cristo han muerto todos y en su resurrección ha comenzado la vida para todos (2Cor 5,15). La nueva criatura está «en Cristo». Así como por Adán vino la muerte a todos, así por Cristo la vida (Rom 5,12-21). La Iglesia es, pues, la «alianza nueva», la nueva creación que todo lo abarca (1Cor 11,25; 2Cor 3,6).

Pablo no es un fantasioso, incapaz de ver la realidad. Dice que «la figura de este mundo pasa» (1Cor 7,31), es decir, que aún no ha desaparecido del todo. Los cristianos viven aún en la carne (2Cor 10,3), Satán todavía anda merodeando (2Cor 2,11), todavía señorea la muerte (1Cor 15,26). Pero el apóstol tampoco es mero profeta, que se contenta con anunciar cosas futuras, sino que proclama la salvación ya acontecida. Esta salvación está realmente «en Cristo». Ésta es la realidad más poderosa, si bien aún oculta. La nueva criatura todavía debe (pero también puede) llegar a su plenitud. El cristiano debe «caminar en una nueva vida» (Rom 6,4), «en el nuevo régimen del Espíritu» (Rom 7,6). «Cuando nuestro hombre exterior se va desmoronando, nuestro hombre interior se va renovando día tras día» (2Cor 4,16). De este modo vive Pablo en sí mismo la pasión y la resurrección de Jesús (2Cor 4,10).

2,3. En el sentido y el espíritu de Pablo dice Col 3,3s: «Habéis muerto, y vuestra vida está oculta, juntamente con Cristo, en Dios. Cuando se manifieste Cristo, que es nuestra vida, también vosotros seréis manifestados juntamente con él, en gloria.» La nueva vida es verdadera en la muerte y vida de

Cristo, pero no se nos ha dado en forma mostrable y visible, sino bajo un doble ocultamiento. El cristiano tiene la vida en cuanto vive «con Cristo» y esta vida está oculta en la realidad espiritual de Dios. Pero el cristiano espera con seguridad la consumación escatológica con la parusía de Cristo. En Col 3,9s se saca la conclusión de que se ha dado la nueva vida y que esta vida debe adquirir ser y consistencia a través de los cristianos. La nueva vida está fundamentada en el bautismo. Ésta es la doctrina de Pablo (Rom 6,3s), que luego se profundiza en las cartas deuteropaulinas: «Nos salvó... según su misericordia, por el baño regenerador y renovador del Espíritu Santo» (Tit 3,5; cf. Col 2,11-13).

La nueva vida es gracia y tarea a un mismo tiempo. Ahora se exige que «os despojéis, por lo que se refiere a vuestro primer género de vida, del hombre viejo que se va corrompiendo... y que os dejéis renovar por el espíritu de vuestra mente y os revistáis del hombre nuevo, que ha sido creado a imagen de Dios en justicia y santidad de la verdad» (Ef 4,22-24). En Cristo, judíos y gentiles son «un solo hombre nuevo» (Ef 2,15). La nueva creación es la nueva y única comunidad. La carta a los Hebreos (8,8-13; 9,15; 12,24) muestra la gran superioridad de la nueva alianza, fundada por medio de Cristo, sobre la antigua. Es «una alianza eterna» (Heb 13,20).

Los escritos de Juan dicen que la nueva existencia es el amor, como «nuevo mandamiento» (Jn 13,34; 1Jn 2,7).

2,4. Del mismo modo que Col 3,4 alude a la consumación escatológica de la nueva creación, así también dice Pablo que la nueva creación ya acontecida es promesa y comienzo de un nuevo acto creador divino en el futuro, tal como se describe en Rom 8,19-30: «La creación, en anhelante espera, aguarda con ansiedad la revelación de los hijos de Dios.» Pablo sabe

que el temor y el anhelo son protofenómenos de toda vida creada. Y escucha este mismo anhelo en la oración de la comunidad oprimida en el mundo, que clama: Abba! ¡Padre! En esta oración quien clama y pide es el mismo Espíritu dado a la comunidad (Rom 8,15). Esta múltiple llamada no puede ser desatendida. El apóstol interpreta el fundamento y el sentido de este anhelo como un aguardar, por parte de la criatura, la redención y la glorificación. «Esta creación misma se verá liberada de la esclavitud de la corrupción para entrar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Rom 8,21). Las ideas del apóstol son más comprensibles si se contemplan dentro de la larga tradición de que él participa y que lleva a su término en la perspectiva neotestamentaria. Los profetas de Israel aguardaban la época salvífica mesiánica como nueva creación (Is 65,17). La literatura apocalíptica dice que, por culpa del hombre, la creación fue sometida a la nada. A una con el hombre, será redimida en la consumación (*Teología del Nuevo Testamento* I,57-61). «No es posible pasar por alto los rasgos míticos de este mensaje. Pero menos aún puede ignorarse la gran agudeza con que ha sabido contemplar la profunda alienación del mundo. La desmitización ha tenido al menos que precaverse de emplear la vara de medir del siglo pasado y tomar la experiencia actual con no menor seriedad que la de la ilustración. Pablo parece, pues, introducir hasta las esferas extrahumanas a la cristiandad, que testifica la filiación y que, en la comunión de sufrimientos, está referida a Cristo como Señor universal que ha de venir, como la gran promesa para toda criatura»<sup>3</sup>.

3. E. KÄSEMAN, *An die Römer*, Tübinga 1973, 224; R. BALZ, *Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Rom 8,18-39*, Munich 1971.

2,5. Si estos textos del Nuevo Testamento hablan de una purificación y renovación del mundo actual, no faltan otros que se refieren a una nueva creación después de la desaparición de la antigua. Con poderosas visiones describe el Apocalipsis de Juan (21,1-22,5) el mundo nuevo. De la presencia de Dios «huyeron la tierra y el cielo, y no se encontró lugar para ellos» (20,11). Al igual que la creación primera, también esta nueva creación surge a la existencia por la palabra de Dios sentado en el trono. Sus palabras son «seguras y verdaderas». Juan vio «un cielo nuevo y una nueva tierra». El mar, que es siempre símbolo del caos, del que subió la bestia satánica, no existe ya (Ap 13,1). La nueva Jerusalén que desciende del cielo es «la morada de Dios con los hombres». Ya no habrá muerte, ni llantos, ni lamentos, ni trabajos. La primera creación, la tierra, sobre la que cayó la maldición (Gén 3,17-19) ha desaparecido y ha sido redimida para nueva creación.

La segunda carta de Pedro (3,7.10.12) describe que el mundo desaparecerá aniquilado por un diluvio de fuego. La carta recurre a motivos tomados de la concepción del mundo de su tiempo (v. supra, VII,3,4). «Esperamos, según su promesa, nuevos cielos y nueva tierra, en los que habita la justicia» (3,13). Resuenan aquí textos como Is 65,17 y 66,22. Acaso incluso vea la carta en estos textos la promesa de Dios. Según la carta, el fundamento de este acontecimiento es la voluntad ordenadora y dominadora de Dios, no la ley natural de morir y renacer. Se entiende, pues, la escatología, no en sentido mítico, sino histórico. La descripción del nuevo mundo prescinde de los rasgos sensibles y concretos propios de la mitología. En el nuevo mundo habita la justicia. Según el Antiguo Testamento (Jer 23,5s; Mal 3,20) y otros escritos (Salmos de Salomón 17,25; Henoc etíopeo 38,2) la justicia es señal y esencia de la época mesiánica. La justicia es el constitutivo de la época de salva-

ción (Rom 3,21). El cielo y la tierra serán como Dios quiere que sean: justos a sus ojos. De acuerdo con la espera de la nueva creación, el mundo experimenta no un final aniquilador, sino una consumación divina que todo lo abarca.

Esta esperanza de la consumación ha sido asumida en nuestros días por ciertas concepciones políticas revolucionarias. El hombre debe y quiere experimentar la consumación no sólo como obra ejecutada por otro, sino que debe y quiere colaborar en ella, participando en su planificación y su realización. El creyente espera el futuro de Dios, en cuanto que se sabe llamado a él e introducido en él. Su tarea consiste en traer este futuro en el tiempo y el mundo, sobre una tierra sobre la que se asienta la cruz, pero en la que también la resurrección de Cristo ha consumado esta cruz. Se le pide al hombre que ayude a vencer la pobreza, la culpa, la destrucción y la muerte.

El futuro es siempre futuro de Dios y Dios es el futuro total. Esto es acaso lo que quiere decir el nombre de Yahveh, que significa que Dios es el que siempre viene y está ahí, como ayudador y redentor (Ex 3,14).

II

COMUNIDAD DE DISCÍPULOS E IGLESIA

A LA UNIVERSIDAD DE TUBINGA  
EN SU QUINTO CENTENARIO  
UN DISCÍPULO Y MAESTRO AGRADECIDO

## X. COMUNIDADES PARTICULARES Y COMUNIDAD DE DISCÍPULOS

### 1. Fariseísmo

R. MEYER - H.F. WEISS, art. Φαρισαῖος, en ThWbNT 9, 1973, 11-51; G. BAUMBACH, *Jesus von Nazareth im Lichte jüdischer Gruppenbildung*, Berlin 1971; L. BAECK, *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, Francfort 1961; W. BEILNER, *Christus und die Pharisäer*, Viena 1969; C. GRUBER-MARGITOT, *Jésus et les Pharisiens*, París 1959; M. HENGEL, *Die Zeloten*, Leyden 1961; idem, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973; R.T. HERFORD, *The Pharisees*, Nueva York 1957; R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche, und Judentum im Matthäusevangelium*, Munich 1966; M. LIMBECK, *Die Ordnung des Heiles, Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums*, Düsseldorf 1971; H. MERKEL, *Jesus und die Pharisäer*, en «New Testament Studies» 14 (1967-68) 194-208; R. MEYER, *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum. Dargestellt an der Geschichte des Pharisäismus*, en «Sitzungsber. d. Sächsischen Akademie d. Wissenschaften, Philol.-histor.» Klasse 110-2, Berlin 1965, 9-88; F. MUSSNER, *Jesus und die Pharisäer* = «*Praesentia salutis*», Düsseldorf 1967, 99-112; H. ODEBERG, *Pharisaism and Christianity*, St. Louis 1964; N. OSWALD, *Grundgedanken einer pharisäisch-rabbinischen Theologie*, en «*Kairos*» 6 (1963) 40-58; D. RÖSSLER, *Gesetz und Geschichte, Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie*, Neukirchen 1962; K. SCHUBERT, *Die jüdischen Religionsparteien in neutestamentlicher Zeit*, Stuttgart 1970; PH. SEI-

DENSTICKER, *Die Gemeinschaftsform der religiösen Gruppen des Spätjudentums und der Urkirche*, en «*Studii Biblici Franciscani, Liber Annus*» 9 (1959) 94-108; M. SIMON, *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Mouton, La Haya 1962; K. THOMA, *Der Pharisäismus*, en J. MAIER - J. SCHREINER, *Literatur und Religion des Frühjudentums*, Wurzburgo y Gütersloh 1973, 254-272; H.F. WEISS, *Der Pharisäismus im Lichte der Ueberlieferung des Neuen Testaments*, en «*Sitzungsber. d. Sächsischen Akademie d. Wissenschaften, Phil.-histor.*» Klase 110-2, Berlin 1965, 9-132.

## 2. Qumran

L. ARNALDICH, *Influencias de Qumrán en la primitiva comunidad judío-cristiana de Jerusalén*, «*Salmant.*» 7, 1960, 3,66; J. BECKER, *Das Heil Gottes, Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament*, Gotinga 1964; H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament*, 2 vols., Tübinga 1966; J. CARMIÑAC y otros, *Les Textes de Qumrán traduits et annotés*, 2 vols., París 1961 y 1963; J. DANIÉLOU, *Los manuscritos del mar Muerto y los orígenes del cristianismo*, Madrid 1961; A. DUPONT-SOMMER, *Les Écrits Esséniens découverts près de la Mer Morte*, París 1959; 21960; G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Gotinga 1963; O. KLINZING, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament*, Gotinga 1971; A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos del mar Muerto. Balance de 25 años de hallazgos y estudio*, BAC, Madrid 21973 (con bibliografía); idem, *Los descubrimientos de Qumrán*, Madrid 1956; F.M.<sup>a</sup> López MELÚS, *El cristianismo y los escritos de Qumrán*, Madrid 1965; R. MAYER - J. REUSS, *Die Qumranfunde und die Bibel*, Ratisbona 1959; J.T. MILIK, *Diez años de descubrimientos en el desierto de Judá*, Madrid 1961; J. PRECEDO LAFUENTE, *San Juan Bautista y los manuscritos del mar Muerto*, «*Compostellanum*» 4, 1959, 5-38; K.H. SCHELKLE, *Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments*, Düsseldorf 21965; M. TOCCI, *I manoscritti del Mar Morto. Introduzione, traduzione e commento*, Bari 1967; A. VÖGTLER, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung* («*Freiburger Universitätsreden*» 27), 1958.

La comunidad de discípulos de Jesús surgió en Israel como una comunidad particular, que acabó por separarse de este pueblo. Este proceso puede ilustrarse con el de la formación de otras comunidades particulares en Israel. La comparación

puede justificarse con los Hechos de los apóstoles, porque en esta obra se aplica tanto a la comunidad de los saduceos (Act 5,17), como a la de los fariseos (Act 15,5; 26,5) y a la comunidad cristiana (Act 24,5; 28,22) el término de «partido» (*αἵρεσις*)<sup>1</sup>. La palabra, que en su origen significaba sencillamente «elección», no tiene todavía en los mencionados pasajes el acento peyorativo de sectarios ni de «heréticos» (que ya tiene, por lo demás, en Act 24,14 y, con toda claridad, en 1Cor 11,19; Gál 5,20; 2Pe 2,1). En el dialecto común griego la voz *αἵρεσις* designa la escuela filosófica y en Filón (*Vida contemplativa* 29) y Josefo (*Guerra judía* 2,8,118; *Autobiografía* 12) las comunidades de los esenios, saduceos y fariseos. A esta idea responde el uso lingüístico de los Hechos de los apóstoles. Cuando, además, en este escrito se llama también a la comunidad cristiana «camino» (Act 22,14), se está aludiendo al orden moral como característica esencial de la comunidad cristiana y de su doctrina.

De las mencionadas comunidades particulares de los fariseos, esenios y saduceos, estudiaremos las de los fariseo y de los esenios, esta última porque aparece reflejada en la comunidad de Qumrán. En nuestro contexto carecen de importancia los saduceos.

## 1. Fariseísmo

1,1. *Historia*. El nombre de fariseos, que significa «los separados» (de *pharos* = separar), designa a los fariseos en cuanto tales, es decir, en cuanto constituyen una comunidad aparte.

1. H. SCHLIER, art. *αἵρεσις*, en ThWbNT 1, 1933, 179-184; W. MICHAELIS, art. *όδος*, ibidem 5, 1954, 42-101; L. GOPPELT, *Kirche und Häresie bei Paulus*, en *Gedenkschr. D.W. Elert*, Berlin 1955, 9-23; H. KÖSTER, *Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem*, en E. DINKLER, *Zeit und Geschichte* (homenaje a R. Bultmann), Tübinga 1964, 61-76.

Su origen se remonta al s. II a.C. y en aquella época se distinguieron por su defensa de la ley frente a la prepotente cultura del helenismo y frente a los proyectos políticos de los príncipes helenistas. Fueron siempre, también en la época del Nuevo Testamento, un grupo relativamente pequeño, cuyos miembros vivían tanto en Jerusalén como en el resto del país. Los fariseos encarnaban un movimiento laico. Aceptaron, sin embargo, las leyes de pureza y santidad de los sacerdotes de Jerusalén y cumplían rigurosamente las prescripciones relativas al diezmo del templo. Hubo entre ellos escribas y doctores de la ley. Por influjo sobre todo de estos últimos, cumplían y exigían el cumplimiento riguroso de la santa ley de Dios. Para evitar toda trasgresión, hacían más de lo estrictamente exigido. Mediante una serie de prescripciones adicionales, crearon un «seto en torno a la ley» (*Sentencias de los padres* 1,1; 3,13). Sus radicales exigencias les llevaron a un vivo enfrentamiento con las autoridades religiosas y políticas del judaísmo, los sacerdotes y los príncipes. En el s. I a.C. consiguieron tener acceso al sanedrín, es decir, al Consejo de Estado judío, en el que pronto alcanzaron una señalada importancia. Tras la destrucción de Jerusalén y la pérdida de su existencia como Estado el año 70 d.C., los judíos volvieron a agruparse de nuevo en torno a la ley, bajo la guía del fariseísmo. A esta circunstancia debe principalmente su supervivencia el pueblo de Israel.

**1.2. Evangelios sinópticos.** Los fariseos se consagraron con seriedad, celo y sacrificio a la ley de Dios y a la justicia legal, como el mismo Pablo, que había pertenecido también a la comunidad farisaica (Flp 3,5; Act 23,6). El Evangelio no pone en duda que el fariseo ayuna dos veces por semana y que paga el diezmo de todo cuanto posee (Lc 18,12). Parecería así poder explicarse más fácilmente que Jesús entrara en conflicto con

los judíos amorales y arreligiosos y no con los justos y piadosos. Los Evangelios reseñan que Jesús aceptó las invitaciones a comer de los fariseos (Lc 7,36-50; 11,37-43; 14,1-5) y le muestran dialogando con los escribas y fariseos. De todas formas, se les atribuye la intención de que querían tentar a Jesús (Mt 22,15-34s). Mientras que Mc 12,28-34 no menciona para nada semejante intención a propósito de la pregunta del escriba sobre cuál era el principal mandamiento, y el mismo Jesús admite con agrado la perspicacia de su interlocutor (Mc 12,34), afirma Mt (22,35) que uno de ellos, doctor de la ley, quiso ponerlo a prueba. En el relato de Mateo no se menciona ya la alabanza al interrogador. También en el texto, no yoaneo, de Jn 8,6 quieren los escribas y fariseos tentar a Jesús. A medida que avanza la tradición, se va haciendo más desfavorable el juicio sobre los fariseos.

La oposición entre Jesús y los fariseos surgió en el decurso de la actividad pública de Jesús. Como razón de este enfrentamiento aducen los evangelios una diversa interpretación de la ley. Los relatos mencionan acertadamente que los fariseos habían puesto las tradiciones de los antiguos por encima de la misma ley (Mc 7,5,8) y que de este modo anulaban la ley de Dios. Tenían en gran estima las prescripciones sobre la pureza, pero olvidaban la actitud interior (Mc 7,5-15). Se evadían del cumplimiento de honrar a los padres y cuidarlos mediante ficticios votos en favor del templo (Mc 7,9-13). Los fariseos defienden la rígida observancia del precepto del sábado. Pero Jesús enseña que este precepto debe pasar a segundo término cuando así lo piden las necesidades del hombre (Mt 12,1-8). Por eso cura también en sábado (Mt 12,9-14; Lc 14,1-5). Los fariseos consideran grave escándalo que Jesús frecuente la compañía de los pecadores (Mt 9,11; Lc 7,36-50). La parábola de los dos hijos enviados a la viña (Mt 21,28-32) significa que

los publicanos y las prostitutas cumplen la voluntad de Dios mejor que los justos. Las tres parábolas de cosas perdidas (Lc 15,3-32) son una expresa justificación de la conducta de Jesús. Podría interpretarse del siguiente modo: en opinión de los fariseos, Jesús amenazaba el orden de la ley y con ello el fondo mismo del concepto judío de Dios, según el cual Dios es Dios de los justos. Esta oposición de ideas se manifiesta claramente en los discursos. Jesús reprocha a los fariseos que practican la justicia para conseguir prestigio entre los hombres (Mt 6,1-4). La justicia de los fariseos no es suficiente para el reino de los cielos que está por llegar (Mt 5,20). Jesús se niega a dar a los fariseos una señal del cielo, porque esta petición expresa su incredulidad y su maldad (Mt 12,38s; 16,1-4). Previene contra «la levadura de los fariseos y la levadura de Herodes» (Mc 8,15). Esta sentencia es de difícil interpretación. Mt 16,12 la entiende como referida a «la doctrina» de los fariseos. Lc 12,1 la atribuye a su «hipocresía». De acuerdo con el uso lingüístico judío, la levadura podría significar la fuerza impulsora sobre la que se fundamenta la doctrina y también los malos impulsos y las malas intenciones de los hombres. Considerando el contexto de la situación (Mc 8,11), la levadura de Mc 8,15 podría aludir, en los dos casos, a aquella actitud pervertida que impide llegar a la fe. En el caso de los fariseos podría ser su falsa legalidad, en Herodes (y los herodianos) sus ambiciones políticas. Finalmente, la oposición se hace ya patente, con palabras expresas, en el discurso de Jesús contra los escribas y fariseos (Mt 23,2-36). En este discurso y acaso también ya en algunas observaciones anteriores, aparece descrita la oposición entre la comunidad religiosa judía y la cristiana tal como se configuraba en una época posterior (v. supra, XIX,1,2,3).

1,3. Las noticias de los evangelios se complementan con las indicaciones de los *Hechos de los apóstoles*. Los fariseos se adhieren a la comunidad de los discípulos de Jesús (Act 15,5). Frente a los sumos sacerdotes y los saduceos, enemigos de la comunidad, el fariseo Gamaliel aconseja prudencia y justicia (Act 5,34-39). En el sanedrín los fariseos se ponen de parte de Pablo (Act 23,1-9). En la comunidad judeocristiana de Jerusalén, los fariseos quieren imponer a los venidos de la gentilidad la ley, y concretamente la circuncisión (Act 15,5). Los Hechos de los apóstoles ponen bien en claro que para los fariseos la validez de la ley era uno de los puntos esenciales de la discusión. Por otra parte, fariseos y cristianos están unidos, frente a otros partidos religiosos judíos, en la fe en la resurrección de los muertos, en los ángeles y en el espíritu (Act 23,6ss). Consideradas en su conjunto, las relaciones entre fariseos y cristianos descritas en los Hechos no son inamistosas.

Puede citarse además el relato de Josefo (*Antigüedades judías* 20,9,1,200s), según el cual el sumo sacerdote Anás el Joven, que pertenecía al grupo de los saduceos, aprovechó un intervalo en el que no había procurador romano en Judea, para hacer lapidar a Santiago, hermano de Jesús, acusándole de haber trasgredido la ley, «lo que irritó a los notables de la ciudad y a los más celosos custodios de la ley». Estos enemigos del sumo sacerdote eran indudablemente los fariseos que, por tanto, estaban de parte de lo que era justo y de la comunidad cristiana.

1,4. El *Evangelio de Juan* (3,1) dice del fariseo Nicodemo que buscó a Jesús por la noche para conversar con él. Defendió a Jesús ante el sanedrín (Jn 7,50s). Para el entierro de Jesús aportó una fastuosa cantidad de costosas especias aromáticas (Jn 19,39). Según Jn 9,16, tras la curación del ciego de

nacimiento se produjo una escisión entre los fariseos. Una parte de ellos estaba dispuesta a reconocer a Jesús.

Pero en el Evangelio de Juan los fariseos aparecen básicamente como los enemigos de Jesús. Al igual que en los evangelios anteriores, la oposición surge porque, con sus curaciones, Jesús viola la ley del sábado (Jn 9,16). Así como en los sinópticos, una de las causas de la hostilidad fue la amistad de Jesús con los pecadores, aquí lo es su inclinación «a la plebe que no conoce la ley» (Jn 7,49). Debido a su incredulidad, los fariseos son «ciegos» (Jn 9,49): Quieren expulsar de la sinagoga a los discípulos de Jesús (Jn 9,22.34; 12,42). Intentan apresar a Jesús y matarle (Jn 7,32; 11,53). Si en este Evangelio de Juan los enemigos de Jesús son «los judíos» (v. supra, xix,6), los que dirigen y determinan la conducta de los judíos son los fariseos y los sumos sacerdotes (7,32; 11,47; 18,3).

1,5. El fariseísmo, en cuanto comunidad especial dentro del judaísmo y principalmente con su hostilidad frente a la comunidad de Jesús, obligó a ésta a delimitarse, de suerte que muy pronto se vio precisada a separarse de Israel. Con todo, el fariseísmo determinó algunos rasgos importantes de la futura *Iglesia*. Del enfrentamiento entre fariseísmo e Iglesia surgió la alta estima de la ley del Antiguo Testamento y, en consecuencia, el aprecio de la Biblia como palabra de Dios y «Sagrada Escritura». El Nuevo Testamento mantuvo esta alta estima, incluyendo en ella también los escritos neotestamentarios (*Teología del Nuevo Testamento* II,22-28). El Nuevo Testamento ha continuado también la interpretación de la Escritura, tal como se cultivaba en el judaísmo incipiente y, sobre todo, en el rabinismo. Especialmente en Pablo, y también en los Hechos de los apóstoles, se percibe no pocas veces la conexión con la exégesis judía. La obligación de cumplir la ley, enten-

dida como ley divina, es, tanto para la comunidad de los fariseos como para la cristiana, la base y fundamento de un serio esfuerzo moral.

## 2. *Comunidad de Qumrán*

2,1. *Historia.* El asentamiento monástico situado en las orillas del mar Muerto — conocido con el nombre de comunidad de Qumrán — fue fundado hacia el 150 a.C. por algunos sacerdotes judíos, que no admitían la legitimidad de los sumos sacerdotes de Jerusalén, porque no procedían del linaje de Aarón. La espiritualidad y la piedad de la comunidad hunde sus raíces en la esperanza apocalíptica mesiánica propia de la época tardía, tal como aparece testificada en el libro de Daniel. Recibió también el influjo del zelotismo político. La comunidad de Qumrán formaba indudablemente parte del movimiento esenio que conocemos sobre todo a través de Josefo. Es evidente que en el s. I d.C. la comunidad adquirió un importante desarrollo, hasta su total desaparición en la guerra judío-romana (66-70). Así pues, durante varios decenios su historia corre paralela a la época de la Iglesia de la era apostólica. Resulta, por tanto, indispensable establecer una relación entre ambos movimientos.

2,2. Para la comunidad de Qumrán tuvo importancia decisiva — lo mismo que en el caso de la comunidad cristiana — la figura de un gran *maestro*. Este fundador y maestro es el llamado «maestro de justicia». «Dios les suscitó el maestro de justicia, para llevarlos por los caminos de su corazón» (*Escrito o Documento de Damasco* 1,10s). Este maestro de justicia es una de las grandes figuras de la historia y de la religión de

Israel. Vivió en el s. I a.C. Su nombre nos es desconocido. Su adversario fue un sumo sacerdote de Jerusalén, del que tampoco nos ha llegado el nombre. Al parecer, los nombres nada significaban y sólo debía retenerse la importancia de la obra. Tampoco se sabe mucho de la vida de este gran maestro. Procedía de linaje sacerdotal (1QpHab 2,8; QpPs 37,3.15). Como otros muchos sacerdotes, se consideraba descendiente de aquel Sadoq (*Documento de Damasco* 4,1-3) a quien Salomón nombró sumo sacerdote (1Re 2,35). Podrían contenerse algunos datos biográficos en los salmos de Qumrán, los llamados *Hodayot* que, en buena parte, procedían de él y que, desde luego, él mismo utilizó. Dios otorgó al suplicante de estos salmos especial iluminación y conocimiento de los divinos misterios (1QH 4,53; 7,26s). El maestro transmitía a los demás estos conocimientos (1QH 2,8-15; 4,27). Se convertía así en «padre» de los piadosos (1QH 7,19-25). Él es el «fundamento de la verdad y de la contemplación» (1QH 2,10). Como maestro fue, sobre todo, intérprete de la Escritura. Dios «se lo ha dado a la comunidad para explicar todas las palabras de sus siervos los profetas» (1QpHab 2,8s; 7,4s). Los comentarios bíblicos hallados en Qumrán se fundamentan en este esfuerzo en torno a la ley.

El maestro de justicia tiene una elevada conciencia de su vocación: «Por medio de mí has iluminado el rostro de muchos... Pues me has dado a conocer tus admirables misterios» (1QH 7,26s). Está lleno del espíritu: «A mí, tu siervo, le has otorgado, por gracia, el espíritu de tu sabiduría» (1QH 14,25). Con todo, también habla de sí en tonos muy humildes: «Puesto que he sido hecho del barro, ¿qué soy yo? Una cosa amasada en agua, ¿para quién tengo valor?» (1QH 3,23s). Tiene también conciencia de ser pecador. «Recuerdo mis faltas y también las infidelidades de mis padres. Por eso dije: Por

mis pecados he sido excluido de tu alianza. Pero al recordar el poder de tus manos y la sobreabundancia de tu misericordia, me he levantado» (1QH 4,34-36).

Al igual que toda la comunidad, también su sacerdotal maestro fue gravemente oprimido y perseguido por los «impíos sacerdotes» de Jerusalén (1QH 4,8s; 5,5). Incluso en el seno de la comunidad tuvo adversarios (1QH 5,22-25). Se vio colmado de achaques y enfermedades (1QH 8,26s). Pero Dios le fortalecía: «Me has hecho fuerte frente a las luchas del impío y de toda su perdición» (1QH 7,7s). Dios reveló en él su poder (1QH 4,8.23). «Los achaques se me convirtieron en curación... mi traspies en fortaleza eterna» (1QH 9,25). Dios quiso que en este dolor fundara el maestro su gloriosa comunidad (1QH 8,11).

El maestro de Qumrán no pretende ser el Mesías. Y a esta idea se atuvo firmemente su comunidad. Después de la muerte del maestro, la comunidad esperaba la venida de dos Mesías, uno del linaje de Aarón y otro del linaje de David (*Documento de Damasco* 19,35-20,1)<sup>2</sup>.

Entre Jesús y el maestro de Qumrán existen diferencias esenciales. Jesús nunca habla de culpas personales. Para él el Evangelio tienen mucha importancia los sucesos de la vida de Jesús y precisamente por eso la tradición expuso desde el primer momento su significado en la historia de la salvación. Estos sucesos son, en virtud de la encarnación, los protosacramentos de la salvación. El Nuevo Testamento adjudica a Jesús

2. De todas formas, los textos no dicen nada de la partida del maestro de justicia. Sólo entre líneas puede entresacarse de estos textos la idea de que murió crucificado, que resucitó y que se espera su nueva venida. Podrían acaso estar insinuadas la muerte en cruz (1QpHab 9,8-12; 11,4-8; 4QpNah 1,6-8), la resurrección y la espera de su nueva venida (Escrito de Damasco 6,10s; 19,35-20,1). Pero esta interpretación ha sido hoy generalmente abandonada; H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament* 2,54-63.

grandes títulos mesiánicos, que se apoyan en sus palabras y en sus obras (*Teología del Nuevo Testamento* II,275-335).

2,3,1. Si bien es preciso hacer una comparación entre la *comunidad de Qumrán* y la *comunidad de discípulos de Jesús*, debe citarse ya de entrada una profunda diferencia. En los escritos de Qumrán, que constituyen calificados testimonios de la fe y de la piedad de Israel, a *Dios* se le llama, sobre todo, «*Señor*» (IQH 2,20.31; 3,19). Pero Jesús muestra a Dios como Padre (*Teología del Nuevo Testamento* I,145-150). Hay aquí un nuevo Evangelio, que debió tener importancia decisiva para los caminos de la misión.

2,3,2. Para Qumrán la *Biblia* del Antiguo Testamento tenía un interés fundamental. La comunidad quiere escuchar la voz de la ley y extraer de ella orden y vida. El maestro de justicia conoce y enseña los misterios de los profetas (1QpHab 7,4s). También la comunidad está obligada al estudio de la ley. «Donde haya diez hombres, no debe faltar uno que investiga la ley constantemente, noche y día. Y los muchos deben estar de vigilia juntos la tercera parte de todas las noches del año, para leer en el libro y compulsar el derecho» (1QS 6,6s). Fruto de esta investigación de la Escritura son los comentarios a Habacuc, Miqueas, Nehemías, Isaías, Salmo 37, hallados en Qumrán, y algunas pequeñas explicaciones. Tal como se advierte sobre todo en el comentario de Habacuc, los textos de la Escritura se aplicaban expresa e incondicionalmente a la situación actual. Se hacen colecciones o florilegios con pasajes selectos, por ejemplo de textos mesiánicos en 4Qtest y eschatológicos en 4Qflor. La exégesis neotestamentaria presta particular atención a estos textos, que se citan también como prueba bíblica en el Nuevo Testamento (Dt 18,18 en 4Qtest 5 y Act

### 2,3,3. Hermandad de Qumrán

3,22; Am 9,11 en 4Qflor 1,12 y Act 15,16). El Génesis apócrifo desarrolla la historia de Lamec y Noé y luego la de Abraham. La idea de un posible origen milagroso de Noé puede recordar los relatos bíblicos sobre el nacimiento virginal de Jesús. En los Discursos de Moisés (1QDM = 1Q 22) se agrupan varios textos de sentencias y leyes de Moisés esparcidos en la Biblia. Al realizar esta tarea, se ha procedido con una gran libertad respecto del texto original, pero siempre con la clara convicción de que a pesar de ello, o precisamente por ello, queda revalorizado su contenido. Esto recuerda la interconexión e interpretación que hace Pablo de los textos del Antiguo Testamento (así en Rom 3,10-18). Lo mismo que de los piadosos de Qumrán, puede también decirse de la primitiva comunidad de Jerusalén que «compulsaban las Escrituras» (Act 17,11).

2,3,3. Los miembros de la comunidad de Qumrán se sabían (como los cristianos) hermanos y *hermandad* (1QS 6,22; 5,3s. 24-26; 10,25-11,2). Esta hermandad consistía en una estrecha comunión, en la que «a nadie devuelvo mal por mal, sino que sólo con el bien gano a los hombres» (1QS 10,17s). Las faltas contra esta comunión son severamente censuradas y exigen penitencia (1QS 6,24-27; 7,1-9). Los miembros admitidos ya para siempre en esta comunión poseen en común todos sus bienes (1QS 1,11s; 5,2s; 6,19-23). La comunidad se cuida de todos los necesitados. Los miembros depositan en manos del superior el equivalente al sueldo de dos días al mes (es decir, aproximadamente la décima parte). «De esto hay que dar al huérfano y con esto debe ayudarse a los miserables y a los pobres y también al anciano que está para morir, y al hombre que no tiene patria y a aquellos que han sido llevados cautivos a un pueblo extraño y a la virgen que no tiene quien la rescate» (Documento de Damasco 14,14-17). También la primitiva co-

munidad cristiana practicaba el ideal de la comunidad de bienes (Act 2,44) y tomaba a su cuidado las necesidades de los pobres (Act 6,1).

2,3,4. La comunidad qumránica vivía en la conciencia de la alianza de Dios. Consideraba como ya realizada en su seno la promesa de una *nueva alianza* de Jeremías 31. Quería ser «la nueva alianza en el país de Damasco» (Documento de Damasco 6,19). Era una «alianza de conversión» (Documento de Damasco 9,16B). La alianza pedía transformación de la vida de acuerdo con la ley de Moisés (1QS 1,11s; 5,8; Documento de Damasco 7,12; 8,24). Pero esta alianza no se extendía a todo el pueblo: la comunidad se entendía como el «resto santo» (1QH 6,8; 1QM 13,8; 14,8s según 1Re 19,18; Is 7,3; 10,20s; Sof 3,13; Documento de Damasco 1,4; 2,6). Los miembros se sabían «los elegidos de Israel» (Documento de Damasco 4,3s), «los hombres de santidad» (1QS 5,13; Documento de Damasco 20,2), «los hijos de la justicia» (1QS 3,20), «los hijos de la complacencia» (1QH 4,32s; 11,9), «los pobres de la gracia» (1QH 5,22), una «santísima casa de la santidad para Israel» (1QS 8,5-9; 9,6).

También la comunidad cristiana neotestamentaria se entendía como la nueva alianza (1Cor 11,25). Pero esta alianza debía abarcar a todo Israel (Mt 10,6; Act 2,14). Sólo cuando la mayor parte de los israelitas rechazó el Evangelio, refirió la Iglesia a sí misma la promesa del resto (Rom 11,4). Los cristianos se sabían también los santos y elegidos (Mt 24,24; Rom 1,7; 1Cor 1,2), «los hombres de su complacencia» (Lc 2,14) y los pobres (Mt 5,3; Rom 15,26).

2,3,5. La comunidad de Qumrán se configuró como movimiento bautismal. En cuanto comunidad sacerdotal practicaba

las prescripciones de la pureza ritual hasta límites casi desorbitados, mediante numerosas y siempre repetidas *abluciones* (v. infra, xvii,2). Así lo prescribía la Regla de la comunidad (1QS 3,4-9; Documento de Damasco 10,10-13) y, en efecto, las excavaciones han puesto al descubierto amplias y numerosas instalaciones para los baños. Pero también tenían bien sabido que la ablución exterior no sirve de nada cuando falta la pureza interior (1QS 5,13s). Sólo Dios puede, a través de su verdad, purificar las obras del hombre (1QS 4,20). También la comunidad de discípulos de Jesús vivía del bautismo (v. infra, xvii).

2,3,6. Los elegidos y santos de la comunidad de Qumrán están seguros de su *justificación*, que no es ciertamente obra del hombre, sino salvación de Dios. «Mi justificación está en Dios y en su mano está la perfección de mi conducta y la rectitud de mi corazón y por su justicia queda borrada mi culpa» (1QS 11,2s; de parecido modo 1QS 11,14; 1QH 4,30s). Pero mientras que el Nuevo Testamento, y Pablo, como portavoz suyo, enseña que la justicia se da por la fe y debe realizarse en la vida, Qumrán pide como presupuesto de la gracia nuevas obras de cumplimiento de la ley. Esto aparece claro en la diferente interpretación de Hab 2,4. Mientras el comentario qumránico de este pasaje declara que Dios «salva a los que cumplen la ley», a los que practican las severas exigencias del maestro de justicia (1QpHab 7,17-8,3), Pablo (Rom 1,17) encuentra cabalmente en aquella sentencia de Habacuc la afirmación de que «el justo por fe vivirá» (*Teología del Nuevo Testamento* III,266-269).

2,3,7. La comunidad de Qumrán es una *comunidad sacerdotal*. Sus miembros se llaman a sí mismos «hijos de Sadoq»

(Documento de Damasco 4,3s), es decir, descendientes de aquel Sadoq a quien Salomón instituyó sumo sacerdote (1Re 2,35). Son los sacerdotes quienes determinan, con fuerza obligatoria, el orden y la vida de la entera comunidad. El maestro de justicia fue sacerdote (1QpHab 2,8s). Los sacerdotes del linaje de Aarón tienen mayor rango y gloria que todos los demás (1QS 5,2,9; 9,7). En el consejo de la comunidad figuran (junto a doce laicos) tres sacerdotes (1QS 8,1). En la comida comunitaria un sacerdote ocupa la presidencia, pronuncia la bendición sobre el pan y el vino y es el primero que empieza a comer (1QS 6,4s; 1QSa 2,1-22). Los levitas son auxiliares de los sacerdotes (1QS 1,21-23; 2,4-11). Sacerdotes y levitas tienen especiales derechos en la asamblea anual de la alianza (1QS 2,19s; 1QSa 2,1-3.11-14). Es un sacerdote quien desempeña el importante papel de «vigilante» o «supervisor», *mebaqqer* (1QS 6,12.14). A él deben comunicársele las transgresiones de la ley (Documento de Damasco 9,17-22) y otras noticias (Documento de Damasco 14,11s). También a él deben acudir los sacerdotes en demanda de consejo (Documento de Damasco 13,5s). Él es el pastor y maestro de la comunidad (Documento de Damasco 13,7-10), y quien decide la admisión o no admisión de nuevos miembros (Documento de Damasco 13,11; 15,7-11). A él están sometidos los sacerdotes, así como un colegio de diez jueces, de los que cuatro son sacerdotes y los otros seis laicos (Documento de Damasco 10,4-10). Las tareas del *mebaqqer* abarcan la doctrina, la disciplina y el derecho. Su nombre significa lo mismo que *episkopos* (= vigilante, supervisor). Sus funciones son también similares a las del obispo de la comunidad cristiana (v. infra, XIII,7).

Todos los miembros de pleno derecho de la comunidad de Qumrán practicaban costumbres propias de los sacerdotes de Jerusalén. Éstos estaban sometidos, durante el tiempo

de su servicio, a especiales normas de pureza, por ejemplo baños y abluciones antes del servicio del templo y de las comidas comunitarias. Los piadosos que Qumrán aceptaron todas estas prescripciones y las acentuaron aún más (QS 3,4-12). Los sacerdotes del templo tenían todas las tardes una comida ritual. Los hermanos de Qumrán celebraban sus banquetes con un rito estricto y solemne (1QS 6,4s; 1QSa 2,1s-22). Sólo los sacerdotes sin tachas corporales podían desempeñar el servicio del templo. De igual modo, los deformes y contraídos quedaban excluidos de las asambleas de Qumrán (1Qsa 2,3-9; Documento de Damasco 15,15-19B = 4QDb).

Las diferencias respecto del Nuevo Testamento son patentes. Los Evangelios relatan curaciones de enfermos, ciegos, mudos y sordos (Mc 7,31-37; 8,22-26). Todos — y ellos de manera especial — son invitados al banquete (Lc 14,13.21). En las primitivas prescripciones del banquete eucarístico (1Cor 11,4s.17.34; 14,23-33) no se habla de un sacerdote que presida, dirija o lleve a cabo la ceremonia. La entera comunidad tienen los mismos derechos y obligaciones.

2,3,8. También los *laicos* tenían en la comunidad de Qumrán sus derechos bien regulados. En la asamblea plenaria anual de todos los miembros, en la que los laicos constituían la mayoría, tenían atribuciones junto a los sacerdotes y levitas (1QS 2,21-26; 1QSa 1,25-2,2). Esta asamblea era la que determinaba la admisión de nuevos miembros y los castigos que debían imponerse (1QS 6,24-7,25; 8,16-9,2). A la cabeza de la comunidad había un consejo compuesto de doce laicos y tres sacerdotes (1QS 8,1). Si los doce laicos representaban las doce tribus de Israel (lo mismo que más tarde los apóstoles Mt 19,28), los tres sacerdotes significaban los tres órdenes levíticos (Núm 3,17).

En oposición a la comunidad sacerdotal de Qumrán, puede describirse la comunidad neotestamentaria como un movimiento esencialmente laico. Jesús es el único y verdadero sumo sacerdote de la comunidad (Heb 4,14). Pero no procede del sacerdocio levítico, sino de la tribu de Judá (Heb 7,14). En la comunidad de discípulos de Jesús el origen sacerdotal no tiene la menor importancia. En cambio, se adjudica a la Iglesia entera carácter sacerdotal (1Pe 2,5; Ap 1,6; 5,10; 20,6; v. infra, XIII,2).

2,3,9. De acuerdo con el sistema jerárquico de la comunidad de Qumrán, existe en ella un *orden jurídico* completo, con una legislación penal, auxiliares de justicia, jueces y procesos (1QS 6,24-7,25; Documento de Damasco 9,9-10,10). Está cuidadosamente regulado el trámite para la corrección: «Uno debe corregir a otro en verdad, humildad y amor... Nadie debe pronunciar una palabra contra otro en la asamblea plenaria, sin haberle antes hablado ante testigos» (1QS 5,25-6,1). Se describe aquí un orden tan sumamente paralelo al de Mt 18,15-18, que puede admitirse que el orden comunitario del Nuevo Testamento ha aceptado el modelo de Qumrán (v. infra, XIV,5,3).

2,3,10. Como comunidad santa, los piadosos de Qumrán se separan de la masa de *los pecadores*. La regla que pide el amor a los hermanos, pide también el odio a los pecadores: «Amar todo lo que él ha elegido y odiar todo lo que él ha rechazado» (1QS 1,3s; de igual modo 1QS 1,9-11; 2,4s; 8,6s); «odio eterno a todos los hombres de la fosa» (1QS 9,21s). Los piadosos de Qumrán tienen la convicción de que Dios es enemigo de sus enemigos. Jesús en cambio llama a los pecadores y su mandamiento es el amor. El sermón de la montaña

dice: «Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos» (Mt 5,43s). En ningún pasaje enseña el Antiguo Testamento el odio a los enemigos. ¿Dónde se les ha inculcado, pues, a los oyentes del sermón de la montaña, esta consigna? ¿Hay aquí una referencia a la doctrina de Qumrán?

2,3,11. Como comunidad sacerdotal, que imponía elevadas y severas exigencias, Qumrán entró en grave conflicto con el sacerdocio del *templo de Jerusalén*, cuyo género de vida se consideraba escandalosamente lujoso. «Acumulan riquezas y ganancias como botín de los pueblos.» En castigo, serán entregados en manos de los kitteos (alusión indudable a los romanos), 1QpHab 9,5-7. Se ataca con particular dureza al sumo sacerdote de Jerusalén, aunque sin mencionar su nombre. «Como ejercía el dominio sobre Israel, su corazón se hizo soberbio y abandonó a Dios y traicionó los mandamientos por amor a las riquezas» (1QpHab 8,8-13). Él es el «profeta de mentira» que sedujo a muchos «para construir con sangre una ciudad de engaño» (1QpHab 10,9-11). Persiguió al maestro de justicia (1QpHab 9,1-3,9s) y oprimió duramente a la comunidad (1QpHab 9,10-12; 12,6-10). Qumrán tiene el convencimiento de que por todo ello recibió el castigo de Dios. «Al sacerdote impío le entregó Dios en manos de sus enemigos por los ultrajes que infligió al maestro de justicia y a los hombres de su consejo» (1QpHab 9,9-12). ¿Hay acaso aquí una alusión al destino de Hircano II, que el año 40 a.C. había sido depuesto y capturado por los partos? El destino final del sacerdote impío será el juicio de fuego (1QpHab 10,9-13). La comunidad qumránica se mantuvo alejada de Jerusalén, el único lugar en que los israelitas podían presentar sus ofrendas a Dios. «Los que han entrado en la alianza no

pueden ir al santuario para encender allí inútilmente el altar» (Documento de Damasco 6,11s). En consecuencia, la comunidad sólo podía ofrecer sacrificios espirituales. Los piadosos entendían su vida como ofrenda de expiación para el país y presentaban el sacrificio de alabanza. Por eso la comunidad se sabía llamada «a expiar la culpa de la transgresión y los hechos del pecado, para atraer la complacencia sobre la tierra mejor que con la carne de los holocaustos y la grasa de los sacrificios. La ofrenda de los labios según lo prescrito es como aroma del sacrificio de la justicia y la conducta perfecta como un sacrificio voluntario aceptado con complacencia» (1QS 9,4s; similarmente 1QS 8,2s; 1QSa 1,3). Ya los profetas habían pedido la espiritualización de los sacrificios; así Os 6,6: «Amor quiero yo, y no sacrificios». Sacrificios son la oración (Sal 141,2) y la fidelidad a la ley (Eclo 35,1-4). En las persecuciones había bosquejado Israel una teología del martirio, según la cual los justos expían la culpa del pueblo (4Mac 17,22). Del mismo modo interpretaba también Qumrán el sacrificio de la vida de los justos. Puede compararse esta concepción con la actitud neotestamentaria frente al templo de Jerusalén. También Jesús criticó el culto en la purificación del templo (Mc 11,15-19) y en sus amenazas contra el templo (Mc 13,2; v. supra, III,1). Al principio, la comunidad cristiana siguió participando en el culto divino del templo (Act 2,46; 3,1). Pero muy pronto tuvo que alejarse de él. También Pablo describe la vida cristiana como «víctima viva, santa, agradable a Dios... culto espiritual» (Rom 12,1; similarmente 1Pe 2,5). Del mismo modo, el sacrificio de la Iglesia es «sacrificio de alabanza, fruto de los labios que celebran su nombre» (Heb 13,15s). Tiene también parecidos con el Nuevo Testamento esta doctrina qumránica del sacrificio expiatorio de los justos, si se entiende la muerte de Jesús como

sacrificio y expiación vicarios (Mc 10,45; 14,24; *Teología del Antiguo Testamento* II,169-173).

2,3,12. Uno de los puntos de fricción entre Qumrán y el templo fue el uso de un diferente *calendario*. El maestro de justicia difundió un nuevo calendario solar, mientras que el judaísmo se atenía a un calendario lunar (4QpOs 16). Según el nuevo calendario, ninguna fiesta caía en sábado, lo que comportaba siempre una cierta ofensa a este día. El objetivo del calendario reformado era la estricta santificación del sábado. También Jesús pidió esta santificación, pero afirmando que el sábado era para los hombres y no los hombres para el sábado (Mc 2,27; *Teología del Nuevo Testamento* III,309-328).

2,3,13. La comunidad de Qumrán se entiende como *casa* y ciudad de Dios: «Era yo como quien llega a una ciudad fortificada y se atrincherá tras un alto muro para salvarse... Tú pones un fundamento sobre roca... para construir un fuerte muro que no será derribado... Ningún extraño entrará por sus puertas... Nunca penetrará un grupo con sus armas de guerra» (1QH 6,25-28; de igual modo 7,8s). La comunidad es «una sólida casa en Israel como nunca la hubo desde el principio hasta ahora» (Documento de Damasco 3,19s). El maestro de justicia ha sido puesto «para edificar la comunidad de la verdad, que no vacilará» (4QrPs 37,16). Estos textos e imágenes recuerdan las comparaciones neotestamentarias en las que se describe a la Iglesia como un sólido edificio (Mt 16,16ss; 1Cor 3,9; Ef 2,20; Ap 21,14; v. infra, XIV,4,2,1).

Puede describirse también la comunidad de Qumrán como plantación eterna de Dios, cuyas raíces se hunden hasta el abismo inicial y cuyos árboles derraman su sombra sobre la tierra toda. En ella habitan y pastan los animales (1QH 6,15-

17; 8,4-11). En esta descripción han podido tomarse algunas imágenes del Antiguo Testamento (Sal 104,12; Ez 17,23; 31,6; Dan 4,9.18). También en el Nuevo Testamento la Iglesia es descrita como plantación de Dios (Mc 4,30-32; 1Cor 3,6-9).

2,3,14. Tanto Qumrán como la Iglesia están animadas por la *espera de la próxima parusía*. La primera se sabía como el «Israel del final de los días» (1QSa 1,1). El reino de Dios está presente en la comunidad (1QM 6,6). Ahora es el fin de los tiempos, aun cuando sigue oculto el punto exacto de la consumación (1QpHab 7,1-8). El retraso del momento final debe servir de exhortación a la vigilancia (1QpHab 7,10-14). La comunidad qumráñica vivía en la espera apocalíptica del Antiguo Testamento tardío (Dan 12,2) y del judaísmo contemporáneo. También el Nuevo Testamento es testigo de esta esperanza (v. supra, II,2,2-31). Espera del tiempo final y construcción de la comunidad no son magnitudes que se excluyan entre sí. Al contrario, precisamente en la angustia del fin debe ser la comunidad poderoso amparo para los elegidos.

2,4. Habría que preguntarse, para terminar, por qué la comunidad particular de Qumrán se desvaneció en la historia sin dejar rastro y por qué en cambio la comunidad de discípulos de Jesús se transformó en *Iglesia*. En primer lugar, ejercieron un efecto determinante los acontecimientos externos. Dado que después de la guerra judío-romana (66-70) desaparecen todas las noticias sobre Qumrán así como las monedas, debe aceptarse que el establecimiento dejó de existir por esta fecha. Indudablemente fue destruido por las tropas romanas. Los habitantes huyeron o sucumbieron, tras haber ocultado en las cuevas cercanas sus preciosos libros. La comunidad de discípulos de Jesús no fue afectada por esta

catástrofe. Los judeocristianos que todavía vivían en Jerusalén abandonaron la ciudad antes del asedio y se refugiaron en Transjordania (Mt 13,14). Pero para esta fecha el Evangelio había sido ya anunciado en amplias partes del mundo.

También hubo razones internas que determinaron los diferentes destinos. La comunidad de Qumrán se concentraba en un exiguo espacio y se apartaba de un mundo perdido. La comunidad de discípulos estaba abierta a todos. Desde fechas muy tempranas desarrolló una intensa actividad misionera en el mundo. El Evangelio era mensaje para todos los pueblos (v. infra, xx).

Constituían también diferencias esenciales entre ambas comunidades la figura y la obra de sus respectivos fundadores. El maestro de justicia fue reconocido como padre y señor por su comunidad. Pero la comunidad de discípulos de Jesús veía en él algo incomparablemente mayor. Así lo expresaban los altos títulos con que confesaba su fe en él.

## 1. Problemática

F. HOLBÖCK - TH. SARTORY, *El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una eclesiología I*, Herder, Barcelona 1966, 141-281; W. SCHRAGE, «*Ekklesia*» und «*Synagoge*», *Zum Ursprung des urchristlichen Kirchenbegriffs*, en «*Zeitschr. f. Theologie u. Kirche*» 60 (1963) 178-202; E. SCHWEIZER, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zurich 1962; idem, *Mathäus und seine Gemeinde*, Stuttgart 1974; P. TENA, *La palabra «ekklesia» o Estudio histórico-teológico*, Herder, Barcelona 1958.

## 1. Problemática

### XI. COMUNIDAD DE DISCÍPULOS E IGLESIA

K.L. SCHMIDT, art. *ἐκκλησία*, en ThWbNT 3, 1938, 502-539; W. SCHRAGE, art. *συναγωγή*, ibidem 7, 1964, 798-850; O. LINTON, art. *Ekklesia*, en RAC 4, 1959, 905-921; K. BERGER - E. SIMONS - M.-J. LE GUILLOU, art. *Iglesia*, en SacrM III, 1972, 588-622; V. WARNACH, art. *Iglesia*, en BAUER, DB, 1967, 477-499; *Aux Origines de l'Église* («*Recherches Bibliques*» 7), Brujas 1965; *L'Église dans la Bible* («*Studia Montreal*» 13), Brujas 1962; J. BLANCK, *Der historische Jesus und die Kirche*, en «*Wort und Wahrheit*» 26 (1971) 291-307; L. CERFAUX, *La Iglesia en san Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao; J. DANIELOU, *L'Église des apôtres*, París 1973; G. DELLING, *Merkmale der Kirche nach dem Neuen Testament*, en «*New Testament Studies*» 13 (1966-67) 297-316; P. FAYNEL, *La Iglesia I*, Herder, Barcelona 1974, 23-142; E. FINKE, *Jesus und die Kirche*, en M. ROESLE - O. CULLMANN, *Begegnung der Christen* (homenaje a O. Karrer), Stuttgart y Frankfurt 1959, 54-81; J. FINKENZELLER, *Von der Botschaft Jesu zur Kirche Christi*, Munich 1974; K. HAACKER, *Jesus und die Kirche nach Johannes*, en «*Theol. Zeitschr.*» 29 (1973) 179-201. U. HORST, *Cuestiones candentes de eclesiología*, Herder, Barcelona 1974, 13-126; 251-285; W.G. KÜMMEL, *Jesus und die Anfänge der Kirche = Heilsgeschehen und Geschichte*, Marburgo 1965, 289-309; idem, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, Gotinga 1968; P.S. MINEAR, *Images of the Church in the New Testament*, Filadelfia 1960; R. SCHNACKENBURG, *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1966; idem, *Esencia y misterio de la Iglesia según el Nuevo Testamento*, en

Hoy nadie discute que el cristianismo, y la Iglesia en cuanto forma y concepción del cristianismo, presente en la historia desde hace cerca de dos mil años, tienen su origen en la persona, la palabra y la obra de Jesucristo. Pero lo que se pregunta es si Jesús pretendió esta historia y si quiso fundar y establecer la Iglesia como organización fija y estable para todos los tiempos. La pregunta ha obtenido diferentes respuestas no sólo de parte de los investigadores de la historia profana, sino también de las diversas iglesias y confesiones y de sus respectivas investigaciones y doctrinas teológicas.

La pregunta puede plantearse igualmente respecto de otros fundadores de religiones (como la judía mosaica, la budista o la islámica) y dentro de sus justos términos, también respecto de algunos movimientos espirituales. Podría citarse como ejemplo a Platón y su doctrina, que fueron y siguen siendo hoy día una poderosa fuerza espiritual de la historia de Occidente. Convencido de la verdad y aun de la necesidad de su filosofía para salvar el mundo, Platón quiso implantarla en el Estado y en la sociedad. Aquella filosofía debía recibir forma en el Estado ideal, que describe repetidas veces y con siempre renovados planteamientos (*República*). Fundó una escuela, organizada como agrupación cultural en honra de las mu-

sas, cuya existencia se prolongó por más de un milenio. Desde fechas tempranas esta comunidad de Platón tributó honores divinos a su fundador. La escuela se esforzó, a través de la exégesis de los escritos platónicos, por vivir del espíritu del fundador y por continuar y aumentar la herencia de su espíritu. La Academia se prolongó hasta el año 529, fecha en que fue clausurada por orden del emperador Justiniano. Evidentemente, Platón no pudo ni prever ni predeterminar toda la amplitud de esta historia. ¿Fue el platonismo la legítima comunidad de discípulos del fundador?

Respecto del origen de la Iglesia, muchos historiadores han defendido en términos generales la siguiente idea y explicación: en torno a la persona de Jesús se formó una comunidad de discípulos. La congregó él mismo en cuanto que hizo un llamamiento a ser seguido. También quiso Jesús, indudablemente, que su doctrina, y la fe vivía de ella, se aceptara y tuviera eficacia y fuerza al menos en Israel, pero también más allá de estas fronteras. Proclamó que el reino de Dios estaba apremiantemente cerca (v. supra, II). En su nueva venida, el Hijo del hombre debía confirmar la comunidad de discípulos (Mc 8,38). ¿Quiso Jesús instituir una organización estable para el período intermedio, hasta la llegada del reino de Dios? ¿Y debía esta organización mantenerse en el reino mesiánico hasta la consumación final?

Después de la muerte y resurrección de Jesús, de su ascensión y de la comunicación del Espíritu, la comunidad de discípulos tuvo que entenderse, organizarse y presentarse con nuevas formas, a la luz de estos acontecimientos. La comunidad, siguiendo el modelo del Antiguo Testamento, se dio el nombre de ἐκκλησία = Iglesia (v. infra, XI,3,1). Al aceptar esta denominación, la comunidad de discípulos de Jesús afirmaba que se entendía a sí misma como el Israel verdadero.

La doctrina católica intenta establecer una conexión estrecha y directa entre la Iglesia y Jesús. Pero pretender que previendo el largo futuro, Jesús quiso fundar su Iglesia con su constitución y gobierno jerárquicos, con su magisterio y los siete sacramentos en sus concretos detalles — como un fundador establece las constituciones de su orden religiosa —, esto es desconocer la historia. Lo que hay que preguntar e intentar responder es por qué caminos o en qué forma la comunidad de discípulos de Jesús se transformó en la Iglesia.

El modernismo católico desencadenó una considerable controversia con su explicación del origen de la Iglesia. Alfred Loisy<sup>1</sup> lo expresó en la siguiente frase, muchas veces citada: «Jesús proclamó el reino de Dios y lo que vino fue la Iglesia.» Así pues, aunque Jesús no fuera el fundador inmediato de la Iglesia, ésta puede, de todas formas, y tal como aparece en la historia, apoyarse en Jesús. Existe una auténtica conexión entre el Evangelio de la Iglesia y el Evangelio de Jesús y, por tanto, entre Jesús y la Iglesia. En la medida en que la Iglesia quiere ponerse al servicio del Evangelio, se fundamenta en las intenciones de Jesús.

La comunidad de discípulos aparece en el Evangelio congregada en torno al Jesús terreno, en imitación y comunión de vida, ejercitada en el mensaje del reino de Dios, dotada de poder para vencer al mal (Mt 10,8). Pero la Iglesia es también una comunidad constitucional, con un ministerio que se refleja en la doctrina, el culto y el orden. Esta Iglesia sólo

1. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, París 1902 (1929), 155; idem, *Autour d'un petit livre*, París 1903 (1904), 159; D. BAADER, *Der Weg Loisy's zur Erforschung der christlichen Wahrheit*, Friburgo de Brisgovia 1974; D. HOFFMANN - AXHELM, Loisy's «L'Évangile et l'Église», en «Zeitschr. f. Theologie u. Kirche» 65 (1968) 291-328; J. HULSHOFF, *Wahrheit und Geschichte, Alfred Loisy zwischen Tradition und Kritik*, tesis, Münster de Westfalia, Essen 1973.

es posible después de la resurrección de Cristo y de la efusión del Espíritu. En efecto, esta Iglesia existe como comunidad del Señor glorificado y en la plenitud del Espíritu. Espera la plenitud y consumación del reino de Dios. Este reino no es ya la Iglesia. La pregunta realmente decisiva es si se da, y en qué forma se da, una tal continuidad entre la comunidad de discípulos y la Iglesia que ambas, comunidad e Iglesia, puedan entenderse como fundación de Jesús. Es preciso acotar tanto la continuidad como la discontinuidad. La resurrección y la efusión del Espíritu marcan las fronteras entre ambas.

La constitución dogmática del concilio Vaticano II *Lumen gentium* constituye la más reciente manifestación del magisterio sobre la Iglesia y su fundación por Jesús<sup>2</sup>. Este documento habla en su capítulo 1 y 3 del origen y de la fundación de la Iglesia. La Iglesia estaba incluida en la voluntad salvífica eterna de Dios, que se realizó en la misión de su Hijo (cap. 1, art. 2). El primer acontecimiento creador de la Iglesia es la obra de Cristo. «Dio comienzo a la Iglesia al proclamar la buena nueva, es decir, la llegada del reino de Dios». «A su vez, los milagros de Jesús confirman que el reino ya ha llegado» (cap. 1, art. 5). El otro acontecimiento que funda la Iglesia es la efusión del Espíritu el día de pentecostés. El Espíritu es la vida de la Iglesia. «Por el poder de Dios crece visiblemente» (cap. 1, art. 3). «Jesucristo, pastor eterno, edificó la santa Iglesia al enviar a sus apóstoles, como él mismo había sido enviado por el Padre» (cap. 3, art. 18). Con la elección y misión de los doce se inicia la Iglesia en la historia. Con los apóstoles, y con Pedro como cabeza de ellos, instituyó Jesús la jerarquía. Los obispos son los sucesores de los apóstoles, el obispo romano es el sucesor de Pedro (cap. 3,

2. Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones, BAC, Madrid 5 1967, 40-154.

art. 19 y 20)<sup>3</sup>. La Iglesia es «asamblea visible y comunidad espiritual... integrada de un elemento humano y otro di-vino» (cap. 1, art. 8). La plena realidad de la Iglesia contiene, pues, un elemento humano visible y otro espiritual, invisible. Sólo en esta tensa unidad existe la Iglesia. La visibilidad es su historicidad, la invisibilidad en su realidad espiritual y su verdad. El elemento histórico pide un análisis también histórico del origen de la Iglesia. La verdad divina aguanta esta pregunta y ofrece respuesta. No se siente afectada ni mucho menos destruida por el análisis histórico, sino que, por el contrario, recibe de él luz y eficacia.

## 2. Continuidad

La Iglesia postpascual se entendía a sí misma como comunidad fundada por Jesucristo. Predicaba apoyada en la fe de ser la continuación legítima de la comunidad de discípulos llamada por Jesús y más aún, de identificarse esencialmente con esta comunidad.

2,1. El factor decisivo de la continuidad fue, para la Iglesia, la *cristología*. La Iglesia tenía la convicción de que aquel que ella creía y proclamaba como glorificado al cielo, era la misma persona que el Jesús histórico. Ahora se había manifes-

3. En el comentario al concilio Vaticano II declara Rahner (en la edición comentada de las constituciones y decretos conciliares, Friburgo de Brisgovia 1966, pág. 213s): «El texto no pretende, naturalmente prejuzgar las preguntas históricas más detalladas sobre el modo y la fundación del círculo de los doce... La pregunta de cuáles de los elementos que constituyen la Iglesia pueden remontarse históricamente al mismo Jesús no se toca ni menos se decide (¡cartas pastorales!). Las citas de la Escritura pueden, pues, ser un argumento dogmático, pero no tan fácilmente un argumento histórico.»

tado en la Iglesia la gloria que estuvo escondida en la vida terrena de Jesús (Mc 9,9). La Iglesia expresaba su fe en Jesucristo a través de los altos títulos que le atribuía y precisamente en estos títulos veía contenida la fundación de la Iglesia. Proclamaba a Jesús como Mesías, Hijo de David, hijo del hombre, Señor, Hijo (*Teología del Nuevo Testamento* II,275-335). Todos estos títulos indican que aquel a quien se atribuían tenía una comunidad, y esta comunidad era precisamente la Iglesia. El Mesías es el príncipe de Israel. Le pertenece, pues, el pueblo renovado y santificado. El reino del Mesías debe preceder al reino de Dios (v. supra, VII,3,8). La Iglesia cree que ella es el reino mesiánico, cuyo Señor es Cristo glorificado. Como Hijo de David es Jesús el nuevo David del fin de los tiempos, a quien se le ha prometido un reino eterno (2Sam 7,12-16). El Evangelio de la Iglesia proclama que ella pertenece a este reino de David que no tendrá fin (Lc 1,32s). Al Hijo del hombre le pertenece el reino que nunca será destruido. «El reino y el dominio... serán dados al pueblo de los santos del Altísimo» (Dan 7,13s.27). La Iglesia se sabe dentro del reino del hijo del hombre. Jesús es el Hijo (Mt 11, 25-27). Al Hijo le pertenecen los demás hijos del Padre (Mt 17,26; Rom 8,14-19; 2Cor 6,18). Los hijos forman ahora la comunidad de Cristo.

La Iglesia se sabe unida a la antigua comunidad de discípulos de Jesús en la obra salvadora de Cristo. El Jesús de los Evangelios quiere «dar la vida en rescate por todos» (Mc 10,45) y ganarse una gran comunidad (Jn 10,11-16). La Iglesia es el fruto de la redención como nueva alianza en la sangre de Cristo (Mc 14,22-25). Ella es la comunidad de los elegidos, de los justificados y santificados (*Teología del Nuevo Testamento*, II,169-178). Vive en la resurrección con Cristo como primogénito de entre los muertos (Col 1,18). La Iglesia ha sido

fundada como fruto de la redención del crucificado y resucitado.

La Iglesia es la comunidad de Jesús, que vive en su seguimiento como comunidad de sus discípulos. Los que pertenecen a Jesús, ya sea el Jesús terreno o el de la gloria, son por igual sus «discípulos» ( $\mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\acute{t}$ : Mc 8,34; Mt 28,19; Act 6,1-7).

2,2. La Iglesia custodia la palabra del Jesús terreno y vive de esta palabra. Para conservar la palabra de Jesús escribe la Iglesia los evangelios. La palabra es *evangelio*, lo mismo antes que después de pascua (Mc 1,1.14; Act 15,7; 20,24; Rom 1,1). Esta palabra tiene contenidos de extrema importancia, que siguen siendo esenciales para la Iglesia postpascual. Así, el mensaje de que Dios es Padre (Mt 6,9; Rom 8,15; Gál 4,6). El elemento constitutivo de la verdadera comunidad de discípulos es el mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mc 12,28-31; Jn 13,34; Rom 13,9). La totalidad del orden moral de la vida se fundamenta en la ley de Jesucristo. Forma parte del mensaje la espera del próximo reino de Dios. A esta espera se orienta la seguridad y la confianza tanto de la comunidad de discípulos del tiempo de Jesús como la de la Iglesia de Cristo glorificado (v. supra, II,3,2-7).

2,3. *Obra de salvación*. La Iglesia celebra los sacramentos que Cristo ha fundado y que confieren la salvación. Estos sacramentos son el bautismo (Mt 28,19) y la cena (Mc 14, 22-25).

Del mismo modo que Jesús hizo curaciones y transmitió este poder a sus discípulos (Mt 10,8), también la Iglesia tiene poder de hacer milagros y curaciones por medio de su Señor. Las curaciones milagrosas indican la presencia de la época mesiánica lo mismo antes que después de pascua. Los evan-

geliros describen los milagros no como sucesos históricos del pasado, sino en el sentido de que el Señor sigue actuando también ahora del mismo modo en su comunidad. La multiplicación de los panes se describe con las palabras del banquete eucarístico (Mc 6,35-44; 14,22). El relato del apaciguamiento de la tempestad describe a Cristo como siempre presente en su Iglesia (Mc 4,35-41). La Iglesia postpascual tiene el poder de hacer milagros en nombre de Jesús (Act 3,1-10; 5,12-16; 9,34). Pablo posee el poder de hacer señales y prodigios (Rom 15,19; 2Cor 12,12). La Iglesia ha sido agraciada con la plenitud del Espíritu que Jesús prometió (Mt 3,11; 10,20; Jn 3,5s; 7,39). El Espíritu ha sido derramado sobre la comunidad como Espíritu del exaltado y la comunidad sigue viviendo «en el Espíritu Santo». De manera especial dice Pablo que el Espíritu de la Iglesia es el Espíritu de Jesucristo (Rom 8,2,9; 2Cor 3,17; Gál 4,6). Ahora el Espíritu actúa a través de una multitud de carismas (1Cor 12,4-11).

2,4. La Iglesia es una, antes y después de pascua, en virtud del *ministerio único de los apóstoles*. Fueron llamados por Jesús en número de doce (Mc 3,13-19). Y confirmados por el resucitado como apóstoles y testigos (1Cor 15,5). Guián a la comunidad de Jerusalén (Act 2,37.42; 4,33,35ss; 6,6; 15,2.22s; Gál 1,18s). Ellos son el permanente fundamento roqueño de la Iglesia (Ef 2,20; Ap 21,14: v. *infra*, XIII,1). Entre los doce el primero es Pedro, tanto antes como después de Pascua (v. *infra*, XIV). Comoquiera que en el discurso que precede a la misión de los doce se han incluido motivos propios de la posterior experiencia misional (Mt 10,17-25), este apostolado de los doce aparece como formando unidad con el posterior ministerio de la Iglesia. Del mismo modo, el orden comunitario de Mateo 18 contiene tanto sentencias de Jesús como

prescripciones de una época posterior (Mt 18,15-20). Se contempla, pues, a la comunidad de discípulos y a la Iglesia en íntima conexión y continuidad.

La Iglesia postpascual tiene la convicción y la conciencia de haber surgido de la anterior comunidad de discípulos de Jesús y de ser esencialmente igual a ésta. Y si bien la exégesis histórico-crítica está plenamente justificada cuando plantea el problema de la conciencia de continuidad y de identidad, no es menos cierto que también puede contestar afirmativamente en lo referente al problema de la conciencia de continuidad, al menos en el sentido de que la Iglesia torna explícitamente audible y visible lo que se iniciaba y contenía de modo implícito en la obra y la palabra del Jesús terreno.

### 3. Conceptos y nombre

3.1. La designación más usual de la Iglesia neotestamentaria es *ekklesia* (ἐκκλησία = ecclesia, Iglesia). En el griego profano la palabra significa la asamblea plenaria de todos los ciudadanos de una ciudad dotados de capacidad jurídica. Muy pronto cayó en el olvido su significación fundamental de «comunidad convocada», de suerte que apenas si tiene base la intención de querer percibir este contenido en la palabra neotestamentaria (algo así como si la Iglesia fuera la comunidad llamada a estar fuera del mundo).

El vocablo aparece en el Nuevo Testamento a partir de la traducción griega del Antiguo, en el que figura unas cien veces como versión de *qahal*, que significa bando y asamblea reunida en virtud del bando (Dt 9,10; Miq 2,5; Esd 10,8), también en el caso de una asamblea o comunidad cúltica (Sal 21,23; Joel 2,16; 2Cró 6,3). Cuando el Nuevo Testamen-

to recurre a este título paleotestamentario de Israel, está reclamando para sí ser la consumación del Testamento Antiguo. El pueblo de Israel, en cuanto pueblo de la alianza, es designado casi siempre en la Biblia hebrea con la palabra *edah*, que el Antiguo Testamento griego traduce raras veces por ἐκκλησία y casi siempre por συναγωγή. Los volúmenes de Qumrán utilizan algunas veces la expresión *qahal* para designar la asamblea de la comunidad (1QSa 2,4; 1QM 14,5; *Escrito de Damasco* 11,22; 12,6). La comunidad se señala a sí misma con la palabra *edah* (1QSa 1,3s.9; 2,21; 1QM 2,5; 3,4).

En el Nuevo Testamento, con la palabra «sinagoga» se significa el edificio en que se reúne la comunidad judía o esta misma comunidad. Sólo en Sant 2,2 indica — siguiendo el modelo judío — la comunidad local cristiana. En la sinagoga tenía lugar la explicación y proclamación de la ley de Moisés. De aquí sinagoga pasó a significar la religión judía. En este orden de cosas, la comunidad cristiana estaba definida por el Evangelio. A esto se debe que la comunidad de discípulos evitara la palabra sinagoga y se designara a sí misma como *ekklesia*.

En los evangelios la palabra *ekklesia* es utilizada sólo por Mt 16,18; 18,17. Aunque la frase es puesta en labios de Jesús, se trata indudablemente de una formación posterior (v. infra, XIV,2). El futuro de Mt 16,18: «Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia», alude a una fecha posterior a la muerte y resurrección de Jesús. El *logion* indica al mismo tiempo que la Iglesia existe sólo después de la resurrección. En Mt 18,17 *ekklesia* designa a la asamblea de la comunidad local. Como quiera que este Evangelio puede fecharse hacia el 90 d.C., su uso de la voz *ekklesia* presupone ya un largo período de utilización en la predicación en la doctrina de la Iglesia.

Lucas evita esta voz en su Evangelio, pero recurre a ella,

en cambio, con mucha frecuencia, en los Hechos, donde significa primeramente la comunidad de Jerusalén (Act 5,11) y luego también las comunidades misionales (Act 8,1; 14,23). Puede referirse tanto a comunidades locales particulares (Act 9,31) como a la totalidad de la Iglesia (Act 8,3). Lucas procede así con la clara intención de significar que la *ekklesia* existe sólo después de la ascensión del Señor.

La palabra *ekklesia* aparece repetidas veces en la colección de cartas paulinas<sup>4</sup>. La más antigua carta de esta colección, la escrita a Tesalónica, va dirigida «a la iglesia de los tesalonicenses, fundada en Dios Padre y en el Señor Jesucristo» (1Tes 1,1). Es Dios quien llama y crea la Iglesia por medio de la salvación donada en Cristo. La Iglesia existe realmente como comunidad local. Pablo expresa esta misma idea de la fundación de la Iglesia en la salvación de Dios cuando la llama «Iglesia de Dios» (1Cor 1,2; 2Cor 1,1; Gál 1,13 y passim). Algunas veces la llama también «Iglesia de Cristo» (Rom 16,6) o «en Cristo» (Gál 1,22). El apóstol habla de la Iglesia como comunidad visible e histórica en Corinto (1Cor 1,2; 2Cor 1,1), en Judea (Gál 1,22), en Galacia (Gál 1,2), Macedonia (2Cor 8,1), Asia (1Cor 16,29). Menciona, además, otra multitud de iglesias (así Rom 16,1; 1Cor 7,17; 14,33s).

La unidad más pequeña de la Iglesia es la comunidad doméstica familiar (Rom 16,5,23; 1Cor 16,29; Flm 2). Pero la palabra abarca también a la totalidad de la Iglesia (1Cor 10,32; 12,28; 15,9; Gál 1,13; Flp 3,6). La Iglesia es el comienzo del esperado reino de Dios y del Señor glorificado (Rom 4,17; 1Cor 4,20; 1Tes 2,12). Desde otro punto de vista la Iglesia

4. J. HAINZ, *Ekklesia, Strukturen paulinischer Gemeindetheologie und Gemeindeordnung*, Ratisbona 1972; H. SCHLIER, *Zu den Namen der Kirche in den paulinischen Briefen = Besinnung auf das Neue Testament*, Friburgo de Brisgovia 1964, 294-306.

es la comunión de los santos (*Teología del Nuevo Testamento* III,255-260), vinculada por el amor (ibid. 167-200).

En el Apocalipsis de Juan (2; 3; 22,16) la palabra *ekklesia* designa las comunidades particulares. Finalmente esta palabra aparece también en Heb 12,22s: «Vosotros os habéis acercado al monte Sión, a la ciudad del Dios viviente, a la Jerusalén de arriba, a millares de ángeles, a una reunión plena, a la asamblea de los primogénitos (ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων) inscritos en el cielo, al Dios juez del universo.» A veces se ha entendido este texto en el sentido de que aquí se presenta a la Iglesia bajo rasgos escatológicos, en cuanto que la Iglesia terrestre forma ya parte del mundo consumado y eterno de Dios. Pero probablemente en este pasaje la palabra *ekklesia* no significa la Iglesia terrestre, sino sencillamente «grupo», «reunión» y la continuidad de tres miembros en noble paralelismo quiere describir la plenitud del mundo celestial.

3,2. Densa de significado es la designación de la Iglesia como *cuerpo de Cristo* (σῶμα Χριστοῦ), que aparece en las cartas paulinas y deuteropaulinas<sup>5</sup>. En Pablo la expresión de cuerpo

5. H. SCHLIER, art. κεφαλή, en ThWbNT 3, 1938, 672-682; E. SCHWEIZER - F. BAUMGÄRTEL, art. σῶμα, ibidem 7, 1964, 1024-1091; H. SCHLIER, art. *Corpus Christi*, en RAC 3, 1957, 437-453; K.M. FISCHER, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*, Gotinga 1973; E. KÄSEMAN, *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*, Tubinga 1933; idem, *Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi = Paulinische Perspektiven*, Tubinga 21972, 178-210; H. MERKLEIN, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, Munich 1973; J. REUSS, *Die Kirche als «Leib Christi» und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus*, en «Bibl. Zeitschr.», nueva serie 2 (1958); P. BENOIT, *L'horizon paulinien de l'épître aux Éphésiens*, en RB, 1937, p. 342-361 y 506-525; idem, *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité*, ibid., 1956, 5-44 = *Exégèse et théologie*, t. II, Ed. du Cerf, Paris 1961, 53-96 y 107-153; en esta obra se recogen asimismo importantes reseñas de estudios sobre la Iglesia cuerpo de Cristo, p. 154-171; L. CERFAUX, *La Iglesia en san Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao; A. FEUILLET, *L'Église, plérôme du Christ d'après Éph. I*, 23,

de Cristo tiene varias significaciones. Indica en primer lugar el cuerpo de Cristo entregado en la cruz y al crucificado mismo. «Quedasteis muertos para la ley por medio del cuerpo de Cristo» (Rom 7,4). En la liturgia de la cena, el pan significa el cuerpo entregado a la muerte. «Esto es mi cuerpo que es entregado por vosotros» (1Cor 11,24). El banquete causa la comunión con el cuerpo de Cristo. El único pan crea el cuerpo único de la Iglesia. «Porque en un solo pan somos, aunque muchos, un solo cuerpo; ya que todos participamos de un solo pan» (1Cor 10,17). De esta realidad, el apóstol saca en 1Cor 12,12-27 la siguiente conclusión: «Porque como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un solo cuerpo, así también en Cristo.» En el bautismo nos insertamos en el cuerpo de Cristo (12,13). Los muchos miembros tienen, cada uno de ellos, una tarea específica, pues así es como ha dispuesto Dios el cuerpo. «Vosotros sois cuerpo de Cristo; y cada uno, miembro de él.» En Rom 12,4s vuelve a utilizarse esta misma imagen: «Como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros... así nosotros, aun siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo.» Las cartas a los Colosenses y a los Efesios desarrollan esta imagen y sus conceptos.

NRT, 1956, p. 449-472 y 593-610 = *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Gabalda, París 1966, p. 275-319; J. HAVET, *La doctrine paulinienne du «Corps du Christ». Essai de mise au point*, en *Littérature et théologie pauliniennes* (colección «Recherches bibliques», t. V), Desclée de Brouwer, 1960, 184-216; U. HORST, *Cuestiones candentes de eclesiología*, Herder, Barcelona 1973, 75-81. Véanse además los comentarios a la carta a los Romanos (de E. KÄSEMAN, Tubinga 31974; H. KÜNG, *El pueblo de Dios*, en *La Iglesia*, Herder, Barcelona 41975, 131-181; O. MICHEL, Gotinga 121963; K. KERTELGE, Herder, Barcelona 1973) a los Colosenses (de J. LÄHEMANN, Gütersloh 1971; E. LOHSE, Gotinga 1968; K. STAAB, Herder, Barcelona 1974 [con excursus]); a los Efesios (de J. GNILKA, Friburgo de Brisgovia 1971; H. SCHLIER, Düsseldorf 1968; M. ZERWICK, Herder, Barcelona 21975).

En Col 1,24 se dice que el cuerpo de Cristo es la Iglesia: «Voy completando en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en pro de su cuerpo, que es la Iglesia.» En un himno que originariamente se refería sin duda al cosmos y que ahora se ha trasladado a Cristo, se describe a Cristo como cabeza del cuerpo: «Él es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia» (Col 1,18). Al cosmos se refería primariamente la frase: «la cabeza, de la cual todo el cuerpo, bien provisto y unido de articulaciones y ligamentos, obtiene el crecimiento en Dios» (Col 2,19). También la carta a los Efesios designa a Cristo como cabeza del cuerpo: «Todas las cosas las puso debajo de sus pies; y lo dio por cabeza suprema a la Iglesia, que es su cuerpo» (Ef 1,22s). «Profesando la verdad en amor, crezcamos en todos sentidos hacia él, que es la cabeza, Cristo» (Ef 4,15). Cristo es «cabeza de la Iglesia y salvador del cuerpo» (Ef 5,23).

La exégesis se esfuerza por hacer luz sobre la imagen de la Iglesia como cuerpo de Cristo analizando su origen y su historia. Una de las primeras fuentes se encuentra en Platón (*Timeo* 30B; 47C-E; 92B), que describe el mundo como un cuerpo animado y guiado por la divina razón. También el orfismo concibe el mundo como cuerpo de Dios, tal como se describe en un himno órfico (O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlín 1922, 201s, Fr. 168). En él se llama a Zeus «el primero y el último, la cabeza». En la grandeza de Zeus se contienen todos los cuerpos. Él es «cuerpo radiante, ilimitado, incompromisible, imperturbable, fuerte, superpoderoso». Similar es el fragmento 21a, pág. 91.

El uso de esta imagen ha penetrado también en el judaísmo helenista, pues Filón describe el universo como un formidable cuerpo, dirigido por el divino *logos* como cabeza (*Plantación de Noé* 9; *Creación del mundo* 82). Pueden com-

pararse hombre y mundo, porque ambos se componen de un cuerpo y un alma pensante (*Quién es el heredero de las cosas divinas* 155). Los estoicos presentaban esta imagen desde una perspectiva racional y sociológica. Crisipo (según J. Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* 2, Stuttgart 1964, página 124) describe la asamblea del pueblo (*έκκλησις*) como un cuerpo: «Con frecuencia un solo cuerpo se compone de muchos cuerpos separados, como ocurre en una asamblea, un ejército y un coro. A cada uno de ellos le compete la vida, el pensamiento y el aprendizaje.» Es célebre la fábula de Menenio Agripa, referida por Tito Livio 2,32. El pueblo romano es como el organismo del cuerpo. Esta fábula fue posteriormente desarrollada de múltiples formas. Cicerón, *De Officiis* 3,5,22, traslada la imagen del cuerpo a la sociedad humana. «Del mismo modo que todo el cuerpo se debilitaría y acabaría por perecer si cada miembro estuviera persuadido de que podía permitirse el lujo de atraer a sí la fuerza de otro miembro, así también perecería la sociedad y la comunidad humana si cada uno de nosotros atrajera a sí el bienestar del otro y arrebatara, en su propio provecho, la fuerza de los otros.» Dirigiéndose al emperador, dice Séneca (*Sobre la mansedumbre* 1,5,1): «La mansedumbre de tus sentimientos se irá así difundiendo por todo el cuerpo del imperio...» «De la cabeza se derrama el bienestar a todas las partes del cuerpo» (ibidem 2,2,1).

Este empleo de la imagen recuerda a 1Cor 12,12-27, donde Pablo habla de los muchos miembros del cuerpo único de Cristo. El apóstol utiliza la imagen en una perspectiva cristológica. En las deuteropaulinas se añade además la idea de la cabeza del cuerpo. Algunos exegetas (por ejemplo Käsemann y H. Schlier) admiten en este punto influencias gnósticas sobre el Nuevo Testamento. La gnosis conocía el mito de un super-

hombre, que era una esencia divina. Con el correr del tiempo, cayó en poder del principio de las tinieblas, pero volvió a liberarse, al menos en parte. La cabeza consiguió volver al mundo de la luz, pero los demás miembros quedaron encadenados a la materia. Para rescatar estos miembros, la cabeza redimida volvió a descender al mundo material. El redentor agrupó a los miembros esparcidos por doquier, que son las almas de los hombres. A esta imagen habrían recurrido las deuteropaulinas, según las cuales Cristo es cabeza de la Iglesia y forma con los redimidos un solo cuerpo, que es él mismo. Estas explicaciones están testificadas por ejemplo en las Odas de Salomón. Así, la Oda 17,14; «Y los creyentes recibieron mi bendición y vivieron y se agruparon junto a mí y fueron redimidos. Porque se hicieron mis miembros y yo su cabeza. Alabanza a ti, nuestra cabeza, Señor, Cristo.»

La crítica se ha preguntado y ha intentado averiguar si los mitos gnósticos que conciben el cosmos como un cuerpo se habían desarrollado ya en la época neotestamentaria. Apenas puede dudarse que los textos aducidos proceden de una época posterior al Nuevo Testamento, pero su contenido puede ser, naturalmente, más antiguo. Las Odas de Salomón son del s. II d.C. Los documentos maniqueos deben fecharse aún más tarde. También es indiscutible que los textos gnósticos han aceptado en parte motivos bíblicos cristianos, por ejemplo en lo que respecta a las imágenes del cuerpo y su cabeza.

Se encuentran más crecanas al Nuevo Testamento las especulaciones del judaísmo incipiente y de los rabinos sobre las personas corporativas, en las que se hallan contenidas las generaciones siguientes. De un solo Adán proceden los cuerpos y las almas de todos los hombres. Los patriarcas contienen en sí la totalidad del pueblo posterior. Podrían encontrarse indicios de esta concepción en Rom 5,12-21; 1Cor 15,

21s.45-49. Cristo es el nuevo Adán escatológico que abarca en sí a todas las generaciones futuras. Pero otros textos no pueden documentarse hasta una fecha posterior. En los círculos culturales extrabíblicos se encuentran los mitos del Dios cosmos como «gran hombre» y del mundo como un cuerpo gigantesco. Así en la doctrina babilónica de la creación, en Edda, en antiguos textos indios.

Pablo y las deuteropaulinas han acogido antiquísimas tradiciones cuando presentan a la Iglesia como cuerpo de Cristo y a Cristo como cabeza del cuerpo.

En nuestros días, uno de los conceptos más frecuentemente aplicados y acentuados para designar a la Iglesia es el de «cuerpo místico de Cristo». Ya la teología de los padres describía el cuerpo eucarístico de Cristo como cuerpo místico, que crea el cuerpo de la Iglesia visible. Si la exégesis encuentra dificultades para entender y explicar en todas sus implicaciones el concepto neotestamentario de cuerpo de Cristo, estas dificultades no son ciertamente menores a la hora de declarar a la comunidad el alcance del concepto de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo<sup>6</sup>.

3,3. La Iglesia se sabe como la *nueva alianza*<sup>7</sup>. Israel se entendía como pueblo de la alianza en virtud de las alianzas

6. F. VAN DER HORST, *Das Schema über Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil*, Paderborn 1964, recuerda las reservas que se expresaron en este concilio y también más adelante a propósito del concepto de la Iglesia como «cuerpo místico». En los decretos del concilio Vaticano II el concepto de cuerpo místico de Cristo pasa a segundo término.

7. G. QUELL - J. BEHM, art. διαθήκη, en ThWbNT 2, 1935, 106-137; H. POHLMANN, art. *Diatheke*, en RAC 3, 1957, 982-990; L. KRINETZKI, *Der Bund Gottes mit den Menschen nach dem Alten Testament und dem Neuen Testament*, Düsseldorf 1963. Puede verse también J. GIBLET y P.-M. GALOPIN, art. *Alianza*, en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1976, 59-66.

concluidas por Dios con Noé (Gén 9,8-18), Abraham (Gén 15,18; 17,2-10), los padres (Éx 6,4) y luego de nuevo con todo el pueblo en el Sinaí (Éx 24,3-8), y con David (2Sam 7,14ss)<sup>8</sup>.

La alianza se cierra con un sacrificio (Gén 15,9s) y un banquete (Éx 24,11). Se sella con la sangre del sacrificio (Éx 24,8; Zac 9,11). La alianza es iniciativa y don de Dios (Gén 9,9-12). Pide en contrapartida la obediencia de Israel, resumida en el mandamiento del amor (Dt 6,4s; 11,1). La caída y el pecado de Israel no anulan la alianza. La fidelidad de Dios a la alianza la mantiene, a pesar de todo, en vigor (Dt 7, 9,12; 1Re 8,23; Os 11,14). La alianza llega a convertirse en la designación por excelencia de la religión judía (Dan 11,28, 30; Miq 3,1). Para la época salvífica mesiánica se promete una alianza nueva, que ya no se plantea en términos externos y jurídicos, sino que consiste en un nuevo corazón y un nuevo espíritu (Jer 31,31-34)<sup>9</sup>. Será una «alianza de paz eterna» (Is 54,10; Ez 37,26). Una alianza eterna abarcará a todos los pueblos (Is 55,1-5).

La idea de la alianza se mantuvo en toda su vitalidad. Pentecostés era la fiesta anual que se celebraba como renovación de la alianza. Los rollos de Qumrán amonestan muchas veces con el recuerdo de la alianza de Dios con los padres. La comunidad se sabe «alianza eterna» (1QS 3,11s; 4,22; 5,1s). El piadoso vive en la alianza de Dios (1QH 3,28; 7,49s). La comunidad de Damasco recuerda con frecuencia la alianza con los padres (Documento de Damasco 1,4; 6,2; 8,8; 15,8s;

8. La palabra hebrea correspondiente es *berith*. Los LXX la traducen generalmente por συνθήκη = acuerdo entre dos socios del mismo rango, cuando se refiere al ámbito profano, y por διαθήκη = disposición de Dios, cuando se refiere al ámbito sacro.

9. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z.NT* 3, 1926, 89-91. 704.

16,1) y pone insistencia en calificarse a sí misma de «comunidad de la nueva alianza» (19,33).

El Nuevo Testamento recuerda las alianzas que Dios ha concluido con los padres (Lc 1,72; Act 3,25; Rom 9,4; Ap 11, 19). Las palabras de Jesús en la cena recogen la promesa de una nueva alianza de Jer 31,31 y la declaran ya cumplida (1Cor 11,25; Lc 22,20). También esta alianza se cierra con sangre, la sangre de Cristo (1Cor 11,25; Mc 14,24). El hecho de que Jesús y los evangelios hablen pocas veces de la alianza, pudo deberse a que el concepto fue sustituido por el de la proclamación del reino de Dios.

Partiendo de esta designación de nueva alianza, llama Pablo a la anterior alianza antigua (2Cor 3,14). Considerada desde la perspectiva de la actual alianza nueva, parece la antigua como de menor valor. La alianza antigua llevaba a la esclavitud, la nueva a la libertad (Gál 4,24s). En detallada comparación contrapone Pablo las dos alianzas (2Cor 3,6-18). La primera fue alianza de la letra que mata. La segunda del espíritu que vivifica; la primera fue de gloria perecedera, la nueva de gloria permanente. Ahora se han cumplido las promesas proféticas de una alianza nueva (Is 59,21; Jer 31,33s y Rom 14,27). Ahora han entrado los pueblos «en las alianzas de la promesa» (Ef 2,12).

La carta a los Hebreos desarrolla la teología de la alianza. En este escrito se cita por dos veces (8,6-13; 10,16s) la promesa de una nueva alianza de Jer 31,31-34. En virtud de esta promesa, el mismo Dios declara ya periclitada y próxima a su fin la alianza antigua (8,13). La nueva alianza es cumplimiento y plenitud de la antigua, cuya significación y valor consistía en ser imagen anticipada y sombra de la nueva (8,5; 10,1). La alianza nueva es mejor y más poderosa (7,22; 8,6). Al igual que la antigua, también la alianza nueva se fun-

da en la sangre (10,29; 12,24). Así se llevó a cabo la redención de los pecados de la alianza antigua (9,15). La sangre de Cristo es «la sangre de la alianza eterna» (13,20). La duración de la alianza de Dios por encima de los tiempos manifiesta que es la única y misma voluntad divina la que une a Israel y a la Iglesia en una misma historia de la salvación.

En el griego profano, διαθήκη significa casi siempre la última disposición de una persona, su testamento. También en este sentido se utiliza la palabra en el Nuevo Testamento. Así, Gál 3,15-18. A Abraham y a sus descendientes se les hicieron las promesas a título testamentario. La ley de Moisés, añadida posteriormente, no puede invalidar este testamento. En Heb 9,16-20 se ponen limitaciones a estos dos significados de διαθήκη, alianza y testamento. La carta recuerda que el testamento no es válido sino después de haber muerto el testador. Y así, las promesas del Antiguo Testamento cobraron validez en la muerte de Cristo, en quien se funda la alianza nueva. De este uso lingüístico de διαθήκη como testamento se derivan nuestras denominaciones de Antiguo Testamento y Nuevo, a primera vista poco comprensibles.

3,4. La Iglesia del Nuevo Testamento se sabe *pueblo de Dios* (λαός θεοῦ)<sup>10</sup>. Con la palabra λαός poco utilizada en el griego profano y dotada de una cierta solemnidad, designa

muchas veces el Antiguo Testamento griego a Israel como pueblo de Dios (en tanto que a los pueblos de los gentiles se les llama ἔθνη; v. infra, xx,1). La palabra de Dios llama con frecuencia a Israel «mi pueblo» y Yahveh quiere ser «su Dios» (Éx 3,7; 1Sam 9,16; Is 51,16; Jer 24,7; Ez 11,20; Am 7,8; Os 2,23; Zac 8,8). Israel es «la propiedad particular (de Dios) entre todos los pueblos» (Éx 19,5; Dt 7,6; 14,2). Es «pueblo santo» (Éx 19,6; Núm 16,3; Dt 14,2), porque ha sido recibido en la comunidad del Dios santo (Is 6,3; *Teología del Nuevo Testamento* III,251ss). En los escritos del judaísmo incipiente y del rabinismo el fundamento de la religión es que Israel es el pueblo elegido de Dios. También los escritos de Qumrán hablan de Israel como pueblo elegido de Dios (1QM 1,12; 10,10.19; 13,7,9).

En el Nuevo Testamento se le llama a Israel «pueblo de Dios» o «pueblo» (por antonomasia). Jesús «salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21). Él es «gloria de tu pueblo Israel» (Lc 2,32). Dios ha «aceptado a su pueblo» al enviarle al profeta Jesús (Lc 7,16; 24,19). En cuanto pueblo, se contrapone Israel a los gentiles como los «pueblos» (Act 4,25ss; Rom 15,10). Israel sigue siendo el pueblo de Dios (Rom 9,6). Dios no lo ha rechazado (Rom 11,1). Ciertamente, también ahora tiene la Iglesia el título de honor de ser pueblo de Dios. Según las palabras de Amós (9,11s), Dios ha llamado y creado a este pueblo de entre los pueblos (Act 15,24). A lo que antes era no pueblo, lo llama Dios ahora —según la promesa de Os 2,25— pueblo e hijos (Rom 9,24s). Ahora tiene aplicación a la Iglesia la afirmación de Lev 26,12: «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (2Cor 6,16; 1Pe 2,10). Al igual que antes Israel, ahora es la comunidad «propiedad particular de Dios» (Tit 2,14; 1Pe 2,9). Cristo ha expiado con su sangre los pecados del pueblo (Heb 2,18)

10. H. STRATHMANN - R. MEYER, art. λαός ThWbNT 4, 1942, 29-57; J. SCHARBERT, art. *Pueblo de Dios* en BAUER, DTB, 1967, 861-870; P. GRELOT, art. *Pueblo*, en X. LÉON DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica* 1976, 742-750; K. RAHNER, art. *Pueblo de Dios*, en SacrM v, 1974, 700-704; N. DAHL, *Das Volk Gottes*, Oslo 1941; B. HANSSLER, *Das Gottesvolk der Kirche*, Düsseldorf 1960; E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk*, Gotinga 1959; F. MUSSNER, *Das «Volk Gottes» im Neuen Testament = «Praesentia Salutis»*, Düsseldorf 1967, 244-252; A. OEPKE, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung*, Gütersloh 1957.

y mediante su sangre lo ha santificado (Heb 13,12). La Iglesia es el pueblo peregrinante de Dios, que puede entrar en el reposo sabático (Heb 4,9).

En el Apocalipsis de Juan la Iglesia es el pueblo a quien Dios protege en las tribulaciones escatológicas (18,4). La Iglesia consumada «será su pueblo y Dios morará con ella» (21,3). Ahora se han cumplido Zac 2,14 y Ez 37,27. El título de la Iglesia como pueblo de Dios significa su identidad con el pueblo de Dios de la antigua alianza, aunque ahora bajo nueva creación. La actual teología bíblica ha renovado en favor de la Iglesia este título y concepto de pueblo de Dios. En la Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen gentium*) se describe a la Iglesia, a lo largo de todo el capítulo segundo, como «pueblo de Dios»<sup>11</sup>.

3,5. En el *Evangelio de Juan* no aparecen las palabras que los restantes libros del Nuevo Testamento emplean con patente seguridad para designar a la Iglesia (*ekklesia*, pueblo de Dios, nueva alianza, cuerpo de Cristo, los santos). Sólo se hacen alusiones a los «doce» (Jn 6,67.70; 20,24), aunque se destaca ya la figura de Cefas, Pedro (Jn 1,42). Pero no se habla de un ministerio que ordenaría la comunidad y en el que la Iglesia se estructuraría de forma visible y palpable. Se mencionan los sacramentos del bautismo (Jn 3,5) y de la eucaristía (Jn 6,52-59), pero sin especial insistencia<sup>12</sup>. No existe el relato de la institución de la cena. El Evangelio de Juan intenta más

11. Sobre esto, el comentario de A. GRILLMEIER, en *Das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen* 1, Friburgo de Brisgovia 1966, 176-209; cf. también J. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II. Historia; texto y comentario de la constitución «Lumen gentium»* 1, Herder, Barcelona 1968, 161-275.

12. Algunos exégetas consideran que la mención de los sacramentos es una redacción eclesiástica posterior. Pero es difícil poder demostrar este aserto con suficiente seguridad (infra XVII, 3,3,10).

bien describir la esencia de la comunidad. Y justamente por ello puede hoy dedicársele particular atención, cuando la institución externa de la Iglesia está exigiendo, al parecer, el complemento de la descripción de su figura interna.

3,5,1. *Pastor y rebaño*<sup>13</sup>. Una de las imágenes empleadas por el Nuevo Testamento para describir a la Iglesia, la del pastor y el rebaño, aparece con singular relieve en el Evangelio de Juan. Esta imagen no se ha tomado sencillamente de la vida cotidiana, sino que encierra en sí una larga y variada historia y, en primer término, con toda seguridad, la tradición paleotestamentaria. Los patriarcas del pueblo de Israel, Abraham, Isaac y Jacob, fueron príncipes pastores. David fue llamado de detrás del rebaño para hacerlo rey (1Sam 16,11ss). El rey David fue un modelo anticipado del Mesías.

La figura del pastor era en Israel hasta tal punto imagen sensible de la existencia humana que el pastor era alegoría de Dios y el rebaño alegoría del pueblo de Dios. Yahveh es el pastor de Israel (Sal 80,2), Israel es el pueblo de sus pastos (Sal 95). Del mismo modo que el pastor lleva a la oveja cansada, así lleva Yahveh a su pueblo (Sal 28,9). Dios es el pastor de todo hombre piadoso (Sal 23). Dios pondrá al frente de Israel al Mesías como verdadero pastor (Ez 34,23). El profeta

13. Además de los comentarios clásicos, cf: J. JEREMIAS, art. θέρα, en ThWbNT 3, 1938, 173-180; J. JEREMIAS, art. ποιμήν, ibidem 6, 1959, 484-501; H. PREISKER - F. SCHULZ, art. πρόβατον, ibidem 688-692; C. LESQUIVIT y X. LÉON-DUFOUR, art. *Pastor y rebaño*, en *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1976, 651-654; K. HAACKER, *Jesus und die Kirche nach Johannes*, en «Theol. Zeitschr.» 29, 1973, 179-201; E. SCHWEIZER, *Der Kirchenbegriff im Evangelium und in den Briefen des Johannes = «Neotestamentica»*, Zurich 1963, 254-271; A.J. SIMONIS, *Die Hirtenrede des Johannes-evangeliums*, Roma 1967. A. WIKENHAUSER, *La parábola del buen pastor = El Evangelio según san Juan*, Herder, Barcelona 1972, 303-305.

(Zac 13,2) contempla un pastor de Dios que será matado, pero cuya muerte produce un giro decisivo. Según los Salmos de Salomón (17,45) el Mesías será pastor de Israel: «Él conduce el rebaño del Señor con fidelidad y justicia y no permite que perezca en los pastos ni uno de ellos.»

Se continúa la línea de esta imagen cuando Jesús se califica a sí mismo de pastor. Contempla a Israel como «ovejas sin pastor» (Mt 9,36). Del mismo modo que «ha sido enviado a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15,24), envía a los doce «a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,6). Quiere congregar a los discípulos para hacerlos «pequeño rebaño» del pueblo mesiánico de Dios (Lc 12,32). En su muerte se cumple la figura del pastor sacrificado, según Zac 13,7: «Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas» (Mc 14,27). Finalmente, en su función de juez actuará como el pastor que separa las ovejas de los cabritos (Mt 25,32).

En el detallado discurso en imágenes del Evangelio de Juan (10,1-18.26-29), Jesús es el pastor auténtico, bueno y verdadero. Existe una íntima relación entre el pastor y cada una de las ovejas del rebaño. Las ovejas conocen al pastor y le siguen. El pastor las conduce a excelentes pastos. Las protege de los ladrones y de las fieras y expone su vida por sus ovejas. El rebaño, desbordando las fronteras de Israel, abarcará a todos los pueblos. En el apéndice del evangelio (cap. 21) aparece finalmente la temática del encargo hecho a Pedro de apacentar el rebaño.

La imagen de Cristo como pastor pasó a la cristología de la Iglesia. Cristo es «el gran pastor de las ovejas» (Heb 13,20). Los cristianos eran «como ovejas extraviadas», pero ahora han «vuelto al pastor y guardián de vuestras almas» (1Pe 2,25). Se manifestará «como primero de los pastores» (1Pe 5,4). Rige a los pueblos con vara de hierro (Ap 2,27; 12,5; 19,15). A esto

se añaden testimonios posteriores. El obispo Abercio de Hierápolis se sabe «discípulo del pastor santo, que apacienta al rebaño de sus ovejas por montes y llanuras y tiene grandes ojos que todo lo ven.»

Los padres de la Iglesia se refieren a las parábolas bíblicas del pastor tal como fueron expuestas por Clemente de Alejandría (*Paedagogus* 1,53,2s) en oriente y por Tertuliano (*De paenitentia* 8; *De exhortatione castitatis* 7,10) en occidente. La imagen del buen pastor aparece también en las artes plásticas: el pastor lleva sobre sus hombros la oveja perdida; también en las pinturas, principalmente de las catacumbas, y en las vidrieras, lámparas, gemas, anillos, sarcófagos y mosaicos de Roma, Ravena, Nápoles, Sicilia, norte de África y Dura Europos, en las orillas del Éufrates.

Por otra parte, en la posterior evolución de la historia de la Iglesia fue ganando importancia la imagen del pastor por el hecho de compararse el ministerio eclesiástico con el oficio del pastoreo (Jn 21,15ss; Act 20,28; Ef 4,11).

¿Basta con recurrir al Antiguo Testamento para explicar el origen y el motivo de los discursos en imágenes neotestamentarias acerca del pastor, tal como aparecen sobre todo en Jn 10?

Desde la temprana época griega se presenta en las artes plásticas a Hermes llevando el carnero (Hermes crióforo) como protomodelo de la providencia divina sobre las criaturas. Es indiscutible que esta figura ha sido acogida en la imagen cristiana del buen pastor<sup>14</sup>.

En todas las religiones orientales se llamaba a los dioses pastores. En el estilo cortesano de los textos sumerios, babi-

14. TH. KLAUSER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst I y VIII*, en «Jahrbuch für Antike und Christentum» 1 (1958), 20-51 y 8-9 (1965-66) 126-170; A. LEGNER, *Der gute Hirt*, Düsseldorf 1959.

lónicos, asirios y egipcios se daba también a los reyes el título de pastor. En Homero, Hesíodo, Platón, el soberano es «pastor de pueblos». Según Filón (*Agricultura* 51) Dios es «pastor y rey». El «Logos, su Hijo primogénito», «se cuida (en nombre de Dios) del santo rebaño». El Logos mismo es también «pastor y rey» (*Cambio de nombres* 116). La literatura manda conoce alegorías del pastor ampliamente desarrolladas. El revelador aparece como «buen pastor, que cuida de sus ovejas» (GINZA, pág. 181M, Lidzbarski, Gotinga y Leipzig 1925). En el libro de Juan de los mandeos (pág. 44-54M, Lidzbarski, Giessen 1915) dice el redentor: «Un pastor soy yo, que ama a sus ovejas... Sobre mi cuello traigo las ovejas y les doy a beber agua en el hueco de mi mano... Las llevo a buen redil, y pastan junto a mí... No entra lobo en nuestro redil, ni tienen que temer al león furioso... No entra ladrón en el aprisco, ni tienen que preocuparse del cuchillo de hierro... Tomo con las dos manos a cada oveja que escucha mi llamada y atiende a mi voz.» Son patentes las semejanzas entre el Evangelio de Juan y los escritos mandeos. El pastor no es, como en el Antiguo Testamento, rey o soberano, sino sencillamente pastor. Entre él y las ovejas existe una íntima y recíproca vinculación. Las ovejas están amenazadas por ladrones y lobos. El Evangelio neotestamentario es la entrega a la muerte del pastor en favor de sus ovejas. Pero como los escritos mandeos fueron redactados siglos después del Nuevo Testamento y es indiscutible que han recibido influjos neotestamentarios, no puede de ningún modo afirmarse que el discurso en imágenes de Jn 10 dependa del mandeísmo. Es muy posible, por el contrario, que también en este punto estén los escritos mandeos influidos por los neotestamentarios. De todas formas, también cabe pensar que todos estos discursos en imágenes dependan de una fuente común. Cuando el Evangelio acentúa expresamente que Jesús

es el buen pastor, el pastor auténtico y verdadero, puede haber aquí acaso un acento polémico respecto de otras figuras de pastores anteriores o contemporáneas y una proclamación de Cristo como aquel en quien Dios da cumplimiento a todas las esperas y esperanzas (2Re 1,19s).

En la imagen del pastor y el rebaño se describe a la verdadera comunidad en la íntima comunión de fe y amor entre Cristo y los discípulos.

3,5,2. *La vid verdadera*<sup>15</sup>. La esencia de la Iglesia como unión y conexión íntima de los discípulos aparece expuesta con amplitud en la parábola de la vid (Jn 15,1-8). Jesús es la vid verdadera, los discípulos son los sarmientos. El Padre es el viñador. Si los discípulos están en Jesús, las palabras de Jesús permanecen en ellos, pueden dar mucho fruto. Los sarmientos que no permanecen unidos a él, se secan, son cortados y arrojados al fuego. Los frutos que dan los discípulos glorifican al Padre.

El discurso describe a la Iglesia en comunión con Cristo. En el amor a Cristo se fundamentó el amor recíproco de los discípulos (Jn 15,9s). El Padre forma la comunidad.

Este discurso no ha sido extraído tan sólo de la vida cotidiana, sino que debe explicarse también a través de la tradición. En el Antiguo Testamento se presenta con frecuencia a Israel bajo la imagen de una viña plantada por Dios (Is 5,1-7; 27,2-4) y de una vid (Os 10,1; Jer 2,21; Ez 15,19,10-14; Nah 2,3; Sal 80,9-20). A la vid estéril se le amenaza con el juicio

15. J. BEHM, art. ἄμπελος, en ThWbNT 1, 1933, 345s; idem, art. κλῆμα ibidem 3, 1938, 756s; M.-F. LUCAN, art. Viña, en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1976, 948-950; R. BORIG, *Der wahre Weinstock, Untersuchungen zu Jo 15,1-10*, Munich 1967; A. JAUBERT, *L'image de la Vigne (Jean 15)*, en F. CHRIST, *Oikonomia* (homenaje a O. Cullmann), Hamburgo-Bergstedt 1967, 93-99.

(Jer 5,10s; 48,32; 49,9). Hay en todos estos pasajes motivos concordantes con Jn 15,1-10. Dios es el que planta; se pide que se produzcan frutos. Pero mientras que en el Antiguo Testamento la vid es imagen de Israel, en Jn 15,1-8 es imagen del Mesías. Con todo, también en el Antiguo Testamento se compara la sabiduría personificada con la vid: «Yo, como vid, hice germinar gracia; y mis flores son fruto de gloria y riqueza» (Eclo 24,17). En Ap sir. de Baruc se hace también la transposición al dominio del Mesías (39,7): el reino mesiánico es como una fuente y una vid.

Existen semejanzas entre Jn 15,1-8 y algunos textos gnósticos mandeos. El revelador dice de sí mismo (GINZA, pág. 59s): «La vid somos nosotros, vid de la vida, árbol en el que no hay mentira, árbol de la alabanza, de cuyo aroma todos reciben vida. El que escucha sus palabras, sus ojos se llenan de luz. El que se convierte, su alma no será nunca cortada.» De similar modo se describe también la vid mística en el libro de Juan de los mandeos (pág. 204s): «La vid que produce frutos, prospera, la que no los trae, será cortada. El que no se deje iluminar y enseñar por mí, será cortado y caerá en el gran mar de las Cañas.»

Los textos mandeos y el discurso de Jn 15,1-10 tienen gran parecido no sólo en la totalidad de la imagen empleada sino también en motivos concretos. Es propia de Juan la explicación de la interconexión entre la vid y los sarmientos como articulación de los discípulos con Jesús. También aquí cabe pensar en las dos posibilidades de dependencia, a saber, del Evangelio respecto de la literatura manda y también a la inversa. Pero es igualmente posible que ambos procedan de una fuente común anterior, a la que ya no tenemos acceso. Acaso en el fondo esté repercutiendo la antiquísima imagen del jardín paradisíaco plantado por Dios, en el que crecen

maravillosas plantas y en el que, al igual que hay un árbol de la vida (Gén 2,9), existe también la vid. En tal caso, Juan habría dado a la tradición un sentido cristológico, al insistir en que la vid verdadera es Cristo.

3,5,3. *Los suyos, los amigos*<sup>16</sup>. Al igual que en los discursos en imágenes, también en algunas sentencias se describe a la Iglesia como comunidad de discípulos. Así por ejemplo, en la afirmación de que los discípulos de Jesús son «los suyos» (ἱδιοί). Los «suyos» son en primer lugar los de la familia (Jn 16,32; 19,27; 1Tim 5,8) y los compañeros en la fe (Act 4,23). El texto de Jn 1,11 difícilmente puede entenderse de Israel. Se refiere más bien al mundo: «Ella (la Palabra) vino a los suyos y los suyos no la recibieron». El mundo y los hombres pertenecen a Dios (y al Logos, Jn 1,3), en cuanto que es su creador. Pero esta creación no admite al Logos. El pastor llama «a sus propias ovejas» (Jn 10,3) y ellas oyen su voz y le siguen. Le pertenecen porque el Padre se las ha dado (Jn 10,29) y porque, como pastor, ha dado y sigue dando su vida por sus ovejas (Jn 10,11). El Redentor ama a «los suyos» que están en el mundo (Jn 13,1). Dios se los ha dado sacándolos del mundo (Jn 17,6s). El concepto contrario es pertenecer a la mentira (Jn 8,44) o al mundo (Jn 15,19). También habla, en términos parecidos, de «los suyos» la literatura gnóstica. Así las Odas de Salomón 7,12: «Se entregó a sí mismo para revelarse a los suyos y para que éstos conocieran al que los ha hecho»; también 26,1.

La íntima conexión de la comunidad de discípulos, así como su comunión con Jesús, se expresa también en las expresiones propias del amor, de la amistad (φιλεῖν, φιλία, φίλος).

16. G. STÄHLIN, art. φιλέω, en ThWBNT 9, 1973, 112-169; H. LEROY, *Nicht Knechte, sondern Freunde*, Zurich 1973.

El amor que Dios profesa siempre al Hijo (Jn 5,20) se ha dirigido también a los discípulos, para que éstos amen al Hijo (Jn 16,27). A Jesús se le llama «amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11,19). Él mismo llama amigos a los discípulos. «A vosotros os lo digo, amigos míos: no tengáis miedo a los que matan el cuerpo» (Lc 12,4). Esta denominación adquiere particular importancia en el evangelio de Juan. Ejemplo modelico de discípulos son Lázaro y los suyos, los amigos de Jesús (Jn 11,11). Dirigiéndose a todos, dice: «Os llamo amigos, porque os he manifestado todo cuanto he oído a mi Padre.» Los nombres de amigo y hermano son intercambiables (Mc 3,35; Mt 23,8; Jn 20,17). Estas palabras definen a la comunidad como familia de Dios. La familia se agrupa en torno a Jesús como su centro constitutivo (Mc 3,35). De todas formas, no se trata de una amistad entre iguales. Los discípulos son amigos de Jesús porque creen en Jesús (Jn 16,27), y porque cumplen lo que él les ha encargado (Jn 15,14). Este encargo consiste, esencialmente, en el mandamiento del amor que el mismo Jesús vive en toda su plenitud (Jn 15,17) y que los discípulos deben cumplir hasta entregar su vida (Jn 15,12s.17). «Amigos» llegó a convertirse en autodenominación de los cristianos (Act 27,3; 3Jn 15).

Cristo mismo es la forma interna de la Iglesia en virtud de su palabra eficaz y del espíritu que dimana de ella. Los discípulos pertenecen a la Iglesia, en cuanto que permanecen en Cristo y en su palabra (Jn 8,31; 15,4-7). Son discípulos los que guardan su palabra y la palabra de Dios (Jn 8,51s; 14,23; 17,6) y los mandamientos de Jesús (Jn 14,15.21; 15,10), del mismo modo que Jesús (Jn 17,12) y el Padre (Jn 17,11.15) guardan a los discípulos. Las palabras de Jesús son «espíritu y vida» (Jn 6,63). El Espíritu que permanece con los discípulos les recuerda las palabras de Jesús y las actualiza en ellos (Jn

14,26; 15,26; 16,13). El Espíritu es el vínculo de unión entre la Iglesia y Cristo glorificado.

3,5,4. *La unidad de la Iglesia*<sup>17</sup>. La Iglesia del Evangelio de Juan no agrupa tan sólo a los individuos particulares. El Evangelio habla también de la figura externa de la Iglesia. La comunión de los amigos no se orienta sólo hacia el interior: tiene una misión en el mundo (Jn 17,18). Se describe ya la obra de la misión, que siembra y cosecha en amplios campos a lo largo de las generaciones (Jn 4,35-38; 10,16).

El Evangelio manifiesta un profundo interés por la unidad interna y externa de la Iglesia. Las cartas de los apóstoles (así la 2Cor, Gál, Flp, las cartas pastorales, las de Juan y la de Judas) dan bien a entender cuán amenazada estaba esta unidad por escisiones y divisiones. Sobre el trasfondo de la profecía (Ez 34,23; 37,24) que promete al rey davídico al fin de los tiempos como un solo pastor y un solo rebaño, el discurso en imágenes del buen pastor describe la unidad del rebaño. La Iglesia, formada de Israel y de los pueblos, debe ser «un rebaño y un pastor» (Jn 10,16). El Padre ha dado los discípulos al Hijo. Nadie puede arrebatarlos de la mano del Padre y del Hijo ni dispersarlos (Jn 10,28s). Los tuyos pertenecen a Cristo desde siempre, como hijos de Dios. Cristo debe agrupar y reunir en uno a todos los hijos de Dios dispersos (Jn 11,52). La oración sacerdotal de Jesús conjura la unidad de la Iglesia, que debe ser una por encima de todos los

17. E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1971; M. LATTKE, *Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von ἀγάπη, ἀγαπῶν y φιλέω im Johannesevangelium*, Munich 1975; U. LUCK, *Die kirchliche Einheit als Problem im Johannesevangelium*, en «Wort und Dienst», nueva serie, 10, 1969, 51-67; J.F. RANDALL, *The Theme of Unity in John 17,20-23*, en «Ephemerides Theologicae Lovaniense» 41, 1965, 373-394.

## XI. Comunidad de discípulos e Iglesia

espacios y todos los tiempos. La Iglesia está fundada en una sola palabra y una sola fe (Jn 17,20). La unidad de la Iglesia se funda en la unidad entre el Padre y el Hijo. Del mismo modo que el Padre y el Hijo se hallan unidos, así deben unirse entre sí los discípulos (Jn 10,30; 17,21). Esta unidad deriva necesariamente de la unidad del nombre de Dios (Jn 17,11), así como de la verdad de la revelación única de Dios (Jn 17,6). La unidad es siempre y ya desde ahora don de Cristo a la Iglesia. «La gloria que me has dado, yo se la he dado a ellos, para que sean uno, como nosotros somos uno» (Jn 17,22). La unidad es siempre obra divina del Padre: «Guárdalos en tu nombre, en ese nombre que me has dado para que, lo mismo que nosotros, sean uno» (Jn 17,11). Pero la unidad es también siempre tarea y meta de la Iglesia, que a través de su unidad debe anunciar al mundo la unidad de Dios (Jn 17,22). Sólo en cuanto Iglesia unida, no dividida, puede llevar a cumplimiento aquellas obras que son mayores que las mismas obras de Jesús (Jn 14,12). Y así, esta unidad debe realizarse ya desde ahora, aunque su plena consumación es escatológica: «Para que lleguen a ser consumados en uno» (Jn 17,23).

La Iglesia es una en el espíritu, la paz, la fe y el amor. Así es la comunidad redimida de Dios en un mundo escindido por funestas oposiciones, entre carne y espíritu, mentira y verdad, tinieblas y luz, muerte y vida (Jn 14,17.19.22.27; 15,18s).

## XII. CARISMA Y MINISTERIO

H. CONZELMANN - W. ZIMMERLI, art. *χάρις*, en ThWbNT 9, 1973, 363-397; R. KOCH, art. *Carisma*, en BAUER, DTB, 1967, 165-171; K. BERGER - J. AUER - K. RAHNER, art. *Gracia*, en SacrM III, 1976, 306-345; U. BROCKHAUS, *Charisma und Amt*, Wuppertal 1972; J. BROSCH, *Charismen und Ämter in der Urkirche*, Bonn 1951; H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten Jahrhunderten*, Tübinga 1953; idem, *Recht und Gehorsam in der ältesten Kirche = Aus der Frühzeit des Christentums*, Tübinga 1963, 1-29; G. FRIEDRICH, *Geist und Amt*, en «Wort und Dienst», nueva serie, 3 (1952) 61-85; F. GRAU, *Der neutestamentliche Begriff Charisma, seine Geschichte und seine Theologie*, tesis mecanografiada, Tübinga 1946; G. HASENHÜTTL, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo de Brisgovia 1969; id., *Herrschaftsreihe Kirche*, Düsseldorf 1974; M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma*, Berlín 1968; O. KNOCH, *Der Geist Gottes und der neue Mensch*, Stuttgart 1975; F.J. LEENHARDT, *Les fonctions constitutives de l'Église et épiscopé selon le Nouveau Testament*, en «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse» 47 (1967) 111-149; K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona 1968; idem, *No apaguéis el espíritu = Escritos de teología VII*, Taurus, Madrid 1969, 84-99; J. RATZINGER, *Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche*, en G. BORNKAMM y K. RAHNER, *Die Zeit Jesu* (homenaje a H. Schlier), Friburgo de Brisgovia 1970, 257-272; U. SCHNELL, *Das Verhältnis von Amt und Gemeinde im neueren Katholizismus*, Berlín 1975; H. SCHÜRMANN, *Die geistlichen Gnaden Gaben = Ursprung und Gestalt*,

Düsseldorf 1970, 236-267; H. SCHÜTTE, *Amt, Ordination und Sukzession im Verhältnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche*, Düsseldorf 1974.

### 1. «*Kharis*» y carismas

En el Nuevo Testamento aparecen las palabras *kharis* (χάρις) y carisma (χάρισμα) con una frecuencia y una significación nueva y peculiar.

1,1. *Kharis* (derivado de χαίρω = me alegro), significa, propiamente hablando, «lo que alegra», «lo que causa alegría». En el griego clásico esta palabra indica en ocasiones el favor de los dioses, pero de todas formas no se trata de un concepto religioso central. En la antigüedad tardía con esta expresión se señalaba casi siempre el favor de los príncipes y dominadores (así Act 24,27; 25,3). La aplica a la gracia o favor de los dioses Epicteto *Disertaciones* 1,16,15: «En vez de dar gracias a Dios, le echamos en cara que tiene menor cuidado (χάρις) de nosotros que de los animales.» Lactancio (*Ira de Dios* 2,7s; 4,6) expone con fidelidad la doctrina de los antiguos filósofos sobre la ira y el favor de Dios. Epicuro enseñaba: «Así como en Dios no hay ira, tampoco gracia.» Pero los estoicos, y otros filósofos «tenían mejor idea de la divinidad cuando afirmaban que en Dios existe ciertamente la gracia, pero no la ira.» Lo cierto es «que Dios se aíra lo mismo que es movido por la gracia.»

En el *Antiguo Testamento* la palabra equivalente *khesed* significa el acontecimiento salvífico que tuvo lugar en la alianza entre Yahveh e Israel. Los Salmos hablan con frecuencia de la misericordia de Dios, palabra que se ha traducido por

ἔλεος. En la traducción griega del Antiguo Testamento χάρις no llega a constituir un concepto teológico.

1,2. En el *Nuevo Testamento* el contenido de la palabra *kharis* puede equivaler a la gracia y el amor de Dios y, en cuanto gracia eficaz, al poder salvífico de Dios. El vocablo aparece algunas veces en los escritos lucanos. María, la elegida para madre del Mesías, ha «hallado gracia ante Dios» (Lc 1,30). «La gracia de Dios residía en él (en Jesús Niño)» (Lc 2,40). Jesús «iba progresando en sabiduría, estatura y gracia ante Dios y los hombres» (Lc 2,52). Las palabras de Jesús estaban «llenas de gracia» y traen la salvación final (Lc 4,22). La palabra aparece con mayor frecuencia en los Hechos de los apóstoles. La gracia de Dios estaba con los apóstoles y con la comunidad (Act 4,33; 11,23; 14,26; 18,27). «Estaban llenos de gracia y de poder, hacía grandes prodigios y señales entre el pueblo» (Act 6,8). El Evangelio es la «gracia de Dios» (Act 13,43; 14,3; 20,32). La salvación acontece «por la gracia del Señor Jesús» (Act 15,11).

Decisiva importancia adquiere el concepto de *kharis* en el apóstol Pablo. Toda la existencia cristiana está en la gracia. La gracia de Dios de la justificación y de la redención (Rom 3,23s). Los cristianos no deben recibir en vano la gracia de Dios (2Cor 6,1). Por la gracia ha llegado a su fin y ha sido eliminada la ley como camino de salvación (Rom 3,21; 6,14s; 11,6; Gál 2,21; 5,4). Pablo demuestra sus asertos con el ejemplo de Abraham, que no fue justificado por las obras, sino «según la gracia» (Rom 4,13-16). La gracia es más poderosa que todos los pecados (Rom 5,20s). La gracia de Dios se ha manifestado y concedido en Jesucristo (1Cor 1,4; Gál 1,6). Se puede designar también como gracia de Cristo (Rom 16,20; 2Cor 8,9; 13,13).

La *kharis* especial de Pablo es su ministerio apostólico (Rom 1,5; 15,15; 1Cor 3,10; Gál 2,9). Lo que el apóstol, distinguido por la gracia, desea eficazmente para la comunidad es la gracia de Dios y del Señor Jesucristo (Rom 1,7; 1Cor 1,3). Cuando Pablo declara que su visita debería significar para la comunidad *kharis* renovada (2Cor 1,15), la expresión difícilmente puede entenderse en el sentido de que la comunidad recibirá de nuevo el favor del apóstol. Indica más bien que el apóstol transmite la gracia de Dios<sup>1</sup>.

El ministerio es gracia de Dios para quien lo ejerce (Ef 3,7s; 4,7), pero a través de él actúa también la gracia de Dios en beneficio de la comunidad. «La gracia de Dios que me ha sido dada con respecto a vosotros» (Ef 3,2). Esta palabra de gracia adquiere ya un carácter formal. Siguiendo el precedente de Pablo, hablan de la riqueza de la gracia las deuteroaulinicas (Ef 1,7; 2,7s; Col 1,6), las cartas pastorales (1Tim 1,2; 2Tim 1,9; Tit 2,11), la carta a los Hebreos (4,16; 12,28) y también la primera carta de Pedro (1,2,10; 3,7).

1,3. *Kharisma* (carisma) es la concesión y apresto de gracia dado inmediatamente por Dios a un miembro de la comunidad para el servicio en la Iglesia.

La palabra carisma no aparece en el griego profano y tampoco tiene una significación particular en el Antiguo Testamento. Es, en cambio, frecuente e importante en las cartas de Pablo. Carisma significa en los escritos paulinos, ante todo, el don total de la salvación. Así, en contraposición al único y decisivo pecado de Adán, el carisma es la única y definitiva acción salvífica del único Cristo (Rom 5,15s). Se describe el

1. Cuando Ignacio escribe, a los de Magnesia, que quien obedece al obispo obedece a la gracia de Dios, se está presuponiendo la idea de que es el obispo quien transmite esta gracia de Dios.

carisma como «abundancia de la gracia y del don de la justicia» (Rom 5,18). El carisma es «don espiritual que fortalece» (Rom 1,11). «El carisma de Dios es vida eterna en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 6,23). El carisma se recibe y se agradece en la eucaristía (2Cor 1,11). El carisma único que todo lo abarca se despliega en multitud de carismas. Estos carismas son tanto dones extáticos extraordinarios como, en general, todo cuanto sirve para edificación de la comunidad. De entre la multitud de carismas, Rom 12,6-8 menciona: profecía, ministerio (o servicio), enseñanza, exhortación, presidencia, misericordia. En 1Cor 12,4-11 se citan palabras de sabiduría, palabras de conocimiento, fe, don de curación, poder de hacer milagros, profecía, discernimiento de espíritu, diversidad de lenguas. Según 1Cor 12,28-31 la gracia de Dios ha puesto en la Iglesia «primeramente apóstoles, en segundo lugar profetas, en tercer lugar maestros, después los que poseen poder de hacer milagros, los que tienen don de curar, de asistir, de gobernar, de hablar diversas lenguas.» Recurriendo a los números ordinales, subraya Pablo en primer término tres estados carismáticos personales; los dones que enumeran a continuación no tienen claras fronteras entre sí.

Durante mucho tiempo se defendió la idea de que la Iglesia neotestamentaria tuvo al principio una constitución puramente carismática y que fue guiada exclusivamente por hombres llamados y dotados de carismas<sup>2</sup>. Sólo cuando los carismas

2. Acentúan la contraposición entre carisma, derecho y ministerio algunas obras importantes de profunda repercusión, entre las que cabe citar: R. SOHM, *Kirchenrecht I. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892 (pág. 700: «La esencia del derecho eclesiástico está en contradicción con la esencia de la Iglesia») y A. VON HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910; además, U. BROCKHAUS, *Charisma und Amt* (op. cit.), 15-46; W. BÖCKENFÖRDE, *Das Rechtsverständnis der neueren Kanonistik und die Kritik Rudolf Sohms*, tesis, Münster 1969;

comenzaron a decrecer, hasta desaparecer del todo, se habría instalado en la Iglesia un derecho humano. Se habría, pues, recurrido a esta medida por pura necesidad, pero en virtud de un proceso que estaría en contradicción con la esencia de la Iglesia. Si bien esta alternativa, planteada en términos de mutua exclusión, puede no ser correcta, lo cierto es que la relación entre espíritu y ministerio constituyó un problema de la Iglesia primitiva y acaso de toda la historia de la Iglesia. Los carismas fueron la maravillosa y poderosa dote con que Dios obsequió a la Iglesia. Y la Iglesia debe permitir que actúen siempre en su seno. «No apaguéis el Espíritu» (1Tes 5,19). «No impidáis el hablar en lenguas» (1Cor 14,39). En las primeras cartas paulinas no se habla de una elección e instalación de titulares del ministerio. Esta instalación aconteció sin duda — en todo caso como norma usual y en la medida de lo posible — mediante el espíritu, al desempeñar los carismáticos servicios y ministerios. Pero el orden espiritual y el orden jurídico no se excluían mutuamente. Así por ejemplo, según Rom 12,7s el ministerio y la presidencia son carismas; según 1Cor 12,28 son también carismas la asistencia y el gobierno. Son, pues, carismáticos los servicios de dirección y administración. El espíritu, el servicio y el ministerio son una misma cosa, puesto que el ministerio neotestamentario se describe como «servicio del espíritu» (2Cor 3,8). Pablo cita entre los carismas la fe (1Cor 12,8) y, afirma que los carismas supremos son el amor (1Cor 13,1) y la profecía como palabra instructora y consoladora (1Cor 14,1). Los carismas no son, por tanto, sólo lo extraordinario y fuera de lo común, sino

E. KÄSEMANN, *Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament = Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Gotinga 1964, 69-82; W. MAURER, *Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm und die Begründung eines evangelischen Kirchenrechts*, en «*Kerygma und Dogma*» 6 (1960) 194-213.

que actúan también en la vida cristiana cotidiana. Ya la comunidad de Pablo conocía no sólo carismáticos, sino también titulares del misterio, que se esforzaban por cumplir su labor. En efecto, el apóstol exhorta: «Os rogamos, hermanos, que reconozcáis el esfuerzo de quienes trabajan entre vosotros y están al frente de vosotros en el Señor... tened hacia ellos la mayor estima, con amor» (1Tes 5,12s; parecidamente Rom 12,8). En la comunidad de Filipos había «obispos y diáconos» (Flp 1,1) y en Cencréade una mujer diaconisa (Rom 16,1).

En la comunidad de Corinto sobreabundaban los carismas. Así lo reconoce Pablo. Él mismo tiene don de lenguas y da gracias a Dios por ello. «Pero prefiero hablar cinco palabras inteligibles... que no diez mil por el don de lenguas» (1Cor 14,18s).

A la plenitud de carismas contrapone Pablo el ministerio apostólico que sirve y ordena, que él mismo ejerce y que pasa a sus auxiliares, como Timoteo y Tito, a los que precisamente para esta tarea envía una y otra vez a Corinto (1Cor 4,17; 16,10; 2Cor 2,13; 7,6; 8,6; 12,18). La comunidad de Corinto reconocía este ministerio apostólico en el hecho de que aceptaba sus servicios. Algunos aislados intentos de resistencia quedaron, al final, superados.

La evolución posterior unió el espíritu y el ministerio. La comunidad de Jerusalén eligió hombres « llenos de espíritu y de sabiduría» y los puso al frente de los servicios comunitarios (Act 6,3-7). En Antioquía el Espíritu eligió a Pablo y Bernabé para la misión y la comunidad los comisionó mediante la imposición de manos (Act 13,1-3). Los que están al frente de la comunidad de Éfeso, llamados presbíteros y *episcopoi*, han sido «puestos por el Espíritu Santo» (Act 20,17-28). Para estas investiduras y nombramientos el Espíritu actúa a través de los hombres. Cada cual tiene su carisma, con el que

debe servir a la comunidad (1Pe 4,10). Todos son carismáticos. Toda vida cristiana es carisma.

En las cartas pastorales el carisma es la gracia del ministerio, que se transmite sacramentalmente por la imposición de manos y la oración (1Tim 4,14; 2Tim 1,6). Los titulares del ministerio deben ser cuidadosamente elegidos, de acuerdo con sus dones y virtudes. Forman, pues, unidad el carisma divino y la institución humana. Se trata aquí de un orden que se halla ya presente en el Nuevo Testamento y que, por lo mismo, debe tener perenne validez en la Iglesia.

## 2. Ministerio

Servicio y ministerio se distinguen entre sí de tal suerte que servicio designa una tarea, una actividad que se presta una sola vez o bien repetidas veces aisladas. Estos servicios pueden pasar a convertirse en ministerio cuando se hallan permanentemente vinculados a *una misma persona*, que realiza entonces su servicio con la plenitud de poder de un titular especialmente cualificado.

2,1. En las *denominaciones y conceptos* de ministerio y titulares del ministerio, el Nuevo Testamento depende, en parte, de las ideas de su medio ambiente y en parte se aparta de él. Israel conocía ya funcionarios del culto y del Estado, sobre todo en Jerusalén. El mundo grecorromano instituyó una serie de estamentos o grupos de funcionarios, al servicio del Estado o de la ciudad, que acabaron por formar amplios gremios de gran difusión tanto en el ámbito profano como en el cultural. De su medio ambiente pudo tomar el Nuevo Testamento diversas denominaciones para designar los ministerios. Es impor-

tante, en este punto, notar cuáles se aceptaron y cuáles en cambio no, porque evidentemente la Iglesia no los consideraba apropiados.

Entre los títulos<sup>3</sup> conocidos por el Nuevo Testamento, pero que sólo emplean para el ámbito extraeclesiástico, se encuentran los siguientes:

a) ἀρχή (jefe, poder, autoridad). En Mt 9,18 y Lc 8,41 se cita un ἄρχων τῆς συναγωγῆς. A los discípulos se les dice: «Os harán comparecer ante los poderes y autoridades (πρὸς τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας; Lc 12,11). Tit 3,1 exhorta: «Recuérdale que vivan sumisos a los poderes y autoridades (ἀρχαῖς ἐξουσίαις).» Sobre el modo de actuar de estas autoridades se dice en Mt 20,25s: «Los jefes de las naciones las rigen con despotismo y los grandes abusan de su autoridad sobre ellas. Pero no ha de ser así entre vosotros.»

b) ἐξουσία (autoridad, ámbito de poder). El centurión de Cafarnaúm dice: «Yo también soy un hombre sujeto a una autoridad» (Mt 8,9). Jesús «pertenece a la jurisdicción de Herodes» (Lc 23,7). Pablo habla de «las autoridades» del Estado (Rom 13,1); también Lc 12,11 y Tit 3,1. Sobre el ejercicio del poder opina Lc 22,25: «Los reyes de las naciones dominan sobre ellas; y los que ejercen sobre ellas la autoridad son llamados bienhechores.» Pablo utiliza la palabra ἐξουσία en 2Cor 10,8; 13,10 para referirse a su autoridad como apóstol, a la que impone ciertos límites. Cristo le ha dado el ministerio para edificar, no para destruir.

3. Para las distintas denominaciones y títulos es preciso consultar los diccionarios; así G. DELLING, art. ἀρχώ, en ThWbNT 1, 1933, 476-483; W. FÖRSTER, art. ἐξουσία, ibidem 2, 1935, 559-571; idem, art. κύριος, ibidem 3, 1938, 1038-1098; J. SCHNEIDER, art. τιμή, ibidem 8, 1969, 170-182.

c) κύριος, κυριεύειν (señor, señorear, regir). Según Mt 20,25 «los jefes de las naciones las rigen con despotismo». 2Cor 1,24 y 1Pe 5,3 rechazan este tipo de poder en la Iglesia.

d) βάρος (peso, poder). Pablo podría recurrir al peso de la autoridad de su ministerio apostólico. Pero prefiere ganarse a los suyos por el amor (1Tes 2,7).

e) τιμή (honor, dignidad). En Heb 5,4 se aplica esta palabra al ministerio del sumo sacerdote.

En lugar de estas denominaciones del ministerio, el Nuevo Testamento recurre con predilección al título de διακονία (ministerio o servicio)<sup>4</sup>. Esta designación se pone en labios del mismo Jesús. Al rechazar el dominio tal como se ejerce en el mundo, añade Jesús: «El que quiera ser grande entre vosotros, sea servidor vuestro y el que quiera ser entre vosotros primero, sea esclavo de todos» (Mc 10,43s). Hay dignidades y grandezas en la comunidad, pero se trata de la dignidad del servicio. Jesús rechazó como tentación satánica cualquier otro tipo de poder y dominio (Mt 4,8ss). Él mismo ha venido a servir y de este modo trae el reino de Dios (Mc 10,45). Se halla en medio de sus discípulos como servidor (Lc 22,27). Así lo señala de manera destacada Jn 13,4-16. Al lavar los pies de sus discípulos, estaba dando a los apóstoles y a la comunidad un ejemplo de servicio. «Ejemplo os he dado, para que como yo he hecho con vosotros también vosotros lo hagáis» (Jn 13,15).

Todo ministerio es servicio (Act 1,25). La predicación es «servicio de la palabra» (Lc 1,2; Act 6,4). Otros tienen «el servi-

4. H.W. BEYER, art. διακονέω, en ThWbNT 2, 1935, 81-93; TH. KLAUSER, art. Diakon, en RAC 3, 1957, 888-909 (cf. infra XIII).

cio de las mesas» (Act 6,2). Los ministerios del que sirve son carismas (Rom 12,7; 1Cor 12,5). En el espíritu del que sirve, el ministerio debe ser siempre servicio (Rom 12,7). La nueva alianza es «servicio del espíritu» y «servicio de la justificación» (2Cor 3,8s). El servicio de Pablo debe ser irrepreensible (2Cor 6,3). El apóstol quiere «hacer honor a su servicio» (Rom 11,13). De todo ministerio se afirma: «No intentamos dominar con imperio en vuestra fe, sino que colaboramos con vuestra alegría» (2Cor 1,24).

«Servidor» pasó a convertirse pronto en título de ministerio en la Iglesia (infra, XIII,8). De este modo, el ministerio se designó con una palabra extremadamente sobria. De todas formas, no debe olvidarse que el ministerio se designa también como gracia (χάρις) (supra, XII,1,1), y los servicios como carisma o dones de la gracia (χαρίσματα; supra, XII,1,3). Si, pues, el servicio designa al ministerio en su línea horizontal y de acuerdo con su dimensión social, la palabra *kharis* (carisma) designa este mismo ministerio en su línea vertical, como misión y encargo divinos.

2,2. En la tarea de descubrir y describir el contenido y el ejercicio del ministerio a partir del *Nuevo Testamento*, es preciso interrogar en primer término a los evangelios sinópticos. Surgidos entre los años 70 y 90 d.C., estos evangelios presuponen ya la Iglesia y el ministerio y han sido escritos a la luz de la experiencia de un ministerio ya existente y en acción.

2,2,1. Los *evangelios sinópticos* hablan de los doce, aunque al principio se les asignan tareas escatológicas (Mt 10,6s; 19, 28) y no ejercían, por consiguiente, ministerios eclesiásticos. De todas formas, estos mismos apóstoles fueron en la Iglesia

postpascual titulares de ministerios (infra, XIII,1,1). Así es como los describen ya los evangelios sinópticos<sup>5</sup>. Las palabras con que narra Mateo 10,17-23 la primera misión indican bien claramente que la época de redacción se sitúa en un momento posterior de la Iglesia. Existe ya separación, e incluso hostilidad, entre la sinagoga y la Iglesia. Los discípulos son entregados al sanedrín y azotados en las sinagogas. Son «sus (de los judíos) sinagogas» (10,17). La misión está, además, presente entre los pueblos. Los apóstoles deben dar testimonio «ante gobernadores y reyes» (10,18). Puede que se les exija incluso el martirio (10,28). Las familias se hallan divididas en torno al problema de la fe cristiana (10,21.35). El simple nombre de Jesús es ya suficiente causa de persecución (10,22). Se sitúa a los apóstoles en la misma perspectiva que los misioneros y se les presenta como titulares de los ministerios de la comunidad. En los sinópticos, Marcos (6,8-13) y Mateo (10,4-16) traen cada uno su propio discurso para la misión de los doce. Lucas ofrece dos discursos, uno para la misión de los doce (9,1-6) y otro para la misión de los setenta (10,1-20). Si esto quiere significar que los doce representan a Israel y los setenta a los pueblos (infra, XIII,1,2), tenemos aquí un indicio más de que la misión y el evangelio han pasado, desbordando los límites de Israel, a los pueblos y de que se considera a la Iglesia como extendida más allá de las fronteras nacionales. De acuerdo con los discursos de misión, la tarea de los mensajeros de

5. Del análisis se desprende la existencia de dos fuentes: una Mc 6, 7-13 = Lc 9,1-6; otra la fuente de los *logia* Q de Lc 10,1-6 y Mt 9, 36-11,1, donde Mateo ha unido las sentencias de Mc y Q. P. HOFFMANN, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster 1972, 235-331; G. THEISSEN, *Wanderradikalismus. Literatursociologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum*, en «Zeitschr. f. Theologie u. Kirche» 70 (1973) 245-271; idem, *Legitimation und Lebensunterhalt: Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare*, en «New Testament Studies» 21 (1974-75) 192-221.

Jesús consiste en proclamar el reino de Dios (Mt 10,7). Tienen poder para atraer, mediante curaciones milagrosas, resurrecciones de muertos y expulsiones de los demonios, el reino de Dios como mundo sano y santo, del mismo modo que lo hizo Jesús (Mt 11,4s; *Teología del Nuevo Testamento* II,120-127). La palabra proclamada es mucho más poderosa que las palabras humanas, pues produce la paz o el juicio (Mt 10,13s; infra, xv,3). Se identifica a Cristo con los mensajeros del Evangelio (Mt 10,40) y, por tanto, también con los portadores del ministerio de la Iglesia (Lc 10,16; Jn 13,20; 1Tes 2,13; 2Cor 5,20; 13,3).

De la comparación de los pasajes paralelos Mc 6,8s; Mt 10,9s; Lc 9,3 y 10,4 se desprende claramente hasta qué punto se meditaron hasta los detalles más concretos. En Mc 6,8s se prohíben las alforjas, el pan, las monedas de cobre en el cinturón y llevar dos túnicas, pero sí pueden, en cambio, llevar sandalias y un bastón. En Mt 10,9s, se prohíben las alforjas, el oro, la plata y el cobre en el cinturón, y también las dos túnicas, las sandalias y el bastón. En Lc 9,3 se les prohíbe a los doce el bastón y las alforjas, las dos túnicas, el pan y las monedas de plata. En Lc 10,4 los setenta no pueden llevar ni bolsa, ni alforja, ni sandalias. Las exigencias son realmente severas, ya que incluso los mendigos llevan alforjas para el pan durante el viaje y para sus míseras pertenencias, y además un bastón, tanto para apoyarse como para defenderse de los ataques de los animales salvajes. Si Mc 6,8s ofrece el texto más antiguo, vemos que al principio se permitían las sandalias y el bastón. Se trata de un rasgo de humanidad<sup>6</sup>. En los

6. No puede excluirse, sin embargo, la otra posibilidad, a saber, que el texto actual de Mc 6,8s haya sufrido una suavización secundaria respecto de las exigencias originariamente más severas de Mt y Lc, conservadas de acuerdo con Q. En las exigencias más severas puede verse acaso una cierta alusión a las normas dadas a los peregrinos al tem-

textos posteriores se acentúa la pobreza, cuando a los mensajeros no se les permiten ya sandalias y bastón. Las prohibiciones se hacen cada vez más severas y más legalistas. El sentido es claro: el mensajero está — de una u otra forma — referido a la fe, que le protege y le garantiza lo necesario para la vida.

En todo caso, seguía en pie el problema de la subsistencia de los mensajeros. A los doce se les impone la obligación de prestar su servicio sin cobrar dinero por ello (Mt 10,9s). Pero deben ser recibidos con cordial hospitalidad (Mc 6,10). Las comunidades deben proveer a las necesidades de los profetas (Mc 10,41s). El problema del sustento de los misioneros y de los que ejercían ministerios siguió preocupando a las comunidades. En este sentido, Pablo se apoya en una «sentencia del Señor», según la cual «quienes anuncian el Evangelio del Evangelio viven» (1Cor 9,14); esta sentencia guarda relación también en el *logion* de la fuente Q contenido en Mt 10,10; Lc 10,7. El problema reaparece en 1Pe (infra, XII,2,2,3).

Como quiera que en el relato de la primera misión de los mensajeros se dibuja ya el posterior ministerio eclesial, es lícito también interpretar los relatos de vocación de los sinópticos desde esta misma perspectiva. En Mc 1,16-20 se dice, pues, que el ministerio es vocación de Dios, que no presupone preparación ni virtud humanas. A los doce se les llama de profesiones enteramente profanas, de la actividad pesquera. Uno de ellos ejercía incluso el deshonroso oficio de recaudador de impuestos (Mc 2,14). La vocación no es una invitación, sino una estricta y escueta orden: ¡Aquí! ¡Detrás de mí! (Mt 4,19). El llamado obedece inmediatamente. Quien llama y otorga la

plo: «No se puede ir al monte del templo con bastón, con zapatos, con dinero en el cinturón, con los pies calzados» (H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. NT 1*, 1922, 565).

vocación es el Señor de la Iglesia. Su palabra, al llamar, crea de nuevo. Los pescadores llamados se convierten en «pescadores de hombres» (Mc 1,17). Su anterior oficio recibe nueva profundidad en orden a la salvación. Acaso resuene aquí la sentencia profética de Jer 16,16 referida a la época salvífica: «Voy a enviar muchos pescadores, que los pescarán.» La llamada para pescadores de hombres sitúa a los apóstoles al lado de Dios frente a un mundo inabarcable. El reino de Dios es como una red barredera que, arrojada en el mar, recoge muchos peces (Mc 13,47s).

Acaso se está insinuando la preocupación por conseguir un número suficiente de servidores en la comunidad cuando ésta repite como sentencia de su Señor la exhortación: «Rogad al dueño de la mies que envíe obreros a su mies» (Mt 9,38). La imagen era ya conocida de los rabinos. «El día es corto, el trabajo mucho, los obreros están cansados, la recompensa es grande y el señor de la casa apremia» (H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. Nt 1*, 1922, 527). La comunidad tiene que vivir la experiencia de que se retrasa el día de la cosecha escatológica. Jesús y sus primeros discípulos han sembrado. Las posteriores generaciones recogerán la cosecha (Jn 4,37s).

Dentro del orden comunitario la palabra de Jesús encarga a los discípulos que vuelvan al seno de la comunidad a los hermanos que se extravían (Mt 18,15-17). Para esto se les reconoce y se les confiere el poder de atar y desatar, prometido primero a Pedro (Mt 16,18s) y luego en otra ocasión a los discípulos en general (Mt 18,18). No hay demasiadas razones que autoricen a pensar que estos discípulos eran sólo los doce apóstoles (infra, XIII,1,2). El atar y desatar sucede por medio de la palabra que enseña y que obliga, así como por la palabra que libera del poder del demonio. Esta sentencia aparece en

otra forma en Jn 20,22s, en un encargo de Cristo resucitado a sus discípulos: «Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedarán perdonados; a quienes se los retengáis, les quedarán retenidos.» La Iglesia tiene en Cristo el poder de liberar de la carga de los pecados y de transmitir nueva vida. Este poder se realiza en el bautismo, en la pronunciación de las palabras que borran los pecados y en todo el servicio salvífico de la Iglesia (infra, xvii,3,3.2; xvii,4).

Los evangelios rechazan la enorme importancia que los rabinos daban a la enseñanza de los maestros. Mt 23,8-10 prohíbe, de acuerdo con una sentencia del Señor, los títulos de *rabbi*, maestro, padre (y guía<sup>7</sup>) en la comunidad de discípulos. Estas palabras presentan vivo contraste con el aprecio y veneración a la institución de los maestros en el judaísmo. Se tenía en muy alta estima a los rabinos debido a su familiaridad con la palabra de Dios y a su conocimiento de esta palabra. Se esperaban y se aceptaban sus decisiones doctrinales. Las sentencias de los padres se colecciónaban en libros. No cabe pensar que junto a Jesús y en su tiempo los discípulos se hicieran dar los títulos de rabí, maestro, padre o guía. Estas palabras de Jesús presuponen posteriores circunstancias de la comunidad (judeocristiana). Del mismo modo, el título de Cristo dado abiertamente a Jesús (Mt 23,10) es una confesión posterior (*Teología del Nuevo Testamento* II,279s). Mt 23,8-10 ofrece una sentencia profética sobre el orden de la comunidad cristiana, al mismo tiempo que una advertencia frente a los títulos y ministerios que se iban formando. En este concepto deben entenderse las palabras maestro, padre, guía. Pudo haber surgido un estamento de escribas cristianos (Mt 13,52; 23,24).

7. La significación de la palabra *καθηγητής* en Mt 23,10 no es segura. ¿Se trata de la traducción helenista de la palabra *rabbi*, o significa, como algunas veces en el griego profano, caudillo, guía, director?

Acaso en Mt 23,8 deba entenderse inmediatamente a Dios Padre como maestro de la fe, del mismo modo que la fe está en relación inmediata con Dios y no necesita de enseñanza humana (Jn 6,45; 1Tes 4,9; Heb 8,10s; infra, xv,4). Esto estaría acorde con la afirmación de que los discípulos, como hijos de un mismo Padre, son hermanos entre sí (Mt 23,8). Cristo es ahora el único maestro y consejero (Mt 23,10). En su seguimiento, los discípulos son siempre y sólo hermanos entre hermanos, no maestros sobre los demás. Los discípulos se llaman hermanos de acuerdo con el uso judío, pues en virtud de su unidad de sangre derivaba de unos mismos antecesores Israel se sabía una sola y gran familia (así también Act 2,29; Rom 9,3). Pero además la fraternidad cristiana está fundada ahora en torno a Cristo como nuevo centro, ya que Cristo llama a sus discípulos hermanos y hermanas (Mc 3,35; Jn 20,17). Como «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29; Heb 2,11s) es centro y cabeza de la comunidad fraterna. Por eso se limita, si no se rechaza, la pretensión de ser maestro en el seno de la comunidad de discípulos. En el concepto de padre se contiene el concepto de generación y, por tanto, la paternidad espiritual de una espiritual generación. Ningún discípulo puede abrigar la pretensión de mantener con otro relación de generación. Esto compete exclusivamente a Dios Padre (Ef 3,14s).

2,2,2. Es preciso hacer algunas reflexiones de conjunto sobre la concepción del ministerio en las *cartas* del Nuevo Testamento, comenzando por san Pablo<sup>8</sup>. El apostolado es para Pablo *kharis*, llamamiento gracioso (Rom 1,5; infra, xii,1,2). La

8. H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus = Aus der Frühzeit des Christentums*, Tübinga 1963, 30-80; idem, *Das Problem der Ordnung im Urchristentum und in der alten Kirche = Tradition und Leben*, Tübinga 1960, 157-179; M. LIMBECK, *Von der Ohnmacht des Rechts*, Düsseldorf 1972, 84-107.

vocación, el encargo y la institución son iniciativas de Dios. «Y Dios puso en la Iglesia: primeramente, apóstoles, en segundo lugar, profetas; en tercer lugar, maestros» (1Cor 12,28; similarmente 12,6). Pablo se sabe llamado y puesto por Dios y Cristo. «Pablo, apóstol, no de parte de los hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por mediación de Jesucristo y de Dios Padre que resucitó a éste de entre los muertos» (Gál 1,1). De acuerdo con la estructura fundamental trinitaria de la obra salvífica puede Pablo distinguir: «Hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo. Hay diversidad de servicios, pero el Señor es el mismo. Hay diversidad de operaciones, pero Dios es el mismo» (1Cor 12,4-6).

En una imagen plena de contenido dice Pablo que, en cuanto apóstol, se sabe como en una marcha triunfal a través del mundo (2Cor 2,14s). El vencedor triunfante es Dios en Cristo. A través del apóstol, se manifestará en todo lugar el aroma del conocimiento de Dios. El apóstol es «aroma de Cristo para Dios, tanto de los que se salvan como de los que se pierden; en éstos fragancia que lleva de muerte a muerte, en aquéllos fragancia que lleva de vida a vida». Acaso Pablo una las dos imágenes de la marcha triunfal y del aroma debido a que aquellas marchas triunfales discurrían envueltas en nubes de incienso, producidas por los incensarios que se llevaban a lo largo del desfile o se ponían de trecho en trecho en las calles por donde pasaba el cortejo. Acaso quiera también recordar que el aroma es un fluido del que se creía que podía reavivar o matar a plantas, animales y hombres (cf. Job 14,9; además, los comentarios). Así pues, el servicio del apóstol causa la decisión entre la salvación o juicio.

Dios ha fundado ambas cosas, la reconciliación y el ministerio de la reconciliación (2Cor 5,18-20). Dios reconcilió al mundo consigo. El cambio no se produjo en Dios, como si los

hombres hubieran logrado apaciguar la ira divina. Hemos sido reconciliados con Dios por la acción de Dios (Rom 5,10). La reconciliación acontece además en el ministerio de la reconciliación, que el apóstol pretende con su mensaje: «Somos mensajeros en lugar de Cristo, pues a través de nosotros exhorta Dios: reconciliaos con Dios.»

En la palabra del apóstol llega la palabra de Dios al mundo: «Habiendo recibido la palabra de Dios predicada por nosotros, la acogisteis, no como palabra humana sino — como es en realidad — como palabra de Dios, que ejerce su acción en vosotros, los creyentes» (1Tes 2,13; *infra*, xv,2).

Pablo conoce también apóstoles instituidos por la Iglesia. También de ellos dice que son «gloria de Cristo» ( $\delta\acute{o}\xi\alpha\ X\rho\iota\sigma\tau\omega$ ) 2Cor 8,23). No es fácil que esta sentencia quiera decir que tales apóstoles sean una honra para Cristo. Casi nunca  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  tiene en el Nuevo Testamento el sentido de una gloria tributada por el hombre, sino que casi siempre se refiere a la revelación de la gloria de Dios. Y así, Pablo diría en este lugar que el poder y la gloria de Dios y de Cristo se revelarán a través del ministerio en la Iglesia y en el mundo.

Pablo lleva a cabo su servicio «de palabra y de hecho, por el poder de señales y prodigios, por el poder del Espíritu» (Rom 15,18s). El apóstol entiende con estas palabras la poderosa predicación carismática; acaso en las señales deba verse la acción cultural sacramental. Pero está también convencido de que tiene poder para llevar a cabo signos prodigiosos visibles (2Cor 12,2; *Teología del Nuevo Testamento* II,117s).

La plenitud de poder del ministerio es responsable ante Dios y ante la comunidad. Pablo, en cuanto apóstol, tiene conciencia de su ministerio. En virtud de la «gracia» que se le ha concedido amonesta y ordena (Rom 12,3). Se apoya en su poder, sobre el que ciertamente no puede disponer personal-

mente. Es un poder destinado — en cuanto dado por el Señor — a la edificación, no a la destrucción de la comunidad (2Cor 10,8; 13,10). Pablo es administrador de las misteriosas revelaciones de Dios, pero también está obligado por ellas, como servidor de Cristo (1Cor 4,1). El apóstol es embajador de Dios (2Cor 5,20) y al mismo tiempo siervo de Dios y de Cristo (Rom 1,1; 1Cor 3,5). Por eso no puede proclamarse a sí mismo (2Cor 4,5). La misión divina del apóstol no le permite hacer afirmaciones según su propio capricho. Al contrario, se trata de una misión que rechaza cualquier tipo de pretensión o autoridad humana.

Pablo puede designarse a sí mismo (y a sus colaboradores) como «colaboradores de Dios» (1Cor 3,9; 1Tes 3,2). Algunos manuscritos leen en 1Tes 3,2 «servidor de Dios». Pero la lectura original dice, sin duda, «colaborador de Dios». La modificación se produjo para suavizar la afirmación, ya que el título de «colaborador de Dios» parecía excesivo. Pero de la obra común de Dios y el hombre puede decirse: «Yo planté, Apolo regó; pero el crecimiento lo produjo Dios. Y así, lo que cuenta no es el que planta ni el que riega, sino el que produce el crecimiento: Dios» (1Cor 3,6s). Ante Dios debe hacerse y ante Dios debe responder la acción humana. Como sujeto a la ley de Dios, Pablo se esfuerza siempre por fundamentar tanto sus decisiones como su doctrina en la Escritura del Antiguo Testamento. La obra de Dios es la única norma válida. Por eso, en vez de mandar, el apóstol ruega y exhorts «en virtud de las misericordias de Dios» (Rom 12,1). La autoridad a que está sometido y que tiene que hacer valer, es la palabra de Cristo (1Tes 4,15; 1Cor 7,10; 9,14). En el Espíritu se fundamenta la libertad que es preciso mantener. «Donde está el Espíritu del Señor, hay libertad» (2Cor 3,17).

Frente a la Iglesia, el apóstol impone su ministerio apos-

tólico, cuando es preciso, con absoluta seriedad. Así por ejemplo en las discusiones con los judaizantes en Galacia (Gál 3,5) o con los falsos apóstoles en Corinto (2Cor 10-13). Como no ha sido puesto por la comunidad, el apóstol está sobre ella y no está sujeto ni a su elección (Gál 1,1) ni a su juicio (1Cor 4,3). No obstante, Pablo quiere tomar sus decisiones en acuerdo básico con la comunidad. «Congregados vosotros y mi espíritu, con el poder de nuestro Señor Jesús», se excluye de la comunidad a un culpable (1Cor 5,3-5). Sobre la exclusión y posterior readmisión de un miembro de la comunidad, que ha ofendido personalmente a Pablo, quiere actuar de acuerdo con la mayoría (2Cor 2,6-8). No quiere tender lazos a los corintios (1Cor 7,35). Hace una llamada al buen juicio de la comunidad (Rom 6,16; 1Cor 6,19; 10,15; 11,13). Los exhorta con argumentos de conciencia (Rom 13,5). Recurre a la ética natural y racional (Flp 4,8). Uno de sus principios reza: «Todo debe hacerse con decoro y orden» (1Cor 14,40). «Pues Dios no es Dios de desorden, sino de paz» (1Cor 14,33). En los difíciles problemas del orden dentro del matrimonio argumenta de un modo unilateral y apremiante (1Cor 7). Lo mismo ocurre cuando habla de la obligación de que las mujeres lleven el velo puesto (1Cor 11,3-16). En estos casos el apóstol rinde tributo a la tradición; también en otras ocasiones actúa del mismo modo (1Cor 11,28s; 15,1-8).

2,2,3. En la *primera carta de Pedro* (5,1-5) se nos ofrece una perspectiva del ministerio y del modo de desempeñarlo en la época apostólica tardía<sup>9</sup>. La carta, puesta bajo el nombre de

9. H. GOLDSTEIN, *Das Gemeindeverständnis des Ersten Petrusbriefes*, tesis, Münster de Westfalia 1973; idem, *Paulinische Gemeinde im Ersten Petrusbrief*, Stuttgart 1975; W. NAUCK, *Probleme des frühkirchlichen Amtsverständnisses* (1Pe 5,2s), en «Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch.».

Pedro, debe darse hacia finales del s. I. Pedro se dirige como «presbítero» a «los presbíteros». No se trata de los hombres ancianos de la comunidad, es decir, de los de mayor edad, sino de los que están al frente de la comunidad, que han llegado a sus puestos por elección, del mismo modo que los ancianos de las sinagogas (infra, XIII,3). La comunidad tiene quienes ejercen el ministerio. Pedro es uno de ellos. Comparte con ellos los trabajos y las esperanzas. Pedro, como los ancianos, son testigos de Cristo, él de vista, los otros a través de la predicación. Ambos testimonios tienen el mismo valor. Así pues, se ha elevado a un mismo rango el ministerio de un apóstol y el ministerio de los presbíteros de la Iglesia. Por consiguiente, el ministerio de los presbíteros adquiere alto prestigio e importantes derechos en la comunidad.

Pedro exhala a los ancianos: «Apacentad el rebaño de Dios.» El ministerio es, pues, servicio pastoral de entrega y preocupación, tal como se describe también en otros lugares (Jn 21,15s; Act 20,28; Ef 4,1). En 1Pe 5,4 se le llama a Cristo «jefe de pastores», cuya parusía espera la Iglesia (del mismo modo que en Heb 13,20 se llama a Cristo el gran pastor). Se compara, por tanto, a los que ejercen el ministerio con Cristo, señor de la Iglesia y desde esta perspectiva llevan a cabo su servicio en la comunidad. Los pastores deben cumplir su servicio «no obligados por la fuerza, sino de buen grado, según Dios y no por sórdida ganancia, sino por generosidad». Ya en esta época podía pesar el ministerio como lastre y carga, que se acepta de mala gana y se desempeña a la fuerza, ya sea porque comportaba numerosas y considerables obligaciones, o por la amenaza de la persecución (1Pe 4,12-19), pues en este caso el ministerio suponía una amenaza para quien lo ejercía.

48 (1957) 200-220; K.H. SCHELKE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Friburgo de Brisgovia 1970, 127-130.

La exhortación presupone que el ministerio se confiere de modo fijo y durable. En caso contrario, cabría la posibilidad de renuncia, cuando se sintiera cansado. El ministerio es un encargo de Dios. Este encargo llega a los particulares a través de la elección y nombramiento de la comunidad. Pero el ministerio no responsabiliza sólo ante la comunidad, sino ante Dios. Los presbíteros deben ejercer su ministerio «no por sórdida ganancia, sino por generosidad». El ministerio podía suponer ingresos económicos. Los titulares podían reclamar ser mantenidos o recibir donativos de la comunidad. Existía ya, por consiguiente, la tentación del dinero. La problemática aparece ya en el discurso de misión de los doce (Mc 6,8s; supra, XII, 2,2,1) y también en Pablo, que afirma (1Cor 9,7-12, 2Cor 12, 13-17) que la comunidad está obligada a proporcionar sustento al apóstol y a su esposa, aunque ni Pablo ni Bernabé hicieron uso de este derecho. Estas exhortaciones se continúan en 1Tim 3,3; Tit 1,7.11; *Didakhe* 15,1, que piden a los obispos desprendimiento y espíritu libre de toda codicia.

Pedro exhorta, además, a los titulares a que no consideren su ministerio como si fueran los dueños de las ovejas, «sino siendo modelos del rebaño»<sup>10</sup>. Se insinúa, que el desempeño del ministerio puede estar amenazado no sólo por el afán del lucro, sino también por el ansia de poder. Los presbíteros no deben regir a sus comunidades como los grandes rigen a los pueblos (Mc 10,42; supra, XII,2,1). La comunidad es una herencia. La expresión debe entenderse desde el Antiguo Testamento. Del mismo modo que Dios repartió entre las tribus israelitas la tierra de Palestina como herencia y don (Núm 33,53s), también ahora la comunidad es la propiedad especial de Dios

10. Con κατακυριεύειν recurre 1Pe 5,3, para describir el abuso de poder en la Iglesia, a la misma palabra que utiliza Jesús (Mc 10,42) para referirse al empleo violento del poder en el mundo.

(Act 26,18; Col 1,12). El recurso más importante del ministerio, dice Pedro finalmente, es el propio ejemplo, y no las órdenes imperativas.

2,2,4. Las *cartas pastorales*, escritas aproximadamente hacia el 100 d.C., evidencian que hacia el final de la época apostólica el ministerio había adquirido importancia en la Iglesia. Como discípulos y amigos de Pablo aparecen Timoteo al frente de la Iglesia de Éfeso (1Tim 1,3) y Tito al frente de la Iglesia de Creta (Tit 1,5). Ninguno de ellos tiene títulos ministeriales. Su poder proviene del orden y autoridad de Pablo. Ya no se habla de carismas espirituales en la comunidad. Sólo existe el carisma del ministerio, transmitido mediante imposición de manos y oraciones a los nuevos ministros<sup>11</sup>. Aparece, desde luego, la comunidad, pero ahora ya se limita a escuchar y a orar (1Tim 2,1.8; 4,13-16; 2Tim 1,6).

Este rito de transmisión e institución en el ministerio estuvo ya en uso en el Antiguo Testamento. Así instituyó Moisés, por encargo de Dios, a Josué como sucesor suyo (Núm 27, 21-23; cf. 2Re 13,16). Según una costumbre testificada desde el s. I d.C., los rabinos son instituidos en su ministerio como maestros dotados de autoridad mediante la imposición de manos; en esta ceremonia, el maestro, con la colaboración de los ayudantes, impone las manos sobre el discípulo. Pero el contenido de la imposición de manos neotestamentaria es más extenso. El ministerio neotestamentario comunica, al igual que en el rabinato, derechos y deberes respecto de la doctrina (1Tim 1,3; 4,13; 5,17), pero también la potestad de celebrar el culto divino (1Tim 2,1) y de dirigir a la comunidad (1Tim 3,15; 5,1s). El titular debe ser ejemplo en todo (1Tim 4,12;

6,11-14). Es servidor de Jesucristo (1Tim 4,6). Ahora bien, la imposición de manos acontece «mediante intervención profética» (1Tim 4,14). Las palabras esenciales pronunciadas en la institución añaden al signo exterior visible de la imposición de manos la continuidad espiritual. La palabra debe aceptarse en la fe, que es la que une las generaciones. Se enseña la continuidad cuando se exhorta al ordenando a transmitir a los demás lo que ha oído de numerosos testigos (2Tim 2,2). Así es como estará «en la gracia de Jesucristo» (2Tim 2,1). La sucesión apostólica no es una línea mecánica, o incluso mágica, de imposición de manos, sino plenitud de la apostolicidad.

11. E. LOHSE, art. *χειροτόνηση*, en ThWbNT 9, 1973, 413-427; idem, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, Gotinga 1951.

## 1. Los doce y los apóstoles

feta (Lc 7,16; 24,19; Jn 6,14; Act 3,22), maestro (Mt 23,8; 13,13; Jn 10,11; Heb 13,20; 1Pe 2,25; 5,4), obispo (1Pe 2,25), diácono (Mc 10,45; Lc 22,27; Rom 15,8). En la totalidad de los ministerios eclesiásticos se torna eficaz la obra única de Cristo.

### 1. *Los doce y los apóstoles*

A la hora de describir cada uno de los ministerios de la Iglesia, debe mencionarse en primer término el apostolado<sup>1</sup>. En este punto, es preciso plantearse especialmente la pregunta de los doce y de los apóstoles. Estos dos conceptos fueron más tarde unidos y, al final, identificados.

1. K.H. RENGSTORF, art. ἀποστέλλω, en ThWbNT 1, 1933, 397-448; idem, art. δώδεκα, ibidem 2, 1935, 321-328; P. BLÄSER, *Zum Problem des urchristlichen Apostolats*, en *Unio Christianorum* (homenaje a L. Jaeger), Paderborn 1962, 92-107; H. von CAMPENHAUSEN, *Der urchristliche Apostelbegriff*, en «*Studia theologica*» 1 (1948) 96-130; B. GERHARDSSON, *Die Boten Gottes und die Apostel Christi*, en «*Svensk Exegetisk Arsbok*» 27 (1962) 89-131; R. GROSCURTH (dir.), *Katholizität und Apostolizität* («*Kerygma und Dogma*», suplemento 2), Gotinga 1971; F. HAHN, *Der Apostolat im Urchristentum*, en «*Kerygma und Dogma*» 20 (1974) 54-77; E. KÄSEMAN, *Die Legitimität des Apostels*, en «*Ztschr. f. d. neutest. Wissensch.*» 41 (1942) 33-71; K. KERTELGE, *Die Funktion der Zwölf im Markusevangelium*, en «*Trierer Theol. Zeitschr.*» 78 (1969) 193-206; G. KLEIN, *Die zwölf Apostel*, Gotinga 1961; E.M. KREDEL, *Der Apostelbegriff in der neueren Exegese*, en «*Zeitschr. f. Kath. Theologie*» 78 (1956) 169-193; 257-305; W. MARXSEN, *Die Nachfolge der Apostel = Der Exeget als Theologe*, Gütersloh 1968, 75-90; K.H. RENGSTORF, *Apostolat und Predigtamt*, Stuttgart 1954; B. RIGAUX, *Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma*, en H. RISTOW y K. MATTHIAE (dir.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1961, 468-486; J. ROLOFF, *Apostolat Verkündigung, Kirche, Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen*, Gütersloh 1965; G. SCHILLE, *Die urchristliche Kollegialmission*, Zurich y Stuttgart 1967; G. SCHMAHL, *Die Zwölf im Markusevangelium*, Tréveris 1974; W. SCHMITHALS, *Das kirchliche Apostelamt*, Gotinga 1961; R. SCHNACKENBURG, *Apostel vor und neben Paulus Schriften zum Neuen Testament*, Munich 1971, 338-358.

## XIII. MINISTERIOS

P. BLÄSER, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament und in der reformatorischen Theologie*, en «*Catholica*» 18 (1964) 167-192; H. von CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga 1953; idem, *Recht und Gehorsam in der ältesten Kirche = Aus der Frühzeit des Christentums*, Tubinga 1963, 1-29; J. DELORME (dir.), *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, París 1974; P.V. DIAS, *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener*, Friburgo de Brisgovia 1968. H. GREEVEN, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus*, en «*Zeitschrif. f. d. neutest. Wissenschaft*» 44 (1952/53) 1-43; J. GUYOT (dir.), *Das apostolische Amt*, Maguncia 1961; E. KÄSEMAN, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament = Exegetische Versuche und Besinnungen* 1, Gotinga 1965, 109-134; K. KERTELGE, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, Munich 1972; P.H. MENOUD, *L'Église et les ministères selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel 1949; W. TRILLING, *Amt und Amtsverständnis bei Matthäus*, en A. DESCAMPS y A. DE HALLEUX (dir.), *Mélanges Bibliques en hommage au R.P. Béda Rigaux*, Gembloux 1970, 29-44.

Toda tentativa de enumeración y descripción de cada uno de los ministerios de la Iglesia debe estar precedida por la advertencia de que los ministerios esenciales se atribuyen también a Cristo. Es apóstol (Heb 3,1), sacerdote (Heb 3,1); pro-

1,1. El número *doce*, que ha llegado incluso hasta nuestra cultura actual como unidad numérica y, sobre todo, como medida de tiempo, es una herencia babilónica. En Babilonia la base numérica no era el 10, sino el 12. No se ha podido explicar con suficiente claridad el porqué precisamente de este número.

Israel — al igual que otros grupos humanos del Mediterráneo — se organizó como pueblo a partir de doce tribus. Tal vez este hecho se deba a la circunstancia de que las tribus vivían en torno a un santuario (*la tienda sagrada?*), formando una especie de anfictiónía, en la que cada tribu estaba obligada al servicio cárlico un mes al año. En la época del Nuevo Testamento hacía ya mucho tiempo que las doce tribus habían dejado de ser una realidad, para convertirse en un recuerdo histórico ideal. El escrito, fechado en el s. I a.C., los testamentos de los doce patriarcas, vive todavía de este recuerdo. Según los Salmos de Salomón (17,28) el Mesías regirá con justicia las tribus de Israel. En Qumrán el consejo de la comunidad está formado por doce laicos y tres sacerdotes (1QS 8,1). Los doce laicos representaban sin duda a las doce tribus de Israel, y los tres sacerdotes a las tres agrupaciones de los hijos de Leví (Núm 3,17).

Es indudable que Jesús eligió doce discípulos para enviarles como mensajeros a Israel en recuerdo de las doce tribus. Jesús les promete: «Cuando el Hijo del hombre se siente en su trono glorioso, en la regeneración, vosotros, los que me habéis seguido, también os sentaréis en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel» (Mt 19,28; ampliado en Lc 22,28-30)<sup>2</sup>. Es posible que la forma de Mateo sea más

2. O. SCHMITZ, art. θρόνος, en ThWbNT 3, 1938, 160-167; J. DUPONT, *Le legion des douze trônes* (Mt 19,28; Lc 22,28-30), en «Bíblica» 45 (1964) 355-292.

original que la de Lucas. Cuando Mateo habla de doce tronos, mientras que Lucas habla de tronos, sin especificar el número, lo hace así pensando que al traidor Judas no se le podía prometer trono alguno. La promesa recurre a la antigua idea del trono celeste de Yahveh (Is 6,1; 66,1; Jer 17,12s). En la visión de Daniel (7,9-28) el anciano de días se sienta en el trono celeste, con tronos a su alrededor, para el juicio. La apocalíptica y la literatura rabinica siguieron desarrollando esta idea. El Mesías aparece en el juicio final sobre el «trono de la gloria divina» (Henoc etiopico 45,3). También la apocalíptica cristiana utiliza esta temática. Contempla el trono de Dios circundado de misterioso poder (Ap 4). Cristo se sienta en el trono con el Padre (Ap 3,21). Al iniciar el reino messiánico los santos presiden también el juicio, sentados en sus tronos (Ap 20,4). En el juicio final aparece Dios «en un gran trono blanco» (Ap 20,11). Siguiendo la línea de esta tradición, promete la sentencia del Señor de Mt 19,28 que en la venida del reino de Dios los doce juzgarán junto con el Hijo del hombre, como cuadillos escatológicos de Israel. Los doce no fueron originariamente dirigentes de la Iglesia. Así se explica el hecho, por otra parte sorprendente, de que los doce, aunque instituidos por Jesús, tienen, en cuanto individuos particulares, escasa importancia en la tradición, o al menos en los evangélicos. La misión encomendada a los doce era limitada. Sólo algunos de ellos entraron, como figuras históricas, en los anales de la Iglesia.

La vocación de los doce es narrada en Mc 3,13-19 (y paralelos; además Ac 1,13) de tal forma que se introduce en el texto una lista de doce nombres. Esto no puede entenderse en el sentido de que el Jesús histórico hubiera llamado en aquel momento, uno tras otro, a los doce. Marcos (1,16) ha relatado ya con anterioridad la llamada de Simón y Andrés y luego la

de los hijos del Zebedeo, Santiago y Juan (1,19) y la de Leví (2,14), a los que vuelve a citar más tarde entre los doce. Por lo demás, Jn 1,35-51 relata de otra forma la vocación de otros muchos, entre ellos también la de los apóstoles.

Las listas de los doce no concuerdan en las distintas tradiciones. Sólo coinciden en el hecho de que fueron doce. Marcos y Mateo mencionan (en el décimo lugar) a un Tadeo, mientras que Lucas, en el evangelio y en los Hechos pone (en undécimo lugar) a un Judas de Santiago. Otra tradición, ciertamente antigua, pone en lugar de Tadeo a un Lebeo. Es discutible la posterior identificación de Judas, Tadeo y Lebeo. Todas las listas comienzan por Pedro, de acuerdo con la tradición neotestamentaria que le tiene por el primer apóstol. También todas ellas ponen en último lugar a Judas, el traidor. En el orden en que aparecen los nombres se refleja la evaluación de una época posterior. No se ha explicado el origen o procedencia de las listas de los doce. No son una especie de sumario de una tradición más o menos difundida de la vida y la actividad misional de los doce apóstoles. De los doce nombres mencionados en las listas sólo se conoce la labor misionera de Pedro y de los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan. Son completamente desconocidos Santiago, hijo de Alfeo, Tadeo y Simón el Cananeo o el Zelota, aunque es discutible que se trate de una misma persona.

Según la tradición más antigua, conservada en Marcos, los doce no son llamados apóstoles. Dice sólo que Jesús llamó a los doce «para enviarlos» (Mc 3,14; 6,7). A su regreso, les llama «enviados» (*ἀπόστολοι*). No se les da este nombre de forma permanente, sino sólo con ocasión de la misión. En Mt 10,2s el evangelista atribuye a los doce el título de apóstoles. Hasta Lc 6,13 no se dice que haya sido el mismo Jesús el que llamó a los doce apóstoles. Mateo y Lucas ofrecen,

cada uno a su manera, el resultado de una evolución posterior, según la cual los doce tenían desde tiempo atrás el nombre de apóstoles en la Iglesia.

Según 1Cor 15,5 «los doce», que aquí (todavía) no tienen el título de apóstoles, fueron testigos de la aparición del resucitado, lo que incluye al mismo tiempo su misión como testigos. Refieren también este renovado encargo y misión de los (11) apóstoles Mt 28,19; Lc 14,46-49; Act 1,4-8. En efecto, tras la muerte de Judas Iscariote, ya sólo fueron once los que presenciaron la aparición de Jesús. Sin embargo, esto no es argumento bastante para concluir que 1Cor 15,5 desconoce la elección de los doce por el Jesús histórico y la muerte de Judas Iscariote; lo que habría ocurrido, según esta tradición es que los doce no fueron elegidos por el Señor, sino después de la resurrección. Y, en consecuencia, los relatos de los evangelios acerca de la llamada de los doce por Jesús no serían históricos. Cuando 1Cor 15,5 les llama los doce, se estaría refiriendo al colegio de 12 discípulos, ya bien conocido. La tradición consideraba embarazoso que el traidor Judas hubiera pertenecido a los doce, de modo que se intentó explicar este fracaso y alejar de Jesús cualquier sospecha de equivocación. Por eso dicen los evangelios que Jesús sabía quién le había de entregar (Jn 6,64). Jesús envía también al traidor Judas a los trabajos misionales (Mc 14,18-21). Resulta difícil admitir que la comunidad se inventara la figura de Judas, para tener que justificarla después. Por consiguiente, la mayoría de los exegetas consideran la llamada de Judas, y por tanto de los doce, como histórica y realizada por el mismo Jesús.

En los Hechos los doce siempre son llamados apóstoles y presentados como el centro y el grupo dirigente de la comunidad (1,2; 2,37; 4,35-5,18; 6,6; 8,1; 15,2-30). Cita por sus

propios nombres a Pedro (1,15; 2,37; 3,1; 5,29; 8,14; 11,2; 12,3) y a Juan (3,1; 8,14). Lo que enseñan los apóstoles tiene fuerza obligatoria (2,42). Son, en la incipiente persecución, testigos de la fe (4,13,33). Confieren el Espíritu mediante la imposición de manos (8,14-17). Y como según el canon de los Hechos de los apóstoles (1,21-26) tomado de acuerdo con los evangelios, sólo pueden ser apóstoles aquellos que estuvieron en contacto personal con Jesús, Pablo y Bernabé no pertenecen a los (doce) apóstoles. Sólo en Act 14,4,14 se les llama «apóstoles» en el sentido de «enviados por el Espíritu Santo» (Act 13,4). En este detalle se advierte el gran respeto de Lucas hacia el nombre y el ministerio de los apóstoles. Acaso le guiara también la intención de proteger el título de apóstol de todo abuso, pues de hecho ya había sido utilizado abusivamente (2Cor 12,11; Ap 2,2; *Didakhe* 11,3-6). Pablo entró en contacto con los apóstoles en Jerusalén<sup>3</sup>. En la primera de sus dos visitas sólo encontró a Cefas (Gál 1,18s), en la segunda a Cefas y a Juan, y además al hermano del Señor, Santiago (Gál 2,1-10). No se habla de los doce. Pablo llama a los primitivos apóstoles «los más calificados» y —utilizando la imagen de la Iglesia como una construcción— dice de ellos que son «columnas»<sup>4</sup>, aunque, al parecer, con ciertas reservas, ya que emplea la expresión «los considera-

3. R. BAUMANN, *Mitte und Norm des Christlichen*, Münster 1968 (índice: Pablo); T. HOLTZ, *Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus*, en «Theol. Lit. Zeitung» 91 (1961) 321-330; K. KERTELGE, *Das Apostelamt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung*, en «Bib. Zeitschr.», nueva serie, 14 (1970) 161-181.

4. U. WILCKENS, art. στῦλος, en ThWbNT 7, 1964, 732-736. Entre los comentarios, citamos especialmente F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Friburgo de Brisgovia 1974, 132-167; además: J. DUPONT, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem — Études sur les Actes des Apôtres*, París 1967, 185-215; H. FELD, *Christus Diener der Sünde. Zum Ausgang des Streites zwischen Petrus und Paulus*, en «Theol. Quartalschr.» 153 (1973) 119-131.

dos como columnas» (Gál 2,2,6,9). En todo caso, su designación como columnas quedaba limitada al ámbito judeocristiano. El apostolado de Pablo entre los gentiles tiene la misma significación y dignidad (Gál 2,9).

Pablo defiende su apostolado contra toda impugnación cuando afirma expresamente que el «apóstol, no de parte de los hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por mediación de Jesucristo y de Dios Padre que lo resucitó de entre los muertos» (Gál 1,1). Él no es apóstol sólo en cuanto enviado por la comunidad (2Cor 8,23). Es apóstol exactamente igual que los doce directamente llamados por Cristo; no ha sido llamado por el Jesús terreno, sino por el Señor glorificado, a quien ha visto en la aparición ante Damasco (1Cor 9,1; 15,8).

En los escritos apostólicos tardíos, los apóstoles son los garantizadores de la recta fe y de la doctrina (1Tim 2,7; 2Tim 1,11; Jds 17; 2Pe 3,2). Se ha formado ya, pues, la firme idea del ministerio magisterial de los apóstoles. Los apóstoles son el fundamento en el que se apoya la Iglesia (Mt 16,17; Ef 2,20; Ap 21,14). Son también sus testigos y protectores en el cielo (Ap 18,20).

Si se entiende por apóstoles —en el sentido estricto de la palabra— aquellos discípulos que fueron llamados por el mismo Jesús, que fueron definitivamente enviados en virtud de las apariciones y que fueron los primeros en recibir el Espíritu (Act 1,21-26; 2,1-4), es evidente que no tuvieron ni sustitutos ni sucesores que gozaron de todas estas prerrogativas. Cierto que con la posterior elección de Matías volvió a restablecerse el número ideal de doce de este colegio (Act 1,26). Pero tras la muerte de Santiago (Act 12,2) ya no se procedió a completar otra vez el número mediante una nueva elección. Ahora bien, en su calidad de dirigentes de las

comunidades, a ejemplo de la de Jerusalén, fue preciso que los apóstoles encontraran otras personas que asumieran estas funciones. Ya la primitiva comunidad jerosolimitana comisionó a siete varones para que ayudaran a los apóstoles, aunque al principio sus tareas se reducían a ocuparse de las necesidades materiales de la comunidad (Act 6,1-6). La comunidad de Antioquía envió a Pablo y Bernabé a la misión (Act 13,1-3). Pablo en sus cartas menciona a sus colaboradores y auxiliares (1Cor 1,1; 2Cor 1,1; Gál 1,2; Flp 1,1; 1Tes 1,1; Flm 1s). Según las cartas pastorales, es el mismo Pablo el que pone a sus discípulos Timoteo y Tito al frente de las comunidades de Éfeso (1Tim 1,3) y Creta (Tit 1,5).

1,2. Además de los doce, el Nuevo Testamento menciona otros apóstoles. Según Lc 10,1, después de los doce Jesús envió a otros 70 discípulos. Si los doce fueron enviados a las doce tribus de Israel, los 70 fueron enviados a los pueblos (según el esquema de Gén 10). También estos 70, en cuanto enviados, eran apóstoles. Pero, ¿se les dio este nombre?

Según 1Cor 15,7 el resucitado, tras aparecerse a los doce, «se apareció... más tarde a todos los apóstoles». Estos apóstoles constituían un círculo distinto y más amplio que el de los doce. En virtud de esta aparición, dichos apóstoles quedaban constituidos en testigos y «enviados». El mismo Pablo se sabe adicionalmente llamado como apóstol por el Señor (1Cor 9,1; 15,8; Gál 1,15s). Informa, además, que Cristo se apareció «a más de quinientos hermanos juntos». Indudablemente, no todos ellos eran apóstoles. La sola aparición no convierte en apóstol. Debe añadirse además la misión.

Pablo menciona a Andrónico y a Junias como «insignes entre los apóstoles». Eran parientes de Pablo, es decir, judeocristianos, y habían abrazado el cristianismo antes que el

mismo Pablo (Rom 16,7) ¿Quién les nombró apóstoles? Indudablemente el Espíritu. Los apóstoles que 1Cor 12,28 menciona en primer lugar entre los carismáticos difícilmente pueden ser los doce. Se refiere más bien a los llamados por el Espíritu. Esto es aplicable también a Ef 4,11, donde se afirma que Cristo ha puesto apóstoles y otros para otros servicios en la Iglesia.

En 2Cor 8,23 menciona Pablo «apóstoles de las comunidades». Se trata de personas comisionadas y enviadas por las comunidades, y que acaso ya antes se habían dado a conocer por sus dones carismáticos. Uno de estos comisionados de las comunidades en Filipos es Epafrodito, a quien Flp 2,25 llama «apóstol».

En una movida polémica llama Pablo a algunos adversarios suyos, que al parecer se autotitulaban apóstoles, «esos superapóstoles» (2Cor 11,5s; 12,11s), «falsos apóstoles» (2Cor 11,13). Se imaginaban ser «servidores de Cristo» como llamados por el Espíritu (2Cor 11,23).

Existía, por consiguiente, un amplio círculo de apóstoles, que explicaban de diversas maneras el encargo que se les había conferido. Nos hallamos aquí, sin duda, ante una concepción y un modo de hablar propio de los primeros tiempos. Hasta más tarde no se circunscribió exclusivamente a los doce el nombre de apóstol.

1,3. La palabra ἀπόστολος, apóstol, no tiene explicación sencilla<sup>5</sup>. En el griego profano significa generalmente una

5. La tesis, muchas veces defendida, sobre todo por K.H. RENGSTORF, art. ἀπόστολος, en ThWbNT 1, 1933, 406, y idem, *Apostolat und Predigtamt*, Stuttgart 1954, según la cual ἀπόστολος sería la traducción del *schaliach* hebreo, empleado para designar a los mensajeros entre sinagogas, está siendo actualmente sometida a discusión. En primer lugar, la existencia de estos mensajeros sólo aparece testificada en la época postneotes-

flota despachada para algún fin o bien una expedición de colonos. Muy pocas veces se aplica la palabra a personas concretas. La gnosis da *el nombre de apóstoles* a los enviados de Dios, en cuanto transmisores de la revelación divina<sup>6</sup>. En el Antiguo Testamento griego sólo en una ocasión se da a un profeta el título de apóstol (1Re 4,16). En cambio, los LXX utilizan con frecuencia el verbo ἀποστέλλειν con la significación de enviar; así en los importantes textos Éx 3, 10-15; 4,13; Jer 7,25. De los profetas sobre todo se dice que son «enviados»; así Is 49,1 (que resuena en Gén 1,15); Is 61,1 (mencionado en Lc 4,18; Mt 11,5); Mal 3,1 (citado en Mt 11,10; Mc 1,2). Podría, pues, admitirse que la primitiva comunidad recurrió a la voz ἀπόστολος en recuerdo de la utilización de la palabra ἀποστέλλειν en el Antiguo Testamento griego; es decir, que aunque no creó un vocablo nuevo, adoptó conscientemente otro veterotestamentario, porque su sentido no estaba aún específicamente determinado.

En Nuevo Testamento tomó casi todos los nombres de sus titulares de ministerios del medio ambiente judío o grecorromano. Se analizarán en primer término los procedentes del judaísmo.

---

tamentaria. Por otra parte, sus cometidos se reducían a las cuestiones jurídicas y administrativas.

6. De todas formas, los textos (en los escritos mandeos y maniqueos y los conservados en los fragmentos gnósticos reproducidos por los padres de la Iglesia) son posteriores a la época neotestamentaria y, además, debe contarse con la posibilidad del influjo neotestamentario en ellos. J.P. MIRANDA, *Der Vater, der mich gesandt hat*, tesis, Tübinga, Berlín y Francfort 1972, 9ss. 275-278; W. SCHMITHALS, *Das kirchliche Apostolamt* (v. supra) 121-126.

## 2. Sacerdotes

Del mismo modo que la religión, también el sacerdocio se remonta a los primeros tiempos de la humanidad. Los sacerdotes hacen de intermediarios entre la comunidad a que pertenecen y la divinidad, de suerte que representan a los hombres ante Dios y a Dios ante los hombres. En la historia de las religiones resulta difícil, si no imposible, distinguir ya desde el comienzo y estrictamente entre hechiceros, «hombres de la medicina» y sacerdotes. A medida que la religión evoluciona y se culturaliza, se va perfilando con mayor relieve la persona y la función del sacerdote. En sus orígenes, el ministerio o función del sacerdote podía estar íntimamente vinculado a otros rangos destacados dentro de la comunidad, como el de jefe de la familia o de la tribu, o el de rey.

Heb 5,1s ofrece una descripción del ministerio sacerdotal: «Todo sumo sacerdote, tomado de entre los hombres, está puesto para representar a los hombres en las relaciones con Dios: para ofrecer dones y sacrificios por los pecados. Él puede sentir indulgente compasión hacia los ignorantes y extraviados ya que él mismo está envuelto en debilidades.» El sacerdote tiene, pues, un cometido de mediación y también de cuidado pastoral.

El concepto de sacerdote de la carta a los Hebreos está sacado del pasado y del presente de Israel. Según Éx 28, Lev 8 y Núm 8 Moisés instituyó en Aarón, de la tribu de Leví, el sacerdocio levítico aaronita. Los textos proceden indudablemente de una época posterior. A imitación de los sacerdicios de las diferentes tribus en torno a sus propios santuarios, se organizó en la época de la monarquía un sacerdocio en Jerusalén (y luego también en el reino del Norte). Su misión

principal consistía en el servicio del culto y del templo, así como en la instrucción de la ley. En la época postexílica, los sacerdotes formaron en Israel (donde la comunidad religiosa y la política constituyan una unidad) un estamento prestigioso, dotado de capacidad de imponer normas. Esto era válido sobre todo respecto del sacerdocio del templo de Jerusalén, pero no tanto respecto de los sacerdotes que vivían en otras zonas del país y que sólo acudían a Jerusalén para el servicio del templo. Una vez perdida la independencia nacional, el sumo sacerdote era el presidente del Consejo de Estado llamado sanedrín y actuaba como jefe del Estado. El Nuevo Testamento conoce y menciona no pocas veces este sacerdocio. Jesús lo reconoce (Mc 1,44), pero también lo critica (Lc 10,31s). Los sumos sacerdotes fueron los máximos responsables de la muerte de Jesús. En la primitiva comunidad cristiana el sacerdocio judío no tiene ninguna importancia. Los sacerdotes judíos que entraban en la comunidad de Jesús no eran en ella más que simples discípulos (Act 6,7).

El Nuevo Testamento conoce también el sacerdocio pagano. Una vez menciona a los sacerdotes de Zeus (Act 14,13).

Ni una sola vez aplica el Nuevo Testamento a un titular concreto del ministerio en la Iglesia el nombre de sacerdote (*ἱερεὺς*)<sup>7</sup>. Rechaza totalmente la palabra *ἱερός*, sacro, para designar a la Iglesia. Para referirse a esta santidad de la Iglesia emplea la voz *ἅγιος* (*Teología del Nuevo Testamento III*, 251). Las palabras como *ἱερεύς* estaban lastadas por su signifi-

7. G. SCHRENK, art. *ἱερός*, en ThWbNT 3, 1938, 221-284; J. BLANK, *Kirchliches Amt und Priesterbegriff*, en F. HENTRICH (dir.), *Weltpriester nach dem Konzil*, Munich 1969, 11-52; H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Anfänge des Priesterbegriffes in der alten Kirche = Tradition und Leben*, Tubinga 1960, 272-289; L. CERFAUX, *Regale Sacerdotium = Recueil Lucien Cerfaux* 2, Gembloux 1954, 283-315; G.E. EBELING, *Das Priestertum in protestantischer Sicht = Wort Gottes und Tradition*, Gotinga 1964, 183-196; H. SCHLIER, *Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen*

ficación religiosa judía y pagana, y cargaban demasiado exce- sivamente el acento en la actividad humana autónoma y má- gica en los asuntos religiosos<sup>8</sup>.

Para el Nuevo Testamento, como para todas las religio- nes, la tarea esencial del sacerdocio es la de actuar como intermediario entre Dios y el mundo. Según la carta a los Hebreos (2,17; 4,14-5,10; 7,15-8,6), el único y eterno sacer- dote de la nueva alianza es Cristo Jesús<sup>9</sup>. Como hermano nuestro (2,11s), es un sacerdote que nos puede comprender y ayudar (2,17s; 4,15). «En virtud del Espíritu eterno se ofreció a Dios como sacrificio sin mancha» (Heb 9,14). Entró en el santuario celeste «para aparecer ahora en la pre- sencia de Dios en favor nuestro» (9,24). «Por medio de él ofrecemos continuamente a Dios un sacrificio de alabanza» (13,15). Pero Jesús no descendía del linaje sacerdotal de Aarón, sino de la tribu de Judá (7,14). Por eso suprimió el sacerdocio «de nuestros padres carnales» y fundó un nuevo sacerdocio del «Padre de los espíritus» (12,9).

El sacerdocio de Cristo fundamenta y causa el común sacerdocio de la Iglesia. Cristo, «con su sangre, hizo de nos-

*Testament*, en «Theologie und Philosophie» 44 (1969) 161-180; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Priester für Gott*, Münster 1972; H. VOLK, *Priestertum heute*, Rodenkirchen 1972; K. WEISS, *Paulus, Priester der christlichen Kultgemeinde*, en «Theol. Lit. Zeitung» 79 (1954) 355-364; R. ZOLLITSCH, *Amt und Funktion des Priesters. Eine Untersuchung zum Ursprung und zur Gestalt des Presbyterats in den ersten zwei Jahrhunderten*, Friburgo de Brisgovia 1974.

8. Dado que el Nuevo Testamento evita emplear la palabra *ἀρχή* (supra, III,2.1) para designar el ministerio de la Iglesia, así como la palabra *ἱερός* para significar la santidad, es preciso acoger con reservas el muy difundido uso del vocablo «jerarquía» para definir los ministerios eclesiásticos.

9. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebreer*, Gotinga 1966, 165-169; S. NOMOTO, *Herkunft und Struktur der Hohepriestervorstellung im Hebräerbrief*, en «Novum Testamentum» 10 (1968), 10-25; H. ZIMMER- MANN, *Die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes*, Paderborn 1964.

otros un reino, sacerdotes para Dios, su Padre» (Ap 1,6). Si bien aquí, como en 1Pe 2,9, se están percibiendo los ecos de Éx 19,6, el Nuevo Testamento desborda, de todas formas, ampliamente el Antiguo. En éste, cada uno de los pertenecientes a la tribu de Leví era personalmente sacerdote; además, se afirma el carácter sacerdotal de la totalidad del pueblo, como 1Pe 2,9. Pero Ap 1,6; 5,10 llama sacerdotes a todos y cada uno de los redimidos. La existencia sacerdotal se fundamenta en el sacrificio del cordero que nos ha comprado con su sangre «a hombres de toda tribu y lengua y pueblo y nación y los hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes» (Ap 5,9s). Así se cumple aquella grandiosa visión según la cual Dios tomaría sacerdotes y levitas también de entre los pueblos (Is 66,21). Los resucitados en la primera resurrección dominarán como sacerdotes con el Mesías (sobre la tierra: Ap 20,6). El sacerdocio de la Iglesia, insinuado en Ap 1,6, es detalladamente descrito en 1Pe 2,9<sup>10</sup> recurriendo a Éx 19,6: «Vosotros sois linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo adquirido por Dios.» Resuena también aquí Is 43,20. Mediante las citas del Antiguo Testamento se describe el sacerdocio neotestamentario como cumplimiento del orden divino y de la esperanza mesiánica de llegar a ser un día pueblo libre de Dios, regio y sacerdotal (Is 61,1; 62,3). Realeza significa libertad y propia determinación de la vida. El sacerdocio es la vida. El sacerdocio es la gloria del servicio en el templo mismo, mientras que hasta entonces el pueblo sólo podía llegar hasta el umbral del templo. Ahora la Iglesia

10. H.J. ELLIOTT, *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of 1Petr 2:4-10 and the Phrase βασιλείου ἵεράτευμα*, Leyden 1966; H. GOLDSTEIN, *Das Gemeindeverständnis des Ersten Petrusbriefes*, tesis, Münster de Westfalia 1973; J. MICHL, *Die Presbyter des ersten Petrusbriefes*, en H. FLECKSTEIN y otros, *Ortskirche Weltkirche* (homenaje a J. Döpfner), Wurzburgo 1973, 48-62.

sia total tiene libertad de acceso a Dios (Rom 5,2; Ef 2,18). El sacerdocio de la Iglesia se manifiesta en la proclamación de los grandes hechos de Dios (1Pe 2,9), en la palabra (1Pe 2,15; 3,15) y en el testimonio de la vida (1Pe 2,12; 3,1). Esta proclamación es tarea de todos (infra, xv,2). También la administración de los sacramentos está encomendada a toda la Iglesia. Este principio, generalmente admitido respecto del bautismo (Mt 28,19), tiene validez también respecto de la celebración de la cena (1Cor 11,24s; infra, xviii,2,1) y del perdón de los pecados (Mt 18,18; infra, xiv,5,3; Jn 20,23; infra, xvii,4). La Iglesia es «sacerdocio santo que ofrece a Dios sacrificios espirituales, agradables a Dios por Jesucristo» (1Pe 2,5). El sacrificio no es don material sino espiritual, como ya sabía desde mucho tiempo atrás la religiosidad ilustrada (así Os 6,6; Miq 6,6-8; Sal 50,19; 140,2). El sacrificio no es agradable a Dios en virtud del culto humano, sino que Jesucristo, que es a su vez el sacrificio agradable a Dios (Ef 5,2) y sacrificio espiritual. No se trata de sacrificios en sentido impropio, sino que constituyen la más poderosa realidad, porque se celebran en virtud del Espíritu que llena a la Iglesia.

Independientemente de esta acusada acentuación del sacerdocio común, puede también afirmarse que el Nuevo Testamento conoce ya los primeros planteamientos de un ministerio sacerdotal individual, en el que se expresa el ministerio común. Así lo expresa una sentencia del apóstol Pablo: «... la gracia que Dios me concedió: la de ser un ministro (*λειτουργός*) de Cristo Jesús con respecto a los gentiles ejerciendo una función sacerdotal (*ἱερουργοῦντα*) en servicio del Evangelio de Dios, de modo que los gentiles sean ofrenda aceptable, consagrada por el Espíritu Santo... Pues no me atrevería a hablar de nada, fuera de lo que Cristo, para obtener

la obediencia de los gentiles, ha realizado, valiéndose de mí, de palabra y de hecho» (Rom 15,15-19)<sup>11</sup>. Las frases están ciertamente teñidas de un acusado colorido de lenguaje cíltico. El sentido del culto hallará su plenitud en la época salvífica escatológica. No se realiza según el rito visible vi gente hasta ahora, sino de forma nueva, en el Espíritu. La «gracia» se puede entender como referida al ministerio (según Rom 1,5; 12,3; cf. supra, XII,-2). El apóstol es un *leitourgos*. Ciertamente esta palabra, con la que Rom 3,16 designa a los funcionarios encargados de los tributos, pertenece a un ámbito enteramente profano, pero a veces emplea también para señalar el servicio cíltico (como ocurre también en el griego bíblico y en Heb 8,2). El servicio del apóstol debe preparar a los pueblos para convertirse en ofrendas santificadas.

Pablo lleva a cabo la proclamación del Evangelio, que es esencialmente más que mera doctrina, en el servicio santo. Realiza este servicio «de palabra y de obra». La obra, junto a la palabra, es lo que constituye indudablemente la fatiga del esfuerzo misional; acaso entre también aquí la actuación «en señales y prodigios» (Rom 15,19; 2Cor 12,12). Y todo esto no lo ejecuta Pablo por sus propias fuerzas, sino que es sólo el Espíritu de Dios quien le permite llevarlo todo a cumplimiento. Pueden citarse a este propósito otras sentencias del apóstol, por ejemplo Rom 1,9s, donde dice del servicio del Evangelio y de la oración que, con ello, «da culto a

11. H. STRATHMANN - R. MEYER, art. *λειτουργέω*, en ThWbNT 4, 1942, 221-238. En el griego profano *ἱερουργέω* significa asistir al servicio litúrgico, sacrificar; en Filón y Josefo equivale a sacrificar; en 4Mac 7,6 tiene el significado de cumplir la ley en el martirio; v. B. SCHRENK, art. *ἱερουργέω*, en ThWbNT 3, 1938, 251s; C. WIENER, *Ἱερουργεῖν* (Rom 15,16), en «Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus» 1961 («Analecta Biblica» 17 y 18), vol. 2, Roma 1963, 398-404.

Dios»<sup>12</sup>. Pablo se une a su comunidad en su servicio cíltico. Ambos realizan un servicio sacerdotal. El apóstol «está derramado en libación sobre el sacrificio y el ministerio sagrado de vuestra fe» (la de la comunidad), Flp, 2,17. La comunidad presenta en su liturgia el sacrificio de su fe y de su vida creyente, a una con el sacrificio de su oración. Esta participación del apóstol en el sacrificio puede aludir a su próximo y posible martirio.

El obispo Clemente de Roma (en su carta primera 40,1-5) compara a los *leitourgoi* de la comunidad con los sacerdotes y levitas de la antigua alianza, aunque ciertamente sin pretender ya con ello describir a los presidentes de la Iglesia como sacerdotes. La *Doctrina de los doce apóstoles* (13,3) llama a los «profetas» de la comunidad (XIII,4) «vuestros sumos sacerdotes». Y aunque los profetas no tuvieron este título, se muestra ya aquí una separación entre la comunidad y los titulares de ministerios en lo referente al servicio cíltico. Como, según la *Doctrina de los doce apóstoles* 15,1s, «los obispos y diáconos cumplen el servicio de profetas y maestros», tienen aquéllos la misma dignidad que éstos. Ignacio (*A los de Filadelfia* 4) exhorta a la unidad de la Iglesia, que él presenta en la única eucaristía, el único altar y el único obispo, en torno al cual están los presbíteros y diáconos. Los titulares de estos ministerios tienen una relación especial con la eucaristía, que no puede celebrarse sino en presencia de los presidentes de la comunidad. Según Tertuliano (*Bautismo* 17), el derecho de administrar el bautismo compete «al sacerdote supremo, que es el obispo, y luego a los sacerdotes y diáconos». En Cipriano los obispos son — aquí ya exclusi-

12. *λατρεύω* (Rom 1,9) significa llevar a cabo un servicio tanto sacerdotal como extrasacerdotal; H. STRATH ANN, art. *λατρεύω*, en ThWbNT 4, 1942, 58-66.

vamente — «los sacerdotes» (*sacerdotes*). Hipólito de Roma (*Refutación de todas las herejías* 1, proemio), que era también obispo, designa a los obispos «como sucesores de los apóstoles, con los que participan en la misma gracia, la misma dignidad de sumos sacerdotes y la misma doctrina». Finalmente Eusebio (*Historia de la Iglesia* 10,4,2) saluda en un discurso a la asamblea del clero como «amigos de Dios y sacerdotes».

El ministerio sacerdotal de toda la Iglesia, tan enérgicamente acentuado en el Nuevo Testamento, comenzó a perder lentamente terreno en la conciencia cristiana. El golpe definitivo provino de la doctrina eclesiástica de la contrarreforma que, frente a los ataques lanzados por los reformados contra el sacerdocio especial, se vio obligada a salir en su defensa. El concilio Vaticano II ha reavivado y fortalecido el recuerdo de este ministerio sacerdotal común, sobre todo en su decreto *Sobre el apostolado de los seglares*.

### 3. Ancianos

En el Antiguo Testamento aparecen ya en fecha temprana los «ancianos»<sup>13</sup> en calidad de jefes de tribus o de clanes o también como representantes natos del pueblo. En el exilio babilónico y en la época posterior son ellos los titulares de la administración autónoma del pueblo y los representantes de las familias principales. El consejo de los ancianos (*πρεσβυτήριον*) constitúa la suprema autoridad judía en Jerusalén. Posteriormente en el sanedrín los ancianos representa-

13. G. BORNKAMP, art. *πρέσβυτος*, en ThWbNT 6, 1959, 651-683; W. MICHAELIS, *Das Altestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift*, Berna 1953.

### 3. Ancianos

ban al pueblo junto a los sacerdotes y los escribas. En las comunidades locales existía un consejo de las sinagogas formado por siete ancianos. En las asambleas de la comunidad de Qumrán los ancianos tenían su puesto después de los sacerdotes y antes que el pueblo (1QS 6,8-10). Aunque inicialmente la palabra «anciano» se refería a la edad, se convirtió, ya desde muy pronto, en un título de dignidad.

En el Nuevo Testamento se cita a los ancianos como miembros del sanedrín (Mc 8,31; 11,27), de manera especial en el relato de la pasión de Jesús (Mt 26,3.47.57; 27,1.20.41). El centurión pagano envía a los ancianos para que, en su calidad de presidentes de la comunidad sinagoga, intercedan ante Jesús (Lc 7,3). En la fórmula «la tradición de los ancianos» (Mc 7,3.5) estos ancianos aparecen como escribas y doctores de la ley.

En las comunidades judeocristianas — siguiendo indudablemente el ejemplo de la sinagoga — se consideraba a los ancianos representantes de las comunidades, aunque, ciertamente, tras una elección en la que se reconocía su especial prestigio. Ellos son los que reciben las ofrendas hechas a los cristianos de Jerusalén por las comunidades etnicocristianas (Act 11,30). A una con los apóstoles, constituyen la suprema instancia doctrinal (Act 15,2-29). Forman el consejo de Santiago, al frente de la primera comunidad (Act 21,18). En Sant 5,14 se presenta a los ancianos de la comunidad cristiana, al modo de los presidentes de la sinagoga, como encargados de velar por la salud de los enfermos. En 1Pe 5,1-4 los ancianos son los pastores de la comunidad.

En las cartas auténticas de san Pablo y, por consiguiente, en las comunidades paulinas, no se menciona a los ancianos. Cuando hablan de ellos los Hechos de los apóstoles y las cartas pastorales, suponiendo que se encuentran incluso

en las comunidades etnicristianas, nos hallamos ya ante una concepción posterior, según la cual en todas las comunidades debía haber, por igual manera, «ancianos» como titulares de los ministerios. De acuerdo con esto, Pablo y Bernabé habrían instituido «ancianos» en Listra, Iconio y Antioquía, previa oración y ayuno (Act 14,21-23). En Éfeso la autoridad estaba en manos de los «ancianos». Puestos por el Espíritu Santo, son «obispos y pastores» de la comunidad. Durante su actuación en Éfeso, Pablo los habría instruido en la fe (Act 20,17-38).

Según las cartas pastorales, los ancianos son los presidentes de las comunidades. Tito los habría ido estableciendo de ciudad en ciudad (Tit 1,5). Los ancianos forman un colegio, que mediante la imposición de manos habría tomado parte en el nombramiento de Timoteo (1Tim 4,14). Los ancianos que han dado prueba de buena conducta merecen una honra especial (1Tim 5,17). Antes de proceder contra ellos, Timoteo debe contar con el testimonio de dos o tres testigos (1Tim 5,19). Cuentan, pues, con una especial protección jurídica. En la Iglesia de las cartas pastorales los ancianos se identifican ya indudablemente con los obispos (*infra*, XIII,7).

En la subsiguiente evolución de la Iglesia, se alcanza, ya en el s. II, según el *Orden eclesiástico* de Hipólito (cap. 31-33), la situación vigente hoy. Como sacerdotes superiores los obispos tienen la plenitud del ministerio y por consiguiente también la capacidad de transmitirlo. Los presbíteros son sus consejeros y partícipes de la función sacerdotal. Collaboran en la celebración de la eucaristía e imponen también las manos en la ordenación. Los diáconos son auxiliares de los obispos.

De la voz griega *presbyteros* se deriva, en la Iglesia latina, la de *presbyter*, y de aquí presbítero. Esta voz, que originaria-

mente designaba una función de tipo administrativo, incluyó en su significado un elemento sacro y cultural que al principio le era extraño.

#### 4. Profetas

La voz *προφήτης*<sup>14</sup> (de *πρόφημι* = declarar, decir en nombre de otro) significa originariamente el locutor, el anunciador y proclamador. La palabra aparece también en el griego profano. Las pitonisas de Delfos eran profetisas del dios Apolo. A veces se ha querido interpretar el prefijo *πρό* en el sentido de «antes». En este caso, el profeta es el que dice de antemano, el que predice. Y como en la proclamación de los profetas bíblicos se encuentran también predicciones o promesas de la salvación mesiánica y escatológica, profecía puede también significar predicción, es decir, afirmación de una cosa que ha de acontecer en el futuro.

En el Antiguo Testamento tenían los profetas una singular importancia, tanto los profetas extáticos (1Sam 10,9-13; 19, 18-24; 1Re 18; 19; 22) como los profetas escritores (Os 9,7s; Jer 1,5; Ez 2,5; Hab 1,1; Ag 1,1; Zac 1,1). El judaísmo situado entre los dos Testamentos estaba persuadido de que se había extinguido el don profético. Así, se cuenta en 1Mc 4,46 que las piedras del altar del templo, que habían sido profanadas, se pusieron aparte «en espera de que surgiera

14. H. KRÄMER - R. RENDTORFF - R. MEYER - G. FRIEDRICH, art. *προφήτης*, en ThWbNT 6, 1959, 781-863; T.M. CRONE, *Early Christian Prophecy*, tesis, Tubinga, Baltimore 1973; G. DAUTZENBERG, *Urchristliche Prophetie*, Stuttgart 1975; H. GREEVEN, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus*, en «Zeitschr. f.d. neutest. Wissenschaft» 44 (1952-53) 1-43; B. HENNEKEN, *Verkündigung und Prophetie im 1. Thessalonicherbrief*, Stuttgart 1969; U.B. MÜLLER, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, Gütersloh 1975; P. PANAGOPOULOS, *El profeta de Nazaret*, Atenas (1973, en griego moderno); F. SCHNIDER, *Jesus der Prophet*, Gotinga 1973.

un profeta que decidiese algo acerca de ellas». No había ya, pues, profetas dignos de crédito (1Mac 9,27; 14,41). El Apocalipsis sirio de Baruc 85,3 se lamenta: «Los justos han desaparecido y los profetas se han dormido.» Según las sentencias de los rabinos, ya no habla el espíritu de los profetas, sino sólo la doctrina de la sabiduría. Pero para la época mesiánica se espera de nuevo un profetismo dotado de espíritu (H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zur Nt* 2, 1924, 127-134).

El Nuevo Testamento nombra, cita y reconoce con mucha frecuencia a los profetas paleotestamentarios. Del mismo Jesús se dice que es profeta (Mt 21,11.46; Lc 7,16; 24,19; Jn 4,19; 7,40; 9,17; *Teología del Nuevo Testamento* II,106-113).

Tomando el nombre del modelo del Antiguo Testamento, aparecen en el Nuevo Testamento profetas en las comunidades, como proclamadores carismáticos, a los que se concede gran importancia. En los Hechos de los apóstoles (11,27; 13,1; 15,32; 21,10s) son miembros destacados de las comunidades, dotados de autoridad. Pablo valora la profecía como uno de los mayores carismas (1Cor 12,10,28s; 14,1). Nombra a los profetas a renglón seguido de los apóstoles (1Cor 12,28s; Ef 3,5; 4,11; Ap 18,20). Sobre los profetas recae esencialmente el servicio cíltico (1Cor 14,3-39). El profeta habla «palabras de edificación, exhortación y consuelo» (1Cor 14,3). También las mujeres tienen, en las asambleas de la comunidad, derecho a la oración y a la profecía, es decir, derecho a ejecutar ceremonias litúrgicas y a predicar (1Cor 11,5; infra, xix, 4). Con todo, Pablo limita el profetizar desmedido. Pueden hablar dos o tres profetas: esto es ya bastante (1Cor 14, 29-32). Y, en definitiva, Pablo se sabe superior a los profetas (1Cor 14,37). La Iglesia está edificada «sobre el cimiento de los apóstoles y profetas» (Ef 2,20).

En el Apocalipsis de Juan los profetas son los maestros de la Iglesia (10,7; 19,10; 22,9) y sus mártires (16,6; 18,24). Al fin, alcanzan la consumación con los santos (18,20).

Ya los evangelios presuponen la existencia de profetas en las comunidades. En Mt 10,41 se mencionan profetas cristianos: «Quien recibe a un profeta como profeta, recompensa de profeta tendrá.» Como la sentencia es una promesa para el futuro, no puede referirse a los profetas del Antiguo Testamento. Dado que en el versículo precedente (10,40) se habla de los apóstoles, tenemos también aquí la referencia apóstoles y profetas (como en 1Cor 12,28s; cf. supra). También Lc 11,49 menciona profetas cristianos: «Por eso dijo también la sabiduría de Dios: Yo les voy a enviar profetas y apóstoles, de los cuales matarán a unos y perseguirán a otros.» Al parecer, y de acuerdo con una concepción según la cual Cristo es la sabiduría de Dios, aquí quien está hablando es el mismo Cristo. En consecuencia, estos profetas sólo pueden ser profetas neotestamentarios. Más clara es aún la referencia al presente en la sentencia de Mt 23,34: «Os voy a enviar profetas, sabios y escribas; a unos los mataréis y crucificaréis, y a otros los azotaréis en vuestras sinagogas y los perseguiréis de ciudad en ciudad.» Quien envía es el mismo Jesús. La sentencia describe el destino de los mártires de la comunidad. Fueron muertos Esteban (Act 7,59s) y Santiago (Act 12,1), otros fueron azotados y perseguidos de ciudad en ciudad (Act 8,1; 12,17; 2Cor 11,24).

No falta tampoco la crítica al profetismo. En el juicio final de nada valdrá la alegación de haber profetizado: «¿No profetizamos en tu nombre...?» (Mt 7,22; supra, viii,3,2,2). En las tribulaciones del fin de los tiempos habrá falsos messías y falsos profetas (Mc 13,22; v. supra, iii, 2,1).

Gran estima se profesa a los profetas en la *Didakhe*. Pue-

den celebrar la eucaristía siempre que quieran, pues el Espíritu les ha dado la facultad de hablar (10,7). El discurso en el Espíritu no está sujeto a la crítica de la comunidad (11,7). Ciento que también se dan falsos profetas. Pero su avaricia los descubre (11,8-12). Los profetas son los «sumos sacerdotes» (13,3). Pero empieza a disminuir su número, pues se insta a las comunidades a elegir obispos y diáconos. «También ellos os hacen el servicio de profetas y maestros» (15,1). El ministerio pasa a ocupar el puesto del Espíritu que rige libremente.

¿Dónde está el profetismo en la Iglesia actual?<sup>15</sup> En cuanto que se le ha encomendado a la Iglesia la palabra, también está inserta en ella la profecía como forma de proclamación de esta palabra. El carisma profético debe permanecer siempre en la Iglesia. El profetismo se hace palabra y acción en la historia de los grandes santos de la Iglesia, originales y creadores. Junto al carisma del ministerio (supra, III,1,3), deben también tener sus derechos en la Iglesia los carismas no institucionalizados. El ministerio de la Iglesia no puede ser ni exclusivista ni totalitario. No todo puede administrarse en la Iglesia. Debe darse también la novedad y la libertad del Espíritu. Cristo, que es el Espíritu (2Cor 3,17), es siempre inmediatamente y por sí mismo Señor de la Iglesia, capaz de sacar de las piedras hijos de Abraham (Mt 3,9). La Iglesia debe ser «*un solo cuerpo y un solo Espíritu*» (Ef 4,4).

15. K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona 1968, 46-92.

## 5. Maestros y evangelistas

Junto al título de profeta, aparecen otros nombres, como el de maestro y evangelista<sup>16</sup>, para designar el magisterio en la Iglesia. Al mismo Jesús se le llama muchas veces maestro, palabra que traduce el muy prestigioso título de *rabbi*. Había razones suficientes para comparar a Jesús con los rabinos, que reunían discípulos en torno a sí, aunque por otro lado son también muy notables las diferencias (*Teología del Nuevo Testamento* II,101s).

Jesús transmitió a sus discípulos y a su comunidad el encargo de enseñar. Ya para esto, el Jesús terreno envió sus discípulos (Mc 6,30). El resucitado prometió a sus discípulos la fuerza del Espíritu para que diesen testimonio de él hasta los confines de la tierra (Act 1,8). Encargó a su Iglesia que enseñara a todos los pueblos (Mt 28,20). Esta sentencia presupone ya la misión universal. Los obstáculos que encontró, por ejemplo, Pablo para predicar el Evangelio a las gentes estaban ya totalmente superados.

Los Hechos narran que los apóstoles (4,18ss; 5,42), Pablo (28,31) y otros miembros de la comunidad, enseñaban y predicaban. Entre los carismas Pablo menciona el de la enseñanza (Rom 12,7). El testimonio de las deuteropaulinas, más pormenorizado, nos permite conocer la evolución del magisterio. En la doctrina se proclama a Cristo (Col 1,28; 2,7; 3,16). En la enseñanza y en la instrucción resuena profundamente la voz misma de Cristo y a él es a quien se escucha (Ef 4,21).

16. K.H. RENGSTORF, art. διδάσκω, en ThWbNT 2, 1935, 138-168; G. FRIEDRICH, art. εὐαγγελιστής, ibidem 734s; H.W. Beyer, art. κατηχέω, Ibídem 3, 1938, 638ss; E. Lohse, art. δάσκος, ibidem, 6, 1959, 962-966; H. FLENDER, *Lehren und Verkündigung in den synoptischen Evangelien*, en «Evang. Theol.» 12 (1965) 701-714.

La doctrina es ya tradición sólida y estable (2Tes 2,15; 1Tim 4,11; 6,2). Es «afirmación digna de crédito y de plena aceptación» (1Tim 4,9). Ya el análisis historicoformal de las cartas de Pablo, y luego los textos posteriores, permiten conocer que el Nuevo Testamento contiene un amplio depósito doctrinal fijo y estable.

Como hay falsos profetas (supra, XIII,4) y falsos apóstoles (v. supra, XIII,1,2), hay también falsos maestros (1Tim 4,1ss; Tit 1,1).

En la comunidad de discípulos los maestros formaban un grupo — de límites poco precisos — con nombre propio. Se les cita junto a los apóstoles y profetas (Act 13,1; 1Cor 12,28; Ef 4,11).

En Gál 6,6 se contrapone el *κατηχῶν*, el que instruye en la doctrina cristiana, al *κατηχούμενος*, el que recibe esta instrucción. Éste debe hacer «participar de todos sus bienes» al que le enseña, es decir, debe garantizarle una compensación. Se echan así las bases de un gremio de enseñanza profesional en la comunidad, con sus propios derechos (como se advierte también en 1Cor 9,11). Los cataquetas de Gál 6,6 deben equipararse a los «maestros» de 1Cor 12,28 y Ef 4,11. En Gál 6,6, Pablo usa un vocablo muy poco frecuente y, con ello, crea un concepto para designar la instrucción cristiana que expresa bien la peculiaridad de esta doctrina.

Algunas sentencias, como la de Mt 23,8ss, ponen límites a toda clase de magisterio en la Iglesia (infra, XII,2,2,1).

La carta de Santiago (3,1) amonesta: «No os constituyáis muchos en maestros, sabiendo que tendremos un juicio más severo.» ¿A qué obedece esta amonestación? Acaso el prestigio del maestro en la comunidad, y la expectativa de ganancias (1Pe 5,2), llevó a muchos a hacerse maestros sin parar mientes en la responsabilidad. Pero acaso también se estén

## 6. Pastores

reflejando ya aquí las amargas experiencias que tuvo que soportar la comunidad a causa de maestros equivocados o que inducían a errores (1Tim 4,1ss).

El contenido esencial de la doctrina cristiana era el Evangelio. De aquí que a veces a los maestros se les llame también «evangelistas» (*εὐαγγελιστής* Act 21,8; Ef 4,11; 2Tim 4,5). Esta palabra indica, sin duda, más una actividad que un ministerio o un estado. Todos los apóstoles — tanto los doce como el círculo más amplio de apóstoles — recibieron también el nombre de evangelistas.

## 6. Pastores

En el Antiguo Testamento Dios es el pastor<sup>17</sup> de Israel (Gén 49,24; Sal 23: Yahveh; Gén 48,15: Elohim). En nombre de Dios, el Mesías es el pastor verdadero de Israel (Jer 3,15; 23,4; Ez 34,23s; Zac 13,7). Según los Salmos de Salomón (17,40) el Mesías «apacentará el rebaño del Señor en la fe y la justicia». En el Evangelio, Jesús es el pastor mesiánico (Mt 15,24; Mc 14,27; Jn 10,1-18). En las cartas se presenta a Jesús como «pastor y obispo de vuestras almas» (1Pe 2,25), el «primero de los pastores» (1Pe 5,4), el «gran pastor del rebaño» (Heb 13,20).

De acuerdo con una figura de muy amplia difusión, a los hombres se les puede llamar pastores. En el antiguo Oriente al soberano se le llama pastor; en Homero los reyes son «pastores de pueblos». En la comunidad de Qumrán el *mebaqqer*

17. J. JEREMIAS, art. *ποιμήν* en ThWbNT 6, 1959, 484-501; O. KIEFER, *Die Hirtenrede, Analyse und Deutung von Jo 10,1-18*, Stuttgart 1967; A.J. SIMONIS, *Die Hirtenrede im Johannesevangelium*, Roma 1967; W. TOOLEY, *The Shepherd and Sheep Image in the Teaching of Jesus*, en *Novum Testamentum* 7 (1964-65) 15-25.

debe «compadecerse como un padre se compadece de sus hijos y reunir a los dispersos como un pastor reúne su rebaño» (*Escrito de Damasco* 13,9). En la comunidad cristiana a los que ejercen ministerios se califica de pastores. «Dio a unos el ser apóstoles; a otros profetas; a otros, evangelistas; a otros, pastores y maestros» (Ef 4,11). Pedro ha de ser pastor de la Iglesia universal (Jn 21,15ss). Se exhorta a los obispos: «Mirad por vosotros mismos y por toda la grey, en la cual el Espíritu Santo os ha constituido inspectores para pastorear la Iglesia de Dios» (Act 20,28). A los ancianos se les dice: «Apacentad el rebaño de Dios que está entre vosotros» (1Pe 5,2). Ignacio sigue utilizando esta imagen. Así (*A los romanos* 9,1): «Acardaos de la Iglesia de Siria que ahora, en vez de a mí, tiene a Dios por pastor. Sólo Jesucristo será su pastor y vuestro amor.» El obispo es el pastor: «Donde está el pastor, allí sigue el rebaño» (Ignacio, *A los de Filadelfia* 2,1). En el lenguaje de la Iglesia se ha hecho copioso uso de la palabra y título de pastor y pastor supremo.

## 7. Obispos

Deben mencionarse aún otros títulos que entraron en el Nuevo Testamento a partir del medio ambiente griego. La palabra Ἐπίσκοπος (inspector, vigilante)<sup>18</sup> figura en la literatura y en las inscripciones desde los siglos V/IV a.C. hasta después de la aparición del cristianismo. En los papiros egip-

18. H.W. BEYER, art. ἐπισκέπτομαι, en ThWbNT 2, 1935, 595-619; H.W. BEYER - H. KARPP, art. Bischof, en RAC 2, 1954, 394-407; P. BENOIT, *Les origines de l'Episcopat dans le Nouveau Testament* = «Exégèse et Théologie» 2, París 1961, 107-153; F. NÖTSCHER, *Vorchristliche Typen urchristlicher Ämter? Episkopos und «Mebaqqer» = Vom Alten zum Neuen Testament*, Bonn 1962, 188-200.

## 7. Obispos

cios del s. III a.C. es un título de funcionarios del Estado, de la comunidad o de asociaciones. Una lista de funcionarios del s. II a.C., descubierta en Rodas, menciona patronos, jefes de ejército, tesoreros, secretarios, inspectores (πρυτάνεις, στρατηγοί, ταμίαι, γραμματεῖς, ἐπίσκοποι). Merece la pena destacar especialmente que entre las asociaciones de Grecia, en Rodas, y de Siria existen también asociaciones cárnicas. Al parecer, los *episkopoi* son sobre todo tesoreros, encargados de la intendencia o incluso dirigentes de negocios.

En la Biblia griega se da el nombre de *episkopoi* a los inspectores (Jue 9,28; 1Mac 1,51), a los vigilantes del templo (Núm 4,16; 2Re 11,18; 2Cró 34,12), a los jefes de los sacerdotes (Neh 11,9) y también a los jefes de las tropas (Núm 31,14; 2Re 11,15).

Tiene importancia el título de *mebaqqer* recientemente descubierto en los escritos de Qumrán (supra, x,2,3,7). Su nombre significa, al igual que *episkopos*, inspector. Él es el dirigente de la asamblea de la comunidad, como «*mebaqqer* sobre los muchos» (1QS 6,12.14.20). Sus funciones se describen detalladamente en el *Escrito de Damasco*, 13,6-19: «Debe instruir a los muchos en las obras de Dios... Y debe tener compasión de ellos como un padre con sus hijos y reunir a todos sus diseminados como un pastor reúne su rebaño. Debe romper todos los lazos que los encadenan para que no haya ningún oprimido, ni ningún agobiado en su comunidad.» El *mebaqqer* debe someter a prueba a todos cuantos desean entrar en la comunidad. Vigila todas las compras y ventas. Tiene, pues, funciones magisteriales, pastorales, disciplinarias y administrativas. Se plantea la pregunta de si esta figura del *mebaqqer* no ha servido de alguna manera de modelo para el obispo cristiano.

En el Nuevo Testamento se aplica en una ocasión a Cristo la palabra *episkopos*: «Ahora os habéis vuelto al pastor y

obispo de vuestras almas» (1Pe 2,25). Los conceptos de pastor y obispo, referidos a Cristo, pueden apoyarse mutuamente, del mismo modo que el Antiguo Testamento designa a Yahveh como pastor y, por tanto, como guardia vigilante (Job 20,29 LXX; Sab 1,6; Ez 34,11s). Con estos dos conceptos se define el cuidado pastoral también en Act 20,28 y 1Pe 5,2. Con ellos se señala a Cristo como aquel que conoce, dirige y protege a la comunidad y a cada uno de sus miembros con la acción más personal y profunda (Jn 10,14). De todas formas, ya en la época de la primera carta de Pedro, *episkopos* había pasado a ser título ministerial en la Iglesia. Con esto quiere decirse que el mismo Cristo está presente y actúa en el ministerio de la Iglesia.

En varios escritos del Nuevo Testamento a titulares de ministerios eclesiásticos se les da el nombre de *epikopos* = obispo. El primer pasaje en que aparece es el encabezamiento de la carta a los Filipenses (1,1): «A todo el pueblo santo que hay en Filípos, juntamente con los obispos y diáconos.» Aquí, y en otros lugares, el título aparece en el ámbito de las comunidades étnico-cristianas. Primero se saluda a la comunidad, luego a los titulares ministeriales. Se habla de los obispos en plural. Forman, pues, un colegio. La carta a los Filipenses es probablemente una de las últimas de Pablo. Este ministerio se ha formado, pues, en una época relativamente tardía, pues en las cartas anteriores no se menciona a los obispos ni existían. ¿Por qué hay obispos, y precisamente en Filípos? No puede darse una razón segura. Una opinión, en modo alguno indiscutible, lo relaciona con el hecho de que según 4,16, la comunidad envió al apóstol algunos donativos cuando se hallaba en prisión. ¿Se trataba, pues, de obispos en el sentido profano de la palabra, es decir, de personas encargadas de la administración del dinero y de los bienes?

Según el relato de Act 20,28, Pablo hizo venir a Mileto a los ancianos (presbíteros) de la comunidad de Éfeso. Los exhortó: «Mirad por vosotros mismos y por toda la grey, en la cual el Espíritu Santo os ha constituido inspectores para pastorear la Iglesia de Dios.» Presbíteros y obispos son una misma cosa. Los obispos forman una corporación. Han sido instituidos por el Espíritu Santo, es decir, por hombres en cuyas acciones y decisiones actúa el Espíritu. En las cartas pastorales el ministerio episcopal es ya un ministerio estable y fijo, al que es lícito aspirar. «Aspirar al cargo de obispo es desear una excelente función» (1Tim 3,1).

En lo que se ha llamado «espejos de obispos» (1Tim 3,2-7; Tit 1,5-9) y «espejo de diáconos» (1Tim 3,8-13) se hallan descritos los presupuestos morales del ministerio. Se trata aquí básicamente de escuetos catálogos tradicionales de vicios y virtudes (*Teología del Nuevo Testamento* III,301-308, 376s). 1Tim 3,2 parece referirse a la actividad del obispo; «hospitalario... capaz de enseñar». Con no poca frecuencia el obispo tenía que proporcionar alojamiento a los misioneros y hermanos que estaban de viaje. La tarea de la enseñanza se menciona repetidas veces (v. supra). El obispo no puede ser un neófito, sino un cristiano ya acreditado (1Tim 3,6), dotado de buena reputación incluso entre los de fuera, por el bien de la comunidad (1Tim 3,7). En otra lista de requisitos (Tit 1,5-9) se mencionan actitudes más netamente cristianas: los hijos del obispo deben ser creyentes; él mismo ha de ser irreprochable como administrador de Dios, debe ser amigo del bien, justo, temeroso de Dios, continente y fiel a la doctrina.

El ministerio episcopal tiene un rico contenido. El obispo es maestro de la comunidad (1Tim 1,3; 3,2; 4,11-16; 5,17; 6,3; 2Tim 2,33ss; 4,2). Debe ser ejemplo de vida para todos (1Tim 2,3-7; 4,12; 6,11-14; 2Tim 1,7; 2,15.22). Entre sus

tareas se encuentran la oración y el servicio cíltico (1Tim 2,1). Sobre él recaen las preocupaciones materiales de la comunidad (1Tim 5,1-3). Lleva a cabo su servicio en virtud del don de la gracia que le ha sido conferido (1Tim 4,14) y del bien que le ha sido confiado (1Tim 6,20; 2Tim 3,14).

Tit 1,5 habla de los presbíteros y luego, en 1,7, del obispo. Ambos ministerios son idénticos. Difícilmente la palabra obispo puede referirse a un obispo monárquico; parece más bien que el singular debe entenderse en un sentido genérico. El episcopado monárquico aparece por primera vez en las cartas del obispo Ignacio de Antioquía.

Apenas pueden abrigarse dudas sobre el hecho de que la denominación eclesiástica ministerial *episkopos* ha sido tomada de los títulos de funcionarios civiles helenistas. Acaso se haya preferido este sobrio título porque en él no había resonancias cílticas o religiosas. Pero ya desde los primeros tiempos se le dio a este título un nuevo contenido. Entre las tareas ministeriales del obispo se encuentran las preocupaciones materiales de la comunidad, la doctrina, el orden y el servicio litúrgico.

### 8. Diáconos

Aparecen por doquier servidores y servicios. Con frecuencia la palabra diácono (*διάκονος*)<sup>19</sup> designa, de forma especial, al servidor de las mesas. En las inscripciones de los siglos III-I a.C. aparecen los diáconos como funcionarios tanto en las comunidades como en las reuniones cílticas. Dos inscripciones de consagración mencionan junto al sacerdote (como presi-

19. H.W. BEYER, art. *διάκονεω*, en ThWbNT 2, 1935, 81-93; T. KLAUSER, art. *Diakon*, en RAC 3, 1957, 888-909; J. SCHÜTZ, *Der Diakonat im Neuen Testament*, tesis mecanografiada, Maguncia 1952.

dente), colegios de diáconos. En Epicteto (*Disertaciones* 3,22, 69), el filósofo es servidor de Dios (*διάκονος θεοῦ*). Enseña debidamente a los que conviven con él; «como un padre, como un hermano, es el servidor de Dios, Padre de todos nosotros». En la mentalidad oriental servir a un gran señor se considera una honra. De ahí que el justo pueda entenderse como siervo de Dios, cosa imposible en la religión griega (*Teología del Nuevo Testamento* I,144s).

El mismo Jesús se sabía siervo de los muchos y de los suyos (Mc 10,45; Lc 22,27). Servicio es la palabra que define el ministerio en la Iglesia (supra, XII,2,1). De ahí que diácono, = servidor, pase a ser título de los portadores de ministerios dentro de la comunidad. En Flp 1,1 se mencionan, junto a los obispos, los diáconos. En la Iglesia de las cartas pastorales los diáconos forman un estado dentro de la comunidad. En 1Tim 3,8-13 se describe este estado de acuerdo con una serie de exigencias humanas y de servicios eclesiásticos. Los diáconos han de ser personas dignas. Deben guardar «con pura conciencia el ministerio de la fe». Los que cumplen a la perfección sus servicios consiguen prestigio en la comunidad y «plena seguridad en la fe que tenemos en Cristo Jesús». Se acentúa la espiritualidad del diaconado. Pero no se cita una actividad magisterial. Su principal tarea consistía, pues, en atender a las necesidades materiales de la comunidad. También las mujeres pueden llegar al diaconado. En Rom 16,1 se menciona a la diaconisa Febe. 1Tim 3,11 no se refiere a las mujeres casadas con diáconos, sino a mujeres que son por sí mismas diaconisas. Debe ser «dignas, no calumniadoras, sobrias, fieles en todo».

En la sinagoga existían los ministerios de presidente y de servidor (*ἀρχιστυλήγωγος* y *ὑπερέτης*). Pero este servidor tenía sus funciones limitadas al culto y nunca se le llama diácono. En consecuencia, el ministerio y la denominación de diáconos

son una creación de la comunidad cristiana, aunque tiene ciertas conexiones con el uso lingüístico profano. Este ministerio fue adquiriendo importancia a medida que se iban extinguendo las vocaciones carismáticas.

Las cartas pastorales mencionan obispos (y presbíteros) con mucha mayor frecuencia que diáconos, y atribuyen a los primeros un ámbito notablemente superior de obligaciones. De ahí que el diaconado fuera relegado a un segundo puesto. Como 1Tim 3,8-13 menciona a los diáconos inmediatamente después de los obispos (1Tim 3,1-7), debe entenderse que aquéllos son servidores de éstos. Contrariamente a los obispos, en el caso de los diáconos no se habla de una imposición de manos sacramental para la institución. Se les constituía, pues, en su ministerio de una manera más sencilla.

### 9. *Presidentes, dirigentes*

9.1. El Nuevo Testamento trata muchas veces de *los que presiden* o «están al frente» (*προΐστασθαι*)<sup>20</sup>. El texto más antiguo y detallado a este propósito dice: «Os rogamos, hermanos, que reconozcáis el esfuerzo de quienes trabajan entre vosotros y os presiden en el Señor y os reprenden. Tened hacia ellos la mayor estima con amor, por lo que están haciendo» (1Tes 5,12s). «Los que os presiden son miembros de la comunidad que llevan a cabo servicios especiales. El contenido de este servicio se aclara por las palabras próximas. Pablo pide que se reconozca el esfuerzo de los que presiden. «El esfuerzo» se refiere con mucha frecuencia a la actividad apostólica y misionera (Jn 4,38; Rom 16,12; 1Cor 15,10; 1Tim 5,17).

20. B. REICKE, art. *προΐστημι*, en ThWbNT 6, 1959, 700-703.

«Reprender» señala el servicio de la instrucción pastoral (1Tes 5,14; 1Cor 4,14; 2Tes 3,15; Act 20,31). Las exhortaciones de 1Tes 5,14 a cuidar de los inquietos, los tímidos y los débiles pueden acaso referirse de forma especial a los presidentes. Los otros miembros de la comunidad deberían tener presentes estos servicios, lo que garantizaría a los presidentes el respeto y el amor por la tarea que realizan. El texto permite conocer una comunidad articulada según tareas y servicios. En Rom 12,8 se cita como carisma este servicio destacado en favor de la comunidad: «El que preside, que lo haga con solicitud». En las cartas pastorales se destaca nítidamente la presidencia como ministerio: «Los presbíteros que os presiden con rectitud sean considerados dignos de honorarios dobles, sobre todo los que trabajan en la palabra y en la enseñanza» (1Tim 5,17). Se ha pasado, pues, a una parte de los presbíteros, el ministerio de presidir. Quien cumple los ministerios, merece doble paga. La carta añade (1Tim 5,18): «Al buey que trilla no le pongas bozal, y también: El obrero tiene derecho a su salario», con lo que se está aludiendo, evidentemente, a un reconocimiento expresado en la remuneración. La presidencia en la comunidad se compara con la de un padre de familia (1Tim 3,4s.12), pero señalando que aquélla es mucho más trascendental y difícil que ésta. En otros pasajes la palabra «presidir» (*προΐστασθαι*) acentúa la significación de destacar en el bien; así Tit 3,8.14 «sobresalir en obras buenas».

En el griego profano *προΐστασθαι* significa estar en la cumbre, dirigir, regir, estar al frente («estar al frente de Grecia, Heródoto 1,69; «estar al frente de la ciudad», Tucídides 2, 65,5). Luego en 1Mac 5,19; «Quedaos al frente del pueblo.» Al principio, presidir, presidir cuidando con solicitud de las necesidades materiales, no era aún ministerio y título. Pero en las cartas pastorales tiene ya este significado y contenido.

9,2. En algunos pasajes del Nuevo Testamento se destacan ya dentro de la comunidad algunos *dirigentes* ἡγέομαι = «mandar», «ser un dirigente»<sup>21</sup>.

Según la sentencia del Señor, en la comunidad «el que manda (debe portarse) como quien sirve» (Lc 22,26). Según Act 15,22, Judas y Silas eran «dirigentes entre los hermanos». Heb 13,7 exhorta: «Acordaos de quienes os han dirigido, los que os predicaron la palabra de Dios; reflexionando sobre el remate de su vida, imitad su fe.» La carta recuerda en primer término a los dirigentes de las generaciones pasadas de la Iglesia. Su autoridad se apoya en la proclamación de la palabra (de igual modo 1Tim 5,17), pero también en su vida y muerte de creyentes. Más adelante (Heb 13,17) la carta habla de los dirigentes actuales. «Fiaros de quienes os dirigen y obedecedlos; pues ellos están velando por vuestras almas como quienes tienen que rendir cuentas. Así esto será para ellos tarea gozosa, y no llena de angustia.» Se pide respeto a los dirigentes en razón de las preocupaciones que tienen en favor de la comunidad y de cada uno de sus miembros. Puede recordarse aquí el oficio de vigilantes de los profetas (Ez 3,17-21; 33,2-9). La carta concluye con el saludo: «Saludad a todos los que os dirigen y a todo el pueblo santo» (Heb 13,24). El «pueblo santo» son los llamados a la comunidad santa de Dios (Heb 3,1; 6,10). Pero se saluda antes a los dirigentes, lo que equivale a un reconocimiento de su preeminencia. Se menciona siempre a los presidentes y dirigentes en plural; forman, pues, un colegio, sin cumbre monárquica. Su servicio se describe como proclamación de la palabra y cuidado pastoral. No se menciona ninguna función cíltica especial. Junto con la comunidad «ofrecen a Dios un sacrificio de alabanza» (Heb 13,15).

21. F. BÜCHSEL, art. ἡγέομαι, en ThWbNT 2, 1935, 909ss; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Gotinga 1966, 487-490, 526s.

Mientras que las primeras veces que se alude a la función de «dirigir» (Lc 22,26; Act 15,22), ésta se describe como un servicio, los «dirigentes» de la carta a los Hebreos constituyen ya un importante estrato directivo en la comunidad. Acaso a esto se refiera también Mt 23,10: «No dejéis que os llamen consejeros.» La frase estaría aludiendo, en este caso, a una posible evolución equivocada (supra, XII,2,2).

Si, al igual que con otros títulos ministeriales del Nuevo Testamento, se quieren buscar instituciones similares en el medio ambiente, podría señalarse el medio ambiente judío, en el que a los que estaban al frente de las comunidades se les llamaba «jefes» y «presidentes». Su autoridad se apoyaba en su conocimiento de la doctrina de la ley (algo así como la autoridad del presidente de la comunidad cristiana se apoya, según Heb 13,7, en la predicación). Los papiros helenistas mencionan los ἡγούμενοι ἵστεων como presidentes de los sacerdicios paganos. Estos mismos papiros dan a los prefectos de los príncipes el título de ἡγούμενοι. En la Biblia griega se llama así a los jefes del ejército (1Mac 9,30; 2Mac 14,16) y los que ejercen del poder (Eclo 17,17; 41,17; Act 7,10). En Eclo 30, 27 (33,19) son «los grandes del pueblo y presidentes de la asamblea» (μεγιστᾶνες λαοῦ, ἡγούμενοι ἐκκλησίας).

En Mt 2,6 se menciona a los ἡγεμόνες Ἰούδα, y a renglón seguido al Mesías como ἡγούμενος. En el escalafón de funcionarios romanos ἡγεμών es el título del procurador (también Act 23,24; 26,30). La primera carta de Clemente (5,7; 32,2; 51,5; 55,1) llama frecuentemente a los detentadores del poder ἡγούμενοι.

Así pues, el título de presidente de la comunidad de la carta a los Hebreos debe entenderse como titulación helenística, aunque desde luego, en la comunidad cristiana adquirió nuevo contenido, a través de la tradición judía.

10. *La mujer y el ministerio*

Como quiera que el problema del ministerio de las mujeres en la Iglesia es también — y en principio principalmente — un problema de orden social, debe analizarse desde la totalidad de las concepciones judías de aquel tiempo<sup>22</sup>. En el templo de Jerusalén las mujeres tenían un atrio destinado a ellas. También en las sinagogas tenían sitios especiales, generalmente en las tribunas. En los servicios litúrgicos las mujeres debían guardar silencio. No podían leer ante la asamblea, ni hablar, interpretar o enseñar. Las mujeres, los esclavos y los niños no estaban obligados a recitar la šema, o confesión de fe. Tampoco podían recitar la oración de la mesa en una reunión de hombres. Oír la voz de una mujer en una reunión pública era «vergonzoso». La mujer no estaba obligada a aprender la ley. «El que enseña a su hija a conocer la ley, le enseña una tontería». El varón no debía hablar con la mujer. «Esto se refiere a la propia mujer; cuánto menos con la mujer de otro.» Un refrán decía: «Muchas mujeres, mucha brujería; muchas sirvientas, mucha incontinencia.»

Junto a estas sentencias de los escribas judíos, no puede desde luego pasarse por alto que el relato original de la creación dice cosas realmente extraordinarias de la mujer, teniendo en cuenta aquel tiempo y medio ambiente, cuando afirma que la mujer tiene iguales derechos que el hombre y que ha sido dada al hombre como ayuda y compañera. El hombre reconoce a la mujer y la recibe con embelesada alegría como «su única interlocutora». Creados el uno a continuación del otro,

22. A. OEPKE, art. γύνη, en ThWbNT 3, 1937, 776-790; H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. NT* 2, 1924, 438; 3, 1926, 467ss 558-561; 4, 1928, 157s 196s 1073s.

el hombre y la mujer tienden de nuevo a la unión más íntima (Gén 2,18-23). El Cantar de los cantares es una pieza lírica amorosa de muy alta calidad. Los proverbios (Prov 31,10-31) celebran a la madre y a la esposa. Dentro del matrimonio, la esposa era mucho más respetada en Israel que en otros pueblos de la antigüedad (*Teología del Nuevo Testamento* III,348ss).

Frente a las circunstancias de su tiempo, el Nuevo Testamento crea, también en este punto, «algo nuevo». Para ello Jesús se remite expresamente al orden divino de la creación, que quiere restaurar (Mc 10,6s)<sup>23</sup>.

Debe destacarse que en el Evangelio es cabalmente una mujer, María, prototipo de la Iglesia, distinguida por la gracia (Lc 1,30), prototipo de la Iglesia que escucha y cree (Lc 2,19; 11,28), de la Iglesia solícita y providente (Jn 2,3; 19,26).

Jesús mismo no se atuvo, en sus relaciones con las mujeres, a lo impuesto por la tradición y a sus imperativos, sino que

23. J.M. AUBERT, *La mujer. Antifeminismo y cristianismo*, Herder, Barcelona 1976; G.G. BLUM, *Das Amt der Frau im Neuen Testament*, en «Novum Testamentum» 7 (1963) 142-161; H. CANCIK y otros, *Zum Thema Frau in Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 1972; A. FEUILLET, *La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniennes*, en «New Testament Studies» 21 (1974-75) 157-191; G. FITZER, *Das Weib schweige in der Gemeinde*, Munich 1963; J. GALOT, *Mission et ministère de la femme*, París 1973; P. GALLEY, *Des femmes prêtres?*, Bordas, París 1973; E. GöSSMANN, *Mujeres en el ministerio eclesiástico*, en J.B. BAUER, *Temas candentes para el cristiano*, Herder, Barcelona 1976, 337-346; J. GRELOT, *Mission et ministère de la femme*, París 1974; R. GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux 1972; E. KÄHLER, *Die Frau in den paulinischen Briefen*, Zurich 1960; H. VAN DER MEER, *Priestertum der Frau?*, Friburgo de Brisgovia 1969; I. RAMING, *Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt — gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?*, Colonia 1972; F. SCHÜSSLER, *Der vergessene Partner*, Düsseldorf 1964; O. D'URSEL, *Les femmes dans le ministère*, «Pro mundi vita» 50, 1974, 20-24 (cf. «Paroisse et liturgie» 5, 1974, 424-439; varios autores, *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Seuil, 1974).

los ignoró. Ciento que no llamó a ninguna mujer al grupo de los doce apóstoles. Esto hubiera sido sencillamente imposible dadas las circunstancias de la época. Pero no son menos ciertos otros detalles contenidos en los evangelios.

Cuando Jesús proclamaba el reino de Dios, le acompañaban, además de los doce apóstoles y los setenta discípulos, «algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y de enfermedades: María, la llamada Magdalena, de la cual habían salido siete demonios; Juana, la mujer de Cuzá, administrador de Herodes; Susana y otras muchas, las cuales le servían con sus propios bienes» (Lc 8,2s). También hubo mujeres discípulas de Jesús. Al hacerlo así, Jesús desafía el juicio de la opinión pública, según la cual las mujeres no merecían instrucción religiosa. Aquellas discípulas eran evidentemente mujeres ricas e importantes, que ponían sus bienes al servicio del Evangelio. Al admitir Jesús a estas mujeres en su compañía y aceptar las ayudas que le ofrecían en agradecimiento por sus curaciones, les tributaba pleno honor ante Dios y ante los hombres. También Mc 15,40,47 sabe de mujeres que acompañaban a Jesús en Galilea. El hecho de que la tradición conservara incluso algunos de estos nombres, testifica la alta estima de que gozaban en la comunidad.

Lc 10,38-42 y Jn 11,1; 12,1-3 informan de que Jesús solía frecuentar la casa de María y Marta. Las dos hermanas se sentaban a los pies de Jesús, que quería ser su maestro, y se afanaban por tratar bien a su huésped. En cambio los maestros de Israel consideraban inútil enseñar a las mujeres.

Juan (cap. 4) narra con todo detalle el encuentro de Jesús y de la mujer samaritana. Los discípulos habían ido a la ciudad a comprar viandas. «Llegaron los discípulos y se quedaron sorprendidos de que estuviera hablando con una mujer» (Jn 4,27). Los discípulos se sorprenden, porque los maestros de

Israel no hablan con mujeres. Pero la palabra y la llamada de Cristo se dirige por igual a hombres y mujeres. La samaritana se apresura a regresar a la ciudad y dice a la gente: «Venid a ver... ¿No será éste, acaso, el Mesías?» (Jn 4,29). Muchos creyeron en él, primero por las palabras de la mujer, y luego por las del mismo Jesús, que permaneció dos días entre ellos. La mujer fue la intermediaria que estableció el lazo de unión entre Jesús y aquellos que estaban dispuestos a escuchar.

Los relatos del día de pascua informan que fueron las mujeres las primeras que aquella mañana pascual hallaron la tumba vacía, las primeras que encontraron al Señor resucitado y trajeron a los discípulos la noticia de la resurrección. Fueron, pues, los primeros testigos de la fe pascual y mientras se predique el Evangelio de pascua, ellas serán para la Iglesia los testigos de esta fe. Anunciaron el Evangelio incluso a los acobardados apóstoles. Por eso recibieron el glorioso título de «apóstoles de los apóstoles» (Bernardo de Claraval, *Sermones sobre el Cantar de los cantares* 758 = Migne, *Patr. Lat.*, 183, 1148).

Al igual que los evangelios, los escritos que les siguen en la era apostólica, es decir, los Hechos de los apóstoles y las cartas de Pablo, proclaman que también para las mujeres ha comenzado la nueva alianza.

Los Hechos describen la primitiva comunidad, que esperaba la efusión del Espíritu, con estas palabras: «Todos ellos (los apóstoles) perseveraban unánimes en la oración, con algunas mujeres, con María, la madre de Jesús, y con los hermanos de éste» (Act 1,14). María se halla, pues, en el centro de la Iglesia orante. Las mujeres tienen los mismos derechos que los hombres (al contrario de la sinagoga).

El apóstol Pedro relata el acontecimiento de pentecostés

con las palabras del profeta Joel: «Derramaré mi espíritu sobre toda carne y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas... Y sobre mis siervos y mis siervas, en aquellos días, derramaré mi espíritu y profetizarán» (Act 2,17s). Quedan llenos del espíritu hombres y mujeres por igual. Por igual son llamados los hombres y las mujeres a la proclamación profética en la Iglesia. El profeta Joel (3,1-5) tenía la visión del Israel ideal de la época mesiánica, que es distinta de la de la antigua alianza, en la que se insertaba también la edad de los profetas. En aquellos tiempos las mujeres quedaban postergadas en un segundo plano. Constituye uno de los elementos típicos de la nueva alianza el hecho de que hombres y mujeres tengan en la Iglesia una misma vocación. Los Hechos de los apóstoles (21,8s) mencionan a las cuatro hijas del diácono Felipe, que enseñaban proféticamente.

Tanto los Hechos como las cartas de Pablo hablan además, con alto aprecio, del matrimonio judeocristiano de Áquilas y Priscila (Act 18,1-19). Áquilas era un judío acomodado, comerciante en artículos de piel. El Nuevo Testamento le menciona en Roma, Corinto y Éfeso. Era, pues, hombre de negocios internacionales. Pablo conoció a este matrimonio durante su estancia en Corinto. En la casa que poseían en esta ciudad se reunía la comunidad (1Cor 16,19). El apóstol entró en el negocio de Áquilas, ya que consideraba necesario, para su propia libertad, ganarse el sustento. Luego se trasladó con Áquilas y Priscila a Éfeso, donde esta vez se detuvo muy poco tiempo.

Cuando Pablo hubo partido en dirección a Jerusalén, llegó a Éfeso un hombre llamado Apolo. Se trataba de un teólogo bíblico judío, ahora convertido al cristianismo. Predicaba en las sinagogas, donde le oyeron hablar Áquilas y Priscila. «Se lo llevaron consigo y le expusieron más cumplidamente el camino de Dios» (Act 18,26). Con frecuencia Priscila es

nombrada *antes* que su marido. Se trataba de una mujer experimentada y prudente y dotada de conocimientos teológicos. Enseñó al instruido teólogo Apolo y supo ganárselo para su concepción del Evangelio y de la fe.

También las cartas de Pablo permiten conocer la alta estima que la Iglesia del Nuevo Testamento profesaba a los servicios desempeñados por las mujeres. Así lo proclama, con anterioridad a cualquier texto concreto, la lista de saludos del último capítulo de la carta a los Romanos. Pablo recomienda en primer término «a Febe, nuestra hermana (es decir, cristiana), diaconisa de la Iglesia de Céncreas» (Rom 16,1s). «Ha sido protectora de muchos y aun de mí mismo.» La comunidad de Roma debe acogerle como conviene a los santos y ayudarla en todas las cosas. Del mismo modo que Febe sirvió de sobresaliente manera en la Iglesia de Céncreas (junto a Corinto, desde donde Pablo escribió la carta a los Romanos) parece que también en Roma desempeñó una tarea especial. Febe no fue sólo una mujer importante y respetada en la primitiva comunidad, sino que además tuvo en la Iglesia su servicio y su ministerio. Era diaconisa. En Flp 1,1 se habla de la existencia de diáconos junto a los obispos. En los escritos inmediatamente subsiguientes de la antigüedad cristiana se mencionan no pocas diaconisas. Probablemente eran instituidas en su ministerio de modo semejante a los diáconos.

Inmediatamente después de Febe, Pablo saluda, en la carta a los Romanos, a Priscila y Áquilas, como «mis colaboradores en Cristo Jesús» (Rom 16,3). «Arriesgaron su cabeza por mi vida», es decir, se expusieron a morir por salvar a Pablo. No sólo el apóstol les está agradecido «sino también todas las Iglesias de los gentiles» (Rom 16,4). A continuación, en la lista de saludos, figura un número notablemente elevado de mujeres, a las que se dedican elogiosas palabras. María ha

trabajado mucho por la comunidad. Trifena y Trifosa y la querida Pérside trabajaron mucho en el Señor. Se saluda también a Julia y a la hermana de Nereo. A la madre de Rufo la considera Pablo como a su propia madre (Rom 16,13). Este infatigable viajero, Pablo, sabe apreciar los cuidados de una mujer. De similar y honrosa manera menciona en la comunidad de Filipos a Evodia y a Síntique, «que me asistieron en la lucha por el Evangelio» (Flp 4,2s). En la carta a Filemón (v. 1), saluda Pablo a Filemón, de Colosas, a su esposa, la «hermana» (es decir, la cristiana) Apfia, y a la comunidad que se reúne en su casa. Se nos vuelve, pues, a hablar de un matrimonio cristiano cuya casa sirve de centro de reunión para la comunidad. Según 1Cor 9,5, los apóstoles y los hermanos del Señor son acompañados, en sus viajes misioneros, por sus propias esposas. Tanto los misioneros como las mujeres que les acompañan son mantenidos por las comunidades.

Cuando en la primera carta a los Corintios describe Pablo el servicio cíltico de la comunidad, menciona también tareas de las mujeres<sup>24</sup>. Dice por igual de hombres y mujeres que «oran y hablan en nombre de Dios» en la comunidad (1Cor 11,4s). Unos y otras tienen la misma vocación y el mismo derecho a la oración litúrgica en la comunidad, así como a la proclamación, llena de espíritu, de la palabra de Dios. Hombres y mujeres participan del sacerdocio común. No tiene importancia el detalle de que Pablo, siguiendo las normas éticas judías, deseé que la mujer se cubra con un velo cuando aparece en público en la comunidad (1Cor 11,5-16; supra, XIII,4). Pero poco después dice en la misma carta, a propósito del orden en el servicio cíltico: «Como en todas las asam-

24. H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, Gotinga 1969, 222-226.289s.

bleas de los fieles, las mujeres callen en las asambleas, pues no les está permitido hablar... Y si quieren aprender algo, que lo pregunten a sus propios maridos en casa» (1Cor 14, 33-35). No es lícito aducir esta última sentencia de forma aislada y fuera de contexto, como se hace muchas veces. También el texto de 1Cor 11,4s conserva su validez. En 1Cor 14,34s no se priva a las mujeres del uso de la palabra de una manera total, sino sólo que participen en las tareas de enseñanza en la asamblea de la comunidad. De todas formas, resulta difícil armonizar estos dos pasajes de la carta. Los versos 14,32b-34 rompen el contexto, que está hablando de los profetas. Por otro lado, existen indicios de que hay aquí un estilo lingüístico no paulino. Y además, este pasaje 14,33s se encuentra en importantes manuscritos, en las antiguas traducciones y en el Ambrosiaster después de 14,40. Estas circunstancias inducen a un número cada vez más amplio de exegetas a considerar que 14,32b-34, a por lo menos 14,33s, ha sido introducido con posterioridad. El texto se configuró, acaso, de acuerdo con 1Tim 2,11s. Como el resto de las cartas pastorales, 1Tim 2,9-15 fue redactado aproximadamente hacia el año 100. En este texto, más tardío, se exhorta a las mujeres a la sencillez, la laboriosidad, la piedad y las buenas obras. Se habían introducido ya en la Iglesia, al parecer, los espíritus exaltados. Y acaso las mujeres tuvieron buena parte en ello. Además, algunas falsas doctrinas, como muy pronto la gnosis, desvalorizaban el matrimonio y lo menospreciaban como obra de la carne, y aun del demonio. De ahí que la carta disponga lo siguiente, en lo relativo a la vida de la comunidad y al servicio cíltico: la mujer tiene en el culto divino los mismos derechos fundamentales que el hombre respecto de la oración. Al igual que los hombres, las mujeres deben orar «con traje decoroso». Pero añade: «Durante la

instrucción, aprendan las mujeres en silencio, con plena sumisión. No permite que la mujer enseñe ni ejerza autoridad sobre el hombre; sino que debe mantenerse en silencio.» La carta defiende tanto el derecho como la santidad del matrimonio en la Iglesia, cuando añade: «(La mujer) en su función maternal se salvará, si con toda seriedad permanece en fe, en amor y en santidad.» Las cartas pastorales dan a entender que en la época postapostólica el servicio de las mujeres en la Iglesia pasó a segundo término. Esto ocurrió acaso como respuesta a la errónea evolución de algunas sectas en las que, según datos de la historia de la Iglesia, las mujeres actuaban como profetisas.

Por otra parte, sin embargo, las cartas pastorales aportan importantes testimonios en favor del servicio de las mujeres en la Iglesia. En 1Tim 3,5-13 se describe con detalle el ministerio del diaconado en la comunidad. En este contexto se dice: «Las mujeres deben ser igualmente dignas, no calumniadoras, sobrias, fieles en todo» (3,11). Desde los tiempos de los padres se discute el problema de si el texto se refiere a las diaconisas o a las esposas de los diáconos. Si se refiere a esto último, debe admitirse al menos que estas mujeres tomaban parte en el servicio de sus maridos.

Las cartas pastorales testifican con seguridad la formación de un ministerio y de un estado de viudas en la Iglesia. «No se admite en el grupo de viudas a ninguna de menos de sesenta años: que haya sido mujer de un solo marido, que dé pruebas de buena conducta, o sea, haber educado a los hijos, haber dado hospitalidad, haber lavado los pies a los fieles, haber asistido a los atribulados, haberse ejercitado en toda suerte de obras buenas» (1Tim 5,9s). Había, pues, un estado especial en las viudas, con sus derechos y obligaciones en la comunidad. De este estado hablan también los historiadores

eclesiásticos del s. II. Según las cartas pastorales, la tarea de las viudas consistía en la oración (1Tim 5,5). El texto no se refiere sólo a la oración personal, sino a la oración litúrgica en la comunidad. Pero, sobre todo, se les encomendaban tareas de caridad social. Se menciona en particular la visita domiciliaria (1Tim 5,13). De su mantenimiento se cuidaba la comunidad (1Tim 5,16).

La mujer no tenía en la antigüedad en ninguna parte, ni en la casa ni sobre todo en las actividades públicas del Estado y del culto, la misma libertad y posibilidad de actuación que el hombre. También aquí, como en otras cuestiones (por ejemplo la esclavitud, *Teología del Nuevo Testamento* III, 422ss), el Nuevo Testamento comenzó por aceptar y mantener intacta la situación social. Pero esta situación quedaba radicalmente desbordada en la nueva creación de la gracia. «Ya no hay judíos ni griegos; ya no hay esclavo ni libre; ya no hay varón ni hembra, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28).

En la Iglesia ha vuelto a plantearse recientemente el problema del sacerdocio de la mujer. Durante dos mil años el sacerdocio ha sido ejercido en la Iglesia sólo por hombres, lo que ha contribuido esencialmente a conferirle una forma, una figura y un contenido determinados. A este sacerdocio así practicado difícilmente pueden tener acceso directo e inmediato las mujeres. Primero habrá que dar nuevas formas y estructuras a la Iglesia y al ministerio, para que la mujer pueda participar en el ministerio sacerdotal, caso que esto sea posible. Antes de llegar a esta meta, se requerirán múltiples y prolongados esfuerzos de fe, doctrina y amor en la comunidad.

## 1. La tradición común de los evangelios

Simón Pedro pertenecía al grupo de los primeros discípulos. Pero las narraciones de su llamada son tan dispares (Mc 1,16-20; Mt 4,18-22; Lc 5,1-11; Jn 1,41s) que resulta inútil toda tentativa por armonizarlas. Estas narraciones son indudablemente una exposición ideal del llamamiento al discipulado. Otra tradición, distinta, habla del llamamiento para formar parte del círculo de los doce (Mc 3,16 y paralelos).

Según la tradición común, Jesús dio a Simón el sobrenombre de Cefa(s). Mc 3,16 lo menciona a propósito de la llamada dentro del grupo de los doce. Según Mt 16,18, Jesús le confirió este nombre después de que Simón le confesó como Mesías en Cesarea de Filipo. En Jn 1,42 le prometió el nuevo nombre ya en el momento de la llamada. También Pablo conoce este nombre de Cefas (Gál 1,18) o, equivalentemente, de Pedro (Gál 2,1.7). No se analizará aquí el problema de dónde y cuándo recibió Simón su nuevo nombre. Baste decir que la exégesis actual relaciona este hecho con la primera aparición del resucitado (1Cor 15,5).

En los evangelios Pedro ocupa una posición especial respecto de los restantes discípulos del grupo de los doce. Junto con los hijos del Zebedeo, Santiago y Juan, forma el grupo de confianza de Jesús: le acompañan a la casa de Jairo (Mc 5,37), están a su lado en la transfiguración (Mc 9,2) y en el monte de los Olivos (Mc 14,33). Él y Juan reciben el encargo de preparar la última cena (Lc 22,8). Las mujeres deben llevar la nueva de la resurrección de Jesús «a los discípulos y a Pedro» (Mc 16,7). Él es el portavoz de los discípulos en la pesca milagrosa (Lc 5,3-10), en la confesión de la mesianidad de Jesús (Mc 8,29-33), en la duda de hasta cuántas veces

## XIV. PEDRO

O. CULLMANN, art. *πέτρα*, en ThWbNT 6, 1959, 94-99; idem, art. *πέτρος, κηφᾶς*, ibidem, 99-112; J. BLANK, Tipología y ministerio de Pedro en el Nuevo Testamento, en «Concilium» 81 (1973) 348-361. R.E. BROWN - K.P. DONFRIED (dir.), *Peter in the New Testament*, Minneapolis 1973; *Contributi petriani*, en «Miscellanea Francescana» 74 (1974) 273-432 (= *Pietro nella Sacra Scrittura*, Florencia 1975); O. CULLMANN, *Petrus, Jünger - Apostel - Märtyrer*, Zurich 1960; trad. catalana: *Sant Pere*, Edicions 62, Barcelona; M. DIDIER, *L'Évangile selon St. Matthieu, Rédaction et Théologie*, Gembloux 1972; W. DIETRICH, *Das Petrusbild in den lukanischen Schriften*, Stuttgart 1972; E. DINKLER, *Die Petrus-Rom-Frage*, Ein Forschungsbericht, en «Theol. Rundschau», nueva serie, 25 (1959) 189-230; nueva serie, 27 (1961) 33-64; P. GAECHTER, *Petrus und seine Zeit*, Innsbruck 1958; D. GEWALT, *Petrus, Studien zur Geschichte und Tradition des frühen Christentums*, tesis, Heidelberg, 2 vols., 1966; G. KLEIN, *Rekonstruktion und Interpretation*, Munich 1969 (11-128: la vocación de Pedro; la negación de Pedro; Gál 2,6-9 y la historia de la primitiva comunidad de Jerusalén); F. REFOULÉ, *Primaute de Pierre dans les Évangiles*, en «Revue des Sciences Religieuses» 38 (1964) 1-41; B. RIGAUX, *San Pedro y la exégesis contemporánea*, en «Concilium» 27 (1967) 149-177; J. SCHMID, *La figura de Pedro en el NT = El Evangelio según san Mateo*, Herder, Barcelona 1973, 367-377; G. SCHULZE - KAELBACH, *Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit*, en «Theol. Lit. Zeitung» 81 (1956) 1-14.

hay que perdonar (Mt 18,21). Los recaudadores de impuestos se dirigen a Pedro (Mt 17,24). Al grupo de discípulos se le designa como «Pedro y los suyos» (Mc 1,36; Lc 9,32). También en el evangelio de Juan destaca Pedro como portavoz de los discípulos en la multiplicación de los panes (6,68s), en el lavatorio de los pies en el cenáculo (13,6-10) y a la hora de preguntar por el traidor (13,24). Pedro y el discípulo amado acuden corriendo a la tumba de Jesús (20,2-10). En la aparición del resucitado en el lago de Genesaret desempeña un papel destacado dentro del círculo de discípulos (21,2-23).

Los cuatro evangelios narran la negación de Pedro (Mc 14,26-31.54.66-72). El relato, sorprendentemente detallado, es un indicio del gran interés de la tradición por esta temática. Este interés se manifiesta asimismo en las conscientes modificaciones de algunos pormenores. Lc 22,60 suaviza las duras maldiciones y reniegos de Mc 14,71. El imperturbable vínculo de unión y fidelidad de Jesús hacia sus discípulos se hace patente en la mirada que dirige a Pedro (Lc 22,61). Mt 26,75 y Lc 22,62 acentúan la vehemencia del arrepentimiento. En Juan (18,17.25s) la negación de Pedro es la negación del discipulado. Había, pues, un declarado interés por Pedro, para entonces ya reconocido como el primero de los apóstoles.

## 2. Tradición particular de Lucas y Juan

La corta historia de la vocación de Mc 1,16ss es sustituida en Lc 5,1-11 por el relato de la pesca milagrosa, que el evangelista ha tomado de su tradición especial<sup>1</sup>. Jesús se sienta para

1. R. PESCH, *Der reiche Fischfang Lk 5,1-11/Jn 21,1-14*, Düsseldorf 1969 (resultado del estudio: Lc 5,1-11 es un duplicado del relato post-pascual de Jn 21,1-14, que se ha antefechado en la vida de Jesús).

## 2. Tradición particular de Lucas y Juan

enseñar en la barca de Pedro y luego va con él mar adentro (5,3s). El núcleo del relato, 5,4-7, es muy similar a la narración de la pesca milagrosa de Jn 21,3-11 (v. infra), que en Juan está referida al Señor resucitado. Es indudable que las dos narraciones proceden de una misma tradición primitiva. La atmósfera milagrosa del relato nos transporta a las narraciones de las apariciones pascuales. Pero Lucas no ha entendido el episodio como perteneciente a la historia pascual, sino como un acontecimiento ocurrido en la vida terrena de Jesús. El pasaje 5,1-7 presenta una descripción totalmente realista. En la conclusión (5,10) aparece el motivo de la pesca de hombres (Mc 1,17). Pedro, que — a pesar de 4,38 — apenas conoce a Jesús, le reconoce de inmediato y le llama reverentemente maestro (5,5). Apenas advierte y experimenta la revelación de Dios en Cristo, se postra de hinojos, estupefacto y le proclama Señor (5,8). Ante el Santo, se sabe hombre pecador. Pero es llamado cabalmente como pecador (5,10). Esta circunstancia se armoniza bien con el Evangelio de Lucas, en el que Jesús es el salvador de los pecadores (7,36-50; 15,1-32; 18,9-14; 19,1-10). Jesús acoge de nuevo al pecador Pedro (22,61). Pedro queda desbordado desde el principio por el misterio divino de Jesús. Se le destina a ser «roca» de la Iglesia y por eso en 5,8 se llama ya Simón Pedro.

En la última cena el Señor distingue a Pedro con frases especiales (Lc 22,31-34). En 22,31s, la perícopa se inicia con la exclamación: Simón; los versículos forman parte de la materia especial de Lucas. En ellos se le confiere a Pedro una misión respecto de sus hermanos. En 22,33s se da al apóstol el nombre de Pedro y los versículos, que son un preanuncio de la negación, responden al relato de Mc 14,30s. Lucas ha resumido en la perícopa 22,31-34 dos fuentes distintas. La tradición, en la que le llama Pedro, debe ser posterior, ya

que Pedro equivale aquí al nombre ministerial. En 22,31s se dice que Satán someterá a prueba a los discípulos, tal como sucedió en la histeria de Job (1,6-12;2,1-7). Jesús ora por Simón, para que su fe no vacile (22,32)<sup>2</sup>. Llegado el momento, él deberá fortalecer la fe de todos. Lucas hace aquí referencia a una aparición de la que precisamente él (Lc 24, 34) nos da noticia. La exégesis dogmática quiere ver aquí una misión especial conferida a Pedro y a sus sucesores. Pero lo cierto es que sobre este tema nada se dice en este pasaje.

En su calidad de primero de los apóstoles, Pedro es agraciado con la aparición del Señor resucitado (Lc 24,34; 1Cor 15,5; *Teología del Nuevo Testamento* II,184-187). Esto constituyía una distinción de la máxima importancia para la posición de Pedro dentro del colegio apostólico y de la comunidad. De este modo quedaba confirmada su preeminencia, desde tiempo atrás ya bien advertida. Se le encomienda ya desde ahora la misión, que deberá realizar más adelante, de congregar a la dispersa comunidad de discípulos. Si en las apariciones quiere verse el inicio de la misión de los apóstoles, Pedro es una vez más el primero. Muchos exegetas han creído que sólo en la aparición, y como consecuencia de ella, se convirtió Pedro en cabeza del grupo de los doce y de la comunidad y que fue entonces cuando recibió su sobrenombre. Pero la valoración de las fuentes de los Evangelios hace muy discutible tanto esta opinión como la similar que afirma que el círculo de los doce no surgió hasta la resurrección y que fue llamado y creado en

2. Es difícilmente admisible la traducción de *πίστις* (Lc 22,32) por «fidelidad». Este significado aparece muy pocas veces en el Nuevo Testamento (Mt 23,23; Gál 5,22; Tit 2,10) y constituiría en Lucas y los Hechos un caso singular. En todo caso, el evangelista habría entendido la palabra como fe; cf. R. BULTMANN, art. *πίστις*, en ThWbNT 6, 1959, 204; idem, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga 1971, 287s.

virtud de las apariciones del resucitado (*supra*, XIII,1,1). En el relato de la prisión de Jesús, Jn 18,15ss, se cita ya a Pedro con este nombre. Se destaca del grupo de discípulos con un acto de fidelidad humana, aunque Jesús no pudo aceptarlo.

En las dos perícopas de que se compone el apéndice del evangelio de Juan (cap. 21), está Pedro en el centro de los acontecimientos. En el relato de la pesca (21,1-14) se arroja al mar para ser el primero en reunirse con el resucitado. Arrastra a tierra la red milagrosamente colmada, de modo que no se rompa. Los apóstoles son pescadores de hombres (Mc 1,17). La red llena hasta rebosar simboliza el gran número de creyentes que se ganará con la misión. El hecho de que la red no se rompa es un símbolo de la unidad de la Iglesia. Pedro es tanto cabeza de la misión como de la Iglesia universal (Jn 21,1-14 es un duplicado de Lc 5,1-11; cf. *supra*).

En la segunda perícopa del capítulo (Jn 21,15-23) se describe la misión encomendada a Pedro como dirigente de la comunidad. Desde luego, el apóstol no puede dar una respuesta inequívoca de si ama a Jesús más que los otros. Pero la narración misma ofrece ya la respuesta. Jesús encomienda a Pedro pastorear los corderos, es decir, dirigir a la comunidad (21,15ss). Es difícil calificar la relación entre Mt 16,17ss y Jn 21,15ss como continuidad histórica entre la promesa del primado y la entrega definitiva de este ministerio. Desde el punto de vista histórico-tradicional estos dos textos deben entenderse como variantes de una misma tradición. En el Evangelio de Juan el episodio está fechado después de pascua; pero también la promesa de Mt 16,18s está aludiendo al futuro, es decir, a la época subsiguiente a pascua. Jesús anuncia a Pedro una muerte violenta (21,18s). El discípulo amado tiene, en cambio, que «quedarse», lo que se interpretó en algunos círculos en el sentido de que no moriría hasta la parusía del Señor

(21,20-23). ¿Debería, pues, tomar a su cargo, a la muerte de Pedro, la dirección de la comunidad? Pero la comunidad vio que también este discípulo moría antes de la nueva venida de Jesús. En este pasaje no se aborda en ningún sentido el problema de la regulación de la sucesión, tras la muerte de los discípulos.

### 3. Pedro en la comunidad de Jerusalén

En los Hechos de los apóstoles Pedro es el dirigente de la comunidad de discípulos de Jerusalén. Él es el que determina la necesidad de elegir un sustituto de Judas (Act 1,15-26). Representa a la comunidad el día de pentecostés (Act 2,14-41). Pedro y otros apóstoles dan testimonio ante el sanedrín (4, 8,19; 5,29). Pedro va con Juan a Samaría (8,14-25). Hace milagros (9,32-43). Recibe a los primeros gentiles en la Iglesia (10,1-11,18). Es milagrosamente librado de la prisión (12,3-17). En el concilio apostólico es el primero que hace uso de la palabra (15,7-11).

Pablo visitó dos veces a Pedro en Jerusalén (Gál 1,18; 2,1-10). Le enumera entre los que eran «considerados columnas» (Gál 2,6,9; supra, XIII,1,1). La segunda visita tuvo lugar con ocasión del concilio apostólico descrito en Act 15,1-35. Incluso en el vivo enfrentamiento entre Pablo y Pedro en Antioquía (Gál 2,11-21) — y precisamente en él — se reconoce la decisiva importancia de Pedro<sup>3</sup>.

3. Para referirse a Simón, Pablo utiliza casi siempre el sobrenombre de Cefas (Gál 1,18; 2,9.11.14; 1Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5) y sólo en contadas ocasiones el de Pedro (Gál 2,7s). En este último pasaje se hace una contraposición entre Pedro, apóstol de los judíos, y Pablo, apóstol de los gentiles. En consecuencia, no era posible en este lugar una fórmula que dijera «Cefas y Pablo».

En la comunidad de Jerusalén, junto a Pedro destaca Santiago, el hermano del Señor. También a él le distinguió el resucitado con una aparición (1Cor 15,7). Es el segundo orador en la asamblea de la comunidad (Act 15,13-21). Ante él rinde su informe Pablo, con ocasión de la visita de éste a Jerusalén (Act 21,18). En su doble visita a Jerusalén, Pablo se encuentra con Santiago (Gál 1,19; 2,9). En este pasaje se le cita antes que a Pedro. ¿Es que tenía Santiago rango superior al de Pedro? En el canon neotestamentario hay cartas bajo el nombre de Santiago y de su «hermano» Judas (1,1). Aunque las dos cartas son pseudoepigráficas, el hecho indica, en todo caso, que Santiago y Judas eran autoridades de las que se deseaba leer cartas en el canon.

### 4. Cartas de Pedro

En el canon del Nuevo Testamento aparecen dos cartas de Pedro. También en este caso se trata — probablemente — de escritos pseudoepigráficos, pero al ponerlas bajo el amparo de su nombre, se está confesando la importancia del apóstol. En la carta primera, Pedro se dirige con autoridad a toda la Iglesia de Asia Menor (1,1). La carta procede de «Babilonia» (5,13). Esto quiere decir, sin duda, o bien que se pretende haber escrito la carta en Roma, o que ha sido escrita de hecho en Roma, a la que se consideraba la nueva Babilonia (Ap 14,8; 16,18). También la segunda carta (3,1) procede, como la primera, de Roma y va dirigida a la Iglesia universal (1,1.s). Al final (3,15s) aparecen mencionados juntos Pedro y Pablo, como los dos apóstoles de la Iglesia romana. También en la primera carta de Clemente (5,3-7), en Ignacio, *A los romanos* (4,3), y en Ireneo (*Herejías* 3,1,1) se los cita juntos, y con destacada

insistencia, como los apóstoles de Roma. Se inicia ya aquí, en el Nuevo Testamento, la Iglesia católica romana.

### 5. Tradición particular del Evangelio de Mateo

5,1. *Rasgos generales.* Mateo complementa la tradición común de los sinópticos con algunas aportaciones de su material particular en lo referente a la historia de Pedro. La lista de los doce comienza siempre por Pedro (Mc 3,16 y par.). Mt 10,2 añade expresamente: «El primero Simón, llamado Pedro.» ¿Hay aquí una referencia anticipada a Mt 16,17s? Así como Pedro fue el primero en la confesión ¿lo es también en la dirección de la comunidad?

Mt 14,28-33 narra el episodio en que Jesús camina sobre las olas del mar. Pedro se arroja de la barca y Jesús le salva cuando se está hundiendo. La narración es indudablemente una instrucción sobre la fe, que se potencia con el ejemplo de una experiencia de Pedro. El relato prescinde de circunstancias históricas terrenas. Acaso se trate de una historia pascual antedatada en la vida de Jesús, configurada con motivos del Antiguo Testamento (Sal 77,20; 18,17; 69,2s. 15; 144,7) y del judaísmo incipiente (Odas de Salomón 39, 8-13). ¿Se quiere ver en la barca la barca de la Iglesia (14,24)? El Señor proporciona paz a su comunidad (14,32). Ésta, como Pedro (Mt 16,15), confiesa su fe en el Hijo de Dios (*Teología del Nuevo Testamento* II,135; III,130s).

En Mt 17,24-27 un recaudador de impuestos intenta cobrar a Jesús y a sus discípulos el tributo debido al templo. Para ello se dirige a Pedro. Y aunque Jesús comienza por afirmar que los hijos son libres, con todo, indica a Pedro que eche el anzuelo: pescará un pez en cuya boca encontrará una

### 5,1. Tradición particular del Evangelio de Mateo

dracma. Es posible que este relato esté presuponiendo las discusiones de la comunidad judeocristiana sobre sus obligaciones respecto del templo. Como quiera que estos tributos desaparecieron el año 70, con la destrucción del templo, el episodio debe fecharse con anterioridad. En él aparece, en fin, el motivo legendario del pez que oculta un tesoro (*Teología del Nuevo Testamento* II,138s).

El más importante material particular de Mateo, tanto por el contenido como por sus posteriores repercusiones, es el relativo a la promesa del primado (Mt 16,17ss) hecha a Pedro con ocasión de su confesión del Mesías (Mt 16,16). Aquí Mateo completa el texto de Marcos y remodela, además, la confesión de la mesianidad de Jesús. Mientras que Mc 8,29 dice: «Tú eres el Mesías», en Mt 16,16 hallamos: «Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios viviente». ¿Se dice aquí «Dios viviente» de acuerdo con la fórmula del Antiguo Testamento (2Re 19,4.16; Is 37,4,17; Os 2,1; Dan 6,21) o se está ya aludiendo al mensaje de la resurrección? Este título de excelsitud, pleno y consumado, de «Hijo del Dios viviente», presupone ya una larga evolución dogmática (*Teología del Nuevo Testamento* II,297ss). Iniciaremos inmediatamente (*infra*, XIV,5,2) una exposición más detallada de este texto de Mt 16,17ss.

En la tradición particular de Mateo hay perícopas (por ejemplo 14,28-33 y 17,24-27) en las que no resulta tarea fácil determinar su carácter histórico. También Mt 16,17-19 es considerado, en general, como una narración postpascual (*infra*, XIV,5,2,2). En virtud de todo ello se impone la conclusión de que el material especial petrino de Mateo parece situarse en un estadio ya avanzado de la tradición.

5,2. Mateo 16,17ss<sup>4</sup>

5,2,1. *Interpretación.* A la confesión de la mesianidad de Pedro responde Jesús proclamándole bienaventurado: «Bienaventurado eres tú, Simón, hijo de Jonás; porque ni la carne ni la sangre te lo han revelado, sino mi Padre que está en los cielos.» En la narración paralela de Mc 8,30 Jesús no rechaza, ciertamente, la confesión de mesianidad de Pedro, pero añade acto seguido la predicción de la pasión. La bienaventuranza

4. J. JEREMIAS, art.  $\ddot{\alpha}\delta\eta\varsigma$ , en ThWbNV 1, 1933, 146-150; F. BÜCHSEL, art.  $\delta\acute{e}\omega$ , ibidem 2, 1935, 59s; J. JEREMIAS, art.  $\chi\lambda\epsilon\varsigma$ , ibidem 3, 1938, 743-753; O. PROCKSCH - F. BÜCHSEL, art.  $\lambda\acute{u}\omega$ , ibidem 4, 1942, 329-338; J. JEREMIAS, art.  $\pi\acute{o}\lambda\eta$ , ibidem 6, 1959, 920-927; O. MICHEL, art. *Binden und Lösen*, en RAC 2, 1952, 374-380; J.B. BAUER, art. *Atar y desatar*, en DTB, 1967, 120-121; O. BETZ, *Felsenmann und Felsengemeinde*, en «Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft» 48 (1957) 49-77; G. BORNKAMM, *Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus*, en G. BORNKAMM - K. RAHNER, *Die Zeit Jesu* (homenaje a H. Schlier), Friburgo de Brisgovia 1970, 93-107; R. BULTMANN, *Die Frage nach der Echtheit von Mt 16,17-19 = Exegetica*, Tübinga 1967, 255-277; G. DENZLER y otros, *Zum Thema Petrusamt und Papsttum*, Stuttgart 1970; idem (dir.), *Das Papsttum in der Diskussion*, Ratisbona 1974; P. HOFFMANN, *Der Petrusprimat in Matthäusevangelium*, en J. GNILKA y otros, *Neues Testament und Kirche* (homenaje a R. Schnackenburg) Friburgo de Brisgovia 1974, 94-114; también en G. DENZLER, *Das Papsttum in der Diskussion*, 9-35; F. OBRIST, *Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16,18f. in der deutschen protestantischen Theologie der letzten 30 Jahre*, Münster 1961; J. RINGGER, *Das Felsenwort, Zur Sinndeutung von Mt 16,18, vor allem im Lichte der Symbolgeschichte*, en M. ROESLE - O. CULLMANN, *Begegnung der Christen*, Stuttgart y Francfort 1959, 271-347; J. SCHMID, *La figura de Pedro en el NT = El Evangelio según san Mateo*, Herder, Barcelona 1973, 367-377; *Petrus der «Fels» und die Petrusgestalt der Urgemeinde*, en M. ROESLE - O. CULLMANN, *Begegnung der Christen*, Stuttgart y Francfort 1959, 347-358; A. VÖGTLI, *Messiasbekennnis und Petrusverheissung = Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 137-170; idem, *Zum Problem der Herkunft von «Mt 16,17-19»*, en F. HOFFMANN, *Orientierung an Jesus* (homenaje a J. Schmid), Friburgo de Brisgovia 1973, 372-393; W. TRILLING, *Zum Petrusamt im Neuen Testament*, en «Theologische Versuche», 4, Berlin 1972, 27-46.

se expresa bajo la forma de contraposición entre la carne y la sangre como mundo humano y el cielo como esfera divina. El hombre no puede conocer por sí mismo el misterio de Dios. Es preciso que otro se lo manifieste, como lo dice expresamente una sentencia referida a la revelación: «Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo» (Mt 11,27; *Teología del Nuevo Testamento* II,78ss).

Del mismo modo que Dios ha elegido a Pedro, también Jesús quiere distinguirlo: «Yo también te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no podrán contra ella» (Mt 16,18). Le distingue con el nombre de Pedro, que aclara inmediatamente mediante un juego de palabras. Pedro significa piedra, y Simón recibe este sobrenombre porque sobre esta piedra quiere Jesús edificar su Iglesia. La piedra sobresale y al mismo tiempo es inmóvil. De ahí que se preste perfectamente para servir de fundamento. Esta imagen aparece también en el Antiguo Testamento. Dios es «la roca de la salvación» (Dt 32,4.15.18). «Mi roca, mi torreón y mi refugio, mi Dios y mi fortín donde me acojo» (Sal 18,3; además Sal 31,4). «Aquí estoy yo, cimentando en Sión una piedra, una piedra probada, angular, preciosa, fundamental, cimentada. Quien crea no se moverá» (Is 28,16 = 1Pe 2,6). «Mirad la roca de que fuisteis cortados, la boca de la mina de la que fuisteis cortados. Mirad a Abraham vuestro padre» (Is 51,1s). La imagen de la construcción de la casa de Dios es perfectamente conocida en el mundo bíblico. Dios puede construir, plantar, establecer a Israel (Jer 1,10; 24,6). «La sabiduría se ha edificado una casa» (Prov 9,1). El Mesías construirá la casa de la comunidad. «El justo y elegido hará reaparecer la casa de su comunidad» (Henoc etíope 53,6). En los escritos de Qumrán se utiliza repetidas veces esta imagen. La comunidad está «sólidamente fundamentada en

la verdad, para plantación eterna, casa santa para Israel, círculo del Santísimo... Este es el muro bien probado, la preciosa piedra angular. No vacilarán sus fundamentos, no se apartarán de su sitio» (1QS 8,5-9). «Tú has edificado mi edificio sobre la roca y fundamentos eternos son su base» (7QH 7,8s). «El alma llegó hasta las puertas del Hades.» Pero el suplicante es salvado «en la ciudad fortificada edificada por Dios sobre roca» (1QH 6,22-27).

La imagen del edificio reaparece una y otra vez en el Nuevo Testamento. Israel es la casa de Dios (Mt 10,6; 15,24). El Mesías edificará un nuevo templo (Mc 14,58). Las cartas de los apóstoles recurren con frecuencia a esta imagen. La comunidad es construcción de Dios (1Cor 3,9ss). Ha sido edificada sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas (Ef 2,20). La Iglesia es la casa espiritual, edificada sobre Cristo, piedra angular viva y preciosa, elegida por Dios (1Pe 2,4-7).

Según Mt 16,18 la Iglesia se edificará en el futuro sobre la piedra que es Pedro. Este futuro se refiere evidentemente a la época mesiánico-escatológica, que en la mentalidad de la comunidad neotestamentaria es la época que sigue a la exaltación de Jesús. La casa se describe como comunidad (ἐκκλησία), palabra con la que el Antiguo Testamento griego traducía la *qahal Yahwe* (= comunidad de Dios). La comunidad neotestamentaria es cumplimiento y plenitud de la esperanza paleotestamentaria. Acaso originariamente la casa estaba destinada a ofrecer refugio en el tiempo de la tribulación escatológica (infra, x,2,3,14). Pero luego se entendió como lugar permanente. La palabra ἐκκλησία no figura en los evangelios, a excepción de Mt 16,18 y 18,7, que son textos emparentados entre sí en razón del contenido. Pero en ellos, Jesús no está hablando de la comunidad de Dios (como en el Antiguo Testamento y también en 1QM 4,10 y en el Documento de Da-

masco 7,17), sino de su propia comunidad. Habla como Señor de la Iglesia, como quien está en la comunión de Dios.

Las puertas del Hades no podrán vencer a la comunidad<sup>5</sup>. Hades significa el mundo de la muerte (Is 38,10; Sal 9,14; Eccl 51,5s.9; Sab 16,13; Salmos de Salomón 16,2; 1QH 6,24). Las puertas del Hades se cierran detrás del que una vez las ha pasado. El poder de la muerte no podrá derrocar la roca o la comunidad. La sentencia tiene carácter apocalíptico-escatológico, pero no resulta fácil de explicar. Difícilmente puede interpretarse en el sentido de que Pedro, la roca, no morirá antes de ver la irrupción de la parusía. Acaso quiera decir que la comunidad, en cuanto tal, no caerá bajo la muerte, porque perdurará hasta la llegada de la parusía, esperada para dentro de poco. O tal vez que los creyentes no caerán bajo el poder de la muerte, porque entrarán en la vida eterna (v. supra, iv,4).

Jesús anuncia todavía más (Mt 16,19): «Yo te daré las llaves del reino de los cielos.» Este reino de los cielos o reino de Dios es el reino de Dios del fin de los tiempos. Ha comenzado ya o en todo caso está a las puertas (supra, II,3,2-3). Se describe el reino con la imagen de un palacio con sus puertas. La exégesis recuerda aquí a Is 22,20-25, donde se instituye a Elyaqin como administrador de la casa real: «Pondré sobre su hombro la llave de la casa de David: abrirá y nadie cerrará, cerrará y nadie abrirá.» Según Mt 23,13 los escribas y doctores de la ley impiden a los hombres entrar en el reino de Dios y tampoco ellos entran. Este poder de los escribas se ejerce a

5. Es difícilmente defendible la interpretación, no pocas veces presentada, de que «puertas del Hades» se refiere a los poderes subterráneos hostiles a la divinidad. J. JEREMIAS defendió la aludida opinión en su art. ἔδης (v. supra); pero en el art. πύλη (v. supra) defiende ya la teoría de que «puertas del Hades» significan el mundo de la muerte; del mismo modo los comentarios más recientes.

través de sus enseñanzas. De acuerdo con esto, las palabras de Mt 16,19 deben entenderse de la potestad doctrinal y efectiva que se ha dado a Pedro. «Yo te daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que ates en la tierra, atado será en los cielos; y todo lo que desates en la tierra, desatado será en los cielos»<sup>6</sup>.

La sentencia debe entenderse a partir de los usos lingüísticos de los rabinos judíos. Así pues, significa: poder para declarar prohibido o permitido, en virtud de decisiones doctrinales; para poner o quitar obligaciones; para aceptar en la comunidad o para excluir de ella. La sentencia alude a la plenitud de poder de doctrina y orden, concedida a Pedro. El contenido de Mt 16,19 es similar al de Mt 18,18, donde se da a todos los discípulos la potestad de atar y desatar (supra, XIV,3), y al de Jn 20,23 (infra, XVII,4). En Mt 16,19 la Iglesia y el reino de Dios están de tal modo relacionados entre sí que aquélla precede a éste, y de la primera se entra en el segundo. Ésta era también la concepción rabínica, según la cual, a una con la ley, Dios había entregado a Israel también su interpretación y aplicación. Dios reconoce por válidas las decisiones del tribunal terreno, sobre todo en los casos de excomunión (H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar z. Nt 1*, 1922, 741-747).

5,2,2. Mateo ha introducido los v. 16,17-19 dentro del texto de Marcos que tenía a su disposición. Tomó estas palabras de una tradición especial sobre Pedro llegada a sus manos. Es difícil que sea éste su *tiempo y lugar*. ¿Acaso Mateo las insertó en este pasaje porque parecían acomodarse al episodio del reco-

6. J. JEREMIAS, art. λύω (v. supra); O. MICHEL, art. *Binden - Lösen* (v. supra); además, H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. NT 1*, 1922, 738-744.

nocimiento por parte de Pedro de la mesianidad de Jesús?<sup>7</sup>

Poco a poco se ha ido imponiendo el punto de vista de que los *logia* Mt 16,18s son postpascuales. Esta opinión, defendida entre otros por J. Weiss, A. Loisy, R. Bultmann y también por los últimos comentaristas (W. Grundmann, E. Schweizer), está siendo admitida asimismo por buen número de exegetas católicos<sup>8</sup>.

En efecto, una afirmación expresa y directa sobre la edificación de la Iglesia y sobre su orden permanente no parece posible sino después de haberse cumplido la obra salvadora de la muerte y resurrección de Jesús. Deben considerarse objetivamente emparentados, si no ya idénticos en cuanto al contenido, los relatos de la entrega a Pedro del ministerio pastoral de Jn 21,15ss y del poder de perdonar los pecados de Jn 20,23. Ahora bien, estos relatos se sitúan en la época subsiguiente a la resurrección de Jesús. Deben mencionarse aquí los relatos sobre la primera aparición a Pedro de Lc 24,34 y 1Cor 15,5. ¿Fue con ocasión de esta aparición cuando le fueron confiados a Pedro el encargo y la potestad de que habla Mt 16,18s? También la exégesis católica se pregunta si puede admitirse que el resucitado haya pronunciado palabras estructuradas ya como sentencias. Si no puede admitirse, entonces Mt 16,17ss habría

7. A. VÖGTLER, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung* (v. nota 4) e idem. *Zum Problem der Herkunft von «Mt 16,17-19»* (ibidem) declara que Mt 16,17 ha sido formado por el evangelista, guiado por la intención de establecer un puente de unión entre la confesión del Mesías por parte de Pedro (Mt 16,16) y la sentencia del Señor (Mt 16,18s) transmitida por la tradición. Acepta esta interpretación, entre otros, P. HOFFMANN, *Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium* (v. nota 4).

8. Así P. Hoffmann, W. Trilling, A. Vögler (v. nota 4); también H. KÜNG, *Fehlbar?*, Zurich 1973, 403-410 (trad. española, Herder, Barcelona); = O. da Spinetoli, *La portata ecclesiologica di Mt 16,18-19*, en *Antonianum* 42 (1967) 357-375 llega a la conclusión de que Mt 16,18s no es punto de partida de una doctrina, sino, por el contrario, punto final de una larga y rica experiencia de la Iglesia.

tenido acaso su origen en los profetas cristianos (supra, XIII,3), que darían testimonio, en virtud del Espíritu, de la conciencia que de sí tenía la Iglesia (infra, XVII,3,2).

Pero, por otra parte, Mt 16,17ss tiene un evidente ropaje lingüístico arameo<sup>9</sup>. En 16,17 tanto la proclamación de bienaventuranza como el sobrenombramiento (no claramente explicado) de *bar Yona* y el giro carne y sangre acusan claros usos lingüísticos semitas. El juego de palabras de Cefas como sobrenombramiento y como fundamento de la Iglesia sólo es posible en arameo, pues en esta lengua se utiliza dos veces la misma palabra *kefa*, mientras que en la traducción griega el juego se rompe, al tener que introducir la modificación: πέτρα·Πέτρος. Ἐκκλησία es traducción de *qahal*. Las imágenes de la construcción y la roca, las puertas del Hades, las llaves del reino de los cielos, el atar y desatar, pertenecen netamente al mundo judío del Antiguo Testamento (supra, XIV,2,1). Así pues, las palabras de Mt 16,17ss nos remiten a la primitiva comunidad de lengua aramea. ¿No justifica todo esto la necesidad de investigar con mayor exactitud el posible *Sitz im Leben*? Se han avanzado algunas propuestas, admitiendo como punto de partida que el Evangelio de Mateo surgió hacia el año 90 en el ámbito de Siria y Palestina. El especial interés que este Evangelio manifiesta por la tradición petrina, no obedece sólo a razones de tipo histórico. ¿Se sabe esta Iglesia ligada de modo peculiar a Pedro? ¿Es para ella Pedro la garantía de la verdadera doctrina? ¿Acaso precisamente frente a una comunidad judeocristiana que invocaba en su favor la autoridad de Santiago, hermano del Señor y «primer obispo de Jerusalén»? Tal vez pueda proponerse, como posible, la explicación de

9. Pruebas sobre todo en H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. NT* 1, 1922, 730-747, así como en los artículos del ThWbNT citados en la nota 4.

que, después de la destrucción de Jerusalén el año 70 d. de J.C., se fue formando, en torno a la ley y a su estricta interpretación, un nuevo judaísmo (tal como se percibe, por ejemplo, en el sínodo de Jamnia) contra el que la Iglesia se defendió recurriendo a su interpretación de la ley, basada en la autoridad de Pedro. ¿O acaso la interpretación judeocristiana de la ley, quería apoyarse en la tradición petrina, frente a la doctrina etnicocristiana paulina?<sup>10</sup>.

5,3. *Mateo 18,18*. Mt 16,19b y 18,18 tienen amplias coincidencias de contenido y lenguaje: «Todo lo que atéis en la tierra, atado será en el cielo; y todo lo que desatéis en la tierra, desatado será en el cielo.» Se entrega aquí a los discípulos, en su conjunto, la potestad de atar y desatar que Mt 16,19b había conferido sólo a Pedro. Pero mientras que Mt 16,18 contiene un poder de doctrina y de orden, parece que aquí este poder se limita al orden, debido a la abreviación de la frase, sobre todo si ésta se considera dentro del contexto de Mt 18,17.

La sentencia de Mt 18,18 se halla dentro de uno de los discursos del Evangelio de Mateo que son, indiscutiblemente, composición del evangelista. Hoy no es posible ya determinar el lugar original de las palabras. Todo el discurso del capítulo está dirigido, según 18,1, a «los discípulos». No se trata de los doce apóstoles, sino de toda la comunidad de discípulos. Como en 18,17 se sigue hablando de la Iglesia, y ésta vuelve a ser citada en 18,20, es claro que en 18,18 la potestad se promete a toda la comunidad. La exégesis dogmática estaría, tal vez, interesada en que la potestad de atar y desatar fuera conferida a los doce y, por tanto, a sus potenciales sucesores,

10. Así E. DINKLER, «Theol. Rundschau», nueva serie, 27 (1961) 37; E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus*, Gotinga 1973, 220.

los obispos. Pero tal como se encuentra el texto, no es lícita esta interpretación restrictiva.

Atendido el contexto, Mt 18,18 está íntimamente vinculado a 18,15ss. Se da, pues, aquí una regla para la corrección y la exclusión de la comunidad. La corrección debe hacerse primero a solas, luego ante dos testigos; sólo tras haber fracasado estas tentativas puede llevarse el caso ante la comunidad. Este procedimiento tiene un exacto paralelo en la regla de Qumrán (1QS 5,25-26,1; *supra*, x,2,3,9). La conclusión de que al expulsado debe considerársele como un gentil o un publicano, es difícilmente conciliable con la postura personal de Jesús, ya que él precisamente llamaba a su lado a gentiles y publicanos. Esta sentencia, es pues, secundaria y se trata sin duda de una formación judeocristiana. Pero el contexto total indica que, después de la dura sentencia de Mt 18,17 sobre la exclusión, en 18,18 se ofrece todavía la posibilidad de evitar la excomunión; 18,19 proclama que todo cae dentro del ámbito de la oración común de la comunidad, y 18,21s, que todo debe enmarcarse en la ilimitada comunión de perdón.

Un problema importante es la relación que tienen entre sí Mt 16,19b y 18,18. Desde la perspectiva historicotradicional es claro que los dos pasajes se han desarrollado a partir de una sentencia originariamente común. ¿Cuál es la forma primitiva y cuál la posterior? ¿Cómo han entendido el Evangelio y la comunidad la relación entre estas dos sentencias? ¿Coexisten las dos potestades, de tal modo que pudieron ejercerla tanto Pedro por un lado como la comunidad total por el otro? ¿Acaso la potestad que primeramente fue conferida a Pedro, se extendió más tarde a todos los discípulos? ¿O, por el contrario, la potestad común de la comunidad se restringió después a solo Pedro? Los exegetas dan a estas preguntas diversas respuestas. Una parte de ellos afirma que Mt 18,18 es anterior a

Mt 16,19b. En tal caso, una potestad que originariamente era común a todos, se refirió más tarde sólo a Pedro y se reservó sólo a él<sup>11</sup>. Otros, por el contrario, consideran que Mt 18,18 es posterior a Mt 16,19b. En tal caso, la relación se explica de la siguiente forma: a la muerte de Pedro, la comunidad reclamó para sí la potestad que inicialmente sólo se le había confiado a este apóstol. Según esto, el sucesor del primer apóstol es la Iglesia en su totalidad<sup>12</sup>.

Lo cierto es que no puede establecerse con toda seguridad la relación que guardan entre sí Mt 16,19b y Mt 18,18.

**5,4. Mt 16,18s en la Iglesia primitiva.** Los obispos romanos han estado muy lejos de aducir desde el principio el pasaje de Mt 16,18s, en apoyo de su destacada posición entre los obispos. Tampoco han manifestado tener desde el principio conciencia de que en virtud de este pasaje podían hacer valer en la Iglesia su pretensión de ser sucesores del apóstol Pedro. El primer Padre de la Iglesia que aduce Mt 16,18s es Tertuliano (*Contra los herejes* 22); frente a los gnósticos, que pretendían basarse en Pablo y afirmar de Pedro, reprendido por Pablo (Gál 2,11), que ignoraba algunas cosas, opone Tertuliano «si pudo quedar oculto algo a Pedro, que fue nombrado piedra del edificio de la Iglesia, recibió las llaves del reino de los cielos y obtuvo el poder de atar y desatar en el cielo y en la tierra.» También el apóstol Juan fue iniciado en todo. Pero en este pasaje no dice Tertuliano nada sobre el problema de

11. Así P. Hoffmann, A. Vögtle (v. nota 4); además E. DINKLER, «Theol. Rundschau», nueva serie, 27 (1961) 36; E. KÄSEMANN, *Die Anfänge christlicher Theologie = Exegetische Versuche und Besinnungen* 2, Gotinga 1964, 104.

12. Así G. BORNKAMM, *Die Binde- und Lösegewalt...* (v. nota 4); W. TRILLING, *Zum Petrusamt...* (v. nota 4); además los comentarios al Evangelio de Mateo de W. GRUNDMANN, Berlín 1958, 419s; E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus*, Gotinga 1973, 242.

si los obispos romanos son sucesores de Pedro. En el escrito posterior (*Sobre la decencia* 21,9s) afirma, en cambio, expresamente que la promesa de Mt 16,18s, tenía validez sólo para Pedro, no para sus sucesores. ¿Puede deducirse, de esta expresa y taxativa negativa de Tertuliano, que había quienes opinaban lo contrario? Según Cipriano (*Cartas* 31,1) la promesa hecha a Pedro es válida respecto de todos los obispos. A cuanto sabemos, el primer obispo romano que cita a Mt 16,18 es el papa Esteban I (254-257), cuando reclama ser el heredero del apóstol Pedro y deduce de este hecho su derecho a intervenir en las cuestiones de las demás iglesias. Así se deduce claramente de una carta del obispo Firmiliano de Cesarea al obispo Cipriano de Cartago (en la colección de cartas de Cipriano, carta 75,16s). Dice en ella Firmiliano que «Esteban se gloria (de Roma como) del lugar de su puesto episcopal y pretende tener la sucesión de Pedro.» Firmiliano ataca duramente a Esteban, porque admite el bautismo administrado por herejes. La interpretación romana de Mt 16,18s aparece de nuevo claramente en una carta del papa Dámaso I (366-384) y en el decreto del sínodo romano de 382. En él se declara que la Iglesia romana ha recibido el «primado» a través de las palabras del Señor: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia...» (*Decreto Gelasiano* I)<sup>13</sup>.

13. J. LUDWIG, *Die Primatsworte in der altkirchlichen Exegese*, Münster 1952, 31-34,63s. La posterior evolución es ya objeto de la historia de los dogmas.

## XV. LA PALABRA

A. DEBRUNNER - H. KLEINKNECHT - O. PROCKSCH - G. KITTEL, art. *λέγω*, en ThWbNT 4, 1942, 69-145; J. ZIENER, art. *Palabra*, en J.B. BAUER, DTB, 1967, 744-748; L. SCHEFFCZYK, art. *Palabra*, en SacrM v, 1974, 147-159; L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada*, Herder Barcelona <sup>2</sup>1969; G. AUZOU, *La palabra de Dios*, Fax, Madrid <sup>2</sup>1968; H.U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960; D. BARSOTTI, *Misterio cristiano y palabra de Dios*, Sigueme, Salamanca 1965; A. BEA, *Das Wort Gottes und die Menschheit*, Stuttgart 1968; J.B. CORBON - G. MICHEL - KLODRE, *La palabra de Dios*, Mensajero, Bilbao 1969; G. EBELING, *Wort und Glaube*, Tubinga <sup>2</sup>1962; H. FRIES (dir.), *Wort und Sakrament*, Munich 1966; A. GONZÁLEZ MORFÍN, *Jesucristo-Palabra y palabra de Jesucristo*, México 1962; P. GRELOT, *La Biblia, palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968; W. HEINEN (dir.), *Bild - Wort - Symbol in der Theologie*, Wurzburgo 1969; E. LOHSE, *Deus dixit - Wort Gottes im Zeugnis des Alten und Neuen Testamente = Die Einheit des Neuen Testaments*, Gottinga 1973, 9-28; K. RAHNER, *Oyente de la palabra*, Herder, Barcelona 1967; E. REPO, *Der Begriff φῆμα im Biblisch-Griechischen*, 2 vols., Helsinki 1951, 1954; L. SCHEFFCZYK, *Von der Heilsmaht des Wortes*, Munich 1966; K.H. SCHELKE, *Palabra y Escritura*, Fax, Madrid 1972; H. SCHLIER, *Wort Gottes*, Wurzburgo <sup>2</sup>1962; idem, *Grundzüge einer neutestamentlichen Theologie des Wortes Gottes = Das Ende der Zeit*, Friburgo de Brisgovia 1971, 16-36; *Die Stiftung des Wortes Gottes nach dem Apostel Paulus*, ibidem 151-168; O. SEMMELROTH, *Wirkendes Wort*, Francfort 1961; varios autores, *Palabra*

*bra y misterio*, Sal Terrae, Santander 1971; J. WILLEMS, *Jesús, primera y última palabra de Dios*, «Concilium» 1,10, 1965, 81-98.

Nada hay, al parecer, tan efímero y desvalido como la palabra. Apenas pronunciada, ha dejado de existir. Pero, por otra parte, una palabra humana que se sale del ámbito de lo común tiene poder para crear el bien o el mal, por ejemplo en la sociedad o en el Estado. Se comprende, pues, que la Biblia (y otros documentos religiosos) afirman que Dios tiene palabra y que hablen del poder de esta palabra de Dios<sup>1</sup>.

### 1. Poder de la palabra divina

1,1. En nuestra cultura occidental valoramos la palabra como medio de entendimiento e instrucción. Pero en los juicios de valor del *antiguo oriente*<sup>2</sup> la palabra encierra en sí poder de bendición o maldición. La palabra divina es creadora. Según la mitología egipcia, el dios creador Ptah creó con «corazón y lengua». Hay una sentencia sobre la palabra de Thot que trae a la memoria las palabras de los profetas del Antiguo Testamento: «Lo que sale de su boca, sucede, y lo que él dice, se hace.» En los himnos babilónicos se celebra el poder de la palabra de Dios. «Su palabra que viaja como la tormenta,

1. Un memorable ejemplo del escaso aprecio de la palabra tenemos en la frase de *Fausto*, en la tragedia de J.W. GOETHE: Al principio era la palabra. / Aquí me detengo. ¿De qué me sirve seguir adelante? / Me es imposible estimar en tanto la palabra... / ¡A mí me ayuda el Espíritu! Encuentro al fin un recurso / y escribo confiado: ¡Al principio era la acción!

2. L. DÜRR, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient*, Leipzig 1938; O. GRETHER, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Giessen 1934; K. KOCH, *Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und in Jerusalen*, en «Zeitschr. f. Theol. und Kirche» 62 (1965) 251-293.

que desgarra arriba los cielos, que sacude abajo la tierra, su palabra es como una tempestad.»

En la antigüedad grecorromana el *logos* significa la racionalidad creadora y ordenadora en el mundo. El *logos* se convirtió en una de las palabras y de los conceptos esenciales de la espiritualidad griega. Desde los tiempos de Heraclito venía desarrollando la filosofía sus teorías de la palabra. En Heraclito, el *logos* es discurso y doctrina, pero también ley y verdad del mundo (H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 1, Berlín-Grunewald '1951, 150s, frag. 1 y 2). Para los estoicos el *logos* es la ley eterna del cosmos, divina, y más aún: el mismo Dios. En el himno de Cleantes se identifica al «único y eterno *logos* de todo» con Zeus (J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* 1. Stuttgart 1964, 121ss, frag. 537,8s). «El *logos* humano procede del divino... El *logos* divino enseña a los hombres lo que debe hacerse por necesidad» (*PsEpicharm*, en H. Diels - W. Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 1, 208, frag. 57). El *logos* universal llega a la existencia misma del hombre: «Donde puede llevarse a cabo una obra de acuerdo con el *logos* universal común a los dioses y a los hombres, allí no hay nada malo» (Marco Aurelio, *Pensamientos* 7,53).

1,2,1. En el *Antiguo Testamento* se dice de la palabra de Dios que es la palabra de la creación, de la profecía y de la ley. La palabra creadora divina llama a la existencia el mundo y el hombre (Gén 1,3-2,4a). De esta palabra dice Isaías (55, 11): «Mi palabra que sale de mi boca no volverá a mí vacía, sino que hace lo que yo deseo y consigue aquello para lo que la envío.» La obra de la palabra permanece: «Habló él y existieron, dio su orden y subsistencia» (Sal 32,9). El orden de la ley tiene su origen y su centro en las «diez palabras» de Yahveh

en el Sinaí (Éx 20,1-17; 34,28; Dt 5,6-21). Esta ley originaria fue después desarrollada y aplicada a las nuevas circunstancias como en el libro de la alianza (Éx 21,23) y a lo largo de todo el Deuteronomio. En numerosos casos en los que el Antiguo Testamento narra una palabra de Dios, se trata de una palabra de Dios a los profetas y a través de ellos. El profeta se halla bajo el soberano poder de la palabra: «Ruge el león: ¿quién temblará? Habla Yahveh: ¿quién no profetizará?» (Am 3,8). La palabra de Dios demuestra su autenticidad y verdad en el hecho de que se cumple plenamente en el juicio y la salvación, tanto en Israel como entre los pueblos: «Digo mi plan y se cumple; todos mis deseos los realizo» (Is 46,10).

La palabra originaria de Dios se ha encarnado en la Escritura. El mismo Yahveh escribió las «diez palabras» en dos tablas de piedra (Éx 24,12; 31,18; 32,15). Moisés escribe las palabras (Éx 24,4; 34,27s), del mismo modo que escribe Josué «el libro de la ley de Dios» (Jos 24,26). Los profetas consignan en sus libros la palabra que les ha dirigido Dios (Os 1,1; Joel 1,1; Miq 1,1; Sof 1,1).

1,2,2. El *Nuevo Testamento* admite, a través de las palabras de Jesús y de la predicación de los apóstoles, la palabra de Dios pronunciada en el pasado como tal (*Teología del Nuevo Testamento* II,41-77). Al hacerlo así, no olvida los condicionamientos históricos y humanos de esta palabra de Dios, ya que se mencionan también y al mismo tiempo, como locutores de la palabra de Dios, a hombres como Moisés, David o Isaías. Es importante el juicio que emite Jesús a propósito del libelo de repudio (Mc 10,1-12 y par.). La ley del libelo de repudio es promulgada en Dt 24,1 como ley de Dios. Pero Jesús la califica como ley de Moisés, y afirma que contradice la ley primitiva de Dios de Gén 1,27; 2,24. Así pues, una palabra

de la Escritura afirmada como divina puede muy bien ser sólo una palabra humana de alcance limitado.

El Nuevo Testamento no dice jamás que le fuera dirigida a Jesús una palabra de Dios, como acontecía con los profetas. Y es que lo que el Nuevo Testamento pretende afirmar es que Jesús es la palabra misma de Dios (Jn 1,1; 1Jn 1,1; Ap 19,13; *Teología del Nuevo Testamento* II,101-113).

Lo que la Biblia expresa como palabra de Dios, se expresa siempre a través de los hombres, en un lenguaje humano concreto, en lengua hebrea o griega. Dios no tiene ni boca ni lenguaje. Si él hablara, ¿cómo podría resistir el hombre? Es evidente que el concepto de palabra de Dios no puede entenderse en el sentido literal de la expresión. Las afirmaciones de que Dios ha dicho algo o que ha hablado, si no son mitología<sup>3</sup>, son cuando menos modos de hablar que recurren a la analogía<sup>4</sup>.

Cuando, a veces, se dice, sin más, que la Sagrada Escritura es «palabra de Dios» la afirmación debe acogerse con reservas. Considerada en su conjunto, la Biblia es, en su máxima parte, no palabra de Dios que llama, sino a lo sumo relatos sobre lo que una vez dijo la palabra de Dios. Muchas de sus secciones

3. F. BURI, *Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie*, en H.W. BARTSCH, *Kerygma und Mythos* 2, Hamburg-Volksdorf 1952, 85-101, pide que se desmitifique también la forma de hablar sobre la palabra de Dios. «No podemos y no debemos caer bajo la exigencia de una palabra acerca de cuya legitimación no nos es lícito interrogar» (pág. 98).

4. Analiza el problema de la analogía de la palabra de Dios A. HUTNAGEL, *Wort Gottes. Sinn und Bedeutung nach Thomas von Aquin*, en H. FELD - J. NOLTE, *Wort Gottes in der Zeit*, Düsseldorf 1973, 236-256. Tomás de Aquino hace notar, en una interesante reflexión crítica, que la palabra de Dios transmitida en la Escritura no puede considerarse, sin más, como palabra de Dios. En la palabra bíblica es preciso distinguir la participación humana en la palabra divina. Sólo Jesucristo es palabra de Dios en sentido pleno.

son narraciones de sucesos que en modo alguno pueden considerarse como palabra que nos interpela inmediatamente. Nuestra primera tarea consiste, por tanto, en extraer del relato la interpelación que se nos hace. El concilio Vaticano I había preparado un texto acerca de la revelación cuyo tenor original afirmaba que la Sagrada Escritura es «verdadera y propiamente palabra de Dios» (*vere et proprie verbum Dei*). Pero G.R. Meignan, obispo de Tours, consiguió con su intervención que se retirara esta fórmula. Puso en claro, en efecto, que había que distinguir entre la palabra de Dios dirigida inmediatamente a los profetas y la palabra de Cristo a los apóstoles de un lado y, de otro, los relatos de los hagiógrafos, que no han sido escritos sobre la base de una revelación de Dios, aunque sí, desde luego, con la asistencia de Dios (*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J.D. Mansi, 50, 1924, 291s). El concilio Vaticano II pasó más adelante con su afirmación: «Las Sagradas Escrituras contienen la palabra de Dios y, por ser inspiradas, son en verdad la palabra de Dios» (constitución *Dei Verbum* 6,24).

La palabra de Dios es necesariamente perfecta y verdadera. La doctrina dogmática, al equiparar a la Sagrada Escritura con la palabra de Dios, ha deducido de aquí la total inerrancia de la Biblia. Como quiera que al establecer esta identificación no se tuvieron en cuenta los resultados de la investigación bíblica, la teología se vio envuelta en una estéril polémica para defender sus posiciones. La exégesis católica actual, y también la teología, han abandonado la afirmación de la inerrancia de la Biblia (*Teología del Nuevo Testamento* II,27s).

## 2. Palabra y Escritura

Tanto la antigüedad como el Nuevo Testamento saben y confiesan que la palabra viva, la palabra pronunciada, supera con mucho a la palabra escrita. Los más grandes maestros de los tiempos pretéritos, cuyo recuerdo ha quedado grabado para siempre en la memoria del género humano, no dejaron detrás de sí palabras directamente escritas por ellos. Fueron sus discípulos los que las consignaron por escrito. Esto es válido tanto respecto de Buda como de Sócrates o de Jesús. Platón (*Fedro* 275A-278C) dice que en un discurso escrito hay muchas cosas que son puro «juego», que sólo tienen y dan apariencia de sabiduría. Sólo la palabra viva puede inducir el auténtico esfuerzo por la sabiduría. Platón asegura (*Carta* 7,341C; *Carta* 2,314C) que le es imposible consignar por escrito las últimas verdades de su doctrina. «Sólo en el diálogo común y continuado acerca de la materia, así como en la convivencia confiada, se desarrolla súbitamente la idea en el alma, del mismo modo que de una chispa de fuego surge la luz que, una vez encendida, crece inmediatamente y por sí misma.» Incluso Pablo se pronuncia con reservas a propósito de la palabra escrita: «la letra (lo escrito) mata, mientras que el espíritu da vida» (2Cor 3,6; de manera parecida Rom 2,29; 7,6). En estos textos contrapone Pablo la alianza nueva a la antigua. La antigua es libro escrito, la nueva es espíritu libre. El apóstol se apoya en Jer 31,33, donde se dice a propósito de la nueva alianza: «Pongo mi ley en su interior y la escribo en su corazón.» Pablo no hubiera afirmado estas cosas si en su tiempo hubiera ya un Nuevo Testamento consignado por cierto. Esta sentencia suya es una afirmación crítica respecto del Nuevo Testamento, escrito que surgiría poco después.

### 3. La palabra de Dios en la Iglesia

Si bien la palabra viva es incomparablemente más poderosa que la escrita, debe tenerse en cuenta que la palabra escrita pugna por cobrar nueva vida en la palabra pronunciada. El Antiguo Testamento testifica esta tendencia de la palabra escrita a revivificarse en la palabra hablada en virtud de una evolución interior que hace que los textos antiguos sean reasumidos de nuevo y continuados por los escritos posteriores, para dejarse oír y hacerse eficaces en el momento presente. Con mucha frecuencia la predicación nueva analiza críticamente las afirmaciones antiguas y las actualiza al convertirlas en lenguaje hablado.

La Iglesia del Nuevo Testamento cree que en la palabra de Dios llega la salvación. Así, dice una sentencia de Jesús en el Evangelio: «Al entrar en la casa, dirigidle el saludo de paz. Si la casa lo merece, descienda vuestra paz sobre ella; pero si no lo merece, vuélvase a vosotros vuestra paz» (Mt 10,12s). La palabra de saludo se convierte en juicio de salvación o condenación, de un modo que sólo el mismo Dios puede determinar. Pablo<sup>5</sup> está convencido de que en la predicación se oye la palabra de Dios «(Vosotros) habiendo recibido la palabra de Dios predicada por nosotros, la acogisteis, no como palabra humana, sino — como es en realidad — como palabra de Dios, que ejerce su acción en vosotros, los creyentes» (1Tes 2,13). La formulación poderosamente cincelada de la frase indica ya un contenido desacostumbrado. La palabra procede indudablemente del apóstol, de tal modo que también se la podría escuchar como mera palabra hu-

mana. Pero en la palabra del apóstol llega a la Iglesia y al mundo la palabra de Dios. Más aún, la palabra del apóstol es palabra de Dios. De parecida manera dice en 2Cor 5,18s: «Todo proviene de Dios que nos reconcilió consigo mismo por medio de Cristo y nos confirió el servicio de la reconciliación, como que Dios es quien en Cristo estaba reconciliando consigo al mundo... y quien puso en nosotros el mensaje de la reconciliación.» La acción de Dios en Cristo abarca ambas cosas: tanto la reconciliación como la institución de la palabra de la reconciliación, en la que sigue aconteciendo ahora la reconciliación por Dios. La palabra divina de la reconciliación se pronuncia ahora en la palabra del apóstol. «Hacemos, pues, de embajadores en nombre de Cristo, siendo Dios el que por medio de nosotros os exhorta: en nombre de Cristo os lo pedimos: dejaos reconciliar con Dios.» (2Cor 5,20). En este mismo sentido debe entenderse Rom 10,14,17: «¿Cómo podrán tener fe en aquel de quien no oyeron hablar?... Así que la fe viene de la predicación, es-cuchada, y esta predicación se hace en virtud de la palabra de Cristo.»

Como la misión del apóstol procede de Cristo (Rom 10,15), la voz del enviado es la voz del que envía. En la palabra del apóstol se escucha la palabra de Cristo. También Tit 1,2s conoce esta inhesión de la palabra de Dios y la del apóstol: «Dios que nunca se desmiente... manifestó su palabra mediante la proclamación que me fue encomendada por orden de Dios nuestro Salvador.» En la predicación del apóstol se manifiesta la palabra de Dios, y esta palabra causa la vida eterna. La palabra de Dios no es sólo narración de algo acontecido una vez en el pasado, sino que lo que esta palabra dice, acontece ahora. Si, pues, a la palabra se le llama «palabra de vida» (Flp 2,16), «palabra de salvación»

5. F. BORMANN, *Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus*, Paderborn 1965.

(Act 13,26), «palabra de reconciliación» (2Cor 5,18s), «palabra de la gracia de Dios» (Act 14,3; 20,32), esto no sólo quiere decir que esta palabra nos está informando del acontecimiento salvífico del pasado, sino mucho más, está diciendo que, al pronunciarla, causa reconciliación, salvación, gracia y vida. La palabra se llama «palabra de verdad» (Ef 1,13; 2Tim 2,15), en cuanto que crea la verdad, entendida en sentido bíblico. Pone al descubierto la situación del hombre, condena, como palabra de juicio, su culpa y le hace justo, en cuanto que es palabra de salvación. Tanto la palabra pronunciada en tiempos pasados como la que se pronuncia ahora siguen actuando siempre: «Porque la palabra de Dios es viva y operante, y más tajante que una espada de dos filos: penetra hasta la división de alma y espíritu, de articulaciones y tuétanos, y discierne las intenciones y pensamientos del corazón» (Heb 4,12). Primero se dice de Dios que vive y actúa. De la palabra puede afirmarse lo mismo, en cuanto que encierra en sí el poder y la vida de Dios (Act 7,38; Jn 6,68; Flp 2,16). La palabra de Dios penetra hasta lo más íntimo del alma y del espíritu y hasta de la misma vida corpórea. «Las palabras y conceptos de Heb 4,12s son, en parte, algo totalmente singular en el Nuevo Testamento y causan una peculiar tradición helenista»<sup>6</sup>.

La eficacia de la palabra puede compararse con la del sacramento. Del mismo modo que en el bautismo el acto simbólico de la purificación en el agua actúa más allá de todo lo visible, así también la palabra santificadora actúa más allá de cuanto se oye y de todo poder natural. Así como el sacramento sólo se puede recibir en la fe, sólo en la fe se puede escuchar la palabra (1Tes 2,13; Heb 4,2). La palabra

adquiere dignidad y realidad del mismo modo que el sacramento. Utilizando una fórmula de Agustín y desarrollándola, se ha definido el sacramento como *verbum visibile* (Migne, *Patr. Lat.* 35,1840 y 42,356s) y la palabra como *sacramentum audibile* (*ibidem* 37,969). De ahí que los teólogos hablen de la sacramentalidad (o al menos cuasi sacramentalidad) de la palabra.

La *Constitución sobre la sagrada liturgia* del concilio Vaticano II enseña, a propósito de la presencia de Cristo en la liturgia: «(Cristo) está presente en el sacrificio de la misa... en los sacramentos... en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura es Él quien habla.» (art. 7). Algunos padres conciliares formularon la objeción de que de este modo se afirmaría una presencia igual de Cristo en la palabra y en el sacramento. Pero el concilio se atuvo a la fórmula. Frente a una crítica de la expresión de que es el mismo Cristo quien habla en la palabra de la Escritura, respondió la comisión: «En las tradiciones litúrgicas se dice de Cristo que es él quien habla, cuando se lee la Escritura. Se celebra incluso la presencia de Cristo en el Evangelio, especialmente en las liturgias de oriente»<sup>7</sup>.

El poder oculto en la palabra se manifiesta en el sacramento, en cuya celebración la palabra declara el contenido y se realiza a una con el símbolo<sup>8</sup>. Palabra y signo forman unidad. En el mandato bautismal de Mt 28,19s la acción de

7. *Das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen 1: Konstitution über die heilige Liturgie*, introducción y comentario por A. JUNGMANN, Friburgo de Brisgovia 1966, 20-23.

8. Sobre la relación entre palabra y sacramento: J. BETZ, *Wort und Sakrament*, en T. FILTHAUT - J.A. JUNGMANN, *Verkündigung und Glaube* (homenaje a F.X. Arnold), Friburgo de Brisgovia 1958, 76-99; W. KASPER, *Wort und Sakrament*, en O. SEMMELROTH, *Martyria, Leiturgia, Diakonia* (homenaje a H. Volk), Maguncia 1968, 260-285; K. RAHNER, *Palabra y eucaristía = Escritos de teología IV*, Taurus, Madrid 1964, 323-365.

6. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Gotinga 1966, 196-203.

bautizar está unida a la palabra que realiza y enseña. Ef 5,26 dice del bautismo que Cristo se entregó por la Iglesia «para santificarla, purificándola con el baño del agua por la palabra». Según 1Pe 3,21, el arca de Noé simboliza «el bautismo, que ahora os salva, el cual no consiste en quitar una impureza corporal, sino en pedir a Dios una conciencia buena; y todo por la resurrección de Jesucristo.» La palabra es aquí la oración, que pide una buena conciencia, es decir, la realización interna del acontecimiento externo del bautismo. La imposición de manos transmite el espíritu y el don del ministerio, pero —según 1Tim 4,14— con «profecía», esto es, con la palabra que enseña y suplica. En la cena del Señor el pan y el cáliz son referidos mediante la palabra a la muerte de Cristo, que de este modo se aplica a los participantes en el banquete. Mediante el signo y la palabra se hace el sacramento «proclamación de la muerte del Señor» (1Cor 11,26; v. infra, xviii,3,3). Pablo puede calificar como proclamación tanto la palabra como el sacramento. El sacramento tiene carácter verbal, y la palabra tiene carácter sacramental. La palabra tiene eficacia salvífica en el tiempo y en el mundo, de la manera más universal y profunda, en la encarnación del Logos de Dios. Todos los sacramentos son prolongación eficaz de la encarnación de Cristo. Y como Cristo es siempre la palabra, todos los sacramentos son también palabra.

Aunque es preciso escuchar la predicación como palabra de Dios, no es menos cierto que el perdicador puede pervertir la palabra. Hubo y hay falsos profetas (Mt 24,11), seductores que engañan (2Jn 7), y falsos maestros (2Pe 2,1). Por otra parte, la predicación no puede rechazarse a pesar de los poco limpios motivos del predicador. «Algunos, es cierto, proclaman a Cristo por envidia y rivalidad; pero otros, con buenos sentimientos. Pero ¿qué importa? En todo caso, como

quiera que sea, por hipocresía o por sinceridad, Cristo es anunciado» (Flp 1,15s). De todas formas, la predicación puede «falsear» la palabra (2Cor 4,2). «Nosotros no somos como tantos, que adulteran la palabra de Dios» (2Cor 2,17). «Con su modo de hablar lisonjero y adulador, seducen el corazón de los sencillos» (Rom 16,18).

Pablo enumera los criterios de la autenticidad de la palabra. El predicador debe haber experimentado en sí mismo la misericordia de Dios (1Cor 7,25). La palabra debe tener como soporte el amor. «Deseábamos poner a vuestra disposición no sólo el evangelio de Dios, sino nuestras propias vidas» (1Tes 2,7s). El apóstol pide claridad y verdad en la predicación, con ánimo abierto ante Dios y los hombres (1Tes 2,3s; Gál 2,14; 2Cor 2,17; 4,2; 5,11; 13,8). Propiedad necesaria de la predicación es «entereza para decirlo todo» (Act 4,29; 2Cor 3,12; Flp 1,20; Heb 4,16). La predicación debe hacerse en espíritu y desde el espíritu. «Teniendo el mismo espíritu de la fe, según lo que está escrito: Creí y por eso hablé, nosotros también creemos y, por eso, hablamos» (2Cor 4,13). La Iglesia que escucha adquiere la certeza de que la palabra es auténtica cuando el sentido de Cristo que se le ha dado (1Cor 2,16) y todos los carismas de que está dotada (1Cor 2,13-15) reconocen en la predicación el espíritu de Cristo (1Cor 14,29). Todo cristiano participa de este poder de discernimiento. «Si alguno cree ser profeta o estar inspirado, reconozca que lo que escribe es una orden del Señor» (1Cor 14,37).

#### 4. Palabra inmediata de Dios

La palabra inmediata y directa de Dios no es sólo un suceso del pasado. Tanto el Antiguo Testamento como el Nue-

vo afirman que pertenece a la soberanía de Dios el callar o el hablar, según quiera. Una vez y otra vez da testimonio el Nuevo Testamento de su certeza de que la palabra inmediata de Dios nunca cesa, sino que surge siempre y con la misma originalidad. Así 1Tes 4,9: «Acerca del amor fraternal, no necesitáis que os escribamos: vosotros mismos sois discípulos directos de Dios en esto de amaros unos a otros.» Luego Jn 6,45: «Escrito está en los profetas: Todos serán instruidos por Dios.» Heb 8,11s cita a Jer 31,34: «No tendrán ya que enseñarse uno a otro, ni una persona a otra persona, diciendo: Conoced a Yahveh, porque todos ellos me conocerán.» Estos tres textos neotestamentarios están muy distanciados entre sí y no tienen ninguna relación mutua. Se expresa, pues, en ellos, una convicción general del Nuevo Testamento. Juan 6,45 se apoya «en los profetas». El evangelista no cita ningún texto concreto. Más bien lo que quiere decir es que se da aquí una persuasión compartida por todos los profetas. El único texto que podría aducirse sería Is 54,13 LXX. De hecho, esta sentencia fue citada también por los rabinos como prueba de que en los tiempos mesiánicos y escatológicos Israel sería inmediatamente instruido por Yahveh. Podría pensarse también en Jer 31,33, es decir, en sentencias incluidas dentro del círculo de la promesa mesiánica, tantas veces citada en las épocas siguientes. Y finalmente, en Joel 3,1s, afirmación que reaparece en el sermón de pentecostés del apóstol Pedro (Act 2,16-21).

También los escritos de Qumrán (*Escrito de Damasco* 20,4; 1QH 2, 39; 7,10.14; 8,36) hablan de «discípulos de Dios». A este mismo círculo de ideas pertenecen algunas otras afirmaciones del Nuevo Testamento. Así por ejemplo, cuando se habla de que la luz de Dios brilla en todos los tiempos y lugares. «(Dios) hizo brillar la luz en nuestros cora-

zones, para que resplandezca el conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Cristo»» (2Cor 4,6). Donde está Dios está la luz, y donde está la luz está Dios. Todos reciben la revelación de Dios (Flp 3,15). Todos han recibido la unción, conocen la verdad y no tienen necesidad de ser instruidos (1Jn 2,21.27). La Iglesia en su totalidad está agraciada con el don profético (Act 2,17; Rom 12,6; 1Cor 12,10; 14,1; Ef 4,11; 1Tes 5,20). De aquí se deriva la vocación y la obligación de todos de dar testimonio y predicar la palabra de Dios (1Cor 14,24; 1Pe 2,9; Jds 3). Y esto es válido también respecto de la mujer (Rom 16,1-13; 1Cor 11,5).

sús respetó el orden del calendario festivo (Mc 14,12; Lc 2,42; Jn 2,23; 5,1; 7,10). Celebró la cena de acuerdo con las prescripciones cárnicas (Mc 6,41; 8,6; 14,22). Al aceptar el bautismo de Juan, se insertó dentro del movimiento bautismal (Mc 1,9). La purificación del templo frente a toda profanación testifica su celo por la casa de Dios (Mc 11,15-17).

Pero Jesús carga el acento sobre el verdadero sentido de las celebraciones cárnicas, que deben ser bendición para el hombre. Por eso es lícito que, en sábado<sup>1</sup>, los discípulos hambrientos arranquen espigas (Mc 2,23-28)<sup>2</sup>. Por eso está permitido curar en sábado (Mc 3,1-6). Al parecer, transgredió expresamente las leyes del sábado con la intención de acentuar su pleno sentido. De idéntico modo insiste en el verdadero sentido del sacrificio. El Dios a quien el hombre ofrece sus sacrificios es un Dios misericordioso, que quiere misericordia (Mt 9,13). De ahí que el sacrificio sólo sea agradable a Dios cuando se practica con amor fraternal. Pero también añade: «Y entonces vuelve a presentar su ofrenda» (Mt 5,23s). No es posible ofrecer sacrificios y al mismo tiempo violar con falsos pretextos las obligaciones del amor al prójimo (Mc 7,10-13).

En las amenazas lanzadas contra el fariseísmo, aun condenando con los más duros términos las acciones torcidas, habla Jesús con gran respeto del templo y del culto. El templo y el altar santifican el sacrificio. El templo es casa de Dios (Mt 23, 16-22). En el proceso contra Jesús se aduce una misteriosa sen-

J. BEHM, art. θύω, en ThWbNT 3, 1938, 180-192; H. STRATHMANN - R. MEYER, art. λειτουργέω, ibidem 4, 1942, 221-238; G. BORNKAMM, art. μυστήριον, ibidem 809-842; E. JÜNGEL - K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament?*, Friburgo de Brisgovia 1971; M. KÖHNLEIN, *Was bringt das Sakrament? Disputation mit Karl Rahner*, Gotinga 1971; J.L. LARROBE, *El sacramento como encuentro de salvación*, Fax, Madrid 1971; K. RAHNER, *Iglesia y sacramentos*, Herder, Barcelona 1967; M. RASKE, *Sakrament, Glaube, Liebe, Gerhard Ebelings Sakramentsverständnis - eine Herausforderung an die katholische Theologie*, Essen 1973; E.H. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1971; O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original*, Dinor, San Sebastián 1962; idem, *El sentido de los sacramentos*, Fax, Madrid 1965; A. WINKLHOFER, *La Iglesia en los sacramentos*, Fax, Madrid 1971.

## 1. Jesús y la práctica del culto

Jesús encontró en Israel un culto ordenado de acuerdo con la alianza antigua. También respecto de esta parte de la ley puede decirse que vino no a suprimirla, sino a darle cumplimiento (Mt 5,17). Según los relatos de los evangelios, Je-

1. E. LOHSE, art. σάββατον, en ThWbNT 7, 1964, 1-35; idem, *Jesu Worte über den Sabbat = Die Einheit des Neuen Testaments*, Gotinga 1973, 62-72.

2. En la perícopa Mc 2,23-28 aparecen varios motivos juntos: el ejemplo tomado de la Escritura (2,25s), la regla del amor al prójimo (2,27) y la decisión suprema del Hijo del hombre (2,28). Si esta acumulación de razones debe interpretarse como un crecimiento de la narración a partir de la discusión de la comunidad cristiana con Israel, tendríamos aquí, en su conjunto, un testimonio de la problemática posterior y de su solución.

tencia suya, según la cual, tras la destrucción del templo terreno, erigirá un nuevo templo escatológico (Mc 14,58; v. supra, III,1). Reclamó para sí «aquí hay más grande que el templo» (Mt 12,6). Describe con imágenes cárnicas la consumación escatológica (Mt 12,6). Reconoce el orden sacerdotal. Al leproso curado le dice: «Preséntate al sacerdote», y le pide que lleve la ofrenda establecida (Mc 1,44). Pero ¿no hay una crítica al sacerdocio y al orden cárnicco en la narración parábólica del buen samaritano, cuando dice Jesús que, preocupados por la pureza cárnicca, pasan al lado de su prójimo necesitado sin prestarle ayuda (Lc 10,31s)?

De hecho, Jesús se mantiene alejado de las ideas y prescripciones relativas a la pureza cárnicca. La celosa preocupación por la pureza cárnicca, que con aquella importancia que en su tiempo se le daba no era una prescripción de la ley, sino invención de los rabinos, era una tarea inútil. No es lo exterior, sino los malos pensamientos interiores y las malas acciones los que hacen impuro al hombre (Mc 7,14-23). A los «ciegos fariseos» les reprocha Jesús que purifican lo exterior, mientras que su interior está lleno de impureza (Mt 23,25s). Pasó por alto las prescripciones de la pureza al admitir en su compañía a los pecadores (Mt 9,10;11; 19; Lc 7,37; 15,2; 19,7). Aflora aquí una total oposición entre Jesús y Qumrán. Jesús llama a los pecadores, los piadosos de Qumrán se alejan de ellos (*Teología del Nuevo Testamento* II,164-173). De acuerdo con la conducta de Jesús, y siguiendo su ejemplo, la primitiva comunidad participó al principio en la liturgia del templo (Lc 24,52s; Act 2,46; 3,1), pero abandonando, de todas formas, los preceptos relativos a la pureza cárnicca (Act 10,14).

## 2. Los sacramentos neotestamentarios

Según la doctrina de la Iglesia, el sacramento es una acción simbólica, interpretada por la palabra que, en virtud de su institución por Cristo, transmite la salvación de Dios. La doctrina que se ha ido elaborando sobre esta temática enumera siete sacramentos. El Nuevo Testamento no describe el concepto ni tiene una palabra específica para designar el sacramento. La traducción latina emplea la voz *sacramentum* como traducción de *μυστήριον*. Partiendo del Nuevo Testamento, la teología griega llama misterios a las acciones sacramentales, sobre todo al bautismo y la eucaristía. La palabra misterio (*μυστήριον*) significa, fuera del ámbito neotestamentario, ciertas solemnidades cárnicas de las religiones paganas. En filosofía se mencionan también misterios divinos. En la Biblia, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, misterio significa la revelación misteriosa de Dios, que acontece tanto en la palabra como en el signo (Mt 13,11; 1Cor 4,1; Rom 16,25) y tiende a la consumación escatológica (Ap 10,7). Cristo es el «misterio de Dios» (Col 2,2; Ef 3,4).

Como la Biblia latina ha traducido muchas veces *μυστήριον* por *sacramentum*, se ha trasvasado al concepto de sacramento una parte del contenido de la palabra griega. En la teología de los misterios de O. Casel ha vuelto a revalorizarse el concepto de misterio (v. infra, XVII,3,3,9).

Fue Tertuliano quien introdujo en el lenguaje teológico de la Iglesia latina la palabra *sacramentum*. En el lenguaje profano este vocablo significa algo así como juramento sagrado o sacralización de un juramento. Tertuliano querría incluir en esta palabra *sacramentum* la totalidad de la disposición salvífica divina y, más en concreto, el bautismo y la eucaristía como

acontecimientos salvíficos cárnicos<sup>3</sup>. Al número de siete sacramentos se llegó en la alta edad media, tras haber establecido con claridad el concepto de sacramento<sup>4</sup>.

La teología neotestamentaria habla desde muy pronto de sacramentos neotestamentarios. Se mencionan como sacramentos originarios el bautismo y la cena. El posterior y actual concepto (católico) de sacramento se ha formado a partir de estos datos neotestamentarios, ya que en los dos citados sacramentos se dan perfectamente las características esenciales del concepto, a saber, la acción simbólica, la palabra y la institución por Cristo. El bautismo y la cena aparecen ya en el Nuevo Testamento como íntimamente cohesionados y se citan expresamente en textos como 1Cor 10,1-4; 1Jn 5,6-8, o Jn 19,34, si es que aquí la sangre y el agua se refieren a la cena y el bautismo (infra, xviii,3,1). En el Nuevo Testamento (tardío) se mencionan nuevas acciones cárnicas que, finalmente, fueron enumeradas entre los sacramentos: imposición de manos para la donación del espíritu (Act 8,17; 18,6; infra, xvii,3,3,3); instalación en el ministerio mediante la imposición de manos y la oración (Act 14,23; 1Tim 4,14; 2Tim 1,6; supra, xii,2,2,4); perdón de los pecados (Mc 2,5; Jn 20,22s; infra, xvii,4); unción de los enfermos (Mc 6,13; Sant 5, 14s; infra, xvii,4).

A tenor de su concepto, los sacramentos se diferencian esencialmente de las acciones conmemorativas o de los signos meramente simbólicos, tal como a veces los realizaban

3. C. MOHRMANN, *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens*, en «The Harvard Theological Review» 47 (1954) 141-152; A. KOLPING, *Sacramentum Tertullianeum*, Ratisbona y Münster 1948.

4. J. DOURNES, *Die Siebenzahl der Sakramente*, en «Concilium» 4 (1968) 32-40; J. FINKENZELLER, *Die Zählung und die Zahl der Sakramente*, en L. SCHEFFCZYK, *Wahrheit und Verkündigung* (homenaje a M. Schmaus) 2, Munich 1967, 1005-1033.

los profetas (Jer 19; Ez 4; 5; 24). Tanto el bautismo como la cena del Señor confieren múltiples gracias a los que toman parte en ellos. Por otra parte, debe distinguirse también netamente entre sacramentos y magia. En la hechicería y la magia pueden producirse prodigiosos efectos sin la voluntad de aquel en quien se ejerce la acción mágica y aún en contra de esta voluntad. Pero en el Nuevo Testamento la fe del que recibe el sacramento es condición indispensable para poder participar de los efectos sacramentales. Ni el bautismo ni la cena garantizan una seguridad de tipo físico-natural, sino que sólo posibilitan y al mismo tiempo exigen un adecuado comportamiento moral (Rom 6,6.11; 1Cor 10,5). El don del sacramento no es aumento de la vida física, sino un don espiritual (Jn 6,63; 1Cor 10,3s).

Si, de acuerdo con la teología, una de las notas esenciales de los siete sacramentos es su institución por Jesucristo, se expresa aquí la convicción de que, en último término, es Cristo el dispensador auténtico de todos los sacramentos y de que la causa última de la salvación es Dios por Jesucristo. El Nuevo Testamento sólo refiere como directamente instituidos por Jesucristo el bautismo y la cena. Pero también estos relatos neotestamentarios referentes a la citada institución están sujetos a crítica. Respecto de los restantes sacramentos, el Nuevo Testamento no dice nada de su institución por Cristo. La teología actual intenta responder a esta dificultad aduciendo el razonamiento de que Cristo, que es la «plenitud» (Jn 1,16; Ef 1,23), es asimismo el protosacramento de la salvación, puesto que con su palabra y su obra proclamó y transmitió esta salvación. En esta línea de pensamiento cabe también definir a la Iglesia como sacramento universal. En efecto, la salvación y la gracia de Dios crean la Iglesia y la mantienen (Act 11,22s; 18,27). El Evangelio es «gracia de

Dios» (Act 13,43; 14,3). La gracia de Dios causa justicia y redención (Rom 3,24). Esta gracia se ha revelado y concedido en Jesucristo (1Cor 1,4; Gál 1,6; supra, XII,1,2). Cristo es la palabra de Dios (Jn 1,14). En Cristo «apareció la bondad de Dios, nuestro Salvador, y su amor a los hombres» (Tit 3,4). El único y universal sacramento, Cristo, y Cristo en la Iglesia, actúa en cada uno de los sacramentos concretos, cuya forma se ha podido ir configurando, en gran medida, dentro de la Iglesia. El concilio Vaticano II ha expresado repetidas veces esta doctrina. «Cristo... envió su Espíritu vivificador sobre sus discípulos y por él constituyó a su cuerpo que es la Iglesia, como sacramento universal de salvación» (*Constitución dogmática sobre la Iglesia* 7, art. 48; de parecida manera en los art. 1 y 9).

## XVII. BAUTISMO

A. OEPKE, art. *βάπτω*, en ThWbNT 1, 1933, 527-544; idem, art. *λούσω*, ibidem 4, 1942, 297-309; E. SCHWEIZER, art. *πνεῦμα*, ibidem 6, 1959, 330-453; L. GOPPELT, art. *βάπτωρ*, ibidem 8, 1969, 313-333; R. SCHNAKENBURG, art. *Bautismo*, en BAUER, DTB, 1967, 127-135; N. NEUNHEUSER, art. *Bautismo*, en SacrM I, 2<sup>1976</sup>, 499-525; K. ALAND, *Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, en H. BALTENSWEILER - B. REICKE, *Neues Testament und Geschichte* (homenaje a O. Cullmann), Zurich y Tübingen 1972, 1-14; J. AUER, *Sacramento del bautismo = Los sacramentos de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1977, 24-91; H.J. AUF DER MAUR - B. KLEINHEYER (dir.), *Zeichen des Glaubens* (homenaje a B. Fischer), Zurich y Friburgo de Brisgovia 1972; K. BARTH, *Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens* (*Die kirchliche Dogmatik* 4/4), Zurich 1967; G.R. BEASLY-MURRAY, *Baptism in the New Testament*, Londres 1962; W. BIEDER, *Die Verheissung der Taufe im Neuen Testament*, Zurich 1966; A. COLUNGA, *La circuncisión y el bautismo*, en *XIX semana bíblica española*, Madrid 1962, 293-303; G. DELLING, *Die Taufe im Neuen Testament*, Berlín 1963; N. GÄUMANN, *Taufe und Ethik, Studien zur Röm 6*, Munich 1967; A. HAMMAN, *El bautismo = El bautismo y la confirmación*, Herder, Barcelona 2<sup>1973</sup>, 17-249; idem, *La oración*, Herder, Barcelona 1967, 234-248; O. KUSS, *San Pablo. La aportación del apóstol a la teología de la Iglesia primitiva*, Herder, Barcelona 1975, 405-410; I. DE LA POTTERIE, *Naitre de l'eau et naitre de l'Esprit*, en *«Études ecclésiastiques»* 14, 1962; H. SCHLIER, *Die kirchliche Lehre von der Taufe = Die Zeit der Kirche*, Friburgo de

Brisgovia 31962, 107-129; E. SCHLINK, *Die Lehre von der Taufe*, Kassel 1969; A. de VILLALMONTE, *Teología del bautismo*, Herder, Barcelona 1965.

Son numerosos los textos del Nuevo Testamento que hablan del bautismo como inicio y base del ser cristiano y como fundamentación de la Iglesia. Hacia el año 200 escribió Tertuliano el primer libro de que tenemos noticia sobre el bautismo en la Iglesia, en el que se advierte ya un considerable desarrollo de las ceremonias de administración del bautismo, así como una doctrina que utiliza de forma excelente y con visión de conjunto los datos del Antiguo Testamento y del Nuevo.

Para la cristiandad de los primeros tiempos era el bautismo una experiencia de la más alta significación. En una Iglesia que constituía una minoría, y sobre todo en tiempos de persecución, el bautismo entrañaba una radical decisión en la vida. Era la consumación a la que tendía el cristiano tras un largo catecumenado. Administrado en la noche de pascua o en la vigilia de pentecostés, dentro de un acto cíltico común, el bautizado adquiría un compromiso ante toda la comunidad.

En las Iglesias actuales el bautismo ha perdido hace ya mucho tiempo esta significación vivencial. Las razones pueden deberse a las circunstancias en que actualmente se administra el bautismo a los niños. Como consecuencia de esta práctica general de bautizar a los pocos días de nacer, ya no se da entre nosotros una consciente vivencia bautismal ni tampoco una experiencia del bautismo. No sólo no tenemos ningún recuerdo personal de nuestro propio bautismo, sino que apenas hemos presenciado ceremonias bautismales, ya que el bautismo se administra, casi sin excepción, no en público y ante la comunidad, sino sólo ante unos pocos participantes.

## 1. Baños cílticos

Otra de las razones de esta pérdida de significación puede deberse a nuestra incapacidad de desarrollar un pensamiento simbólico y a que en la actual administración del bautismo el simbolismo del baño cíltico apenas si se hace perceptible en la acción de derramar un poco de agua sobre la cabeza del bautizado.

### 1. Baños cílticos (*medio ambiente histórico religioso*)

Comencemos por recordar las múltiples experiencias humanas y la dilatada historia de los baños cílticos<sup>1</sup>. El agua es el presupuesto de toda vida, tanto en el mundo de las plantas como en el de los animales y los hombres. En el agua se inicia y se desarrolla toda vida. El agua pura, sobre todo el agua corriente, limpia y arrastra consigo en su curso toda suciedad. Para las primitivas concepciones religiosas, el poder creador sobrehumano del agua es un elemento divino. El agua es propia de la divinidad o está animada por esta divinidad. Dioses, espíritus y demonios habitan y dominan el agua. Ésta recibe una consagración cíltica y sirve a su vez de medio para el culto, ya que se utiliza en las purificaciones sagradas o para fomentar misteriosamente la vida. En los ritos se bebe agua o se derrama sobre los hombres, o bien éstos se sumergen en el baño de agua.

Para el hombre antiguo, y para el hombre de algunas religiones modernas (por ejemplo el islam), la purificación antes de las ceremonias cílticas es algo no sólo exigido, sino evidente. «Con manos no lavadas, cubiertas de sangre, no

1. L. GÖPPELT, art. *Ὄδωρ*, en ThWbNT 8, 1969, 313-333; R. WOLF, *Aqua religiosa. Die religiöse Verwendung von Wasser im frühen Christentum und seiner Umwelt*, tesis mecanografiada, Leipzig 1956.

se puede orar a Zeus» (*Ilíada* 6,266ss). Delante de los templos se colocaban inscripciones que pedían la purificación. Ante las puertas del templo había estanques o grandes recipientes con agua para las purificaciones, para que los devotos pudieran lavarse o tomar aspersiones. Como acto previo a la iniciación en los misterios de Eleusis, había que bañarse en el mar. También en la iniciación al culto de Isis y Mitra constituyan los baños un elemento indispensable.

## 2. *Antiguo Testamento y judaísmo*

Israel conocía y practicaba diversas clases de aspersiones, abluciones y baños. Cuando el sumo sacerdote entraba el día de la expiación en el santuario, debía antes lavarse el cuerpo con agua y ponerse vestidos sagrados (Lev 16,14). Antes de participar en el servicio del templo los sacerdotes debían tomar baños cárnicos (*Ex* 29,4). Lo mismo debían hacer los levitas (*Núm* 8,6s) y todo el pueblo (*Dt* 23,12.15). Otras prescripciones determinaban abluciones cárnicas por ciertas impurezas (Lev 13,6; 15,18-27; *Núm* 5,23; 19,7-22). Los profetas prometen el juicio escatológico purificador bajo la imagen del baño (*Is* 4,4; *Mal* 3,2s). Lo mismo sucede respecto de la santificación mesiánica del fin de los tiempos (*Ez* 36, 25; *Zac* 13,1). El perdón de la culpa es como una ablución purificadora (*Sal* 51,4.9).

Las excavaciones arqueológicas han puesto al descubierto en Qumrán<sup>2</sup> toda una red de instalaciones para los baños

2. H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament* 2, Tübingen 1966, 1-29; O. BETZ, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament*, en «*Revue de Qumran*» (1958-59) 216-220; J. GNILKA, *Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe*, en «*Revue de Qumran*» 3 (1961-62) 185-207.

cárnicos. Los escritos de la comunidad prescriben numerosos baños (1QS 5,13; *Escrito de Damasco* 9,21-23; 10,10-13). Los baños de inmersión a que estaban obligados los sacerdotes del templo de Jerusalén fueron practicados en Qumrán por todos los miembros de la comunidad, ya que todos ellos aspiraban a la santidad sacerdotal. Pero sabían bien que, a pesar de todos los baños exteriores, permanecía impuro «el que desprecia las órdenes de Dios y no se somete a disciplina en la práctica de su consejo». La verdadera purificación se produce en virtud del cumplimiento de las leyes de Dios (1QS 3,4-9). Pero —a diferencia del único bautismo cristiano— los baños de Qumrán se repetían muchas veces. De todas formas, la admisión en el noviciado se realizaba mediante un bautismo irrepetible en su peculiaridad.

Ya desde el s. I d.C. está testificado el bautismo de prosélitos, aunque acaso esta práctica sea más antigua. Los gentiles que querían convertirse en miembros de pleno derecho del pueblo de Dios Israel, debían someterse a la circuncisión, sumergirse, para purificarse, en un baño ritual y presentar un holocausto, cuya sangre era asperjada para expiación del gentil. El baño capacitaba al nuevo judío para llevar a cabo el sacrificio. El bautismo de los prosélitos era —al igual que el bautismo cristiano— un baño cárnetico singular, sólo que a diferencia del cristiano, en el bautismo de los prosélitos eran estos mismos los que se introducían en el baño.

Pablo encuentra el bautismo ya en el Antiguo Testamento. Todos los padres, que estuvieron bajo la nube (*Ex* 13,21; *Sal* 104,3ss LXX) y atravesaron el mar (*Ex* 14,21), fueron bautizados en la nube y el mar (1Cor 10,2). Pablo expone aquí un *midrash* configurado según las reglas de la escuela, en el que ha podido servirse de motivos de la exégesis rabí-

nica. Para 1Pe 3,20s, la salvación de Noé y su familia del agua del diluvio gracias al arca es un tipo del bautismo. Aquí el punto de comparación, que es el agua, tiene diversas significaciones. En el diluvio el agua era un elemento de castigo y de aniquilación mientras que en el bautismo es una fuerza santificadora. En la Carta de Bernabé 11 se han acumulado numerosos ejemplos de una exégesis tipológica de textos del Antiguo Testamento sobre el agua, aplicándolos al bautismo neotestamentario. La interpretación del Antiguo Testamento, practicada por la primitiva Iglesia, continuó esta misma línea exegética<sup>3</sup>.

### 3. Nuevo Testamento

3.1. Juan Bautista apareció dentro del contexto del movimiento bautismal judío. Administraba «un bautismo de conversión para perdón de los pecados» (Mc 1,4). Los evangelios narran que también Jesús se hizo bautizar. No caben serias dudas sobre la historicidad de este dato, atendido sobre todo que ya la misma tradición neotestamentaria se vio forzada a buscar explicaciones para un hecho en el que Jesús aparecía como sometido al bautismo de Juan (Mt 3,13ss). Al parecer, el Evangelio de Juan evita expresamente hablar de este bautismo de Jesús por el Bautista. Este suceso sólo puede deducirse de Jn 1,33ss. El relato del bautismo de Jesús fue transformado en una revelación trinitaria (*Teología del Nuevo Testamento* II,302ss.463ss).

3. J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, París 1950, 69-94; P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne église*, Uppsala 1942; O. MICHEL, *Zum Thema Paulus und seine Bibel*, en H. FELD - J. NOLTE, *Wort Gottes in der Zeit*, Düsseldorf 1973, 114-126.

### 3.2. Origen del bautismo cristiano

3.2. *Origen del bautismo cristiano*. Todo el Nuevo Testamento, evangelios, Hechos de los apóstoles y cartas testifican que la Iglesia administró el bautismo ya desde los primeros tiempos. También en estos escritos se responde a la pregunta de por qué, ya desde el principio, se administró el bautismo con tal seguridad. Se dice, en efecto, que fue el mismo Jesús quien lo instituyó y quien ordenó a los discípulos bautizar. Juan (3,5) informa que, en la conversación con Nicodemo, Jesús prometió a la Iglesia el sacramento del bautismo. «Quien no nace de agua y de Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios»<sup>4</sup>. Al igual que de otros discursos de Jesús del Evangelio de Juan, también de éste puede decirse que expresa la teología de la Iglesia de aquel tiempo y de aquel ambiente (hacia el año 100). Así pues, en 3,5 Juan

4. Para la teología de los sacramentos en el Evangelio de Juan cf. sobre todo los comentarios de R. BULTMANN, Gotinga 191968; R. SCHNACKENBURG, 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1965 y 1971; S. SCHULTZ, Gotinga 1972; además: H. KLOS, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Stuttgart 1970; E. LOHSE, *Wort und Sakrament im Johannesevangelium = Die Einheit des Neuen Testaments*, Gotinga 1973, 193-208; R. BULTMANN (98) cree (con otros autores) que en Jn 3,5 debe eliminarse οὐδέτος καὶ como adición secundaria. Admite que el Evangelio de Juan fue originariamente un evangelio de la palabra pura. Las alusiones a los sacramentos (3,5; 6,51b-58; 19,34b.35) procederían de una redacción posterior que, mediante estas correcciones, intentaba posibilitar la aceptación del Evangelio en la Iglesia. Prescindiendo aquí del análisis global de esta concepción de Bultmann, debe afirmarse, por lo que hace a Jn 3,5, que la tradición (casi unánime) de este texto no ofrece argumento alguno para suprimir las palabras οὐδέτος καὶ. Es cierto que las palabras οὐδέτος καὶ faltan en Jn 3,6 y 8. En todo caso, Jn 3,3-8 presupone una larga práctica eclesial del bautismo en agua y en espíritu. Sobre la originalidad de las palabras οὐδέτος καὶ cf. (a favor de su inclusión) H. KLOS (69-74), R. SCHNACKENBURG (1,383), S. SCHULZ (56); en el mismo sentido H. LEROY, *Rätsel und Missverständnis*, Bonn 1968, 124-136. Sigue la opinión de R. Bultmann, E. Lohse y también J. BECKER, *Jo 3,1-21 als Reflex johanneischer Schuldiskussion*, en H. BALZ - S. SCHULZ, *Das Wort und die Wörter* (homenaje a G. Friedrich), Stuttgart 1973, 85-95; por su parte, F. PORSCHE, *Pneuma und Wort*, Francfort del Meno 1974, 91s, opina que las palabras οὐδέτος καὶ son una aclaración introducida por una redacción de los discípulos.

está reproduciendo la doctrina de la Iglesia acerca del bautismo. Se describe el bautismo como «renacimiento». ἀναγέννησις no significa «nacer de arriba», sino «nacer de nuevo», puesto que esta definición del bautismo reaparece con frecuencia en el Nuevo Testamento tardío (1Pe 1,3.23; Tit 3,5; además Justino, 1Apol 61,3). La mayoría de las antiguas traducciones (latina, copta, siríaca), así como los padres de la Iglesia, han entendido Jn 3,5 como un renacimiento. Y a este mismo sentido parece aludir la incomprensión de Nicodemo (Jn 3,4). El hombre, en cuanto carne, no puede redimirse por sus solas fuerzas. El bautismo transmite el Espíritu, que significa nueva creación (infra, xvii,3,3). Según Jn 3,22 el mismo Jesús bautizó, con sus discípulos (algunos de los cuales habían sido anteriormente discípulos de Juan Bautista), en el país de Judea, lo que Jn 4,2 (¿acaso una adición redaccional?) explica en el sentido de que no era el mismo Jesús, sino los discípulos quienes administraban el bautismo. Según esto, al principio Jesús se habría incorporado al movimiento bautismal introducido por Juan Bautista.

En el Evangelio de Mateo (28,19), Cristo resucitado se despide de sus discípulos con este encargo: «Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»<sup>5</sup>. Esta sentencia, en su forma actual, no puede fecharse en el inicio de la historia de la Iglesia y de su actividad misional. Es indudable

5. H. FRANKEMÖLLE, *Jahwebund und Kirche Christi*, Münster 1973, 42-72; K. KERTELGE, *Der sogenannte Taufbefehl Jesu (Mt 28,19)*, en H.J. AUF DER MAUR - B. KLEINHEYER, *Zeichen des Glaubens* (homenaje a B. Fischer), Zürich y Friburgo de Brisgovia 1972, 29-40; J. LANGE, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28,16-20*, Wurzburgo 1973; A. VÖGTLI, *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen. Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,18-20 = Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 243-272.

que al principio el bautismo se administraba en nombre de Jesús (infra, xvii,3,1). Aquella confesión trinitaria ya tan desarrollada presupone una larga evolución teológica (*Teología del Nuevo Testamento II*, 463ss). Si la Iglesia hubiera conocido ya desde el principio este mandato de la misión universal, apenas podría explicarse el hecho de que Pablo no consiguiera imponer el derecho a la misión pagana libre sino tras largas y difíciles discusiones. El Evangelio de Mateo debió escribirse hacia el año 80, o un poco más tarde. El mandato bautismal y misional reproduce tanto la práctica bautismal como la experiencia misional alcanzada por la Iglesia en este tiempo. El encargo de bautizar se expone a través de una sentencia del Señor glorificado. La exégesis se pregunta si es posible que el resucitado se expresara en forma de sentencias<sup>6</sup>. También en la sentencia del resucitado de Mc 16,16 aparece testificada la conciencia de la Iglesia de haber recibido el bautismo del Señor: «El que crea y se bautice, se salvará; pero el que se resista a creer, se condenará.» La sentencia es un apéndice del Evangelio de Marcos, que debió ser consignada por escrito hacia el año 150. Como quiera que sintetiza los relatos sobre la resurrección de los restantes Evangelios, que ya tenía a su disposición, debe admitirse que conocía también el texto de Mt 28,19. Llama la atención ver la insistencia que este texto tardío pone en la fe como presupuesto del bautismo. El sacramento no puede, pues, ejecutarse como una acción mágica<sup>7</sup>.

Según los relatos de los Hechos de los apóstoles (2,38;

6. Pueden citarse, entre otros, R. SCHNACKENBURG, *Schriften zum Neuen Testament*, Munich 1971, 461; A. VÖGTLI, *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 266; idem, *Wie kam es zur Artikulierung des Osterglaubens?* en «Bibel und Leben» 15 (1974) 174-193.

7. E. HELZLE, *Der Schluss des Markusevangeliums (Mk 16,9-20) und das Freer-Logion (Mt 16,14W)*, tesis mecanografiada, Tübinga 1959.

8,12,16; 9,18; 10,47; 16,15,33; 19,5; 22,16), la Iglesia administró el bautismo ya desde los orígenes<sup>8</sup>. Pedro pide en el sermón de pentecostés: «Convertíos y que cada uno de vosotros se bautice en el nombre de Jesucristo» (Act 2,38). Y si bien algunas veces el libro de los Hechos parte del orden comunitario existente en su tiempo para fecharlo en época anterior, estos relatos reflejan perfectamente la convicción de la Iglesia de que el bautismo fue practicado ya desde los primeros momentos. Y, en este caso, es indudable que estaba de acuerdo con la realidad histórica.

**3,3. Teología del bautismo.** Si, pues, la Iglesia de los apóstoles practicó el bautismo ya desde el principio, quiere ello decir que se insertó en un amplio movimiento bautismal. Pudo ejercer en este punto un influjo especial el bautismo de Juan, sobre todo si se tiene en cuenta la circunstancia de que los primeros discípulos de Juan se hicieron después discípulos de Jesús (Jn 1,35ss). Cuando, en una época ya relativamente posterior, los Hechos (18,24ss; 19,1-7) nos informan que había comunidades cristianas que «sólo conocían el bautismo de Juan», este dato nos permite deducir que la Iglesia siguió practicando el bautismo del precursor. Una de las razones más decisivas a favor de esta práctica del bautismo en la Iglesia la constituía sin duda el hecho de que el mismo Jesús aceptó el bautismo de Juan. La interconexión entre el bautismo administrado a Jesús por Juan y el bautismo cristiano se explica porque en el bautismo recibido por Jesús se da una referencia al posterior bautismo de la Iglesia, ya que aquel relato incluye motivos de la práctica bautismal cristiana. La

8. J.J. VON ALLMEN, *Notizen zu den Taufberichten in der Apostelgeschichte*, en H.J. AUF DER MAUR - B. KLEINHEYER, *Zeichen des Glaubens* (homenaje a B. Fischer) Zurich y Friburgo de Brisgovia 1972, 41-60.

narración puede entenderse como catequesis bautismal, pues, en el bautismo de Juan, Jesús se revela como el Hijo (Mc 1,11) y el Espíritu desciende sobre él (Mc 1,10s), del mismo modo que el bautizado es aceptado por Dios como hijo y es agraciado con el espíritu de filiación (Rom 8,15s; Gál 4,6). También los padres advirtieron esta conexión entre el bautismo de Jesús y el bautismo cristiano, cuando afirman que Jesús instituyó el bautismo cuando se hizo bautizar por Juan. En aquella ocasión confirió al agua su poder sacramental. Según Ignacio (*A los de Éfeso* 18,2), Jesús consagró el agua (del bautismo) en favor de los cristianos en su bautismo en el Jordán y más tarde en su pasión. Esta idea aparece también en Clemente de Alejandría (*Ecl. proph.* 7,1: «Por eso fue bautizado el redentor, para santificar el agua para todos los renacidos»); de similar manera Clemente de Alejandría, *Paidag.* 1,6,25s; Tertuliano, *Bautismo* 4,8,9; Ambrosio, *Evangelio de Lucas* 2,83; Cirilo de Jerusalén, *Cat.* 3,11: «Cristo santificó el bautismo al hacerse bautizar él mismo.»

El bautismo cristiano era administrado por un bautizante (como el bautismo de Juan, y a diferencia del bautismo de los prosélitos, que era un bautizarse a sí mismo). Pablo dice que él mismo ha bautizado (1Cor 1,14,16). De acuerdo con esta idea, otros textos dicen: «Habéis sido bautizados». El mandato bautismal de Mt 28,19 presupone que el bautismo es administrado por otra persona. De acuerdo con esta costumbre general, cuando menos prevalente, el bautismo cristiano se realizaba al principio bajo la forma de un baño de inmersión. Así lo insinúan los Hechos 8,36; Heb 10,22; *Didakhe* 7,1-3; Bernabé 11,11).

**3,3,1. El bautismo pasó a ser en la Iglesia algo distinto y nuevo en virtud de la nueva plenitud de sentido que se le dio.**

Se administraba *en el nombre de Jesucristo* (Act 2,38), «en el nombre del Señor Jesús» (Act 8,16; 10,48), «en Jesucristo» (Rom 6,3), «en Cristo» (Gál 3,27)<sup>9</sup>. Esto se hacía pronunciando sobre el bautizado el nombre de Jesús o bien invocando el bautizando este nombre (Act 22,16). Este nombre es el que distingue el bautismo de la Iglesia de los no pocos bautismos que existían fuera de ella. El nombre significa la presencia del poder salvífico de Jesús. A este nombre se somete el bautizando. Es posible que se confiriera a este nombre una cierta fuerza mágica, pues se dice que los discípulos expulsaban demonios en el nombre de Jesús (Mc 9,38s; Lc 10,17; Mc 16, 17). El poder salvífico invocado contiene y causa los dones del bautismo.

3,3,2. El bautismo significa *purificación de los pecados*. Aquí, como en todo bautismo, el rito externo alude al efecto interno, que es el que le hace fructífero. También el bautismo de Juan era «un bautismo de conversión para el perdón de los pecados» (Mc 1,4). A la conversión exhortaban los antiguos profetas, al anunciar el juicio escatológico y expresar su purificación mediante la imagen de un baño (Is 4,4; Mal 3,2s). Juan Bautista recogió esta llamada. Si la conversión es tarea humana, el perdón de los pecados, que se le añade, es obra y don de Dios. La culpa o su perdón son los datos decisivos ante el juicio de Dios. El bautismo de Juan posee orientación escatológica. Estos elementos aparecen agrupados en la oración de Manasés (que debe acaso fecharse en el s. I a.C.): «Tú prometes a los que han pecado perdón mediante la conversión y has pre establecido, por la plenitud de tu misericordia, la conversión para salvación del pecador.»

<sup>9</sup>. H. BIETENHARD, art. ὄνομα, en ThWbNT 5, 1954, 242-283; G. DELLING, *Die Zueignung des Heils in der Taufe*, Berlin 1961.

El carácter escatológico del bautismo de Juan aparece con toda claridad en la fuente de *logia Q*, en la que se apoyan Mt 3,11s y Lc 3,16s. Según esto, Juan proclama el bautismo inminente del Mesías, que se realizará «en espíritu santo y fuego». Si el fuego significa el juicio ya próximo, el espíritu es el don de santificación del pecador en orden al juicio. Cuando Mc 1,8 se limita a decir que el Mesías bautizará con espíritu santo, es decir, prescinde del factor escatológico inminente, este bautismo en el espíritu debe entenderse ya desde el sacramento bautismal de la Iglesia. De todas formas, los efectos del bautismo de Juan se describen ya desde la óptica de intelección del bautismo cristiano. En efecto, también el bautismo de la Iglesia produce el perdón de los pecados. De acuerdo con esto, dice Pedro en su sermón: «(Bautizaos) para remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del espíritu santo» (Act 2,38). Saulo recibe la orden: «Bautízate y límpiate de tus pecados» (Act 22,16). El mismo Pablo recuerda el bautismo y sus efectos: «Fuisteis lavados, fuisteis consagrados a Dios, fuisteis justificados en el nombre del Señor Jeucristo y en el espíritu de nuestro Dios» (1Cor 6,11). Esta triple fórmula solemne expone la totalidad de la gracia del bautismo, descrita negativamente como purificación de los pecados y positivamente como santificación (Ef 5,26) y justificación. Santificación es, de acuerdo con su sentido originario, aceptación en el ámbito de Dios, que es el protosanto (*Teología del Nuevo Testamento* II,410-415). También en Qumrán se entienden la purificación y la santificación como efecto del baño cártilico (1QS 3,4; 1QH 11,10-12).

En el bautismo actúa la salvación de Cristo y, en definitiva, el espíritu creador de Dios: «Cristo amó a su Iglesia y se entregó por ella, para santificarla, purificándola con el baño de agua acompañado de la palabra» (Ef 5,25s). El bautismo

que se realiza en cada uno de los bautizados aparece aquí como obra de la Iglesia entera. No se analizará en este lugar si la carta está pensando en la costumbre del baño nupcial que se celebra con gran solemnidad tanto en el ámbito judío (Ez 16,9ss) como en el griego<sup>10</sup>. El bautismo y la muerte de Cristo aparecen unidos (Rom 6,3; infra, xvii,3,3,9). Mientras que para Pablo esta vinculación entre la muerte y el bautismo se lleva a cabo en la administración misma del bautismo, en Ef 5,25s la muerte de Cristo está íntimamente ordenada al bautismo por voluntad del mismo Cristo. La eficacia del bautismo se describe negativamente como purificación, positivamente como santificación (compárese con 1Cor 6,11). Al bautismo se refiere también Heb 10,22: «Acerquémonos, pues, con un corazón sincero y una fe plena, purificado el corazón de toda impureza de conciencia y lavado el cuerpo con agua pura.» La carta recurre al lenguaje cíltico del Antiguo Testamento y deriva sus ideas de las prescripciones de Ex 29,4,21; Lev 8,6,30, que piden al sacerdote que se asperje y lave antes de iniciar su servicio. Pero el bautismo cristiano es mucho más que las abluciones veterotestamentarias. Es un bautismo que asperja el corazón y purifica totalmente del pecado, mientras que aquellas abluciones eran exterioreas y su eficacia sólo alcanzaba a la carne (Heb 9,10). El agua del bautismo es el «agua pura» (Ez 36,25), pre establecida para el culto.

3,3,3. En el bautismo de la Iglesia se confiere el Espíritu Santo. Israel esperaba el don mesiánico escatológico del Espíritu (Is 32,15-17; 44,3; Ez 36,25-27; 37,1-14; Joel 3,1-5; Act 2,5; Zac 4,6). Esta esperanza se conservaba viva en la época

10. A. OEPKE, art. *λουτρόν*, en ThWbNT 4, 1942, 299 y los comentarios.

del Nuevo Testamento. Así Jubileos 1,23: «Yo creo para ellos un espíritu santo que los haga puros, de modo que desde este día y por toda la eternidad ya no se aparten de mí.» En la época del Mesías el pueblo estará lleno «de sabiduría causada por el espíritu, de justicia y de poder» (Salmos de Salomón 18,8). Los piadosos de Qumrán saben que «la conducta del hombre sólo puede permanecer constante en el espíritu que Dios creó» (IQH 4,31). Dan gracias por el «espíritu de santidad» que ha sido enviado (IQH 7,6s). Esta promesa se cumple ahora por el don del espíritu del bautismo. Para esto prometió Jesús el bautismo (Jn 3,5s). Inmediatamente después de la gran efusión del Espíritu predica Pedro: «Que cada uno de vosotros se bautice... y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Act 2,38). Precisamente esta donación del Espíritu es lo que distingue el bautismo de la Iglesia del bautismo de Juan (Act 19,1-6). Ya desde muy pronto se le confirió a esta donación del Espíritu carácter cultural mediante la imposición de manos (Act 8,17; 19,6). Se anuncia la unidad cuando Heb 6,2 proclama como ya tradicional la doctrina «sobre abluciones e imposición de manos»<sup>11</sup>. La donación del Espíritu puede interpretarse inicialmente como concesión de dones carismáticos extraordinarios (Act 10,46). Para Pablo, el efecto del bautismo es que «todos nosotros, judíos y griegos, esclavos y libres, fuimos bautizados en un solo Espíritu para formar un solo

11. La imposición de manos para la impartición del Espíritu se materializó más tarde en el sacramento de la confirmación. Se le quiere buscar una base neotestamentaria en Act 8,14-17 y 19,1-7. La forma y el sentido de estas dos narraciones son similares. Las comunidades que se van formando en Samaria o en Éfeso, y que al principio son independientes, deben insertarse en la Iglesia total para evitar escisiones. Esto lo hacen, naturalmente, los apóstoles. Tiene pleno sentido que el rito consista en la imposición de manos para conferir el espíritu; así la interpretación de E. KÄSEMAN. *Die Johannesjünger in Ephesus = Exegetische Versuche und Besinnungen*, 1, Gotinga 1964, 158-168; J. AMOUGOU-ATANGANA, *Ein Sakrament des Geistempfang?* Friburgo de Brisgovia 1974.

cuerpo, y a todos se nos dio a beber un solo Espíritu» (1Cor 12,13). El Espíritu que actúa en el bautismo crea el único cuerpo de la Iglesia. En él se produce la superación escatológica de todas las diferencias humanas (Gál 3,28). La carta a los Efesios describe el bautismo como sello del Espíritu Santo. «Después de haber creído fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa» (1,13). «No disgustéis al Espíritu Santo de Dios, en el cual fuisteis sellados para el día de la redención» (4,30). Estas afirmaciones deben compararse con las concepciones veterotestamentarias sobre las señales protectoras que preservan y salvan (Is 44,5; Ez 9,4; Salmos de Salomón 15,6-9). El bautismo sella en el Espíritu. Es don referido a la consumación escatológica<sup>12</sup>.

3,3,4. El bautismo *inserta en la Iglesia*. «Los que aceptaron, pues, su palabra, se bautizaron, y se agregaron aquel día como unas tres mil personas» (Act 2,41). Según la *Didakhe* 9,5, «nadie puede comer o beber de la eucaristía sino los que han sido bautizados en el nombre del Señor.» El bautismo inserta en la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo. «Fuimos bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo» (1Cor 12,13). «Pues todos los que fuisteis bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo... Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,27s)<sup>13</sup>. La imagen de revestirse de Cristo describe el bautismo como una nueva relación existencial con Cristo, relación inherente a cada cristiano en la única Iglesia. Ya el Antiguo Testamento utilizó esta imagen del vestido: Dios viste al pueblo con el manto de la salvación (Is 61,10). La virtud viste de fuerza y dignidad (Prov 31,36). La imagen reaparece

con frecuencia en las cartas neotestamentarias, parte en indicativo, como Gál 3,27, parte en imperativo, como Rom 13,14: «Revestíos del Señor Jesucristo»; del mismo modo Ef 4,22-24: «(que) os revistáis del hombre nuevo.» Si el indicativo significa el acontecimiento sacramental, el imperativo se refiere a la conducta moral que este acontecimiento hace posible y que se deriva necesariamente de él. En las religiones de misterios, el iniciado se viste los vestidos de la divinidad (así Apuleyo, *Metamorfosis* 11,24,1-4; infra, XVII,3,3,9). No es del todo imposible que estas ideas y este lenguaje hayan tenido su repercusión en el Nuevo Testamento.

3,3,5. El bautismo causa redención y salvación. Como en otro tiempo salvó el arca de las aguas del diluvio, «ahora os salva el bautismo, el cual no consiste en quitar una impureza corporal, sino en pedir a Dios una conciencia buena y todo por la resurrección de Jesucristo» (1Pe 3,21). La afirmación tiene un perfil futuro *escatológico*. El bautismo salva para el juicio futuro. De una manera que recuerda los textos de Qumrán (1QS 3,4-9; supra, 8,2), se insiste en que el bautismo no es mero lavado externo. El efecto interno es la oración a Dios, para que cree una buena conciencia, que tiene su fundamento en la purificación interior concedida por Dios en virtud de la salvación de Cristo. Acaso la carta tenga presente la celebración litúrgica del bautismo, en la que se pronunciaba sobre el bautizando una oración para obtener el perdón de los pecados. También Tit 3,5 habla de la salvación mediante el bautismo. «Nos salvó por el baño regenerador.» Aquí la salvación es un hecho presente. Ha desaparecido ya la reserva escatológica.

12. G. FITZER, art. σφραγίς, en ThWbNT 7, 1964, 939-954. Pero niega que Ef 1,13 y 4,30 tengan relación directa con el bautismo.

13. A. OEPKE, art. δύω, en ThWbNT 2, 1935, 318-321.

3,3,6. El bautismo es *regeneración*<sup>14</sup>. «Nos salvó... por el baño regenerador y renovador del Espíritu Santo» (Tit 3,5). Aunque ya Jn 3,5 califica al bautismo de nuevo nacimiento (supra, xvii,3,2), este pasaje de Tito afirma con términos expresos esta valoración del bautismo. En cuanto nacimiento, es nuevo comienzo. «nueva creación» (2Cor 5,17). De este renacimiento habla también la primera carta de Pedro que, a veces, da la impresión de ser propiamente un sermón bautismal. De cualquier forma, el escrito guarda relación con la vieja parenthesis del bautismo. A esto pueden aludir también el concepto y la palabra de nuevo nacimiento. Dios «según su gran misericordia nos reengendró a una esperanza viva por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos» (1Pe 1,3). Es Dios quien causa la gracia del bautismo. Sólo él puede en su creación dar al hombre el nuevo comienzo de un nacimiento. La nueva vida es esperanza, todavía no posesión (así también Rom 6,4s). Pero esta esperanza no está muerta ni es vana, sino que es promesa de vida, ya anticipada y garantizada por la resurrección de Jesús a la vida. Del renacimiento sigue diciendo 1Pe 1,23: «Habéis sido reengendrados no de una semilla corruptible, sino incorruptible, mediante la palabra viva y eterna de Dios.» Del mismo modo que todo nacimiento procede de una semilla, así el nuevo nacimiento procede de una semilla incorruptible, a saber, de la palabra de Dios, que ya Is 40,8 califica de «permanente». La palabra de Dios tiene poder creador, tal como dicen Gén 1; Sal 33,9; Rom 4,17; Sant 1,18 (supra, xv,1).

Se plantea a la exégesis el problema del origen del uso neotestamentario del concepto de regeneración. Certo que en el rabinismo se afirmaba: «Un prosélito que se ha convertido

14. F. BÜCHSEL - K.H. RENGSTORF, art. γεννάω, en ThWbNT 1, 1933, 663-674; J. DEY, Παλιγγενεσία, Münster 1937.

al judaísmo es como un niño recién nacido.» Pero la comparación dice tan sólo que el prosélito puede iniciar una nueva vida descargado de todo lo anterior, como un niño recién nacido. No dice que el paso al judaísmo y el bautismo de un prosélito sean nuevo nacimiento. El judaísmo — de acuerdo con su doctrina de la creación — habla más de nueva creación (como 2Cor 5,17), que de nuevo nacimiento. Aparecen en cambio palabras similares a las del Nuevo Testamento en la religiosidad extrabíblica. Los iniciados de Isis se sienten «como nuevamente nacidos» (Apuleyo, *Metamorfosis* 11,21,6; supra, xvii,3,3,9). Un iniciado en los misterios de Mitra declara (*Eine Mithrasliturgie, erläutert von A. Dietrich*, 3.<sup>a</sup> ed., por O. Weinreich, Leipzig 1923 = Darmstadt 1966, pág. 11s): «Yo, nacido de un seno maternal mortal y del líquido vital del semen, y después éste, engendrado hoy de nuevo por ti, que entre tantos millares ha sido en esta hora llamado a la inmortalidad de acuerdo con la decisión del Dios superabundantemente bueno.» Respecto de otros textos gnósticos, consignados por escrito mucho después, es probable que estén influidos por ideas neotestamentarias. Pero como debe contarse con la posibilidad de que Rom 6 (infra, xvii,3,3,9) utilice imágenes y palabras del medio ambiente religioso para explicar el bautismo, cabe imaginar que ha podido suceder lo mismo también respecto del concepto de bautismo como regeneración. De todas formas, la regeneración no se entiende en modo alguno como una divinización naturalista del hombre, pues el bautizado sigue sujeto a la fe (1Pe 1,5) y a la esperanza (1Pe 1,3; 3,15).

3,3,7. El bautismo se dispensa a la fe. El sacramento no es un rito mágico, que pueda tener eficacia sin contar con la voluntad de quien lo recibe o incluso en contra de ella. La

administración del sacramento presupone la palabra de la predicación. Así en el mandato bautismal: «Haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos...» (Mt 28,19). «Los que aceptaron la palabra fueron bautizados» (Act 2,41). En Ef 5,26 se describe el bautismo como «baño de agua acompañado por la palabra». En la realización del sacramento están unidos el signo y la palabra. Se hace alusión a la palabra que se pronuncia sobre el bautizando en el bautismo, acaso al nombre de Jesús en la fórmula bautismal (*supra*, XVII,3,3,1). Se dice una y otra vez que fueron bautizados los que aceptaron la fe (Act 8,12; 18,8). Si el bautismo se hace en nombre de Jesús (Act 2,38; Rom 6,3), esto exige la confesión expresa, o al menos implícita, de Jesús como Mesías. Acaso a esto aluda Rom 10,9: «Si confiesas con tus labios que Jesús es el Señor.» En Mc 16,16 se describe el orden eclesial: «El que crea y se bautice se salvará.»

Si el bautismo se dispensa a la fe y obliga ante el Señor resucitado y ante la Iglesia, se sigue de aquí una exigencia moral. Así lo expone ejemplarmente Rom 6, cuando Pablo rechaza la conclusión — que ciertamente se le objetaba — de que, si el bautismo borra los pecados, podría afirmarse: Cuanto mayor el pecado, tanto mayor la gracia. A lo que responde el apóstol: «Quienes quedamos ya muertos al pecado, ¿cómo hemos de seguir todavía viviendo en él?» (Rom 6,2). Del mismo modo que puede decir: «Todos los que fuisteis bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo» (Gál 3,27), puede exigir: «Revestíos del Señor Jesucristo» (Rom 13,14). Y amonesta con el recuerdo del destino de Israel en el desierto. Si bien aquella generación al pasar el mar y recibir el alimento en el desierto, había sido prototipo del bautismo y de la cena, sin embargo «Dios no se complació en la mayoría de ellos, pues quedaron tendidos en el desierto» (1Cor 10,1-5). Tam-

bién respecto de los cristianos que han recibido los sacramentos se puede decir: «El que cree estar seguro, mire no caiga» (1Cor 10,12). Del mismo modo se expresan las apremiantes exhortaciones bautismales de otras cartas (Col 3,1-17; Ef 4, 17-5,21; Heb 10,19-31). La primera carta de Pedro expone, en su conjunto, una parenthesis bautismal. Ya el mismo mandato de bautizar declara: «Id, pues, a todos los pueblos... bautizándolos... enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado» (Mt 28,19s, *Teología del Nuevo Testamento* III,93ss).

3,3,8. Ha sido muy discutida, y muy difícil de explicar, la sentencia de 1Cor 15,29: «¿Qué harán los que se bautizan en atención a los muertos? Si los muertos no son resucitados en absoluto, ¿por qué siguen bautizándose en atención a ellos?»<sup>15</sup> De la frase se deduce con claridad que algunos corintios se hacían bautizar en favor de los muertos, para alcanzarles la salvación. Pablo recuerda esta costumbre para reprochar a los corintios su inconsecuencia, pues niegan la resurrección de los muertos (1Cor 15,12-19). Los comentaristas aluden a 2Mac 12,42ss; aducen también los testimonios de las religiones místicas, según los cuales algunas personas se hacían iniciar en representación de otros que habían muerto sin haberlo sido. Acaso deba admitirse que los corintios conocían esta práctica y que actuaban conforme a ella. Al parecer, Pablo se limita a exponer una cuestión en forma de pregunta retórica, sin pronunciarse sobre la licitud o ilicitud de la costumbre. Tal vez sería interesante preguntarse si Pablo no debió exponer con mayor claridad su pensamiento. ¿No

15. M. RISSI, *Die Taufe für die Toten*, Zurich 1962; K.C. THOMPSON, *I Corinthians, 15,29 and Baptism for the Dead*, en F.L. CROSS, *Studia Evangelica* 2 («texte und Untersuchungen» 87), Berlin 1964, 647-659, que enumera no menos de 200 interpretaciones diferentes.

parece estar admitiendo aquí una concepción mágica de un sacramento?

3,3,9. Rom 6,1-11 refiere el bautismo a la *muerte y resurrección* de Cristo, al interpretar el bautismo como un morir y resucitar con Cristo. La muerte y resurrección de Cristo constituye siempre una unidad en la predicación; así Rom 8,34: «Cristo, el que murió, mejor aún, el resucitado.» «¿Es que ignoráis que cuando fuimos sumergidos por el bautismo en Cristo Jesús, fue en su muerte donde fuimos sumergidos? Pues por medio del bautismo fuimos juntamente con él sepultados en su muerte, para que, así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en una vida nueva» (Rom 6,3s). No existe unanimidad en la interpretación de Rom 6,5. Literalmente puede traducirse: «Si crecemos juntamente con él en la semejanza de su muerte, también tomaremos parte en la resurrección.» La voz ὁμοίωμα aparece en Pablo, además de en este pasaje, en otros cuatro lugares (Rom 1,23; 5,14; 8,3; Flp 2,7). Recurre a ella cuando no quiere expresamente establecer una igualdad total. Nosotros no hemos crecido juntamente con Cristo en su muerte en cuanto acontecimiento histórico. Ahora bien, la muerte de Jesús no es tan sólo un acontecimiento singular, sino que es algo que afecta a todos los tiempos y a todos los hombres. Es una muerte que sigue actuando en el bautismo y en el Espíritu (1Cor 10,3s; 2Cor 3,17; supra, xvii,3,3,3). Y en este sentido crecemos juntamente con él y participamos de este acontecimiento (que es unidad de muerte y resurrección). No parece necesario — contra lo que se hace muchas veces — completar la frase en el siguiente sentido: si nosotros hemos crecido juntamente con él (Cristo) mediante el bautismo, que es semejanza de su muerte (en cuanto que

es su presencia sacramental y mística), también creceremos en la semejanza de su resurrección. ¿De dónde ha sacado Pablo esta interpretación del bautismo?

Ya el mismo Jesús se refirió a su muerte con la imagen del bautismo. «Yo tengo un bautismo con que he de ser bautizado. ¡Y cuánta es mi angustia hasta que esto se cumpla!» (Lc 12,50; parecidamente Mc 10,38). El sentido originario de βαπτίζειν = bautizar, es sumergir. Por eso la antes citada sentencia de Jesús puede entenderse en el sentido de sumergirse en la pasión como en un bautismo<sup>16</sup>. De ser así, se usa aquí una imagen que aparece en Rom 6,1-11. Pero, continuando la comparación, Pablo interpreta el bautismo del cristiano como bautismo referido a la muerte de Cristo<sup>17</sup>. ¿Acaso esta interpretación se apoya en ideas tomadas de las religiones místicas?<sup>18</sup> En los célebres cultos místicos se celebraba la muerte y la resurrección de la divinidad. En este caso la muerte y la nueva vida estaban representados en el curso de las estaciones del año. Así en los misterios de Deméter y Perséfona de Eleusis, de Osiris e Isis en Egipto, y

16. Los diccionarios citan como paralelos literarios: Sal 41,8 LXX: «Tus olas cayeron sobre mí»; LIBANIO (s. iv d.C.), *Discurso 64*, 115: confortar un alma que se ha sumergido (bautizado) en la tristeza (ψυχὴν λύπη βεβαπτισμένην).

17. Es muy discutible la opinión de que Pablo parte de la realización del bautismo como un sumergirse y emerger del agua. Esto presupondría unas ceremonias litúrgicas posteriores; E. STOMMEL, «*Begraben mit Christus*» (*Röm 6,4*, und *der Taufritus*, en «*Röm Quartalschr.*» 49 (1954) 1-20; idem, *Das «Abbild seines Todes»* (*Röm 6,5*) und *der Taufritus*, ibidem 50 (1955) 1-21).

18. Entre los comentarios, citamos especialmente: E. KÄSEMAN, *An die Römer*, Tübinga 1974, 150-161; O. KUSS, *Der Römerbrief*, Ratisbona 1957-59, 292-381; O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Göttinga 1966, 148-165; H. FRANKEMÖLLE, *Das Taufverständnis des Paulus*, Stuttgart 1970; E. LOHSE, *Taufe und Rechtfertigung bei Paulus* = *Die Einheit des Neuen Testaments*, Göttinga 1973, 228-244; R. SCHNACKENBURG, *Baptism in the thought of St. Paul*, Oxford 1964.

en el culto de Mitra, ampliamente difundido en el Asia menor. Mientras que la religión tradicional de Grecia y Roma se había convertido ya en amplia escala en pura mitología literaria, y los espíritus cultivados se orientaban hacia la filosofía religiosa, en los cultos místicos se cultivaba una auténtica religiosidad<sup>19</sup>. Estas religiones imponían también exigencias morales y prometían a los iniciados la redención y la salvación. Las fuentes de estos cultos místicos son escasas, porque los iniciados estaban obligados a la ley del silencio acerca de los misterios. Uno de los textos más importantes es el que trae Apuleyo, *Metamorfosis* 11, cap. 21-25, donde se describe la iniciación de un tal Lucio en los misterios de Isis. Antes de la consagración, un sacerdote le lleva al baño. El sacerdote ora sobre él, le rocía con agua y así le purifica. Durante diez días Lucio debe abstenerse de la carne, del vino y de los placeres sexuales. En la solemne consagración se agolpan las «escuadras de los santos». Lucio, vestido de lino, es llevado por el sacerdote al interior del templo. El iniciado contempla a los dioses de la muerte y de la vida y experimenta en sí mismo la muerte y la vida nueva. «Llegué a las fronteras de la muerte, contemplé el umbral

19. H. BRAUN, Das «*Stirb und Werde*» in der Antike und im Neuen Testament = *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübinga 1971, 136-158; K. PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Roma 1954, 268-294; B. NEUNHEUSER, art. *Bautismo*, en *SacrM* 1, 1976, 499-525; V. WARNACH, Die Tauflehre des Römerbriefes in der neueren theologischen Diskussion, en «Archiv f. Liturgiewissenschaft» 5 (1958) 274-332; idem, Taufe und Christusgeschehen nach Röm 6, en «Archiv f. Liturgiewissenschaft» 3 (1954) 284-366; E. KÄSEMAN, An die Römer (v. nota 18) 150: «Se sigue discutiendo hasta hoy día el problema del influjo de las religiones místicas helenistas sobre la doctrina del bautismo del apóstol»; O. KUSS, Der Römerbrief (v. nota 18), admite cuando menos una dependencia terminológica. Niega todo influjo de las religiones místicas en Pablo G. WAGNER, Das religionsgeschichtliche Problem von Röm 6,1-11, Zurich 1962.

de Proserpina. Después de haber viajado por todos los elementos, regresé de nuevo. Vi a media noche el sol en su cegadora luz... Vi por mí mismo a los dioses de abajo y de arriba y los adoré.» Despues de la consagración, sale Lucio, vestido con doce túnicas y la «estola olímpica». Aparece en la radiante corona del dios sol como este mismo dios. La muerte se celebra como «muerte voluntaria y salud pedida en la oración» (*ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari*). El iniciado se sabe como «nuevamente nacido» (*quodam modo renatus*). El «día natalicio de la consagración» (*natalius sacrorum*) concluye con un banquete solemne. El sacerdote consagrante es «padre» del iniciado.

No son pocos los elementos de esta descripción que recuerdan el Nuevo Testamento (o la liturgia bautismal, configurada en fechas tempranas). Así, el ayuno ascético, el baño purificador, el banquete sagrado, la túnica de lino y las nuevas vestiduras. Gál 3,27 dice del bautismo: «Todos los que fuisteis bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo.» Los recién bautizados vestían durante una semana blancas túnicas. También Pablo se sabe padre de la comunidad (1Cor 4,15; 1Tes 2,11). También los cristianos son «santos». El destino de la divinidad de los cultos místicos se celebra en un drama sagrado: el iniciado participa de la muerte y vida de la divinidad, tal como Pablo describe el bautismo en Rom 6,3.

También los padres de la Iglesia tienen conocimiento de los cultos místicos. Fírmico Materno, *De los errores de las religiones paganas* 22,1, nos transmite esta sentencia de la consagración: «Vosotros, iniciados, tened confianza. ¡Le vino la salvación al Dios! ¡También vuestros trabajos tendrán parte en la salvación!» También aquí se dice que el iniciado, al experimentar el destino del Dios, obtiene su participación

en la salvación. Al iniciado se le califica de «consagrado a la muerte» (*homo moriturus*).

Si en la descripción del bautismo se han utilizado conceptos de los cultos misteriosos, no es menos cierto que se dan diferencias esenciales entre estos cultos y el sacramento cristiano. Lo que allí se celebraba era el misterio de la naturaleza en el curso de las estaciones del año, mientras que para el cristiano se trataba del hecho histórico de la muerte y resurrección del hombre Jesucristo. Pablo acentúa la realidad de la cruz y deduce de ella el comportamiento moral de la obediencia, el servicio, la imitación de la cruz en la vida. «Comprendamos bien esto: que nuestro hombre viejo fue crucificado junto con Cristo, a fin de que fuera destruido el cuerpo del pecado, para que no seamos esclavos del pecado nunca más» (Rom 6,6). La nueva vida no es un suceso de tipo natural, sino promesa y esperanza todavía por conseguir. «Así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en una vida nueva» (Rom 6,4).

Si Rom 6 describe el bautismo con los conceptos de las religiones misteriosas, queda aún por plantear la pregunta definitiva de quién fue el primero que acometió esta empresa. Ciento que Pablo pregunta: «¿Es que ignoráis...?» Pero se trata tan sólo de una fórmula de la conversación. De aquí difícilmente puede concluirse que la comunidad romana conocía, ya antes de las explicaciones de Pablo, esta interpretación del bautismo en cuanto referido a la muerte de Cristo. Algunos exégetas presuponen la existencia de una comunidad cristiana helenista, a medio camino entre el judeocristianismo y Pablo, en la que se expresaría en nuevas formas la doctrina judía veterotestamentaria recurriendo a conceptos de la religiosidad cristiana helenista. Sería esta comu-

nidad la que adelantó la nueva interpretación del bautismo. Pero por otra parte, esta comunidad helenista aparece muy desdibujada e indeterminada. De todas formas, resulta posible que se entendiera, ya antes de Pablo, el bautismo como participación en la muerte y resurrección de Cristo. O. Casel y la escuela por él formada han desarrollado en su «doctrina de los misterios» la teoría de que el mundo conceptual de los cultos misteriosos ha tenido una notable influencia en la elaboración de la teología sacramental neotestamentaria, tanto respecto del bautismo como de la eucaristía<sup>20</sup>. El Nuevo Testamento habría utilizado aquella alta religiosidad como joyero donde depositar sus propios tesoros. De acuerdo con la doctrina misterica del apóstol Pablo y luego de los padres de la Iglesia, la historia de la salvación de Cristo, la encarnación, la muerte, la resurrección, la ascensión y la nueva venida se hacen presentes de forma mística y real en el bautismo y la eucaristía. El iniciado cristiano participa mediante el sacramento en el acontecimiento de salvación. Pero Pablo es judío. Su mentalidad no es de tipo misterico-sacramental, sino en parte histórica, en parte jurídica, de acuerdo con los dos grandes géneros de la teología rabínica, a saber, la *haggada* y la *halakha*.

Col 2,11s desarrolla también la doctrina del bautismo: «En el cual (Cristo) también fuisteis circuncidados, con una circuncisión no hecha a mano por despojo del cuerpo carnal, sino por la circuncisión de Cristo, sepultados juntamente con él en el bautismo, y por cuya acción fuisteis con él resucitados por medio de la fe en la acción de Dios que lo resucitó de entre los muertos»<sup>21</sup>. Aquí se compara el bautismo

20. O. CASEL, *Mysterien gegenwart*, en «Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft» 8 (1928) 145-224; idem, *Das christliche Kultmysterium*, Ratisbona 1948.  
21. Entre los comentarios, cf. sobre todo H. SCHLIER, *Der Brief an*

con la circuncisión, entendida de forma espiritual (véase Jer 4,4 y Rom 2,28s). La comparación es obvia, por cuanto que tanto la circuncisión como el bautismo son ritos sacros de admisión. Se desvaloriza la circuncisión como cosa hecha a mano. No se hace con las manos lo que el mismo Dios crea (2Cor 5,1).

Las formas pasivas que emplea la carta indican que es Dios quien actúa en el sacramento cristiano. Cuerpo de carne significa, según una forma de hablar familiar a Pablo, la existencia humana en cuanto sometida al pecado y a la muerte. La imagen del desvestir (o despojarse) recuerda la consagración misterica, en la que el iniciado se viste con nuevos vestidos, que indican el nuevo nacimiento (Apuleyo, *Metamorfosis* 11,23s: *supra*, xvii, 3,3,4). Si a continuación se describe el bautismo como muerte y resurrección con Cristo, se están aceptando ideas similares a las que aparecen en Rom 6. Como está fuera de toda duda que la carta a los Colosenses (deuteropaulina) expresa pensamientos paulinos, puede admitirse también aquí una dependencia inmediata respecto de Pablo. Pero no puede pasarse por alto el nuevo acento. Mientras que en Pablo la resurrección es un hecho todavía por alcanzar, que pertenece al depósito de la esperanza (Rom 6,4s; 8,11), aquí se dice que la resurrección ya ha acontecido (Col 2,12s; 3,1,3). Desde luego, es concebida desde la fe en el poder de Dios (Col 2,12) y no como transformación de tipo físico. Pero la ausencia de reserva escatológica, contra lo habitual en Pablo, indica bien el carácter deuteropaulino de la carta (*supra*, ii,3,6; vi,2,3,3).

En Ef 5,14 se cita un himno: «Despiértate, tú que duermes, levántate de entre los muertos, y brillará sobre ti Cris-

*die Epheser*, Düsseldorf 61968, 240-242; J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, Friburgo de Brisgovia 1971, 257-263.

to»<sup>22</sup>. Si como parece probable, se expresa aquí la liturgia bautismal, también se está entendiendo, al igual que en Rom 6, el bautismo como resurrección de entre los muertos (de la muerte del pecado) y como entrada en el poder espiritual de Cristo.

3,3,10. También *Juan 19,34* fundamenta el bautismo sacramental en la muerte de Jesús, al igual que Rom 6,2-11, aunque de distinta manera: «Uno de los soldados le atravesó el costado con su lanza; y al momento salió sangre y agua»<sup>23</sup>. Jn 19,36s intenta explicar el sentido misterioso de la herida de la lanza como cumplimiento de dos profecías. La ampliación contenida en 19,34b puede ser acaso una adición posterior surgida de una reflexión teológica más profunda. En sus comentarios al Evangelio de Juan los padres de la Iglesia han visto en la sangre y el agua de Jn 19,34b una misteriosa alusión a los sacramentos. Según Cirilo de Alejandría (*Evangelio de Juan*; Migne, PG 74,677B), aquel misterio es «imagen y comienzo del don místico de la consagración y del santo bautismo.» Para Apolinario de Laodicea (J. REUSS, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlín 1966,

22. Entre los comentarios, cf. especialmente J. LÄHNEMANN, *Der Kolosserbrief*, Gütersloh 1971, 120-122; E. LOHSE, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Gotinga 1968, 153-159.

23. Entre los comentarios, cf. especialmente R. BULTMANN, *Das Evangelium nach Johannes*, Gotinga 1968, 524-526; S. SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes*, Gotinga 1972, 239s; A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según san Juan*, Herder, Barcelona 1972, 499s. Véase también J. HEER, *Der Durchbohrte*, tesis, Roma 1969, 99-122; F. PORSCHE, *Pneuma und Wort*, Francfort 1974, 332-337. H. KLOS, *Die Sakamente im Johannesevangelium*, Stuttgart 1970, 74-81, declara que Jn 19,34 «se limita a exponer de una manera genérica la significación salvífica de la muerte de Jesús»; G. RICHTER, *Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu*, en «Münchener Theolog. Zeitschr.» 21 (1970) 1-21, no encuentra en Jn 19,34 «otra cosa sino un testimonio (antidocetista) a favor de la verdadera humanidad y la corporeidad real de Jesús».

pág. 59), la sangre del costado significa «la purificación; el agua, el bautismo para la santificación». Ammonio (ibid., pág. 345) declara: «Por el agua renace la Iglesia, y por el agua y la carne se alimenta.» Según Teodoro de Heraclea (ibid., pág. 167), la sangre causa la redención, el agua la santificación. Teodoro de Mopsuesta ofrece otra explicación (R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Ciudad del Vaticano 1948, pág. 413). Para él la sangre es símbolo del ser increado, el agua la participación mística en el mismo. Agustín (Migne, PL 35, 1953) declara con detalle: «El evangelista se sirve de una palabra cuidadosamente escogida, porque no dice: Atravesó su costado, o hirió su costado, sino: abrió, como si se abriera la puerta de la vida de la que fluyeran los sacramentos de la Iglesia... Aquella sangre fue derramada para perdón de los pecados; aquella agua se mezcla en el cáliz salvador; ofrece, pues, tanto baño como bebida.»

Éste es también el sentir de la exégesis actual: «El sentido apenas si puede ser otro, sino que en la muerte en cruz de Jesús tienen su fundamento los sacramentos del bautismo y de la cena del Señor» (R. Bultmann).

Para una exégesis que considera que la mención del agua del bautismo de Jn 3,5 y la referencia a la cena del Señor de Jn 6,51c-58, es decir, la mención clara de los sacramentos en el Evangelio de Juan, son adiciones posteriores de la redacción eclesial, también Jn 19,34b pertenece a esta capa secundaria (supra, xvii,3,2 e infra, xviii,3,7).

Según 1Jn 5,6-8 Jesús «es el que viene por el agua y la sangre» [obsérvese a continuación la reiteración de la misma idea con la expresión «en el agua y en la sangre» (v. 6)]. «Pues tres son los que testifican: el Espíritu y el agua y la sangre.» Si la sangre y el agua por los que ha venido Jesús, señalan su bautismo y su muerte como inicio y fin de su ac-

#### 4. El perdón de los pecados mediante el bautismo

ción, el espíritu, el agua y la sangre indican, sin duda, los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, en los que se torna eficaz en la Iglesia el poder salvífico de los acontecimientos de la vida de Jesús, a través del Espíritu<sup>24</sup>. Puede tener importancia el hecho de que también Pablo diga del bautismo que sucede en el Espíritu (1Cor 12,13) y que señale que la comida y bebida del sacramento son un efecto del espíritu (1Cor 10,4).

Si Jesús no ha fundado la Iglesia en el sentido de que ya en su vida terrena determinara en sus detalles el orden eclesial (v. supra, xvii,2,2), es muy improbable que haya prescrito el rito del bautismo como sacramento de la iniciación. Pero como todos los dones del bautismo, y en especial el perdón de los pecados, la salvación, la misión del Espíritu son, de acuerdo con la doctrina neotestamentaria, fruto de la obra salvadora de Cristo, está objetivamente justificado que la Iglesia apostólica entendiera el bautismo como institución de Cristo.

#### 4. El perdón de los pecados mediante el bautismo

El bautismo causa el perdón de los pecados (v. supra, xvii,3,3,2). Este hecho suscita de inmediato la pregunta del poder de perdonar pecados en la Iglesia en general y, más en concreto, el poder de perdonar pecados después del bautismo<sup>25</sup>.

24. R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, Friburgo de Brisgovia 1963, 260-263; versión castellana en preparación.

25. H. LEROY, *Vergebung und Gemeinde nach dem Zeugnis der Evangelien*, tesis mecanografiada, para la licenciatura en Escritura, Tübinga 1971; idem, *Zur Vergebung der Sünden. Die Botschaft der Evangelien*, Stuttgart 1974; H. THYEN, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testa-*

Según la doctrina y la fe de la Iglesia, Jesús tomó sobre sí el pecado y la culpa. Entró en la comunión de los pecadores, declaró libres a los pecadores, justificó esta acción con sus palabras y habló en términos expresos de su servicio de redención para todos (Mc 10,45; 14,24; *Teología del Nuevo Testamento* II,164-172).

La comunidad de discípulos y la Iglesia llevan adelante —y lo llevan en virtud de la plenitud de la obra salvadora de Cristo— el servicio de perdón de los pecados. Pero esta pretensión de poder perdonar los pecados necesitaba su fundamento, tanto más cuanto que en la fe bíblica el poder de perdonar pecados pertenece al ámbito del derecho soberano y exclusivo de Dios (Mc 2,7). El sumo sacerdote tiene que implorar el perdón de Dios, y Dios se lo asegura mediante el cumplimiento del ritual preestablecido (Lev 16). El Mesías hará desaparecer del mundo el pecado y los pecadores; pero no se le confiere el poder de perdonarlos (*Salmos de Salomón* 17,26-41).

El servicio de la comunidad está ya bosquejado en el relato de la curación del paralítico (Mc 2,1-12; cf. Mt 9,1-8; Lc 5,17-26)<sup>26</sup>. El relato une dos acciones de Jesús a las que asigna dos motivos: la curación milagrosa del paralítico y el perdón de los pecados. El patente poder de curar es el fundamento del poder de perdonar pecados. Un considerable número de exégetas admite que esta insistencia en la vinculación de los motivos permite rastrear la existencia de una

*ment und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, Gotinga 1970 (pág. 50: «No hemos encontrado ni un sólo documento a favor del perdón de los pecados por el Mesías al final de los tiempos, del que tantas veces se habla en la literatura sobre este tema»).

26. K. KERTELGE, *Die Vollmacht des Markus zur Sündenvergebung* (Mk 2,10), en P. HOFFMANN, *Orientierung an Jesus* (homenaje a J. Schmid), Friburgo de Brisgovia 1973, 205-213; J. MAISCH, *Die Heilung des Gelähmten* (Mk 2,1-12), Stuttgart 1971.

#### 4. El perdón de los pecados mediante el bautismo

interpretación teológica. Pero este sentido de la narración se sale del ámbito de lo histórico cuando Mc 2,10 dice: «Para que sepáis que el Hijo del hombre tiene poder en la tierra para perdonar pecados — dice al paralítico —: Yo te lo mando, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa.» El sujeto de este *sepáis* son los discípulos y la Iglesia, pero también sus adversarios. De hecho, éste era el punto álgido de la controversia entre Jesús y los fariseos, y luego entre la Iglesia y la sinagoga, el problema de si un hombre puede atribuirse, como Jesús hacía, el poder de perdonar pecados, que es un derecho soberano de Dios. Con mayor claridad aún se refiere el episodio al poder de la Iglesia de perdonar pecados en la conclusión que le da Mt 9,8: «Glorificaron a Dios por haber dado tal poder a los hombres.»

Jesús promete con palabras expresas a la Iglesia el poder de perdonar pecados. Esto es lo que dicen las sentencias sobre atar y desatar (Mt 16,19; 18,18) en cuanto que se refieren al poder de excluir de la comunidad y admitir de nuevo en ella (supra XIV, 2 y 3).

El Señor resucitado encomienda a la Iglesia predicar «la conversión para el perdón de los pecados» (Lc 24,47). Se promete el perdón en nombre de Jesús, esto es, en razón de su obra de salvación, que se hace realidad por las palabras de la Iglesia<sup>27</sup>.

Una narración similar ofrece Jn 20,19-23. Jesús se aparece a los discípulos. Después del saludo: «Paz a vosotros», les encarga: «Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedarán perdonados; a quienes se los retengáis, les quedarán retenidos.» En este relato pueden

27. Las sentencias del resucitado deben entenderse, sin duda, como formulaciones a cargo de profetas, dentro del espíritu de la Iglesia (cf. nota 6).

advertirse referencias a los capítulos anteriores del Evangelio. Jesús se aparece a los discípulos (Jn 19,20), lo que implica el cumplimiento de la promesa de 14,18: «vendré a vosotros». Les da la paz que les había asegurado en la hora de la despedida: «Mi paz os dejo, mi paz os doy» (14,27). «Los discípulos se llenaron de alegría al ver al Señor» (20,20). Es decir, la tristeza de la despedida se ha transformado en gozo, de acuerdo con la sentencia: «Vosotros estaréis tristes pero vuestra tristeza se convertirá en alegría» (16,20). La misión de 20,21 se configura de acuerdo con la oración sacerdotal: «Como tú me enviaste al mundo, también yo los voy a enviar» (17,18). Soplando sobre ellos, el resucitado da a los discípulos el Espíritu Santo (20,22). Se cumple así la promesa de «la corriente de agua viva» (7,37). La donación del Espíritu había sido prometida, a su vez, en las palabras sobre el Paráclito (16,7ss.13). Esta donación del Espíritu a los discípulos contiene la facultad de perdonar y retener pecados. Los discípulos, es decir, la comunidad (como Mt 28,19; 1Cor 11,25; supra, xvii,2,2,2; e infra, xviii, 3,6) debe llevar adelante el juicio que ya se inició en la venida de Jesús al mundo (3,19; 5,27; 9,39). El hálito del espíritu es, desde Gén 2,7, acontecimiento creador (así también Ez 37,5-10). También el aliento del resucitado es creador. Borrar los pecados es nueva creación.

La resurrección es nueva vida. En el perdón de los pecados propagan los discípulos el don pascual. La teología dogmática puede entender la sentencia de Jn 20,22 como institución del sacramento de la penitencia. De todas formas, su sentido original no tiene unos límites tan precisos. Este pasaje fundamenta y testifica el poder de la Iglesia de perdonar pecados y de transmitir nueva vida. La Iglesia cumple el encargo de proclamar la palabra del sacramento que

## 4. El perdón de los pecados mediante el bautismo

perdona los pecados, de modo especial en el bautismo, pero, también en general, en toda su obra de salvación.

Del servicio apostólico del perdón y de la reconciliación habla 2Cor 5,18-21: «Todo proviene de Dios que nos reconcilió consigo mismo por medio de Cristo y nos confirió el servicio de la reconciliación, como que Dios es quien en Cristo estaba reconciliando consigo el mundo, sin tomar en cuenta a los hombres sus faltas, y quien puso en nosotros el mensaje de la reconciliación. Hacemos, pues, de embajadores en nombre de Cristo, siendo Dios el que por medio de nosotros os exhorta: En nombre de Cristo os lo pedimos, dejaos reconciliar con Dios.» La reconciliación es un importante concepto y un importante servicio del Antiguo Testamento (Lev 16). Al emplear Pablo esta palabra, declara como ya cumplida la larga historia del Antiguo Testamento. Dice que en la reconciliación quien actúa esencialmente es Dios, no el hombre. Es Dios quien crea la nueva relación de la gracia y de la paz entre él y el mundo. Ya no es el Dios airado, cuyos sentimientos había que cambiar, sino que es para siempre el Dios lleno de bondad. El cambio acontece sólo de parte del hombre, que abandona su actitud de pecado y acepta la salvación de Dios. «Cuando éramos enemigos fuimos reconciliados con Dios mediante la muerte de su Hijo» (Rom 5,10). Dios, que concedió la reconciliación, instituyó también el servicio de la reconciliación. La «palabra de la reconciliación» no se limita a informar sobre un acontecimiento del pasado, sino que contiene y causa lo que dice, en cuanto palabra dotada de poder sacramental (supra, xv, 2). Pablo lleva a cabo el servicio de la reconciliación y lo aplica a los hombres en la predicación y en el sacramento del bautismo (1Cor 6,11) y de la cena (1Cor 11,24s), así como a través de sus cuidados pastorales (2Cor 11,29). Sobre todo

en esta última actividad, no se halla muy lejos Pablo de la práctica actual del sacramento de la penitencia.

El perdón de los pecados se describe en Sant 5,14ss al modo y según el orden de un servicio de la Iglesia: «¿Está alguno enfermo? Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia y oren sobre él, ungíéndole con óleo en el nombre del Señor. La oración de la fe salvará al enfermo y el Señor le hará levantar; y si hubiese cometido pecados, habrá perdón para él.» La comunidad conoce la institución de los ancianos como portadores del ministerio (*supra*, XIII,3). El óleo es en el medio ambiente del Nuevo Testamento un remedio tanto natural como sacramental. También los apóstoles, cuando fueron enviados a la misión, «ungían con aceite a muchos enfermos y hacían curaciones» (Mc 6,13)<sup>28</sup>. El rito de la unción mencionado en la carta de Santiago no es en modo alguno magia, porque sólo tiene eficacia cuando se practica y se recibe en la fe y dentro de la comunidad de Jesús. Uno de sus efectos es el perdón de los pecados, si el enfermo los ha cometido. Se da, pues, una clara conexión entre pecado y enfermedad. Aquél es el causante de ésta.

Para la carta a los Hebreos conseguir la conversión y el perdón de los pecados es una de las tareas esenciales de la cura pastoral. Ésta es la gran meta de la carta, dentro de una comunidad cuyo celo se ha apagado (12,12s). Desde esta intención fundamental de la carta deben entenderse los textos (6,4-8; 10,26s; 12,16s) que exhortan con insistencia a la renovación. Es imposible una nueva penitencia después del bautismo. Este texto ha provocado múltiples esfuerzos de interpretación exegética y dogmática. Ahora bien, la carta no quiere ni formular dogmáticamente una doctrina sobre

la penitencia, ni establecer un orden penitencial desde la perspectiva del derecho canónico. Lo que intenta, y esto con la mayor seriedad, es recordar y advertir que aquellos que «ya una vez fueron iluminados, gustaron el don celestial, fueron hechos partícipes del Espíritu Santo... pero vinieron después a extraviarse», tal vez no vuelvan ya a encontrar «espacio para la penitencia» (6,4ss).

28. Los datos en H. SCHLIER, art. ἀλείφω, en ThWbNT 1, 1933, 230ss, e idem, art. ἔλαυον, ibidem 2, 1935, 468ss, así como en los comentarios.

## 1. Banquetes cárnicos

Drinking with Jesus, An ethical and biblical Inquiry, Filadelfia 1974; H. FELD, Das Verständnis des Abendmahles, Darmstadt 1976; R. FENEBERG, Christliche Passafeier und Abendmahl, Munich 1971; A. GERKEN, Theologie der Eucharistie, Munich 1973; F. HAHN, Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlüberlieferung, en «Evang. Theologie» 27 (1967) 337-374; J. JEREMIAS, Die Abendmahlsworte Jesu, Gotinga 1967; O. KUSS, La cena del Señor = Carta a los romanos. Cartas a los corintios, Herder, Barcelona 1977, 261-264; J. LÉCUYER, El sacrificio de la nueva alianza, Herder, Barcelona 1969; W. MARXSEN, Das Abendmahl als christologisches Problem, Gütersloh 1963; H. PATSCH, Abendmahl und historischer Jesus, Stuttgart 1972; idem, Abendmahlsterminologie ausserhalb der Einsetzungsberichte, en «Zeitsch. f. d. neutest. Wissenschaft» 62 (1971), 210-231; B. SANDVIK, Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament, Zurich 1970; J. SCHMID, Historicidad de la institución de la eucaristía, sentido de las palabras de la institución e historicidad del mandato de repetirla = El Evangelio según san Marcos, Herder, Barcelona 1967, 378-384; H. SCHÜRMANN, Der Paschamahlbericht Lk (7-14) 15-18, Münster 1970; idem, Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20, Münster 1955; idem, Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21-38, Münster 1957; idem, Das Mahl des Herrn = Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, 77-196; idem, Jesu Abendmahlshandlung als Zeichen für die Welt, Leipzig 1970; E. SCHWEIZER, Das Herrenmahl im Neuen Testament = Neotestamentica, Zurich 1963, 344-370.

## 1. Banquetes cárnicos

Para la sensibilidad del hombre primitivo nada une tanto a los hombres como una comida en común. Los que participan en un banquete comunitario reciben toda su fuerza y su vida del alimento común. La comida ha tenido desde sus orígenes un contenido religioso. En efecto, los alimentos se reciben como don de Dios, y se dan acciones de gracias a la divinidad como dispensadora de la comida. Se creía que la misma divinidad tomaba parte en el banquete como invitado. Y como los elementos que constituyen la comida están poseídos por fuerzas y poderes divinos, el hombre puede

## XVIII. LA CENA

J. BEHM, art. αἵμα, en ThWbNT 1, 1933, 171-176; idem, art. ἄρτος, ibidem 475s; idem, art. δεῖπνον, ibidem 2, 1935, 33-35; idem, art. ἔσθιω, ibidem 686-693; idem, art. κλαίω, ibidem 3, 1938, 726-743; E. SCHWEIZER - F. BAUMGÄRTEL, art. σῶμα, ibidem 7, 1964, 1024-1091; L. GOPPELT, art. τράπεζα, ibidem 8, 1969, 209-215; H. CONZELMANN, art. εὐχαριστέω, ibidem 9, 1973, 397-405; J. SCHARBERT, art. Sangre, en BAUER, DTB, 1967, 964-970; W. PESCH, art. Cuerpo, ibid., 236-240; A. STÖGER, art. Acción de gracias, ibid., 5-11; idem, Eucaristía, ibid., 360-378; J. BETZ - L. SCHEFFCZYK, art. Eucaristía, en SacrM II, 21976, 951-980; C. SPICQ y P. GRELOT, art. Sangre, en X. LÉON-DUFOUR, Vocabulario de teología bíblica, Herder, Barcelona 1976, 830-832; D. SESBOÜÉ, art. Pan, ibid., 638-640; P.-M. GALOPIN, art. Comida, ibid., 171-173; X. LÉON-DUFOUR, art. Cuerpo, ibid., 203-205; F. AMIOT, art. Cuerpo de Cristo, ibid., 205-207; P. BENOIT, art. Eucaristía, ibid., 309-314; A. RIDOUARD y J. GUILLET, art. Acción de gracias, ibid., 41-44; J. AUER, Sacramentos. Eucaristía, Herder, Barcelona 1975; J. DE BACIOCCHI, La eucaristía, Herder, Barcelona 1973; P. BENOIT, Les récits de l'institution et leur portée, en «Lumière et vie» 37, 1957, 49-76; idem, Exégèse et théologie I, Cerf, París 1961, 161-261; P. BETZ, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1964 y 1965; idem, Eucharistie als zentrales Mysterium, en J. FEINER - M. LÖHRER, Mysterium salutis 4/2, Einsiedeln 1973, 185-313 (trad. castellana: Cristiandad, Madrid 1969, 5 vols.); A. BITTLINGER, Das Abendmahl im Neuen Testament und in der frühen Kirche, Wetzhausen 1969; A.C. COCHRANE, Eating and

hacer suyos estos poderes, puede incorporárselos, al injerirlos en la comida.

Entre los papiros llegados hasta nosotros se han encontrado algunos que contienen invitaciones a comer con la divinidad. Se trata de papiros procedentes del s. II a.C. Así por ejemplo, el llamado papiro *Oxyrhynchus* 1,110: «Cairemon te invita a la comida en la mesa (propriamente: en el diván) del señor Serapis, mañana, en el Serepeum, es decir, el día 15, a partir de las 9»; de parecida manera el papiro *Oxyrhynchus* 3,523: «Antonio, hijo de Ptolomeo, te invita como huésped a su comida en la mesa (propriamente: en el diván) del señor Serapis, en las habitaciones de Claudio Serapión, el día 23, a partir de las 9.» El *rhetor* Elio Arístides (*Discurso* 8), en un discurso dirigido a Serapis, dice que los hombres «frecuentan la comunión del sacrificio con este Dios cuando le invocan para el banquete y se ponen bajo su protección como comensal y anfitrión». Una inscripción consecratoria dice: «A Serapis e Isis una mesa». En los banquetes sagrados del culto a Mitra se comía la carne y se bebía la sangre del toro sacrificado, pero también pan y vino. La religión romana informa igualmente de celebraciones de banquetes cárnicos. Una de las más destacadas fiestas romanas era el *epulum Iovis* en el Capitolio, en la que Júpiter y Juno estaban representados por sus imágenes magníficamente adornadas<sup>1</sup>.

También el Nuevo Testamento conoce estos banquetes con los dioses. Pablo amonesta: «No quiero que vosotros estéis en comunión con los demonios. No podéis beber la copa del Señor y la copa de los demonios; no podéis tomar parte en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios» (ICor 10,

1. F. BÄMMEL, *Das heilige Mahl im Glauben der Völker*, Gütersloh 1950; F. CUMONT, *Les Mystères de Mithra*, París 1913.

## 2. Antiguo Testamento y judaísmo

20s). El apóstol se refiere a las comidas cárnicas paganas, que se celebraban en comunión con la divinidad. Para Pablo, como para el judaísmo tardío, los dioses paganos son demonios (Dt 32,17; Sal 96,5; 106,37; Jubileos 1,11; 22,17).

## 2. Antiguo Testamento y judaísmo

Para el Antiguo Testamento las comidas cárnicas son un hecho natural y evidente. La comida sacrificial se describe: «Comer en presencia de Yahveh y regocijarse» (Dt 12,7-12; 16,10-17). Las comidas en común unen con Dios y ante Dios. Moisés, Aarón y los ancianos de Israel celebran el banquete sacrificial en presencia de Yahveh (Ex 18,12). Después de la conclusión de la alianza en el Sinaí, Moisés y los ancianos de Israel suben al monte. «Pudieron ver a Dios. Comieron y bebieron» (Ex 24,11). Con una comida se cierran los pactos (Gén 26,30; 31,46; Ex 18,12). La institución de Saúl como rey se celebra con un banquete (1Sam 11,15). Los sacerdotes tienen en el templo comidas sacrificiales diarias (Lev 2,2s; 3,6,14-29; 7,9s.29-36; 10,12-15). El banquete de pascua es una solemne comida anual que Israel celebra desde su época nómada. Esta comida no es sólo una conmemoración; en virtud del rito, el participante en el banquete entra en la comunión de la salvación que Dios concedió a los padres en Egipto y que sigue concediendo siempre.

La consumación escatológica mesiánica se describe con la imagen de un banquete de Dios con los redimidos (Is 25,6; Sof 1,7; Henoc etíope 62,14; Henoc eslavo 42,5).

En Qumran<sup>2</sup> la comida diaria principal se celebraba

2. H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament* 2, Tübinga 1966, 29-54; J. GNILKA, *Das Gemeinschaftsmahl der Essener*, en «Bibl. Zeitschr.»,

a modo de banquete cíltico. Los participantes toman antes un baño de inmersión. Luego se visten de lino blanco. Un sacerdote ocupa la presidencia y bendice el pan y el vino. Los nuevos miembros de la comunidad sólo pueden participar en esta comida tras dos años de noviciado (1QS 6,2-5.20; Josefo, *Guerra judía* 2,8,129-133,139). También el fin de los tiempos se describe como un banquete, que se celebrará bajo la presidencia del mesías sacerdote y del mesías rey. El banquete cíltico debe entenderse como prototipo del banquete escatológico en el reino de Dios (1QSa 2,17-22). ¿Transmite o garantiza la participación en el banquete actual la participación en el banquete del fin de los tiempos? Es decir, ¿tiene la comida actual poder sacramental? Más tarde mencionaremos la perspectiva escatológica de la última cena de Jesús con sus discípulos (Mc 14,25; 1Cor 11,26). El banquete eucarístico es imagen sensible del banquete escatológico. Las detalladas prescripciones del orden de la comida de Qumrán recuerdan las prescripciones de Pablo (1Cor 11,17-34). De todas formas, no puede admitirse que las comidas qumránicas hayan ejercido un influjo directo en las celebraciones de ágapes neotestamentarios. La diferencia es patente: la comida neotestamentaria del Señor se hace en memoria de la muerte del Señor y así lo testifican claramente las palabras que acompañan y explican la ceremonia. Pero en todo caso las comidas de Qumrán manifiestan la gran importancia de la comida para la fundamentación y la vida de una comunidad.

---

nueva serie, 5 (1961) 39-55; K.G. KUHN, *Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältniss zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenzeitschrift*, en «Evang. Theologie» 10 (1950) 508-527.

### 3. Nuevo Testamento: la cena del Señor

3.1. El Nuevo Testamento ofrece cuatro relatos de la *última cena* de Jesús con sus discípulos: Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,15-20; 1Cor 11,23-25. Estos relatos no son simples narraciones de un suceso de la vida de Jesús. La fuente inmediata de todas ellas es la cena del Señor, tal como se celebraba en la comunidad, y en el decurso de la cual se recibían estos relatos. En consecuencia, las perícopas correspondientes fueron transmitidas también separadamente, es decir, fuera del contexto de la historia de la pasión. Este extremo aparece claro en 1Cor 11,23-25. También puede percibirse esta peculiaridad en Mc 14,22 y Mt 26,26, pues aunque ambos evangelistas inician la descripción de la cena en un punto anterior (Mc 14,17; Mt 26,20), al llegar al momento de la cena comienzan de nuevo la observación: «Mientras estaban comiendo...». En todos los relatos se percibe una estilización litúrgica que va ganando en solemnidad.

De acuerdo con la datación actual de los escritos neotestamentarios, el primero de los relatos mencionados es el de Pablo en la primera carta a los Corintios, que debió ser redactado hacia el año 55. Pablo afirma en la carta que ya había informado a los corintios del relato de la cena con ocasión de su primera estancia entre ellos, es decir, hacia el año 49. Transmitió a los corintios lo que él mismo había recibido (1Cor 11,23). Esta tradición se había formado ya, por consiguiente, entre los años 40-50<sup>3</sup>. Pablo está convencido

---

3. Los textos han conservado semitismos que permiten deducir una gran antigüedad y un origen en el seno de la comunidad judeocristiana; vide J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (v. supra) 165-179; H. SCHÜRMANN, *Die Semitismen im Einsetzungsbericht bei Markus und Lukas* (Mt 14, 22-24; Lk 22,19-20), en «Zeitschr. f. Kath. Theologie» 73 (1951) 72-77.

de que esta tradición se remonta al mismo Jesús. La ha «recibido del Señor» (1Cor 11,23). El relato de Marcos debió ser escrito hacia el año 70. Los de Mateo y Lucas son más tardíos. La narración de Pablo encierra, de hecho, rasgos antiguos, pero en algunos aspectos los relatos de los evangelios, aunque posteriores, han conservado detalles de mayor antigüedad. 1Cor 11,25 conserva un dato original cuando describe como separadas por la cena la comida del pan y la bebida del vino. «Lo mismo hizo con la copa, después de haber cenado.» Los evangelios han advertido ya la unidad que forman el pan y el vino en la comida, y así han unido las dos partes del relato. Además, las palabras sobre el pan y el vino tienen todavía en Pablo una desigual construcción estilística, pues dicen: «Esto es mi cuerpo, que es entregado por vosotros»; «esta copa es la nueva alianza en mi sangre» (1Cor 11,24s). Los evangelios han igualado las dos expresiones: «Esto es mi cuerpo»; «esto es mi sangre».

Pero, por otro lado, en Pablo hay signos de una evolución posterior, por ejemplo cuando a la sentencia de Marcos 14, 22: «tomad, esto es mi cuerpo», se le añade en 1Cor 11,24: «que es entregado por vosotros». Hay aquí un progreso de la interpretación teológica. La fórmula de la entrega dice en Mc 14,24 y Mt 26,28: «por muchos» (= por los muchos, por todos). 1Cor 14,24 dice, en cambio, «por vosotros». La primera fórmula es un semitismo original, incomprendible para los griegos, la segunda es una formulación posterior, cuyo sentido es accesible a todos. Hay también un indicio de reflexión progresiva en el hecho de que 1Cor 11,25 llama a la alianza «nueva alianza». Se distingue ya, pues, entre alianza nueva y antigua. Frente a Marcos y Mateo, Lucas 22,19 trae una vez, y 1Cor 11,24s dos veces, el mandato de la institución. Se afirma explícitamente lo que Marcos y

Mateo suponen implícitamente, ya que sus relatos proceden de la liturgia. La celebración litúrgica presupone y tiene la convicción de que la repetición fue dictada por el mismo Jesús. Este encargo es válido para toda la Iglesia, no sólo para los doce apóstoles. Toda la Iglesia sacerdotal tiene el poder de celebrar la cena, no sólo un estrecho círculo de sacerdotes.

También entre los relatos de Marcos y Mateo se percibe un progreso en el paralelismo estilístico. En Mc 14,22s se lee: «Se lo dio y dijo: Tomad; esto es mi cuerpo. Luego tomó la copa, se la dio y bebieron todos de ella.» Mt 26,26s ha igualado las dos acciones: «tomad, comed... bebed todos de ella». Además, la adición de Mt 26,28 «para perdón de los pecados», aunque objetivamente justificada, indica el progreso de la interpretación teológica.

Lucas 22,15-20 habla de una doble entrega de la copa. La primera la hace Jesús al comienzo de la cena (22,17). Si la última cena fue una comida pascual, puede tratarse acaso de la tercera copa de la pascua, bebida entre la comida y la bebida generalizada. La segunda copa se entrega como copa de la sangre (22,20: se trataría entonces de la cuarta copa de la comida pascual). Un texto resumido (22,15-19a) menciona una sola copa. Durante mucho tiempo se consideró este texto como original y valiosa tradición, que luego sería completada con 1Cor 11, ya que Lc 22,19b-20 y 1 Cor 11,25 coinciden casi exactamente. De todas formas, la opinión hoy más difundida admite que todo el texto Lc 22,15-20 es original. Una de las razones importantes a favor de esta opinión es el hecho de que el papiro 75, que es con mucho el texto más antiguo llegado hasta nosotros (del s. II-III) ofrece el texto largo. El texto corto se halla en la tradición textual occidental (D), que contiene no pocas abreviaciones secundarias. El

texto largo fue abreviado, sin duda, porque se quiso evitar la doble mención del cáliz<sup>4</sup>.

3.2. Los exegetas discuten mucho el problema de si la última cena de Jesús fue un *banquete pascual*<sup>5</sup>. En la época del Nuevo Testamento el banquete pascual se celebraba en la tarde del 14 de nisán, es decir, en la vigilia de la fiesta de pascua, que caía en el 15 de este mes. A tenor de los relatos de los evangelios sinópticos, la última cena de Jesús fue una comida pascual (Mc 14,12-16; Mt 26, 17ss; Lc 22, 7-15). Según esto, Jesús celebró su última cena con los discípulos la tarde del 14 de nisán y murió el día 15. Pero en el evangelio de Juan, Jesús fue hecho prisionero el día anterior a la vigilia pascual (el 13 de nisán), fue condenado por Pilatos al día siguiente, 14 de nisán, fecha en que los judíos celebraban la comida pascual (Jn 18,28) y fue ajusticiado este mismo día 14 (Jn 19,14). Como quiera que, en términos generales, se considera que los evangelios sinópticos son más fieles a la historia que el de Juan, se tendería a concederles, también en este caso, mayor fiabilidad. En la descripción de la última cena de Jesús los sinópticos no mencionan para nada ceremonias especiales de la comida pascual. La bendición del pan y del

4. M. RESE, *Zur Problematik von Kurz- und Langtext in Luk XXII. 17ss*, en «New Testament Studies» 22 (1975-76) 15-31 vuelve a recordar recientemente que los problemas que plantean el texto abreviado y el texto largo no tienen fácil solución. Si se admite que el texto largo es original, queda por explicar el hecho de la casi literal coincidencia entre Lc 22,19b-20 y 1Cor 11,24s, ya que Lucas no conocía las cartas de Pablo.

5. Defiende expresamente que la última cena de Jesús fue una comida pascual J. JEREMIAS, art. πάσχα, en ThWbNT 5, 1954, 895-903; idem, *Die Abendmahlsworte Jesu* (v. supra), 35-82. Para otros autores el problema no está resuelto; R. FENEBERG (v. supra) 15-41 y H. PATSCH (v. supra), 33-36, opinan que la última cena de Jesús se celebró «en la atmósfera de la comida pascual» y que Jesús utilizó algunos de los elementos característicos de este banquete judío.

vino es un elemento normal de toda comida judía. De todas formas, en las palabras que acompañan y explican la bendición del pan y el vino podría verse una referencia a la interpretación del cordero pascual y de las otras ceremonias que acompañaban a la comida pascual. Pero el hecho es que los sinópticos no hablan de la manducación del cordero pascual. Se ha querido explicar esta circunstancia aduciendo que los detalles de la comida pascual no tenían ninguna importancia para la cena del Señor tal como se celebraba en la liturgia de la Iglesia. Esta referencia histórica cayó en un segundo plano y acabó por desaparecer. Según la cronología del Evangelio de Juan, Jesús murió en la cruz en la misma hora en que se sacrificaban en el patio del templo los corderos pascuales. Suele admitirse que esta simbología es la que determina la cronología joanea. También Pablo conoce esta simbología e incluso parece que ha llegado hasta él a través de la tradición, como parece deducirse de su corta fórmula: «Ha sido inmolado nuestro cordero pascual, Cristo» (1Cor 5,7).

Se han hecho algunos intentos por armonizar las diferentes dataciones cronológicas. Se ha dicho, por ejemplo, que, apoyándose en su poder divino, Jesús adelantó un día la comida pascual y la celebró el 13 de nisán, tal como informa Juan. Recientemente se ha propugnado la solución<sup>5a</sup> de que en la época de Jesús existían dos calendarios entre los judíos para la celebración de la pascua. Según el calendario solar (usado también en Qumrán), la fiesta de pascua caía dos días antes

5a. Así A. JAUBERT, *La Date de la Cène, Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, París 1957; idem, *Jésus et le Calendrier de Qumrân*, en «New Testament Studies» 7 (1960-61) 1-30; esta hipótesis, que al principio halló bastantes partidarios, ha vuelto a ser discutida en nuestros días; cf. H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament* 2, Tübinga 1966, 43-54.

que en el calendario lunar, oficialmente vigente en Jerusalén. Siguiendo el calendario solar, Jesús había celebrado la comida pascual con sus discípulos ya el miércoles por la tarde. Según el calendario oficial, Jesús habría muerto el «viernes», 14 de nisán. De este modo, coincidirían las dos cronologías, la de los sinópticos y la del Evangelio de Juan. Baste aquí con lo dicho respecto de estos problemas.

### 3,3. Es preciso analizar el significado de algunas *palabras* y *conceptos* de la tradición neotestamentaria.

3,3,1. Comenzaremos por la explicación del significado de las palabras esenciales *cuerpo* y *sangre*. En el lenguaje y concepción del hombre de la Biblia, cada concreto ser humano vive y existe como una unidad de carne y sangre (Mt 16,17; 1Cor 15,50). Carne y sangre no son partes separables del hombre. Cuerpo (*σῶμα*) toma la significación de *basar*, que normalmente se traduce por carne (*σάρξ*). *Basar* indica el hombre total en su vivir ante Dios; así Lc 3,6: «Toda carne contemplará la salvación de Dios»; Gál 2,16: «Por las obras de la ley no se justifica ninguna carne.» Cuerpo (*σῶμα*) puede significar al hombre en cuanto sujeto a la muerte. Este sentido acentúan textos como Mc 14,8; 15,43; Jn 2,21. En Heb 10,10 se dice expresamente: «Quedamos consagrados por la ofrenda del cuerpo de Jesucristo»; y 1Pe 2,24: «El mismo llevó nuestros pecados en su cuerpo y los subió al madero.» Es posible, por tanto, que los textos referentes a la cena hayan empleado, en lugar de las palabras usuales carne y sangre (*σάρξ* y *αἷμα*) la palabra cuerpo (*σῶμα*), porque quieren referirse a la vida entregada a la muerte. En dichos textos la palabra cuerpo quiere describir la persona, el yo de Jesús entregado en sacrificio. También sangre significa, en el len-

guaje hebreo-arameo, la vida, porque se considera que la sangre es el asiento de la vida (Lev 17,11.14). «La sangre es vida» (Dt 12,23). En el lenguaje sacrificial la sangre es la vida entregada (Ex 29,16.21). La sangre del sacrificio tiene poder de expiación (Lev 16,6-17), de purificación (Lev 14,14) y de santificación (Ex 29,20s). Las dos palabras cuerpo y sangre designan respectivamente, en la cena al Señor, que se va a entregar y que es entregado. Estos dos vocablos esenciales presentan el hecho de la entrega de Jesús como expiación y santificación en favor de los hombres. Este contenido se especifica aún más en las adiciones: «Esto es mi cuerpo que es entregado por vosotros» (1Cor 11,24; Lc 22,19); «Esto es mi sangre, la de alianza, que va a ser derramada por muchos» (Mc 14,24); que «va a ser derramada para perdón de los pecados» (Mt 26,28); «que va a ser derramada por vosotros» (Lc 22,20). «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre» (1Cor 11,25).

Estas palabras explicativas reciben toda su profundidad de sentido sobre el trasfondo del lenguaje sacrificial paleotestamentario. En la consagración de la alianza del Sinaí derramó Moisés la sangre del sacrificio, la mitad en el altar y la otra mitad sobre el pueblo, con las palabras: «Ésta es la sangre de la alianza que Yahveh ha concluido con vosotros» (Ex 24,8). Jer 31,31-33 promete una nueva alianza mesiánica: «Vienen días en que sellaré con la casa de Israel y con la casa de Judá una nueva alianza.» (Esta sentencia tenía gran importancia en la exégesis rabínica de la época neotestamentaria: supra, XI, 3,3). Del siervo de Yahveh dice el profeta: «Entregó su vida a la muerte... pues llevó el pecado de muchos y por los delincuentes intercede» (Is 53,12). En virtud de estas referencias paleotestamentarias se expone la entrega a la muerte de Jesús como representación, expiación y sacrificio. Este sentido de las palabras de la cena era accesible al Israel del Nuevo Testa-

mento, porque, a partir sobre todo de los martirios de la época macabeica, tenía que intentar buscar una explicación a la muerte de los justos. Los piadosos de Qumrán interpretaban ya estas muertes como «expiación por la tierra» (1QS 8,6-10; 9,4; *Teología del Nuevo Testamento II*, 170s).

3,3,2. *Acción simbólica.* El sentido simbólico<sup>6</sup> del pan y el vino, del cuerpo y la sangre, puede considerarse esclarecido en virtud de las acciones concomitantes. El pan, cocido en hogazas redondas, no se corta, sino que se parte, se rompe. ¿Quiere aludirse con ello en la última cena a que el cuerpo y la vida de Jesús iban a ser rotos? Las lecturas (por lo demás tardías) de 1Cor 11,24 que añaden: «el cuerpo roto por vosotros» intentan acentuar este sentido. El vino se derrama en la copa. De igual modo se derramó la sangre de Jesús en la cruz. Todos los textos lo acentúan con la palabra «derramada». Si la última cena de Jesús fue una comida pascual, el simbolismo quedaría aún más acentuado, porque para esta comida pascual estaba prescrito el vino tinto. «Cáliz» o «copa» es la expresión tradicional para indicar el destino del sufrimiento (Mc 10,38; 14,36; Ap 14,10; 16,19).

Tiene su razón de ser considerar las acciones de Jesús en la última cena como acciones simbólicas, del mismo modo que los profetas expresaban a veces su mensaje a través de gestos o de acciones. A Jeremías se le ordena que rompa un cántaro. Así quebrantará Yahveh al pueblo y al estado de Israel (Jer 19). Ezequiel debe hacerse rapar el pelo y la barba. Del mismo modo

6. El valor de signo del pan y del vino ha tenido siempre partidarios; véase el informe de H. LESSIG, *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900*, tesis mecanografiada, Bonn 1953; reconoce el sentido de signo, por ejemplo, H. SCHÜRMANN, *Das Mahl des Herrn* (v. supra), 93-99; se inclina más bien a rechazarlo H. PATSCH (v. supra), 40-50.

afeará Yahveh a Jerusalén (Ez 5). Si la olla simboliza a Jerusalén, el cardenillo de la olla representa la culpa de Jerusalén, y el fuego bajo la olla las tribulaciones del asedio (Ez 24).

Las palabras de la cena acentúan la donación de Jesús: «Les dio» el pan y la copa (Mc 14,22s). Dicha donación encierra en sí el don de la salvación. La invitación a tomar y beber (Mc 24,22s; Mt 26,26s) es una incitación a alcanzar la salvación. A esta apropiación de la salvación se llega bajo la forma de banquete cárstico.

3,3,3. El Jesús terreno comió muchas veces con los suyos. Cuando estaba entre ellos, compartió con ellos los alimentos. Comió también con distinguidos fariseos (Lc 7,36; 11,37) y con pecadores (Mc 2,16; Mt 9,10s; Lc 19,7). *Cenó con sus discípulos la víspera de su muerte* y luego de nuevo cuando resucitó (Lc 24,13-43; Jn 21,12s; Mc 16,14). El recuerdo de aquella íntima comunión se halla inserto en la celebración litúrgica de la cena del Señor. Se trata de una nueva comunión con el Señor entregado y ahora glorificado.

Ha tenido una notable repercusión la tesis, presentada por H. Lietzmann, admitida y desarrollada por E. Lohmeyer y R. Bultmann<sup>7</sup>, según la cual en la época de los apóstoles había dos tipos de banquetes eucarísticos. La protocomunidad de Jerusalén continuó en sus comidas, celebradas como «partir el pan» y en todo caso sin vino, la participación en la mesa con el Jesús terreno (Act 2,42). Tampoco la eucaristía de la *Didakhe* (9,1-10,6) menciona la carne y la sangre, la entrega y

7. H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926 (1955); E. LOHMEYER, *Vom urchristlichen Abendmahl*, en «Theol. Rundschau», nueva serie, 9 (1937), 168-227; 273-312; 10 (1938) 81-99; R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübinga 1968, 61s.146-153; F. HAHN, *Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlüberlieferung*, en «Evang. Theologie» 27 (1967) 337-374.

muerte de Jesús. En el mejor de los casos, las *Didakhe* insinuaría en 10,6 la transición a la eucaristía del banquete fúnebre. La comunidad helenista y Pablo celebraban — bajo el influjo de los banquetes cílticos de las religiones místicas helenistas — el recuerdo de la última cena de Jesús con pan y vino como símbolos del cuerpo y de la sangre de Cristo y como actualización de su muerte. Pero lo cierto es que los textos de la última cena remiten, en cuanto a lenguaje y contenido, a la comunidad palestina (v. nota 3). Por otra parte, no se han podido aducir suficientes pruebas históricas a favor del banquete de los misterios y, además, la investigación moderna considera como indemostrada y muy discutible la estricta separación entre comunidad palestina y helenista. Con M. HAHN, cabe resumir así los resultados de la discusión: pueden distinguirse varias raíces (y con toda claridad tres) de la cena del Señor: las comidas comunitarias del Jesús terreno con sus discípulos y con los pecadores; las celebraciones de la última cena y las comidas con el resucitado. A esto debe añadirse la tradición de los milagros de multiplicación de panes y las parábolas del banquete escatológico. La cena del Señor es don y testamento de la historia total de Jesús. La liturgia y la teología de la cena no tuvieron desde el principio el mismo acento y la misma intensidad en todas partes, sino que se fueron desarrollando poco a poco hasta confluir finalmente en una unidad.

Pablo (1Cor 11,26) destaca de manera especial la conmemoración de la muerte cuando recuerda: «Estáis anunciando (*καταγγέλετε*) la muerte del Señor»<sup>8</sup>. Este anuncio participa, según los juicios de valor bíblicos, del poder de la palabra y de la predicación. En la palabra sucede lo que esta palabra

dice (*supra*, xv,1). En el uso lingüístico de las liturgias antiguas este «anuncio» no se limita a dar a conocer un acontecimiento del pasado, sino que es solemne proclamación y llamada de algo que se hace real en la proclamación. En el culto al emperador puede emplearse *καταγγέλλειν* en lugar de *εὐαγγελίζειν*. La proclamación del Evangelio hace aconceder la salvación. Proclamar es ya a la vez confesar al Señor glorificado, presente en su epifanía.

3,3,4. Todos los relatos sobre la última cena de Jesús accentúan la *espera escatológica*. En sus discursos en parábolas había descrito Jesús — siguiendo los usos rabínicos — la consumación con la imagen de un banquete (*supra*, ii,3,2). En su última cena contempla por anticipado aquel banquete escatológico: «Ya no beberé más del producto de la vid hasta aquel día en que lo beba nuevo (con vosotros) en el reino de Dios» (Mc 14,25 = Mt 26,29). En el Evangelio de Lucas se cita por dos veces esta visión escatológica (Lc 22,16.18). La promesa aparece en Mateo y Marcos al final de la cena, en Lucas entre la comida pascual por él narrada y la comida eucarística. Difícilmente puede considerarse Lc 22,15-18 como una tradición antigua. Se trata más bien de una creación del mismo Lucas que en 22,14-20 distingue, historizando, entre la comida pascual y la nueva cena del Señor. Pone la promesa escatológica en cada una de las dos acciones de la Pascua, porque puede decir de la pascua que Jesús volverá a celebrarla de nuevo en su consumación en el reino de Dios. Pero el evangelista evita añadir esta promesa a la cena del Señor, porque esta cena se está celebrando siempre y de nuevo en la Iglesia. Si la promesa aparece en Mateo y Marcos al final de la cena, el hecho concuerda en ambos casos con la celebración de la cena en la comunidad. Pablo no trae esta sentencia, pero

8. J. SCHNIEWIND, art. *καταγγέλλω*, en ThWbNT 1, 1933, 68-71.

da a entender que la liturgia de la cena del Señor estaba penetrada de espera escatológica, cuando afirma en 1Cor 11,26: «Cada vez que coméis de este pan y bebéis de esta copa, estáis anunciando la muerte del Señor, hasta que él venga.» Acabada la lectura de la carta, la conclusión nos lleva otra vez a la cena. La tensión escatológica irrumpe aquí en la exclamación: *maranatha* (1Cor 16,27). Esta espera se expresa en términos apremiantes en la oración de la cena de la *Didakhe*, 9,4: «Como este fragmento (de pan) estaba disperso sobre los montes, y reunido se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino.» Y de nuevo también en 10,5s. La palabra sobre la próxima espera del reino de Dios forma parte del contenido esencial y primigenio de la última cena de Jesús. La esperanza del nuevo banquete en la próxima consumación a través del reino de Dios entra en tensión con la siempre repetida celebración de la cena, a lo largo de la historia de la Iglesia, que se prolonga en el tiempo. Un factor parece excluir al otro. ¿Debe admitirse la existencia de dos concepciones y dos tradiciones diferentes? En todo caso, el Nuevo Testamento ha sabido hacer frente a esta tensión. Pero la liturgia de la Iglesia ha acabado por perder la actitud escatológica.

3,3,5. La *cena del Señor* se celebraba al principio en el ámbito de una *comida real*, destinada a satisfacer el hambre. El judaísmo cultivó la costumbre de celebrar comidas profanas y sacras en pequeñas y grandes comunidades. También en la antigüedad grecorromana las comunidades cílticas celebraban sus banquetes. De igual modo celebraban los cristianos sus comidas comunitarias, de las que se hace mención en Act 2,42-46: «Partían el pan por las casas y tomaban juntos el alimento con alegría y sencillez de corazón.» En la frase de

partir el pan debe verse expresada la totalidad de la comida, en cuanto ceremonia de entrada. En Corinto se celebraba la cena del Señor en el transcurso de un verdadero banquete, hasta el punto de que pudo llegar a parecer que este banquete tenía más importancia que aquella cena, y Pablo tuvo que intervenir para restablecer el orden (1Cor 11,20s). La carta de Judas (12) reprende severamente a los que enseñan errores: «Éstos son los escollos en vuestros ágapes: banquetean sin vergüenza, se apacientan a sí mismos.» En este pasaje, a las comidas comunitarias, que son a la vez sacramento y alimento, se les llama ágapes (comidas de amor), nombre que también conoce Ignacio (*A los de Esmirna* 8,2). En el s. II se estableció la separación entre la cena del Señor y la comida destinada a satisfacer el hambre; el primer testimonio de esta evolución se encuentra en Justino (1Apol 67).

3,3,6. En la primera carta a los Corintios habla *Pablo*<sup>9</sup> dos veces de la cena del Señor, en 10,1-5 y luego en 11,17-34. En 1Cor 10,1-5 halla prototipos del bautismo y de la cena en la historia de Israel (sobre el bautismo, supra, XVII,2.2). De la cena, dice: «Todos también comieron el mismo alimento sobrenatural; todos bebieron la misma bebida sobrenatural, es decir, bebían de la roca sobrenatural que los seguía; y la roca era el Cristo.» Por consiguiente, el apóstol encuentra ya configuradas las dos partes de la cena del Señor, la comida y la bebida, en la maravillosa comida del maná (Ex 16,4-36) y en la bebida que halló Israel en el desierto. Tanto Ex 17,6 como Núm 20,1-11

9. H. BORNKAMM, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus = Studien zu Antike und Christentum*, Munich 1963, 138-176; H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969, 200-206, 226-240; E. KÄSEMANN, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahllehre = Exegetische Versuche und Besinnungen* 1, Göttingen 1964, 11-34; P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, Munich 1960.

informan que Israel apaciguó su sed en el desierto gracias al agua que brotó de la roca. Nuestra exégesis encuentra aquí duplicados literarios. La teología rabínica admitía que la roca marchaba a una con el pueblo: «La roca, que estaba con Israel en el desierto, subió con ellos a los montes y descendió con ellos a los valles» (H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar z. NT* 3, 1926, 406-408). Según la teología judía, esta roca había sido creada antes del tiempo. Para Filón (*Alegoría de las leyes* 2,86) «la alta y empinada roca es la sabiduría de Dios». Pablo enlaza la teología rabínica con la teología del ser eterno y preexistente de Cristo (*Teología del Nuevo Testamento* II, 276ss). Pero cuando habla de comida y bebida sobrenaturales para el pueblo de Israel, en realidad el punto de partida de su pensamiento es la cena del Señor. Ésta es para él, ante todo, la comida y la bebida espiritual. Del bautismo dice (1Cor 12,13) que acontece «en el Espíritu». Nos hallamos ya ante una clara y difundida concepción, cuando la *Didakhe* afirma de la eucaristía que es «comida espiritual y bebida espiritual» (10,3). También Jn 6,53 habla de la necesidad de entender espiritualmente la eucaristía. «Tres son los que testifican: el Espíritu, el agua y la sangre» (1Jn 5,7s). Y esto acontece tanto en la vida de Jesús como en los sacramentos del bautismo y de la cena (supra, xvii,3.3.10). «El Señor es el espíritu» (2Cor 3,17). En la presencia y en el poder del Espíritu está presente y actúa el resucitado en la Iglesia. Con lenguaje posterior podría decirse: la presencia real es la presencia en el Espíritu y por el Espíritu.

Los padres<sup>10</sup> han admitido y reconocido desde siempre el poder del Espíritu en la eucaristía. Según algunos de ellos,

10. J. BETZ, *Die Eucharistie* (v. supra), 1/1, 86-139; M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* 4/1, Munich 1964, 331-342; trad. castellana: *Teología dogmática*, Rialp, Madrid 1963, tomo vi.

como Efrén, Gregorio de Nisa, Cirilo de Alejandría, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuesta, el Logos se une, mediante el Pneuma, con los dones ofrecidos del pan y del vino, de tal suerte que éstos pierden sus propiedades naturales y se transforman en el cuerpo y sangre de Cristo. En la liturgia griega, el Espíritu invocado sobre las ofrendas santifica y transforma los dones. Esta *epiklesis* tiene para los padres una enorme importancia. Según Agustín (*Sermón 57,7* = Migne, *Patrol. Lat.* 38,589), los creyentes participan siempre de nuevo, por la eucaristía, de la comunidad de vida con el Espíritu de Cristo.

Pablo se ve obligado a corregir los abusos de los corintios y restablecer el orden en la cena del Señor (1Cor 11,17-34). Los corintios han profanado la cena. Pablo no se dirige a un concreto titular del ministerio instándole a cuidar del orden. Se dirige a la comunidad entera. De aquí puede deducirse que no existían aún titulares que celebraran la cena en calidad de «sacerdotes». Eran los profetas — hombres y mujeres — los que pronunciaban la proclamación y la liturgia (1Cor 11,4s; 14,24s; supra, xiii,4). Todavía en la *Didakhe* (10,7) siguen siendo los profetas los que celebran la eucaristía, como «sumos sacerdotes» (13,3). Es el «nosotros» de la Iglesia el que celebra la cena. «La copa de bendición que bendecimos..., el pan que partimos» (1Cor 10,16). Y de este modo se cumple la voluntad del fundador, Cristo, que encargó a la totalidad de la Iglesia la celebración de la cena (1Cor 11,24s; supra, xviii,3,1). Es la comunidad entera la que celebra el culto espiritual del sacrificio (Rom 12,1s), en virtud de un sacerdocio común (1Pe 2, 5,9; Ap 1,6; supra, xiii,2). Cierto que tanto los Hechos (14,23), como las cartas pastorales (2Tim 1,6) informan que Pablo instituyó presbíteros y obispos mediante la imposición de manos. Pero es muy posible que estos datos pertenezcan a ordenaciones posteriores, que han sido retrotraídas a la época del apóstol

(supra, XII,2,2,4). Finalmente, habrá que tener en cuenta que aun en el caso de que fueran sacerdotes ordenados los que concelebraban la eucaristía, no presentaban la cena del Señor en virtud de su propio poder humano, sino que el que celebra la cena y le confiere su plenitud de sentido es Cristo glorificado, que actúa a través del Espíritu. Él es el sumo sacerdote que lleva a cabo su propio sacrificio (Heb 7,27s; 9,14) y que se halla ahora en el santuario celestial como sacerdote eterno (Heb 7,3,24) para interceder en favor de la Iglesia (Heb 7,25; 9,24; 12,24). Los padres repiten una y otra vez que es Cristo mismo quien administra la cena y sirve de alimento en ella.

Pablo amonesta contra una indigna participación en la cena, que acarrearía funestas consecuencias: «El que come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propia condena. Por eso hay entre vosotros gran número de enfermos y achacosos, y mueren bastantes» (1Cor 11,29s). A pesar de este duro lenguaje, no cabe achacar a Pablo una grosera mentalidad mágica, como si el don de la comida se transformara en veneno que causa enfermedades e incluso la muerte. La participación indigna atrae la condena de Dios. Es, pues, Dios quien castiga. Puede compararse Ap 2,22s: «La voy a arrojar en el lecho del dolor. Y a los que adulteran con ella, los arrojaré en gran tribulación si no se convierten de las obras de ella. Y a los hijos de ella los mataré sin remisión.» En ambos pasajes se describe con gran realismo el castigo como enfermedad y muerte. Dios, el creador, es el dispensador de toda vida. La destrucción de la vida por enfermedad y la muerte no son voluntad ni obra de Dios. Sólo pueden entenderse como castigos permitidos por Dios. Y así dice el Evangelio (Lc 13,16) que Satán, que ejercía su poder a través de la enfermedad, ha sido vencido por las curaciones de Jesús. No es el pecado, absolutamente hablando, lo que hace al hombre indigno de

participar de la cena, de tal suerte que sólo los que no tienen pecado puedan participar del banquete. Al contrario, la cena debería borrar los pecados (Mt 26,28). La culpa es ofensa al cuerpo de Cristo.

Pero el apóstol no dice cuál es el cuerpo que no se discierne y que, por tanto, se profana. Es indudable que la frase se refiere bien al cuerpo eucarístico, bien al cuerpo de la Iglesia. Los corintios no saben distinguir entre el cuerpo eucarístico y una comida normal. O bien: los corintios han ofendido al cuerpo que es la Iglesia. Es indigna la participación si se elimina y se perversa el sentido de la cena buscando en el banquete únicamente la propia satisfacción. Entonces esta cena, que es comunión con el cuerpo de Cristo y en él, queda destruida. La advertencia de Pablo frente a las graves consecuencias de una participación indigna nos permiten deducir que estaba convencido de la presencia real de Cristo en la cena. Y aunque el apóstol no habla de pecados pasados que harían al hombre indigno de tomar parte en ella, hay aquí, indudablemente, un punto de arranque a favor de la necesidad de penitencia antes de tomar parte en el banquete eucarístico. Así, ya la *Didakhe* pide (14,1): «Debéis congregaros para el día del señor, para partir el pan y dar gracias, después de haber reconocido vuestros pecados, para que vuestro sacrificio sea puro.» La pureza del sacrificio exige la pureza del participante.

Pablo enseña la importancia de la cena del Señor para la Iglesia. La comunión con el Señor de la cena no es sólo un suceso personal de aposentamiento del Señor en el alma, aunque esta experiencia es testimonio de una alta mística que, ciertamente, no es lícito desechar a la ligera. Las palabras de la cena, y concretamente la insistencia de la entrega «por los muchos», así como la institución de la alianza (Mc 14,24) contienen una referencia de la cena del Señor a la Iglesia. En

1Cor 10,15ss; 11,23-30 expone Pablo los fundamentos de la importancia de la cena para la comunión de la Iglesia. La cena es representación del cuerpo de Cristo en su triple sentido. En la cena se entrega a la muerte el cuerpo de Cristo histórico: «Esto es mi cuerpo que es entregado por vosotros» (1Cor 11, 24). El pan y el vino de la cena son el cuerpo y la sangre de Cristo: «La copa de bendición que bendecimos, ¿no es comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?» (1Cor 10,16). El único pan produce la unidad del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. «Porque es un solo pan, somos, aunque muchos, un solo cuerpo» (1Cor 10,17). Sobre la Iglesia como cuerpo de Cristo, cf. supra, xi,3,2. Es la fe la que experimenta la comunión con Cristo (1Cor 1,9), que es comunión con los padecimientos de Cristo (Flp 3,10). Existe y permanece en cuanto «comunión del Espíritu Santo» (2Cor 13,13). La comunión de la sangre y el cuerpo de Cristo es una nueva realidad, transmitida sacramentalmente (1Cor 10,16). Pablo esclarece y fundamenta sus ideas trayendo a la memoria el medio ambiente religioso. Israel celebra el banquete sacrificial y el sacrificio de sus ofrendas en torno al altar del templo. De este modo se convierte el pueblo en una gran comunidad, con el altar como centro (1Cor 10,18). También la gentilidad es una comunidad en torno a sus propios altares del sacrificio. Ciento que el centro no es el Dios verdadero, porque sólo hay *un* Dios (1Cor 8,4-6). Tras los sacrificios de los gentiles están actuando los demonios. Por eso es el paganismo una terrible realidad. De él se separa radicalmente la comunidad en virtud del sacramento de Cristo. El cuerpo de Cristo, entregado a la muerte, forma y crea la Iglesia. En efecto, la entrega que Jesús hace de sí mismo causa redención, justificación, santificación y salvación. Y éstas son las cosas que constituyen la Iglesia. De

ahí que no pueda celebrarse la cena si se hiere o se destruye la comunión. Aludiendo precisamente a la cena, fustiga Pablo con rigor el hecho de que se den divisiones en la comunidad (1Cor 1,10-12). Reprende, porque en Corinto «cada cual se adelanta a comer su propia cena». Y esto es una vergüenza para la comunidad (1Cor 11,21s).

Entre los padres ha sido sobre todo Agustín quien ha acentuado la significación eclesiológica de la eucaristía. Es «el sacramento de la unidad». Es signo y centro de la unidad entre Cristo y la Iglesia y, por tanto, de la Iglesia misma. El cuerpo sacramental de Cristo tiene significación espiritual, como dice Pablo: «Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros.» «Si, pues, vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros, entonces estáis vosotros mismos como misterio sobre la mesa del Señor; os recibís a vosotros mismos en el misterio. El único pan, el único cuerpo, somos nosotros, los muchos» (*Sermón 227 = Migne, Patr. Lt.* 38,1246-1248)<sup>11</sup>.

3,3,7. En el *Evangelio de Juan*<sup>12</sup> falta el relato de la institución de la eucaristía con ocasión de la última cena de Jesús con sus discípulos. Sin embargo, este hecho resuena en los discursos de despedida (Jn 13,34s; 15,1-8.12; 17,17-19). El

11. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* 4/1, Munich 1964, 501-507 (v. nota ant.).

12. L. GÖPPELT, art. πίνω, en ThWbNT 6, 1959, 136-160; idem, art. τρώγω, ibidem 8, 1969, 236s; P. BORGES, *Bread from Heaven*, Leiden 1965; H. KLOS, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Stuttgart 1970; J.R. NEARON, *My Flesh for the Life of the World*, tesis, Roma 1973; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* 2, Friburgo de Brisgovia 1971, 41-102. Personalmente considero que el discurso de Jn 6,28-59 forma una unidad; R. BULTMANN, por el contrario, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga 191968, 174-177, cree que Jn 6,51b-58 es una adición posterior acorde con la teología sacramentalista de la Iglesia; sigue también esta opinión E. LOHSE, *Wort und Sakrament im Johannesevangelium = Die Einheit des Neuen Testaments*, Gotinga 1973, 193-208.

capítulo 6 de este evangelio ha sido escrito desde el telón de fondo de la celebración de la eucaristía en la Iglesia. El evangelista comienza narrando la milagrosa multiplicación del pan para alimentar a varios miles de personas, y la describe como una anticipación de la eucaristía (Jn 6,5-23). El milagro del maná es prototipo de esta comida de la eucaristía, en cuanto que la comida es el mismo Cristo (6,31-35.49-51.58). Cristo es el verdadero pan del cielo, que debe recibirse en la fe (6,32-63). Él es quien da el pan permanente de la vida, pues su «carne es vida del mundo». Comer la carne y beber la sangre del Hijo del hombre es promesa de resurrección en el último día y da la vida eterna (6,51-58). Los dones sacramentales son otorgados por Cristo glorioso (6,62). La verdad última es que en todo actúa el divino Espíritu (6,63; 7,38s). El sacramento visible se describe con palabras del más alto realismo como «comer carne» y «beber sangre» (6,56). Pero, profundizando aún más, presenta la eucaristía de la Iglesia en conexión con la cristología, y en especial con la muerte salvífica de Jesús, con la doctrina sobre el Espíritu y con la escatología. Palabra, sacramento y Espíritu se hacen unidad.

Al igual que otros discursos del Evangelio de Juan, también el discurso eucarístico del cap. 6 tiene su lugar propio en las controversias teológicas de finales del s. I<sup>13</sup>. Se defiende la espiritualidad del sacramento frente a una grosera y material concepción del mismo (6,63). Por otra parte, en este capítulo se rechaza también la negación docetista de la verdadera humedad e historicidad tanto de Cristo como del sacramento (6,53).

13. H. LEROY, *Rätsel und Missverständnis*, Bonn 1969, 100-124.191ss.

#### 4. Exposición teológica

La teología dogmática de la alta edad media recurrió, para explicar la presencia real de Cristo en la eucaristía, a los conceptos aristotélicos de sustancia como esencia no material ni experimentable de las cosas, y al de especies (*species*) como la suma de todos los accidentes que constituyen las peculiaridades visibles y perceptibles de las cosas. Los teólogos acuñaron el término técnico y artificial de transubstanciación (= transformación de la esencia). Esta palabra aparece por primera vez en el magisterio de la Iglesia en el concilio IV de Letrán de 1215 y fue asumida por el concilio de Trento: «La cual conversión (del pan en el cuerpo del Señor y del vino en su sangre) propia y convenientemente fue llamada transubstanciación por la santa Iglesia Católica»<sup>14</sup>. En virtud de la consagración, del pan y del vino, las sustancias del pan y del vino se transforman en la sustancia del cuerpo y sangre de Cristo. Permanecen los accidentes o especies de pan y vino. Como quiera que la sustancia no es una presencia sensible y experimentable, sino espiritual, podría tal vez compararse este sentido con las afirmaciones de 1Cor 10,4 y Jn 6,63, según las cuales la presencia de Cristo en la eucaristía es espiritual y sobrenatural.

Duns Escoto (y con él una gran parte de los teólogos) enseña que la doctrina de la transubstanciación no se puede demostrar por la Escritura, sino sólo por la tradición de la Iglesia. No deja de ser un alivio para los exegetas que no se

14. H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 351974, 802-1642; traducción castellana: *El Magisterio de la Iglesia*, Herder Barcelona 1963, 430.877.

les pida demostrar, en base a la Escritura, la doctrina de la transubstanciación. Si esta doctrina sólo es demostrable en virtud de la tradición, esto equivale a confesar que la transubstanciación es una explicación de la presencia real ciertamente muy importante para la historia de los dogmas, pero condicionada por una época y una cultura históricas. Y aunque el Tridentino dice que el concepto de transubstanciación es «muy adecuado», no por ello se afirma que sea el único concepto posible ni absolutamente necesario.

Evidentemente, existe un problema de tipo hermenéutico en la pregunta de si pueden trasladarse inmediatamente y comprenderse con los conceptos de la metafísica griega las palabras, conceptos y datos bíblicos. La problemática se acentúa aún más ante el hecho de que hoy nosotros ya no designamos al pan y al vino como sustancias. Según la concepción contemporánea, el pan y el vino son un conglomerado de diversas sustancias o de partículas elementales.

En consecuencia, la teología actual<sup>15</sup> está intentando buscar nuevas fórmulas. Algunos autores sugieren para la eucaristía la palabra «transsignificación». El pan y el vino son señales, signos, *signa*, de una realidad más honda. Son signos de la realidad de la entrega de Cristo en la muerte, y también en la comida de comunión con los hombres<sup>16</sup>. Otros teólogos

15. K. RAHNER, *La presencia de Cristo en el sacramento de la cena del Señor* = *Escritos de teología* IV, Taurus, Madrid 1964; J.M. POWERS, *Eucharistie in neuer Sicht*, Friburgo de Brisgovia 1968; E. SCHILLEBEECKX, *Die eucharistische Gegenwart*, Düsseldorf 1968; T. SCHNEIDER, *Gewandeltes Eucharistieverständnis?* Einsiedeln 1969. Pablo VI mantiene en su encíclica *Mysterium fidei* la palabra y el concepto de transubstanciación, pero admite también los términos *nova significatio* y *novus finis*. Otra de las palabras que se han sugerido, para reemplazar a transubstanciación, es «transelementación»; W. BEINERT, *Die Enzyklika «Mysterium fidei» und neuere Auffassungen über die Eucharistie*, en «Theol. Quartalschr.» 147 (1967) 159-176.

16. Esta interpretación puede apoyarse perfectamente en la teología de

que prefieren recurrir al concepto «transfinalización». El pan y el vino reciben nueva finalidad, una nueva meta. Reciben el sentido de representar y exponer la entrega de Cristo y de garantizar la comida espiritual. A título de ejemplo se indica que un lienzo rojo, como bandera roja, tiene un nuevo sentido, esencialmente diferente del anterior. El signo y el contenido del pan y el vino desbordan todos los contenidos y valores naturales, trascienden la cotidaneidad, al representar, promover y garantizar la salvación escatológica definitiva.

los padres. Los padres griegos llaman una y otra vez a los elementos de la eucaristía símbolos o tipos del cuerpo y la sangre de Cristo. En occidente, Agustín describe el carácter de signo de la eucaristía. La llama *signum*, *figura*, *similitudo* del cuerpo y sangre de Cristo. El sacramento es signo en sentido platónico. Del mismo modo que las cosas concretas son una copia de la idea, pero sin contenerla, así también el sacramento de la cena alude a la auténtica realidad: el cuerpo y la sangre de Cristo y la unidad espiritual con él. J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* (v. supra), 1/1, 217-242; idem, *Eucharistie als zentrales Mysterium* (v. supra), 226-229; J. LEMMENS, *De Sakramenteren en het Vleesgewordenen Woord volgens Augustinus*, en «Augustinianum» 14 (1964) 5-71; L.J. VAN DER LOF, *Eucharistie et présence réelle selon S. Augustin*, en «Revue des Études Augustiniennes» 10 (1964) 295-304.

Iglesia, sus relaciones con Israel y con los demás pueblos y su misión entre éstos.

La relación entre Iglesia y sinagoga, tan importante y tan densa de contenido, está fundamentada, para todas las épocas de la historia, en el Nuevo Testamento.

### 1. Jesús e Israel

1,1. *Intima conexión.* La vida de Jesús, su doctrina y su actividad se desarrollaron en el seno del pueblo de Israel<sup>1</sup>. Jesús se dirigió a todo Israel, a todas sus capas sociales y religiosas. Sus discípulos pertenecían a todos los estratos del pueblo. Al llamar a los doce, tenía la mirada puesta en el Israel total, como pueblo formado por las doce tribus ideales (supra, XIII,1,1). Israel tiene las primicias del derecho al mensaje del inminente reino de Dios y a la salvación que se hacía visible a través de las curaciones milagrosas de Jesús. De ahí que Jesús envíe a sus mensajeros con esta instrucción: «No vayáis a tierra de gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos; id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,5). A la mujer cananea se le dice: «No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel.» Y: «No está bien tomar el pan de los hijos para echárselo a los perros.

1. G. BORNKAMM - G. BARTH - H.J. HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen-Vluyn 1961; H. FRANKEMÖLLE, *Jahwebund und Kirche Christi*, *Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des «Evangeliums» nach Matthäus*, Münster 1974; J. ISAAK, *Jesus und Israel*, Viena 1968; A. SAND, *Das Gesetz und die Propheten*, *Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus*, Ratisbona 1974; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, *Untersuchungen zur Theologie des Matthäus*, Gotinga 1966. W. TRILLING, *Das wahre Israel*, *Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, Munich 1964; R. WALKER, *Die Heils geschichte im ersten Evangelium*, Gotinga 1967.

## XIX. ISRAEL Y LA IGLESIA

G. von RAD - K.G. KUHN - W. GUTBROD, art. Ἰσραὴλ, en ThWbNT 3, 1938, 356-394; G. FOHRER - E. LOHSE, art. Σιών, ibid. 7, 1964, 291-388; W. SCHRAGE, art. συναγωγή, ibid. 798-850; B. BAUM, *Los judíos y el Evangelio*, Aguilar, Madrid 1965; W.P. ECKERT - N.P. LEVINSON - M. STÖHR (dir.), *Antijudaismus im Neuen Testament?*, Munich 1967; L. GOPPELT, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh 1954; idem, *Die apostolische und nachapostolische Zeit*, Gotinga 1966; D.R.A. HARE, *The Theme of Jewish Persecution of the Christians in the Gospel according to St. Mathew*, Cambridge 1967; R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, Munich 1963. D. JUDANT, *Judaisme et Christianisme*, París 1969; CH. KLEIN, *Theologie und Anti-Judaismus*, Munich 1975; J. MAIER - J. SCHREINER (dir.), *Literatur und Religion des Judenchristentums*, Wurzburgo y Gütersloh 1973; M. LIMBECK, *Von der Ohnmacht des Rechts*, Düsseldorf 1972; CH. PLAG, *Israels Weg zum Heil*, Stuttgart 1969; H. J. SCHOEPS, *El judeocristianismo*, Marfil, Alicante 1970; idem, *Urgemeinde Judentum, Gnosis*, Tübinga 1956; G. STRECKER, *Christentum und Judentum in der ersten beiden Jahrhunderten*, en «Evang. Theologie» 16 (1956) 458-477. K. THOMA, *Kirche aus Juden und Heiden*, Viena 1970.

Cerraremos nuestra exposición de la comunidad de discípulos y de la Iglesia en el Nuevo Testamento con una panorámica general sobre el medio ambiente en que se movía la

llos» (Mt 15,24ss). Israel es la comunidad «de los hijos del reino» (Mt 8,12). Este reino pertenece, en principio, a Israel (Mt 21,43). Jesús reconoce la categoría que confiere ser hijos de Abraham (Lc 13,16; 19,9). Como en los tiempos antiguos (Ez 34), Israel es la grey de Dios (Mt 10,6; 15,24). Al igual que en épocas pretéritas (Is 5,1), también ahora es la viña de Dios (Mc 12,1). La alianza antigua sigue vigente en la nueva (Mc 14,24). Precisamente el hecho de que Israel, que es el llamado en primer lugar, no reconozca los hechos prodigiosos de Jesús, es lo que provoca la queja de éste (Mt 11,20-24). En Israel, y en su capital, Jerusalén, debe cumplirse el destino de Jesús, hasta su muerte (Mt 23,37ss).

En torno a Jesús, como su centro, mantiene la Iglesia una profunda conexión con Israel. Israel ha transmitido al mundo su estricto monoteísmo (*Teología del Nuevo Testamento*, II, 370-379). El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob es también el Padre de Jesucristo. En el nombre de Jesús, forma griega del nombre personal Jehoshua (= Yahveh es salvación) se afirma para siempre que el Dios de la antigua alianza es también el Dios de la nueva (*Teología del Nuevo Testamento* II, 390ss).

El Dios bíblico es creador y consumidor del mundo. Pero la creación no es un acontecimiento iniciado y acabado al principio de los tiempos. Dios es siempre y en todo momento creador y Padre de cada uno de los hombres. Toda la creación discurre en línea recta desde un comienzo a una consumación. La prolongación escatológica es esperanza bíblica. La concepción griega del mundo admite, por el contrario, que la historia fluye según un movimiento circular siempre nuevo e ilimitado (*Teología del Nuevo Testamento* I, 81-91). En la época neotestamentaria la apocalíptica judía (que produce una rica literatura) esperaba el fin del mundo como un suceso

inminente. Ésta es también la actitud fundamental de la Iglesia del Nuevo Testamento.

Dios domina y exige el orden moral. Pero es también un Dios cercano y benevolente. En consecuencia, la ética cristiana es algo esencialmente distinto de la ética natural. Y esto es válido incluso teniendo en cuenta el hecho de que las cartas de los apóstoles admiten determinados principios de la moral filosófica.

El Nuevo Testamento reconoció la Biblia del Antiguo como revelación y palabra de Dios, si bien Jesús interpretó de manera nueva la Escritura (Mt 5,21-48; 19,3-9; 22,29). La comunidad leía la Biblia en lengua griega. Ahora bien, toda traducción es ya siempre interpretación. Por consiguiente, ya desde el principio irrumpió el espíritu griego en la tradición. De todas formas, la Iglesia estuvo siempre esencialmente marcada por el lenguaje y el espíritu del Antiguo Testamento y, por tanto, de Israel (*Teología del Nuevo Testamento* II, 41-79<sup>2</sup>).

Por otra parte, los evangelios suministran amplias noticias sobre la oposición entre Jesús y su pueblo.

Mientras Jesús halla fe en los gentiles (Mt 8,10; 15,28), llama a Israel «generación incrédula y pervertida» (Mt 17,17), a pesar de que no cesa de proclamar su confesión de fe: hay un solo Dios... (Dt 6,4s; Mc 12,32). Al admitir Jesús la compañía de los pecadores quebranta, según el juicio de los maestros y de los piadosos, el orden de la ley (Mt 11,19). Las pretensiones mesiánicas de Jesús, fueran tácitas o explícitas, provocaron un escándalo insuperable.

Los evangelios contienen numerosos testimonios de la oposición y del enfrentamiento de Jesús con Israel. La narración

2. A. SAND, «Wie geschrieben steht...», Zur Auslegung der jüdischen Schriften in der urchristlichen Gemeinde, en J. ERNST, *Schriftauslegung*, Paderborn 1972, 331-357.

de la maldición de la higuera estéril (Mc 11,12-14.20), que se encuadra dentro de la historia de la purificación del templo (Mc 11,15-19), indica, en términos simbólicos, la reprobación de Israel, porque no produce ningún fruto, del mismo modo que la purificación del templo anuncia el fin merecido. Todos los pueblos adorarán en un templo nuevo (Mc 11,17).

**1,2,1. Contraposición.** La *parábola de los viñadores homicidas* (Mc 12,1-12) expresa el paso de la vocación y de la salvación de Israel a los demás pueblos. En el Antiguo Testamento se describe a Israel como viña preciosa de Dios (Is 5,1-7, con lo que concuerdan Mc 12,1 así como Jer 2,21; Ez 17,5-10; Os 10,1). Dios, que es el dueño de la viña, envía a sus siervos para recabar el arriendo. Pero son maltratados y algunos de ellos matados. Finalmente, el dueño envía a su hijo. Los viñadores lo asesinan. Pero entonces son condenados a desaparecer y la viña es arrendada a otros. El relato tiene una fácil explicación: los mensajeros son los profetas de la antigua alianza; el hijo es Jesucristo; el castigo es el repudio de Israel y la llamada de otros pueblos. Mientras que todas las demás narraciones de este tipo de los sinópticos son paráboles, en las que el elemento simbólico y el elemento objetivo coinciden en *un punto (in tertium comparationis)*, este relato es una alegoría, en la que cada uno de los motivos de la imagen descrita tiene su propia significación en la cosa pensada. Ya esta sola razón hace que muchos exégetas consideren discutible que la parábola proceda del mismo Jesús. La problemática se agudiza en razón del contenido cristológico que encierra. Cristo es el «hijo único y muy querido» (Mc 12,5s). Esta expresión tiene en Marcos un contenido especialmente rico, como se ve en 1,11; 9,7. El Hijo es «enviado», como en Gál 4,4; Rom 8,3; Jn 3,17; 1Jn 4,9. ¿Habla aquí la fe de la comunidad (*Teología*

*del Nuevo Testamento* II,275,297-311)? Se anuncia casi sin velos la muerte y la resurrección del Hijo (Mc 12,8-11). Como en el resto de las predicciones de la pasión, también aquí cabe preguntarse si estos relatos no han sido configurados después de ocurridos ya los hechos (*Teología del Nuevo Testamento* II,151). De todas formas, la opinión general admite que la predicción de la glorificación de Cristo (Mc 12,10s) es una adición aportada por la prueba de Escritura de la comunidad. Ciertos exégetas especulan con la posibilidad de que este pasaje de Marcos sea la interpretación y profundización alegórica de una parábola de Jesús más original y sencilla<sup>3</sup>. En su definitiva forma histórica tradicional, esta parábola contiene una confesión cristológica de la comunidad, y es al mismo tiempo testimonio de la viva oposición entre la comunidad cristiana y la sinagoga.

Los evangelios sinópticos posteriores esclarecen la motivación alegórica. Mc 12,8 dice: «Lo mataron y lo arrojaron fuera de la viña», cosa perfectamente comprensible habida cuenta del curso de los hechos. Los viñadores matan al hijo en el viñedo y luego lo echan fuera, al campo, para pasto de las fieras. Pero Mt 21,39 y Lc 20,15 dicen: «Lo arrojaron fuera de la viña y lo mataron.» Aquí hallamos el orden de los hechos de la pasión de Jesús. Muere fuera de la ciudad y privado de toda compañía humana. De idéntico modo acentúa

3. El *Evangelio de Tomás* (65 y 66) ofrece la parábola en una forma en que faltan casi totalmente los elementos alegóricos. Pero es difícil que se trate de una forma primitiva de la parábola (así W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlín 1968, 461; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Gotinga 1965, 67-75; trad. castellana: *Las parábolas de Jesús*, Verbo divino, Estella 1971). Debe tratarse más bien de una premeditada remodelación gnóstica; W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, Berlín 1964, 137-146. R.A.T. ROBINSON, *The Parable of the Wicked Husbandmen*, en «New Testament Studies» 21 (1974/75) 443-461.

Jn 19,17: «Salió hacia el lugar llamado de la Calavera.» También Heb 13,12s destaca esta significación: «Jesús, para consagrarse al pueblo con su propia sangre, padeció fuera de la puerta de la ciudad. Por tanto, salgamos a su encuentro fuera del campamento, cargados con su oprobio.»

Según Mc 11,27 (y también Mt 21,45), la parábola fue pronunciada en presencia de los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos. Si se refiere a ellos la amenaza de arrendar la viña a otros, estos otros pueden ser — según Mt 22,9s, y Lc 14, 21ss — los pobres de Israel. Pero si la parábola se refiere a todo Israel, la amenaza significa que la salvación pasa a los otros pueblos. Mateo prescinde de imágenes cuando designa a la herencia como «reino de Dios». Insiste dos veces (21,41.43) en que los nuevamente llamados darán a su tiempo los frutos debidos. Esto es, evidentemente, una clara exhortación y una esperanza para los pueblos (cf. Mt 3,8.10; 7,16-20; 12,33; 13,8.26).

Mc 12,10 introduce la prueba de profecía citando Sal 118, 22<sup>4</sup>. Esta interpretación mesiánica era poco frecuente entre los rabinos, aunque no del todo desconocida. Pero en el mejor de los casos, la exégesis judía hallaba aquí expresada la exaltación del Mesías, no su anterior repudio<sup>5</sup>. Este versículo tenía una gran importancia en la prueba de profecía neotestamentaria. De Sal 118,22 procedía la fórmula «ser rechazado» ( $\alpha\pi\delta\omega\chi\mu\alpha\zeta\sigma\theta\alpha\iota$ ) que es una de las piezas constantes en las predicciones de la pasión (Mc 8,31). Este Sal 118,22 es citado también en Act 4,11 en un sermón de Pedro, luego en un florilegio de citas sobre Cristo como piedra sagrada (1Pe 2,

4. Κεφαλή γωνίας (= piedra angular, Mc 12,10) puede significar tanto el fundamento que sustenta el edificio como la clave que mantiene unida la bóveda o el arco (K.H. SCHELKE, art. *Akrogoniaios*, en RAC 1, 1950, 233s).

5. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. NT* 1, 1922, 875ss.

4,7) y también en Bernabé 6,2. En Mc 12,10 está hablando, por tanto, una prueba de Escritura común a todo el Nuevo Testamento. Lc 20,18 añade a la prueba un nuevo versículo a base de unir Dan 2,44s y Is 8,14s. Este último pasaje reaparece en los florilegios de Rom 9,32s y 1Pe 2,8. Lc 20,18 fue incorporando más tarde al Evangelio de Mateo (21,44), lo que demuestra el interés de la comunidad por el desarrollo de la prueba de profecía.

1,2,2. También la *parábola del banquete* (del banquete de bodas en Mt 22,1-14; del gran banquete en Lc 14,15-24) se refiere a la primera llamada, en favor de Israel, y a la posterior en favor de los gentiles. En la parábola de Mateo, el rey envía repetidas veces a sus servidores, con el encargo de invitar a la boda. Pero los invitados desprecian a los siervos, echan mano de ellos y los matan. Entonces, el rey, encolerizado, envía su ejército, que pasa a espada a los asesinos e incendia su ciudad. Luego, en sustitución de los primeros invitados, los servidores invitan a la boda a los que encuentran por la calle y conducen a todos, buenos y malos, hasta la sala del banquete. El sentido de este relato de Mateo es claro. Presentar el reino escatológico bajo la imagen de un banquete es ya un antiguo recurso (Is 25,6; Sal 22,27), conocido también en el judaísmo (Henoc etíope 62,13-15; 1QSa 2,11-21; respecto de la literatura rabínica H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar z. NT* 1, 1922, 878) y usado asimismo en el Nuevo Testamento (Ap 3,20; 19,9). El tiempo de la salvación es una fiesta nupcial (Os 2,20s; Mc 2,19). El hecho de que el banquete nupcial se prepare para el Hijo indica que la época salvífica viene a través de Jesús, el único Hijo (Mt 22,2). Los primeros invitados representan a Israel, que rechaza la invitación. Se despachan, por segunda vez, mensajeros. Con los primeros se quería indicar,

sin duda, a los profetas. La segunda vez se envían mensajeros porque todo está ya preparado. ¿Quería referirse Mateo a los apóstoles enviados por Jesús? El castigo es la destrucción de Jerusalén el año 70. Los llamados son buenos y malos y, después de la destrucción de Jerusalén, se refiere sin duda a los paganos. Son los que se encuentran en los caminos, es decir, gente extraña y alejada.

En la narración de Lucas se envía por dos veces al mismo siervo. Su relato se mantiene en la tensión del presente. En sustitución de los primeros invitados, es decir, los judíos, se llama «por las plazas y calles de la ciudad, a los pobres, a los tullidos, a los ciegos y a los cojos». Este rasgo responde a una característica del Evangelio de Lucas, que es de manera especial el evangelio de los pobres y de los enfermos (Lc 7,22; 12,16-21; 16,19-31; 18,22). Pero los pobres no llegan a llenar la casa. Es preciso llevar invitados «de los caminos y cercados». La frase se refiere indudablemente a los gentiles, que están fuera. Aquí, pues, la segunda invitación significa la misión de la Iglesia que se dirige a los paganos. Lucas concluye esta perícopa con la condena de Israel: «Ninguno de aquellos que fueron invitados ha de probar mi banquete.»

1,2,3. Los evangelios hablan del enfrentamiento de Jesús con los *fariseos* en cuanto dirigentes de uno de los movimientos espirituales de Israel (cf. supra x,1).

En la narración ejemplar del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14) no debe creerse que la descripción del fariseo sea una caricatura. El fariseo es un hombre auténticamente justo en Israel. Pero a juicio de Jesús, al fariseo de la parábola le falta la justicia, porque cree que su virtud es perfecta y que no necesita ya de ningún don divino. El publicano en cambio, que es realmente pecador, queda justificado, porque sabe que

está necesitado de todo. Aquí está la razón profunda de la oposición entre Jesús y los fariseos y, en definitiva, entre Jesús e Israel. Los piadosos podían imaginar que las doctrinas de Jesús atacaban el fundamento de la piedad legal judía, y en definitiva el concepto mismo de Dios, entendido como Dios de la justicia (*Teología del Nuevo Testamento* III,261-268).

Jesús critica la piedad de los fariseos. «Si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 5,20). La nueva justicia que se pide a los discípulos no es ni más espiritual ni más perfecta que la de los fariseos, sino que se sitúa en otro horizonte, es esencialmente distinta. No se trata ya de una legalidad por un lado más amplia y por otro más estricta, sino de la obligación interior que surge de la filiación respecto del Padre. Jesús se pronuncia en contra de este sistema de moralidad y de cualquier otro, y a favor de las decisiones tomadas en la libertad del amor. El *más* de la verdadera justicia desborda toda obra humana; en cuanto justicia del reino de Dios es esperanza orientada hacia el don y la consumación escatológicas (*Teología del Nuevo Testamento* II,56; III,267s).

Se narra otro enfrentamiento con el fariseísmo en el gran discurso de Jesús contra los escribas y fariseos de Mt 23,1-7. 13-33. Este discurso, al igual que todos los grandes discursos del Evangelio de Mateo, es una composición del evangelista. Este carácter compositivo se deduce claramente del hecho de que aquí aparecen agrupadas varias sentencias que Lc 11,37-54; 20,45s ofrece en otro lugar y en diferente contexto. El largo discurso de Mateo es una creación del evangelista dotada de una extraordinaria fuerza expresiva, gracias sobre todo a la serie escalonada y ascendente de las siete invectivas. Según este Evangelio se trata del último discurso público de Jesús ante el pueblo. En cuanto separación última y decisiva respecto

de los jefes de Israel, el discurso tuvo lugar en la plaza del templo de Jerusalén, es decir, en el centro vital y decisivo de Israel. Tras este repudio de Israel como pueblo total, Jesús se dirige ya en adelante sólo al círculo restringido de los discípulos (Mt 24,1).

En su discurso, Jesús comienza por admitir, de forma sorprendente (Mt 23,2s), las doctrinas de los escribas y fariseos. Ocupan la cátedra de Moisés. Su doctrina teórica es válida. «Seguid practicando y observando todo lo que os digan». Pero, ciertamente, ellos «dicen y no hacen». Parece hablar aquí el judeocristianismo, que reconoce el magisterio en Israel (comárese Mt 5,17ss). Pero se reprocha a los adversarios una dissociación entre las obras y las palabras que los priva de toda fiabilidad. Líneas más adelante (Mt 23,13-22) se acusa además a los escribas y fariseos de ser falsos maestros. En virtud de su estricta interpretación de la ley y de las siempre renovadas explicaciones y adiciones a la misma, los legisladores echan pesados fardos sobre los creyentes. Pero ellos no mueven la carga ni siquiera con el dedo (23,4). Es difícil interpretar la frase en el sentido de que ellos no toman sobre sí y no quieren llevar el peso — lo que estaría en contradicción con Mt 23, 23-26 —; el sentido es más bien que no ayudan en nada a los oprimidos bajo el peso. Se les reprocha, además, una contradicción entre apariencia y ser (23,5ss). Hacen exhibición de su piedad.

En Mt 23,13-32 puede advertirse una cierta ordenación de las siete invectivas. Primero 23,13-22: los fariseos falsean la palabra y la ley de Dios; luego 23,23-32: se cuidan del exterior, mientras que el interior es malo. Existe otra invectiva en Mc 12,40 y en Lc 20,47. Fue añadida, secundariamente, como Mt 13,14, a la serie de invectivas de este evangelista. La acusación que aquí se formula a los fariseos de apoderarse de los

bienes de los pobres y devorarlos, concuerda con la diatriba contra los «impíos» de la Ascensión de Moisés, 7,6.

En las siete invectivas se acusa a los escribas y fariseos de ὑποκριταί<sup>6</sup>. ὑποκρίνομαι significa originariamente responder, explicar. ὑποκριτής es el actor (en cuanto intérprete de la obra poética). De donde se deriva la posibilidad de emplear también la palabra en el sentido peyorativo de comportamiento falso. En la Biblia griega se llama ὑποκριτής al impío, en cuanto que vive en la falsedad y la maldad (Job 34,30; 36,13; Eclo 1,28s; 32,15). También en el Nuevo Testamento la palabra se usa sólo en sentido reprobatorio. A aquellas gentes que son capaces de juzgar con acierto el curso del tiempo, pero no advierten el actual momento escatológico, les llama Jesús ὑποκριταί (Lc 12,56), al igual que a aquellos que, sin escrúpulo alguno, llevan en sábado su animal al abrevadero, pero protestan porque una mujer ha sido curada en sábado (Lc 13,15). Se califican, pues, de hipocresía los juicios y comportamientos tanto impíos como contradictorios. De igual manera, en la sentencia sobre la paja y la viga (Mt 7,5), en cuanto contradicción entre servicio de los labios y servicio del corazón (Mt 15,7s). En Mt 6,2-5.16 se llama hipócritas a quienes hacen obras buenas ante los hombres, pero no ante Dios. Para Mt 23,23-29 la hipocresía consiste en apariencias piadosas y contradicción entre el hacer exterior y el pensar interior. No puede decirse que la hipocresía sea siempre falta de veracidad, consciente y querida. Puede darse la hipocresía en la contradicción entre el ideal y la realidad.

La primera invectiva (Mt 23,13) dice que los (escribas y) fariseos cierran a los hombres las puertas del reino de los cielos. La frase se refiere a la falsa doctrina (Lc 11,52) con la

6. U. WILCKENS, art. ὑποκρίνομαι, en ThWbNT 8, 1969, 558-569.

que impiden la entrada en la comunidad de discípulos y obstaculizan la misión. Pero si la sentencia se refiere a la misión de la Iglesia, no procede del Jesús histórico. También los adversarios se dedican con celo a la misión y se dan por contentos si, con todos sus esfuerzos, consiguen ganarse un solo prosélito (Mt 23,15). Pero lo único que consiguen es hacerle «dos veces más digno de la gehenna que vosotros». De hecho eran los fariseos quienes promovían la misión mundial, para ganar adeptos a la religión judía. Los saduceos, por el contrario, eran contrarios a la misión, porque entendían el judaísmo como raza, no como religión. Por consiguiente, se podía nacer judío, pero no convertirse al judaísmo. El reproche que se hace a la misión judía es muy severo. La misión cristiana siguió muchas veces los caminos de la misión judía. Así por ejemplo, Pablo comenzaba su predicación en las ciudades primero por las sinagogas (helenistas) y ganó los primeros cristianos entre los judíos prosélitos o entre los «temerosos de Dios» unidos mediante amplios lazos con la sinagoga. Tal fue el caso en Salamina de Chipre (Act 13,5), en Antioquía de Pisidia (Act 13, 14), en Iconio (Act 14,1), en Tesalónica (Act 17,1), en Berea (Act 17,10), en Atenas (Act 17,17), en Corinto (Act 18,4), en Éfeso (Act 18,19). Esta regularidad parece ser esquemática y posiblemente no en todos los casos serán históricos los datos de lugar.

¿Está justificado este reproche a la misión judía? ¿O acaso la acusación es tan severa porque los misioneros cristianos y los judíos se enfrentaban entre sí en unas mismas regiones? En la medida en que se presupone aquí la historia de la misión, Mt 23,15 no es una sentencia originaria de Jesús. Mt 23,16-22 se enfrenta con la casuística detallada, en virtud de la cual los escribas y fariseos, a base de distingos, privaban de todo valor al juramento. Aunque en la doctrina de los ra-

bino pueden encontrarse ciertos elementos de tal conducta<sup>7</sup>, la verdad es que para los judíos piadosos estas escapatorias eran verdadera blasfemia. Para ellos tenía toda su validez el principio: «Todo aquel que ha hecho juramento de hacer algo de la ley, debe cumplirlo incluso al precio de su propia vida» (Documento de Damasco 16,7s; *Teología del Nuevo Testamento* III,403s).

Yendo mucho más allá de las prescripciones sobre los diezmos establecidos por la ley (Lev 27,30ss; Núm 18,12; Dt 14, 23), los fariseos entregan el diezmo de las cosas más insignificantes (Mt 23,23s). Jesús empieza por reconocer este celo. Pero no por eso puede pasarse por alto lo verdaderamente esencial de la ley: la justicia, la compasión, la fidelidad (¿la fe?). Resuena aquí una antigua exigencia profética (Miq 6,8; Zac 7,9; Sal 32,5). Lc 11,42 añade en este lugar, de forma ciertamente secundaria, la exigencia del amor a Dios.

Se expone y se recrimina la contradicción entre acción exterior y pensamiento interior a la vista del celo de los escribas por limpiar el exterior de la copa (de acuerdo con Lev 11,32-28), pero sin preocuparse de si acaso el interior está lleno de rapiña (Mt 23,25s). Cuando Mateo añade que si el interior está limpio, también lo estará lo exterior, se está estableciendo un principio que priva de todo su valor a los preceptos de pureza judíos. Lc 11,41 recomienda radicalmente dar en limosnas todo el contenido de las copas, lo que responde a la insistencia de este Evangelio por la valoración de la pobreza y de la beneficencia (*Teología del Nuevo Testamento* III,440s).

En Mt 23,27s se compara a los fariseos con los sepulcros, hermosos por fuera, y llenos de podedumbre por dentro.

7. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. NT* 1, 1922, 931s; H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* 2, Tübingen 1957, 80-83.

Vuelve, pues, a echarse en cara a los adversarios la contradicción entre apariencia y realidad.

Se acusa a los fariseos de construir monumentos en honor de los profetas y los justos (Mt 23,29-32)<sup>8</sup>. Quieren, con ello, declararse inocentes del asesinato de los profetas, pero lo que hacen, en realidad, es manifestar que son hijos de los asesinos de los profetas. ¿No es esta acusación producto de una crítica exacerbada? En muchas épocas y en muchos pueblos los venideros alzan monumentos como recuerdo expiatorio de crímenes pasados. ¿Puede reprochárseles a estas generaciones posteriores que lo único que hacen con ello es declararse hijos de aquellos criminales?

Las invectivas concluyen con la amenaza: «¡Serpientes, raza de víboras! ¿Cómo escaparéis a la condenación de la gehenna?» (Mt 23,33). La sentencia trae a la memoria la predicción de Juan Bautista (Mt 3,7). Lo que se echa en cara a los fariseos no es la astucia de la serpiente, sino su mortal peligrosidad.

Los presupuestos de que parten algunas palabras y motivos de este discurso contra los escribas y fariseos aluden a una época anterior a la destrucción de Jerusalén. En Mt 23,2-4 se admite el rabinato, lo que insinúa que se trataba de una comunidad judeocristiana. En Mt 23,5ss se describen las circunstancias sociorreligiosas de Jerusalén. Está en pleno florecimiento la misión judía, que dejó de existir cuando, a consecuencia de la gran catástrofe, Israel tuvo que concentrar todas sus energías para poder asegurar su propia existencia como pueblo (Mt 23,13,15). La casuística del juramento presupone la existencia del templo y de sus instalaciones (Mt 23,16-21). Como en los tiempos normales, se siguen cuidando los sepul-

8. J. JEREMIAS, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Gotinga 1958.

cros (Mt 23,27s) y siguen aún en pie los monumentos de los santos (Mt 23,29).

Esto no obstante, los exegetas se preguntan si este discurso puede atribuirse al mismo Jesús o si no se trata, en su totalidad, de una formación posterior, aunque en ella se hayan podido introducir algunas sentencias aisladas de Jesús. ¿No está este discurso en contradicción con la justicia y el amor, y, por consiguiente, con el espíritu de Jesús?<sup>9</sup> Las admoniciones hechas a la comunidad de discípulos (Mt 23,8-12) indican que se han producido ya en ella falsas evoluciones posteriores. La misión cristiana parece estar ya en marcha (Mt 23,13,15; también 23,34). Según este discurso, la justicia de los fariseos es pura y total hipocresía. En la parábola del fariseo y el publicano de Lucas (18,9-14) se supera el fariseísmo de una manera radicalmente diferente y al mismo tiempo más profunda. En esta parábola se admiten la piedad y la justicia de los fariseos, aunque son declaradas insuficientes para la época ya presente de la espera del reino de Dios. Ésta debió ser la auténtica postura de Jesús frente al fariseísmo.

Las invectivas de Mt 23,13-33 son parte de la crítica contemporánea contra el fariseísmo. Esta crítica aparece también en la *Ascensión de Moisés* 7,3-10. En este pasaje se acusa a los maestros y se los condena porque se consideran a sí mismos justos y pretenden cumplir con total exactitud las prescripciones de pureza, pero son codiciosos, impíos y mentirosos. Estas palabras quieren ofrecer una descripción de los fariseos. La comunidad de Qumrán era opuesta al templo y al sacer-

9. Hoy ya no afirmaría de Mt 23 que «en su totalidad, según el espíritu de Jesús, se presenta aquí la oposición entre la antigua y la nueva justicia» (como dije en *Teología del Nuevo Testamento II*, 58). Emite un juicio muy crítico sobre Mt 23 W.G. KÜMMEL, *Die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer*, en W.P. ECKERT y otros autores, *Antijudaísmus im Neuen Testament?* (v. supra), 135-147.

docio de Jerusalén. Los escritos qumránicos atacan con gran dureza a los falsos maestros y a los impíos. Son «profetas de mentira» (1QH 4,16). «Pervierten la ley» (1QH 4,10), niegan a los sedientos la bebida del conocimiento y les dan a beber vinagre (1QH 4,11); hacen falsas exposiciones de la Escritura (1QpHab 10,9s; Documento de Damasco 4,3; 8,3). Esta condena parece referirse a falsos doctores de la ley. En opinión de los piadosos de Qumrán, los fariseos estaban muy lejos del estricto cumplimiento de la ley<sup>10</sup>. No pocas críticas se refieren a la justificación de sí mismos y a la falta de sinceridad de los fariseos (H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar z. NT* 4, 1928, 334-352). La condena del fariseísmo de Mateo 23 responde a su tiempo histórico. Debe también tenerse en cuenta que Mateo 23, y en concreto su serie de invectivas, pertenece al género literario de los discursos de reprensión.

A la serie de invectivas se ha añadido Mt 23,34s = Lc 11,49ss, que son textos relativos a sentencias de amenaza por el asesinato de los mensajeros de Dios (cf. infra, xix,2). Estas sentencias proceden de la fuente de los *logia*. Lucas ha conservado, al menos en parte, la forma más original. Lc 11,49 habla de la «sabiduría de Dios». Tal vez con ello se refiera no ya a la sabiduría de Dios personificada, sino a Jesús como sabiduría de Dios. Cuando Mt 23,34 añade las palabras: «Por eso yo os voy a enviar», está hablando sin duda el Cristo anterior al tiempo<sup>11</sup>. Según Mt 23,34 se envían «profetas, sabios y escribas»; según Lc 11,49 «profetas y apóstoles». La frase no se refiere a los mensajeros de Dios del Antiguo Testamento, sino a los profetas neotestamentarios (cf. supra, xiii,4). Tam-

10. O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübinga 1960, 92-99; K. SCHUBERT, *Die Gemeinde von Toten Meere*, Munich 1958, 36-41.

11. F. CHRIST, *Jesus Sophia, Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, Zurich 1970.

bien los que Lucas llama apóstoles son seguramente titulares de ministerios eclesiásticos, del mismo modo que Mateo (13, 52) conoce también escribas cristianos. En Mt 23,34 se describe el destino de los misioneros cristianos: «A unos mataréis y crucificaréis, y a otros azotaréis en vuestras sinagogas y perseguiréis de ciudad en ciudad.» Todos los asesinatos de los justos se sintetizan en «desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías» (Mt 23,35). La muerte de Abel se describe en Gén 4,8; la lapidación del profeta Zacarías en 2Cró 24,21. En Génesis es el primer libro de la Biblia, las Crónicas es el último. Se intenta, por consiguiente, resumir toda la Sagrada Escritura, desde el principio hasta el fin<sup>12</sup>.

Se añade finalmente una predicción sobre el destino de Jerusalén (Mt 23,37ss = Lc 23,34). Jesús quería reunir a los hijos de Israel como una gallina reúne sus polluelos. De similar manera describe el Antiguo Testamento (Dt 32,10s; Is 31,5; Sal 35,8) la protección de Dios sobre los piadosos. Jesús es revelación y presencia de Dios y su providencia sobre su pueblo. Pero ahora se añade: «Se os va a dejar desierta vuestra casa.» La casa no se refiere al templo (se le habría designado como casa de Dios) sino a la ciudad de Jerusalén<sup>13</sup>. La sentencia adquiere, como en Mt 24,2, perfil de amenaza profética de perdición (v. supra, iii,1).

Las sentencias terminan con la siguiente misteriosa afirmación: «Porque yo os digo, ya no me veréis más hasta que digáis: ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!» (Mt 23, 39). El Evangelio contempla por anticipado la parusía. Y en-

12. Mt 23,35 designa erróneamente (según Zac 1,1) a Zacarías como hijo de Baraquías. El Zacarías asesinado era (de acuerdo con 2Cró 24,20-22) hijo de Yoyada. La confusión aparece también en otros escritos; H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. NT* 1, 1922, 940s.

13. O. MICHEL, art. οἶκος, en ThWbNT 5, 1954, 122-133.

tonces Israel no se enfrentará a la parusía como castigo. Al contrario, también este pueblo saludará al nuevamente venido como portador de la bendición<sup>14</sup>. El largo y grave discurso de Mateo concluye, pues, con una promesa de bendición: al final anuncia no la condenación y el juicio, sino la bendición y la salvación. Es, en definitiva, evangelio. Véase, en el mismo sentido, Rom 11,25ss; infra, XIX,5,3.

Algunas de las sentencias de Mt 23 permiten reconocer las huellas de una época posterior. En su conjunto, el discurso — redactado hacia el año 80 — no puede ser considerado como palabra del mismo Jesús, sino como testimonio de la hostilidad entre la Iglesia y la sinagoga tal como se daba en una época posterior.

## 2. Asesinos de profetas

En Mt 23,29-31.37 y Mc 12,5 se acusa a Israel del asesinato de profetas<sup>15</sup>. Esta acusación se encuentra ya en el Antiguo Testamento. La reina Jezabel hizo eliminar a los profetas de Yahveh, por lo que Elías se lamenta: «Han demolido tus altares y han pasado a cuchillo a tus profetas» (1Re 19,10). Por orden del rey Joás, fue lapidado el profeta Zacarías en

14. Una parte notable de los exegetas entiende, con todo, Mt 23,39 como uno de los elementos de la organización del juicio; así W.G. KÜMMEL, *Die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer*, en W.P. ECKER, *Antijudaismus im Neuen Testamente?* (v. supra) 135-147; H. VAN DER KWAAK, *Die Klage über Jerusalen (Mt 23,37-39)*, en «Novum Testamentum» 8 (1966) 156-170; S. SCHULZ, Q. *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich 1972, 346-360; O.H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen-Vluyn 1967, 297s; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Gotinga 1966, 113ss; W. TRILLING, *Das wahre Israel*, Munich 1964, 87s.

15. H.J. SCHOEPS, *Die jüdischen Prophetenmorde = Aus frühchristlicher Zeit*, Tübinga 1950, 126-143; O.H. STECK (v. nota 14).

## 2. Asesinos de profetas

el patio anterior del templo (2Cró 24,21). El rey Yoyaquim hizo pasar a cuchillo al profeta Urías (Jer 26,23). Este asesinato se hizo sin la voluntad del pueblo y aun en contra de ella. No se puede acusar a éste de tal crimen. Vuelto del exilio, se lamenta Israel: «mataron a tus profetas» (Neh 9,26). La acusación se repite: «Pero ellos hacían burla de los mensajeros de Dios, despreciaban sus palabras y se mofaban de sus profetas» (2Cró 36,16). De todas formas, en este pasaje no se menciona el asesinato de ningún profeta. También habla de martirios de profetas la tradición postcanónica. Según ella, el profeta Miqueas fue arrojado por un despeñadero (*Vida de los profetas* 3); Isaías fue aserrado por orden del rey Manasés (*Ascensión de Isaías* 5; *Vida de los profetas* 13); Jeremías fue lapidado por su pueblo en Egipto (*Vida de los profetas* 14); Ezequiel fue muerto por los príncipes de Israel (*Vida de los profetas* 15). En cualquier caso, la historia de Israel no demuestra que se produjeran de forma tan general asesinatos de profetas. Indudablemente, en esta acusación de sí mismo Israel ha exagerado sus propias faltas, y el Nuevo Testamento hizo suya la acusación. En la parábola de los viñadores homicidas se dice que éstos maltrataron y asesinaron a muchos de los siervos enviados a reclamar el arriendo (Mc 12,5), lo que equivale a repetir la acusación de asesinatos de profetas contra Israel. El reproche alcanza altas cimas en las invectivas contra los escribas y fariseos (Mt 23,30s.35.37). Esteban acusa a los judíos de su tiempo y de los tiempos pasados de haber perseguido y matado a los profetas, del mismo modo que han hecho con el Mesías (Act 7,52). La acusación se escucha una vez más en la dura sentencia de Pablo de que los judíos han matado a los profetas y a Jesús (1Tes 2,15; infra, XIX,5,1). La tradición resuena también en Heb 11,36s, cuando dice de los justos que «sufrieron prueba de ultraje y de azotes, e incluso

de cadenas y cárcel. Fueron apedreados, puestos a prueba, asesinados, murieron al filo de la espada»<sup>16</sup>.

### 3. Culpabilidad en la muerte de Jesús

La culpabilidad de Israel en la muerte de Jesús constituye un grave problema que se viene arrastrando hasta nuestros mismos días. La historia tiene que admitir que, aunque existen ciertas dudas en torno a cuestiones de detalle respecto de las competencias jurídicas y de la lucha por el poder, es un hecho que en la época neotestamentaria sólo Roma tenía en Jerusalén derecho a pronunciar sentencia de muerte en el tribunal y que, según los evangelios, fue el procurador romano, Poncio Pilato, quien condenó a muerte a Jesús. La crucifixión era un castigo capital romano, no judío. La sentencia fue, además, ejecutada por soldados romanos. Pero si bien es cierto que los relatos neotestamentarios mencionan a Pilato y a los romanos, no es menos cierto que su responsabilidad queda en un segundo plano. Mt 27,24 afirma que Pilato proclamó con gestos y palabras su inocencia respecto de la sangre de aquel justo. En Lucas (23,4-22) se dice que Pilato declaró a Jesús inocente y quería dejarle en libertad. También en Juan (18,38; 19,6.12) testifica el romano su convicción de que Jesús es inocente. Una sentencia de Jesús declara que Pilato es menos culpable y que los principales responsables son los judíos (Jn 19,11).

La tradición neotestamentaria insiste una y otra vez en la responsabilidad del pueblo judío y de sus dirigentes. En las

16. La tradición cristiana y los padres de la Iglesia hicieron suyas y aumentaron estas acusaciones; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Gotinga 1966, 418s.

### 3. Culpabilidad en la muerte de Jesús

predicciones de la pasión son «los ancianos, los sumos pontífices y los escribas» quienes llevan a la muerte a Jesús (Mc 8,31; 10,33; *Teología del Nuevo Testamento* II,153). Ya en Mc 3,6 deciden los fariseos y los herodianos «perder a Jesús». En el proceso llevan a cabo los sacerdotes y escribas su preconcebido plan de matar a Jesús (Mc 14,1). En el juicio no se intenta hacer justicia, sino aniquilar al acusado (Mc 14,55). Le acusan incluso ante el juez romano (Mc 15,3). En el Evangelio de Juan los judíos persiguen a Jesús ya desde el principio y «buscan matarle» (Jn 5,16.18; infra, xix,6).

La predicación de la Iglesia repite la acusación. Pedro dice una vez que los judíos obraron así por ignorancia (Act 3,17). Se menciona la cooperación de los romanos (Act 2,23; 3,13). Pero, ya sin nombrar a los romanos, la acusación reza: «Vosotros crucificasteis a Jesús» (Act 2,36; 4,10). También Esteban acusa: «Habéis traicionado y asesinado (al Justo)» (Act 7,52). Y Pablo sintetiza: «Mataron al Señor Jesús y a los profetas» (1Tes 2,15; infra, xix,5,1).

El Nuevo Testamento intenta analizar las razones de este acontecimiento. La máxima responsabilidad de la crucifixión de Jesús recae sobre el pecado. «El Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores» (Mc 14,41; Lc 24,7; Heb 12,3). El pecado crucifica de nuevo, una y otra vez, al Hijo de Dios (Heb 6,6). Un análisis reflexivo descubre en la entrega de Jesús la voluntad de Dios (Lc 2,34s; Rom 9,33; 1Pe 2,8), más aún, el amor de Dios (Jn 3,16; Rom 5,8; 1Jn 4,10). La fe y la predicación encuentran en la profecía del Antiguo Testamento una interpretación de la muerte de Jesús. El plan salvífico de Dios, concebido antes de todos los tiempos, tenía que cumplirse. La teología de la cruz conoce y proclama la reconciliación y la redención, la paz y la salvación como fruto y obra de la entrega de sí mismo hecha por Jesús (*Teología*

del Nuevo Testamento II,142-163). Toda culpabilidad humana, la de los judíos y la del mundo entero, queda finalmente superada en esta entrega de sí mismo<sup>17</sup>.

#### 4. La primitiva comunidad de Jerusalén

Tras la ascensión de Jesús y la efusión del Espíritu, volvió a reagruparse en Jerusalén una comunidad de discípulos. Al principio se entendía a sí misma como parte de la comunidad judía y así parecían comprenderlo tanto los judíos como los demás. Y, aunque los cristianos se diferenciaban de Israel por la fe en que aquel Jesús que los jefes del pueblo habían rechazado era el Mesías acreditado por Dios, al principio abrigaban la esperanza de que podrían ganar a todo el pueblo para esta fe. Luego, a medida que se fue haciendo evidente que esta esperanza no sólo era imposible, sino que se endurecía cada vez

17. Según Lc 23,34, Jesús oró en la cruz por los que le crucificaron. Act 7,60 presupone esta intercesión, pero aparece sólo en una parte de los manuscritos. No se trata de una adición posterior sino al contrario, de una sentencia borrada, al parecer debido a que la hostilidad frente a los judíos ya no quería admitir que Jesús hubiera intercedido por ellos.

La tendencia antijudía se acentúa en la tradición postcanónica. En el evangelio apócrifo de Pedro, Pilato es completamente inocente, acentuando así la responsabilidad de los judíos. Se dice en este escrito: «De entre los judíos nadie se lavó las manos, ni Herodes ni ninguno de sus jueces» (1,1). Es el rey Herodes quien da la orden de ajusticiar a Jesús (1,2). Los judíos « cogieron al Señor y lo empujaron a toda prisa y dijeron: Arrastremos al Hijo de Dios» (3,6). Son los judíos los que ejecutan todo cuanto aconteció en la pasión. Pilato finalmente declara: «Estoy limpio de la sangre del Hijo, vosotros habéis decidido semejante cosa» (11,46). J. DENKER, *Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusgospels*, Berna y Francfort 1975, 58-78. La homilia de Pascua de MELITÓN DE SARDES acusa a Israel de haber dado muerte sin razón ninguna a su Mesías. «Dios ha sido matado» (96). Aparece aquí, por primera vez, la desafortunada y funesta acusación de deicidas aplicada a los judíos (J. BLANK, *Meliton von Sardes, Vom Passa*, Friburgo de Brisgovia 1963).

#### 4. La primitiva comunidad de Jerusalén

más la actitud hostil y la negativa de Israel, se fue ensanchando el foso de separación entre la Iglesia y la sinagoga. El sacerdocio y el sanedrín tomaron medidas contra los apóstoles (Act 4,1-22; 5,17-40). Esteban (Act 6,8-7,60) y Santiago, el hermano del Señor (Act 12,1ss) tuvieron que pagar su fe al precio de su vida. Una parte importante de la comunidad, compuesta por judíos de la diáspora helenista, tuvo que abandonar Jerusalén (Act 8,1-3).

En las sentencias puestas en labios de Jesús sobre las persecuciones desencadenadas por la sinagoga (Mt 10,17-23; 23, 34; Jn 16,2) se reflejan nuevas persecuciones. Los discípulos se vieron empujados hacia los caminos de la misión a los gentiles. Primero anunciaron la fe en Samaría (Act 8,4-13). En Antioquía surgió una comunidad que fue al principio etnicocristiana (Act 11,9-21). Las primeras comunidades etnicocristianas no estuvieron al principio tan libres de la ley como las comunidades paulinas surgidas poco después. Un sínodo de apóstoles y ancianos celebrado en Jerusalén reconoció en principio la libertad de la Iglesia etnicocristiana respecto de la «carga» de la ley (Act 15,1-13)<sup>18</sup>. Se le impusieron las exigencias mínimas de abstenerse de la carne sacrificada a los ídolos, de lo estrangulado, de la sangre (esto es, de los animales no ritualmente sacrificados; Lev 17,10-14), que facilitaron la convivencia entre cristianos del judaísmo y de la gentilidad (Act 15,19s). Pero la importancia del decreto era limitada. Al parecer, Pablo no lo conocía... ¿Es que acaso se llegó a este acuerdo en otras circunstancias y luego — fuera de su marco

18. J. ECKERT, *Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Galatertbrief und der Apostelgeschichte*, en E. ERNST, *Schriftauslegung*, Paderborn 1972, 281-311; E. HAENCHEN, *Quellenanalyse und Kompositionsanalyse in Act 15*, en W. ELTESTER, *Judentum, Urchristentum, Kirche* (homenaje a J. Jeremias) Berlín 1960, 153-164; idem, *Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte = Gott und Mensch*, Tübinga 1965, 206-226.

histórico concreto — se introdujo en Act 15? Si, como parece probable, Gál 2,1-10 y Act 15 se refieren a la misma asamblea de Jerusalén, en ella se habría tomado la decisión de organizar una colecta entre los etnicocristianos en favor de los «pobres y santos de Jerusalén» (Gál 2,10). Pablo se esforzó por cumplir este encargo (Rom 15,25s; 1Cor 16,1-4; 2Cor 8 y 9; Act 11, 29s; 12,25; 24,17). Juzgaba, en efecto, oportuno que los pueblos, que habían recibido participación de los bienes espirituales de Israel, sirvieran a éste con bienes terrenos (Rom 15,27). La colecta proclamaba los lazos existentes entre la misión mundial y la comunidad madre de Jerusalén<sup>19</sup>.

Si, de acuerdo con las decisiones del sínodo de Jerusalén, los etnicocristianos eran libres respecto de las leyes cárnicas del Antiguo Testamento, quedaba aún por resolver el problema de si también los judeocristianos estaban dispensados de ellas. Pablo hizo circuncidar a Timoteo «en atención a los judíos» (Act 16,3), ya que, por ser hijo de padre pagano y madre judía, estaba obligado, según la ley judía, a la circuncisión<sup>20</sup>. Pero la situación seguía siendo difícil, como lo demuestra el incidente de Antioquía, donde a propósito de la participación en las comidas de los judíos y los etnicocristianos, salió a la luz pública la viva oposición entre Pedro y Pablo. En efecto, Pedro «se retraía y apartaba (de comer con los gentiles) temiendo a los circuncisidos» (Gál 2,11-21). De hecho, se trataba de problemas de difícil solución. A la ley debía Israel su claro monoteísmo y su orden moral de vida, en medio del mundo

19. D. GEORGI, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, Hamburgo-Bergstedt 1965.

20. Algunos autores discuten la historicidad de la circuncisión de Timoteo, bajo la sospecha de que se trata de una noticia debida a una construcción judeófila; así H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte*, Tübinga 1963, 88s; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Gotinga 1961, 424-428.

pagano y de sus abominaciones. La ley era la constitución de la comunidad judía. Para Israel la ley no era cadena y fardo, sino distinción y don de Dios. ¿Es que podía el hombre declararse libre de la ley? Si para los cristianos el Antiguo Testamento era libro sagrado, ¿no debía retener su validez, al menos en parte? Sólo al precio de largas y enconadas discusiones consiguió Pablo para la Iglesia la libertad frente a las obligaciones cárnicas-rituales impuesta por la ley judía (*Teología del Nuevo Testamento* I,176-184).

## 5. Cartas de Pablo

Las cartas del apóstol Pablo son el documento más importante llegado hasta nosotros a propósito del problema del enfrentamiento y separación entre Iglesia y sinagoga. Pablo estaba orgulloso de ser judío (2Cor 11,22; Flp 3,6). No era «pecador procedente de gentiles» (Gál 2,15). Que ahora su pueblo rechazara y perdiera la salvación le producía «gran tristeza y profundo dolor incesante». Por amor a sus hermanos, estaría dispuesto hasta a estar separado de Cristo (Rom 9,2s). En medio de todas las indescriptibles fatigas que le causa la misión entre los gentiles, sigue pensando en Israel. Quiere excitar el celo de su pueblo a la vista de los éxitos en la salvación de los gentiles, para ver si así Israel se convierte (Rom 11,13s)<sup>21</sup>.

### 5,1. Pablo lanza graves acusaciones contra los judíos en 1Tes 2,14-16. Los cristianos (procedentes de la gentilidad) de

21. V. HASLER, *Judenmission und Judenschuld*, en «Theolog. Zeitschr.», 24 (1968) 173-190; R. LICHTENHAN, *Paulus als Judenmissionar*, en «Judaica» 2 (1946) 56-70; C. MÜLLER-DUVERNOY, *L'Apôtre Paul et le problème juif*, en «Judaica» 15 (1959) 65-91. Véase además nota 28.

Tesalónica han sufrido persecución de parte de sus connacionales, los gentiles, lo mismo que las comunidades judeocrisianas de parte de los «judíos» en Judea. Pablo acusa y se lamenta: «(Los judíos) mataron al Señor Jesús y a los profetas, y nos persiguieron a nosotros; no agradan a Dios y se enfrentan con todo el mundo, queriendo impedirnos predicar a los gentiles, para que se salven. Así constantemente van colmando la medida de sus pecados. Pero la ira vino de improviso sobre ellos al fin.» Esta inserción de la carta va mucho más allá de lo que pedía el contexto. Da la impresión de que, al mencionar a los judíos, estallara su cólera irreprimible. Primero se acusa a los judíos de haber asesinado a los profetas (v. supra, xix,2). Y colmaron este crimen matando al mismo Jesús; aquí se carga la responsabilidad total — sin mencionar para nada a los romanos — sobre los judíos, sin atenuante alguno (v. infra, xix,3). A continuación recuerda Pablo las persecuciones de que él mismo ha sido objeto por parte de los judíos. Seguramente está pensando en las condenas de los tribunales judíos (2Cor 11,23) y en las persecuciones desatadas por éstos de que informan los Hechos (hasta la fecha de composición de la primera Carta a los tesalonicenses cabe enumerar: Act 9,23; 13,8.45; 14,2.19; 17,13; 18,6). De este modo intentan los judíos impedir que Pablo anuncie el Evangelio a los gentiles. El apóstol acusa a los judíos de no agradar a Dios y de enfrentarse con todos los hombres. Idéntica acusación lanzó contra los judíos el antisemitismo profano del mundo antiguo. Ya en Ester 3,8-13, Hamán, enemigo de los judíos, acusaba a este pueblo de crímenes contra la humanidad. En los papiros egipcios se les llama a los judíos «impíos». Josefo tuvo que defender a los judíos en su escrito *Contra Apión* (2,10s,121.125), pues este autor los acusaba de impíos y de enemigos de los hombres. Tácito (*Historia* 5,4s) dice de los

judíos: «Es profano para ellos todo cuanto nosotros consideramos sagrado; y a la inversa, se permiten hacer cuanto nosotros consideramos abominable..., se mantienen íntimamente unidos y muestran, frente a todos los demás hombres, hostilidad y odio... Desprecian a los dioses.» Juvenal (*Sátiras*, 14, 96-106) hace burla de los judíos: adoran a las nubes y a la divinidad celeste. Cada siete días, pasan uno completamente ociosos. Se les educa en el desprecio de las leyes romanas. Moisés les enseña a mostrar el camino sólo a los compañeros de religión y pueblo, y llevar a sólo éstos a la fuente. Su ley les prohíbe tomar parte en los cultos paganos, mientras que, por su parte, practican una veneración a la divinidad que prohíbe estrictamente toda imagen divina. La ley dificultaba o imposibilitaba a los judíos el matrimonio, el comercio y el trato con los paganos. Por eso se les acusa de impiedad y de odio a la humanidad. ¿Está acaso Pablo aceptando las acusaciones del antiguo antisemitismo?<sup>22</sup> ¿Se le pasan por alto los fundamentos del comportamiento judío? ¿Qué quiere decir con su misteriosa frase de que la ira de Dios vino sobre ellos al fin (v. Rom 1,18)? ¿Intenta afirmar que ya se ha iniciado el fin de los tiempos, esto es, la consumación del destino de Israel? ¿Se refiere la palabra fin al grado, de modo que lo que se afirma es que la ira ha venido sobre ellos con definitivo rigor? La sentencia tiene el perfil de una profecía de destrucción de Israel. Resuenan aquí las fórmulas de amenaza apocalípticas, como Gén 15,16: «Hasta entonces no se habrá colmado la iniquidad de los amorreos» o el Testamento de Leví 6,11: «Así vino la ira sobre ellos (los gentiles) hasta su aniquilación»;

22. Sobre el antisemitismo antiguo: I. HEINEMANN, art. *Antisemitismus* en A. PAULY - G. WISSOWA, *Real-Enzyklopädie d. clas. Altertumswissenschaft*, Suppl. 5, 1931, 3-43; J. LEIPOLDT, art. *Antisemitismus*, en RAC 1, 1950, 469-476; J.N. SEVENSTER, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*, Leyden 1975.

o bien IQS 4,12s: sobre el pecado viene «el castigo de las plagas en desmedida abundancia por las manos de todos los ángeles de las plagas, para perdición eterna mediante la cólera furiosa y vengadora de Dios para temblor permanente y vergüenza eterna». ¿Cómo conciliar entre sí 1Tes 2,14-16 y Rom 9-11, y concretamente la promesa de salvación de Rom 11,26: «Todo Israel será salvo»? La carta a los Tesalonicenses fue escrita hacia el año 50, la de los Romanos hacia el 57/58. ¿Es que se ha modificado la actitud de Pablo en estos años? ¿Ha cesado la ira? ¿Acaso en virtud del «misterio» que le fue revelado y que le dio una nueva visión de las cosas (Rom 11,25)?

Algunos exégetas han defendido la opinión de que 1Tes 2,14-16 es una adición ajena a esta carta de Pablo. Según ellos, una redacción postapostólica habría añadido a las secciones auténticamente paulinas de esta carta una serie de textos posteriores (concretamente 1,2-2,16; 3,12-4,8; 5,23-27). Las razones que se mencionan son: diferencias estilísticas; 3,11-4,1 y 5,23-28 son dos conclusiones de la carta; 2,16 contempla la destrucción de Jerusalén como un hecho del pasado. ¿Son suficientes estos argumentos para negar la paternidad paulina de 1Tes 2,14-16?<sup>23</sup>

## 5.2. Mientras que los judeocristianos moderados pedían que

23. E. BÄMMEL, *Judenverfolgung und Naherwartung*, en «Zeitschr. f. Theologie und Kirche» 56 (1959) 294-315; W. SCHMITHALS, *Die historische Situation der Thessalonicherbriefe*, en *Paulus und die Gnostiker*, Hamburgo-Bergstedt 1965, 89-157. Desde F.C.H. BAUR, *Paulus*, 1845, 482, es cada vez más discutida la paternidad paulina de 1Tes 2, 14-16; así, últimamente, CH. DEMKE, *Theologie und Literaturkritik im 1. Thessalonicherbriefe*, en G. EBELING, *Festschr. f. E. Fuchs*, Tübinga 1973, 103-124; K.G. ECKERT, *Der zweite echte Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher*, en «Zeitschr. f. Theologie und Kirche» 58 (1961), 30-44; B.A. PEARSON, *1Thess 2, 13-16: A Deuteropauline Interpolation*, en «Harvard Theological Review» 64 (1971) 79-84.

los cristianos procedentes del judaísmo se atuvieran totalmente a la ley, pero concediendo libertad a los procedentes del paganismismo respecto de las leyes rituales cárnicas, el grupo judeocristiano radical — llamado de los judaizantes en Gál 1,13s; 2,14 — exigía que también los etnicristianos cumplieran la totalidad de la ley. Y como estos judaizantes se introdujeron en las comunidades del apóstol Pablo, sobre todo en *Galacia* y *Filipos*, tuvo Pablo que emprender una ruda batalla contra ellos. En los duros enfrentamientos se fueron estableciendo y formulando los puntos de vista básicos acerca de la relación entre judaísmo y cristianismo.

La mayoría de los cristianos gálatas<sup>24</sup> procedían del paganismismo (Gál 4,8s). También a ellos querían imponer los judaizantes la circuncisión (5,3.12; 6,12.15), así como la observancia de los días festivos judíos, y concretamente del sábado (4,10). Sólo con esta condición podrían los etnicristianos pertenecer al pueblo elegido de Dios y participar de sus promesas (3,6-16. 29; 6,16). Sólo con estas cargas adicionales llegaría su fe a la perfección (3,2-5). Sólo esto era el Evangelio total (1,7). Por lo demás, los judaizantes afirmaban que el apostolado de Pablo no era ni independiente ni perfecto. Había recibido la predicación de los primeros apóstoles y además, de una forma incompleta (1,11s.18s). Pablo, con asombro y amargura, se cerciora de que los etnicristianos estaban dispuestos a aceptar

24. Esta interpretación sigue básicamente la de los comentarios de H. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Friburgo de Brisgovia 1974 y H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, Göttinga 1949. U. BORSE, *Der Standort des Galaterbriefes*, Colonia 1972, 32-41; J. ECKERT, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief*, Ratisbona 1971; H. FELD, «Christus Diener der Sünder, Zum Ausgang des Streites zwischen Petrus und Paulus», en «Theolog. Quartalschr.» 153 (1973) 119-131; W. SCHMITHALS, *Die Häretiker in Galatien*, en *Paulus und die Gnostiker*, Hamburgo-Bergstedt 1965, 9-46; J.B. TYSON, *Paul's Opponents in Galatia*, en «Novum Testamentum» 10 (1968) 241-254.

aquellas exigencias. Llama a los judeocristianos, con expresión aguda e hiriente, «falsos hermanos», que esclavizan la libertad cristiana (2,4). Con cruel ironía se atreve a decir que los predicadores de la circuncisión deberían dejarse cortar (es decir, probablemente «castrar»; 5,12; juego irónico de palabras, al igual que en Flp 3,4; cf. infra)<sup>25</sup>. La cruz de Cristo — enseña el apóstol — supone una ruptura radical tanto con el judaísmo como con el mundo. El cristiano ha sido crucificado con Cristo para el mundo y para la ley judía (2,19s; 6,14) y, por tanto, liberado de ambos (3,13). La justificación no acontece por las obras de la ley, sino sólo por la fe, que es la que recibe la salvación conseguida por Cristo (2,16). La ley no puede dar vida (3,21). Lo único que puede es poner de manifiesto el pecado (3,22). La fe en cambio da el espíritu y sus fuerzas (3,2). Quien, además, quiere echar sobre sí y cumplir la ley antigua, no gana nada con ello sino que, al contrario, lo pierde todo, la verdad del Evangelio (4,9.17) y a Cristo entero (5,7). Afirma Pablo que tanto la ley como el paganismo rendían culto a los elementos del mundo (4,9s). Esto concuerda con nuestra historia de las religiones, que admite que la mitología pagana personificaba las fuerzas de la naturaleza y que los días dedicados al culto especial (4,10) eran considerados inhábiles o nefastos, en cuanto dominados por fuerzas cósmicas. Siguiendo las leyendas judías, nota Pablo que la ley fue ordenada y transmitida por los ángeles (similarmente Act 7,53). Es, por consiguiente, de menor valor. La obra de Dios no necesita de intermediarios (3,19s). Mediante una alegoría que nos resulta difícilmente comprensible, explica Pablo la historia de la esclava Agar y de la libre Sara. Israel sigue siendo la Jerusalén

25. H. VON CAMPENHAUSEN, *Ein Witz des Apostels Paulus und die Anfänge des christlichen Humors* = *Aus der Frühzeit des Christentums*, Tübinga 1963, 102-108.

terrestre, que vive en esclavitud. «Pero la Jerusalén de arriba es libre; y ésta es nuestra madre» (4,21-28). Y la Escritura dice: «Echa a la esclava y a su hijo; pues el hijo de la esclava no heredará con el hijo de la libre» (4,30). El Israel esclavo no puede participar de la herencia que pertenece a la Iglesia. Se deben separar, y se separan, la Iglesia e Israel.

Pablo concluye con las frases (Gál 6,15s): «Lo que cuenta no es la circuncisión ni la no circuncisión, sino la nueva criatura. Y para todos los que caminan según esta regla, paz y misericordia sobre ellos y también sobre el Israel de Dios.» La exégesis enumera tres posibles explicaciones de esta afirmación. Sería posible en primer lugar, entender que el Israel de Dios es la Iglesia, a la que ha pasado la elección de Israel. Pero en realidad Pablo no dice en ningún lugar que la Iglesia sea el verdadero Israel. La Iglesia es «nueva criatura». Por tanto, el Israel de Dios debe referirse a otra cosa. Otros exégetas opinan: El Israel de Dios abarca la comunidad judeocristiana, que es el verdadero Israel de Dios, del mismo modo que los judíos creyentes son la auténtica descendencia de Abraham (Rom 4,12). «No todos los que descienden de Israel son realmente Israel» (Rom 9,6). También es posible, en fin, que el Israel de Dios se refiera — prescindiendo de toda incredulidad — al antiguo pueblo de Israel, a «todo Israel» (Rom 11,26). Este Israel fue y sigue siendo el pueblo predilecto de Dios.

También en la carta a los Filipenses se defiende Pablo contra los misioneros judaizantes, que difundían la circuncisión. Así en 3,2: «Guardaos de los perros; guardaos de los malos obreros; guardaos de la falsa circuncisión.» Pablo califica así a los predicadores que, apoyados en privilegios carnales, se glorían de su ascendencia israelita y de la circuncisión (3,4s). Sus adversarios son, pues, los judaizantes, que han penetrado

en la comunidad. Con amarga ironía, transforma Pablo la circuncisión en «incisión» (del mismo modo que en Gál 5,12 la equiparaba al «corte», aludiendo acaso a la castración; v. supra). Pablo se refiere a las incisiones cárnicas, que constituyan una abominación para los judíos (Lev 19,28; 21,5; 1Re 18,28; Os 7,14). Se mofa de sus adversarios llamándolos perros, calificativo que los judíos empleaban para los necios, los impíos, los gentiles y, en general, para referirse a todo hombre despreciable. También él podría gloriarse, si quisiera, de su origen judío y de la circuncisión, pero lo esencial para él radica en otra cosa (3,5). Ya el Antiguo Testamento (Jer 4,4) había espiritualizado la circuncisión y lo mismo hace ahora Pablo, que reclama para la Iglesia la auténtica circuncisión espiritual (Rom 2,25,29; infra, XIX,5,3) <sup>26</sup>.

Pablo vuelve a enfrentarse con sus adversarios en 2Cor 10-13 y Rom 16,18-20. No consta con certeza que en estos pasajes se esté refiriendo a los judaizantes. En ningún caso los textos permiten afirmar que se trate de un enfrentamiento inmediato con el judaísmo.

5,3. Las peculiares doctrinas que se habían difundido en *Colosas* encerraban algunos elementos judíos (es difícil que la carta a los Colosenses haya salido de la pluma de Pablo; su datación parece situarse hacia el año 90). Estas doctrinas exponen una mezcla de judaísmo, cultos místicos y gnosis. La carta califica esta doctrina de «filosofía de vanos enredos según la tradición de los hombres, según los elementos del mundo, y no según Cristo» (2,8). En ella se pide la observancia de normas «en asuntos de comida y bebida, o a propósito

26. O. MICHEL, art. κύων, en ThWbNT 3, 1938, 1100-1103; R. MEYER, art. περιτέμνω, ibid. 6, 1959, 72-83; H. KÖSTER, art. κατατομή, ibid. 8, 1969, 109ss; J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, Friburgo de Brisgovia 1968, 184-188.

de una fiesta o de una luna nueva o de un sábado» (2,16), y se prohíben ciertos contactos impurificadores (2,21). No consta que se exigiera también la circuncisión (2,11). Hay que venerar a las potestades y a los ángeles (2,18). La carta responde a los problemas planteados desde la perspectiva de una elevada cristología. Cristo es cabeza de la creación, de todo lo visible y lo invisible, de la Iglesia y de la humanidad redimida. Es superior a todas las potestades y libera de ellas. Es también consumación y fin de la ley del Antiguo Testamento, que desaparece ante su presencia como las tinieblas ante la luz. Por él ha sido liberada la Iglesia de la ley y la legalidad y de todo temor y amenaza (2,16-23) <sup>27</sup>.

5,4. En la gran exposición teológica global de la *carta a los Romanos*<sup>28</sup>, se ocupa Pablo de la historia de la perdición y de la salvación de las dos partes en que, desde el punto de vista de esta carta, se divide la humanidad: los judíos y los gentiles. Pablo reconoce el siguiente principio fundamental: «el judío, primeramente, también el griego» (1,16; 2,9s). Israel ha sido elegido antes que todos los demás pueblos. Por eso a él se le debe ofrecer y anunciar el Evangelio en primer término (Act

27. G. DELLING, art. στοιχεῖον, en ThWbNT 7, 1964, 670-687; J. LÄHNEMANN, *Der Kolosserbrief*, Gütersloh 1971, 63-107; E. LOHSE, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Gotinga 1968, 140-191.

28. R. BRING, *Christus und das Gesetz*, Leyden 1969; H. LUZ, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, Múnich 1968; F.W. MARQUARDT, *Die Juden im Römerbrief*, Zurich 1971; CH. MÜLLER, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*, Eine Untersuchung zu Römer 9-11, Gotinga 1964; J. MUNCK, *Christus und Israel. Eine Auslegung von Röm 9-11*, Copenhague 1956; idem, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhague 1954; P. STUHLMACHER, *Zur Interpretation von Röm 11,25-32*, en W. WOLF, *Probleme biblischer Theologie* (en homenaje a G. von Rad), Munich 1971, 555-570; D. ZELLER, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief*, Stuttgart 1973; M. ZERWICK, *Drama populi Israel secundum Röm 9-11*, en «Verbum Domini» 46 (1968) 321-338.

13,46). En consecuencia, el misionero Pablo, en todas las ciudades que visita, predica primeramente en la sinagoga y, si es rechazado por ésta, se dirige entonces a los gentiles (Act 9,20; 13,5,14; 14,1; 17,1.10.17; 18,4,19; 28,17).

En Rom 2, y más concretamente en 2,17-24, recuerda Pablo la culpa de los judíos. El judío se gloria de su nombre de judío, de la ley y de Dios (2,17). Instruido en la ley, pretende ser guía de los ciegos (pretensión ya denegada en Mt 15,14; 23,16,24), luz en las tinieblas (Is 42,6s; 49,6), maestro de los ignorantes. Piensa poseer los grandes bienes del conocimiento y de la verdad (2,20s). Pero no se enseña a sí mismo, sino que cae en lo más elemental y grosero. Pablo acusa a los judíos de ladrones, adúlteros y saqueadores de templos (2,21s). «El nombre de Dios es blasfemado entre los gentiles a causa de vosotros» (2,24, según Is 52,5). Como Mt 23,1-32 (v. supra, xix,1,2,5), también Pablo habla aquí de la contraposición entre ideal y realidad en la vida de Israel<sup>29</sup>.

El judío confía en la circuncisión como señal de la alianza y garantía de la liberación ocurrida en el pasado<sup>30</sup>. El judaísmo (helenista) intentó explicar el alcance de la circuncisión,

29. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. NT* 3, 1926, 96-118 aluden al hecho de que Pablo compartía tanto la elevada conciencia de ser judío como la reflexión y la autocritica del judaísmo rabínico. Los mismos judíos se lamentaban de la decadencia de costumbres durante los movimientos revolucionarios que precedieron al estallido definitivo de la guerra judiorromana. Los primeros padres de la Iglesia no tomaron ocasión de tales textos para condenar a los judíos, sino para amonestar a la Iglesia. Así, dice Orígenes (Migne, PG 14,89s), a propósito de Rom 2,21-24: «Más que a los judíos, esta reprensión va dirigida a aquellos que de religión y de piedad sólo tienen el nombre, pero a quienes faltan las obras de la sabiduría y la fe»; K.H. SCHELKLE, *Kirche und Synagoge in der frühen Auslegung des Römerbriefes = Wort und Schrift*, Düsseldorf 1966, 282-299.

30. S. LYONNET, «La circoncision du coeur, celle qui relève de l'Esprit et non de la lettre» (Rom 2,29), en *L'Évangile hier et aujourd'hui* (en homenaje a F.J. Leenhardt), Ginebra 1968, 87-97.

que resultaba escandalosa para algunos pueblos. Filón (*De las leyes particulares* 1,1-11) da para ello razones higiénicas, éticas y simbólicas. También Pablo parece tomar parte repetidas veces en esta discusión, por ejemplo en su detallada exposición de Rom 2,25-29. Recurre a la tradición profética, que exigía ya no la circuncisión de la carne, sino la del corazón. Así Jer 4,4: «Circuncidados para Yahveh, quidad el prepucio de vuestros corazones» (de modo similar Dt 10,16; 30,6). A la comunidad de Qumrán se le pide: «Deben circuncidarse en la comunidad los incircuncisos de los (malos) deseos y de la protervia, para poner un fundamento de la verdad para Israel» (IQS 5,5). En Jub 1,23 se promete: «Circuncidará lo incircunciso de su corazón; creo para ellos el espíritu santo y los hago puros.» Pero en todas estas interpretaciones espiritualistas se parte siempre del supuesto de una auténtica circuncisión corporal. También los judeocristianos de Jerusalén se atenían a esta exigencia (Act 15,1,5), mientras que los judíos echaban en cara a Pablo haber abandonado la circuncisión (Act 21,21). El apóstol reconoce la circuncisión para los judíos (Rom 3,1), aunque propiamente sólo como un indicio de obediencia (2,25). Si el incircunciso cumple lo prescrito por la ley, se ha hecho circunciso (2,26). La conclusión de que, en tal caso, el gentil es verdadero judío y juzgará a los judíos (2,27s) debía resultar sumamente ofensiva para este pueblo. La verdadera circuncisión no consiste en la letra de la ley, sino en el Espíritu Santo (2,29). De similar manera dice Flp 3,3: «La verdadera circuncisión somos nosotros, los que practicamos el culto según el Espíritu de Dios.» Abraham no fue justificado por la circuncisión sino, cuando todavía era incircunciso, por la fe (Rom 4,10-13). «En Cristo Jesús nada valen ni la circuncisión ni la no circuncisión, sino la fe que actúa por medio del amor» (Gál 5,6). El bau-

tismo es circuncisión de Cristo en la fe (Col 2,11s). «Lo que cuenta no es la circuncisión ni la no circuncisión, sino la nueva criatura» (Gál 6,15). La circuncisión legal ha quedado superada por la actual consumación escatológica.

En Rom 9,11 se enfrenta Pablo con los graves problemas que le plantea la historia y el presente de Israel. Durante muchas generaciones soportó Israel sobre sí, para conseguir la justificación y la salvación, trabajos, tribulaciones y persecuciones. Y ahora precisamente ¿le ha de fallar la salvación? ¿Ha repudiado Dios a su pueblo (11,1)? La incredulidad y la perdición de los judíos suponía una carga para la credibilidad de la palabra y para la eficacia del Evangelio.

Ahora, cuando el resplandor de Israel amenaza convertirse en tinieblas, despliega Pablo una vez más la total e incomparable riqueza del pueblo escogido (9,4s): «Ellos son israelitas» (9,4s). Llevan el nombre con que el que Dios llamó a Jacob (Gén 32,29) y a toda su descendencia (Is 43,1). Los israelitas son «la filiación». Israel es «el hijo promigénito de Dios» (Ex 4,22), es la «gloria de Dios» que se ha manifestado en la tienda (Ex 40,34ss) y en el templo (Is 6,1-4). A Israel «pertenece las alianzas» con Noé, Abraham y Moisés. De ellos es «la legislación y el culto». La ley es la gran distinción de Israel en medio de todos los pueblos. Este pueblo posee el auténtico culto litúrgico. Suyas son «las promesas y los patriarcas» con los que Dios habló y trató y cuyos méritos permanecen en el pueblo. Finalmente, de ellos procede, según la carne, Cristo.

Los exégetas se enfrentan ya desde antiguo con el problema de cómo debe entenderse la doxología de Rom 9,5b: «El cual está por encima de todo, Dios bendito para siempre. Amén.» ¿Hay aquí una afirmación referida a Cristo o una alabanza independiente a Dios, proclamada a lo largo

de toda la historia de Israel? Desde un punto de vista meramente gramatical, las dos versiones son posibles. Si la doxología se refiere a Cristo, tenemos aquí un importante testimonio a favor de la divinidad de Cristo. De acuerdo con la lengua paulina y el contexto, parecería que el afirmar la humillación de Cristo (9,5a) al hacerse carne exigiría un aserto paralelo de exaltación (como en Rom 1,3s; Flp 2,7ss). Sin embargo, la doxología debe concebirse estructuralmente como una unidad cerrada en sí misma, de tal suerte que es difícil dividir: Cristo, que según la carne procede de Israel, ha sido ahora exaltado sobre todas las cosas. Dios sea bendito para siempre.

Dado que Pablo afirma de Cristo que es «el Hijo único de Dios» (Rom 8,32), que es «de condición divina» e «igual a Dios» (Flp 2,6), que es «imagen de Dios» (2Cor 4,4; Rom 8,29), es decir, revelación y epifanía de Dios, que «Dios estaba en Cristo» (2Cor 5,19), no resulta imposible que Pablo afirmase en Rom 9,5b la dignidad y el poder divino de Jesús. En todo caso el nombre de Dios parece estar reservado, también en Pablo, al Padre eterno. En consecuencia, la doxología de 9,5b debe considerarse, al parecer, como totalmente independiente de 9,5a y entenderla como una alabanza de Dios por la elección de Israel, al igual que Rom 11,33ss concluye la descripción de la obra salvadora de Dios con un himno de alabanza. En la Iglesia antigua, el arrianismo, que negaba la divinidad eterna de Cristo, tenía interés especial en separar Rom 9,5b de 9,5a. Lo mismo hicieron los padres de mentalidad arrianófila. Los padres católicos no tuvieron, por el contrario, ninguna dificultad en atribuir la doxología de 9,5b a Cristo. Similar concepción siguen manteniendo hoy día tanto los intérpretes católicos como las traducciones católicas de la Biblia. La exégesis protestante está

dividida, aunque últimamente prevalece la tendencia a entender la doxología de 9,5b como referida a Dios<sup>31</sup>.

A los problemas planteados por la actual incredulidad de Israel da respuesta Pablo en Rom 9,6-33. Comienza por contestar a la pregunta de si ha fallado la palabra de Dios (9,6). La palabra de Dios permanece eternamente. Pero es espiritual, como el mismo Dios. De ahí que no pueda referirse a cosas carnales, identificarse con ellas o poner en ellas su finalidad. Por otra parte, Dios es siempre el creador y el Señor, que elige libremente y lleva su palabra a cumplimiento; la elección de Dios no es nunca segura posesión para el hombre. Pertenecer a la comunidad del pueblo, es decir, de la carne, de Israel no es ninguna seguridad definitiva de salvación. Pablo lo prueba con los ejemplo de la historia de Israel: Isaac e Ismael, Jacob y Esaú, Moisés y el faraón, Israel y los pueblos gentiles. El amor de elección de Dios tiene sus razones y también sus insondables misterios (9,13). Las razones de la acción de Dios son un misterio de Dios.

En Rom 10 expone Pablo, con el ejemplo de Israel, la responsabilidad que entraña la elección de Dios. Lo que visto desde Dios es elección y rechazo, aparece en el tiempo y en la historia como obediencia y desobediencia del hombre. No creer el Evangelio y no aceptar la justicia de Dios es culpa de los judíos. Pero se trata de una culpa fuera de lo habitual. Israel no fracasó por fallos morales. Los judíos tuvieron «celo de Dios» —y esto es ciertamente no poco— aunque «sin verdadero conocimiento». Preocupándose sólo de su propia conducta, pretendía Israel hallar un camino que dejaba a un lado a Dios, único que puede conceder la salvación.

31. E. KÄSEMANN, *An die Römer*, Tübinga 31974, 247s; K.H. SCHELKLE, *Paulus, Lehrer der Väter*, Düsseldorf 21959, 331-334; W. THÜSING, *Per Christum in Deum*, Düsseldorf 21969, 147-150.

El final del camino de la ley es Cristo (10,4). Israel negó el misterio de su elección, que es la gracia. Intentó transformar una cosa recibida por puro gracia en título de dignidad y grandeza. Recurriendo a numerosos textos del Antiguo Testamento, demuestra Pablo que ya en la Escritura estaba indicado que el camino salvador de la justicia pasa por la fe (10,1-13). Y encuentra también, presagiada en aquellos textos, la incredulidad de Israel (10,14-21)<sup>32</sup>.

En Rom 11 se le ofrece a la fe un indicio de cómo se cumple el plan salvífico de Dios. Un «resto de Israel», esto es, la comunidad judeocristiana (11,5), de la que forma parte el mismo Pablo (11,1), constituye la prueba de que la misericordia de Dios alcanza también al Israel de ahora, aunque la imagen que este pueblo ofrece en la actualidad sea realmente estremecedora. No ve ni oye; sus espaldas están profundamente dobladas (11,8ss). Sin embargo, la caída de Israel fue salvación para los demás pueblos, a los que pasó el Evangelio (11,11). Israel sigue siendo la raíz santa que sostiene el árbol (11,16ss). «Los dones de Dios y su llamada son irrevocables» (11,29). La elección y el amor de Dios en favor de Israel son permanentes. Una y otra vez afirma Pablo que Israel no es tan sólo el pueblo elegido en otro tiempo, sino que también lo sigue siendo ahora. Finalmente se le revela a Pablo el misterio, a saber, que después de haber

32. Pablo dice (Rom 9,22s), evidentemente con cuidadosa reflexión, que Dios soportó los vasos de la ira preparados para la perdición, pero que ha predestinado, o preparado de antemano, los vasos de misericordia dispuestos para la gloria. No se dice en ningún lugar que Dios mismo haya preparado los vasos de la ira para la perdición. Sencillamente: están preparados. ¿Por quién? ¿Por Dios? ¿Por el hombre mismo? Pablo enseña una predestinación, o destino de antemano, para la salvación, pero no para la condenación. Esta última no se deriva de la primera. Las posibilidades de Dios no pueden medirse de acuerdo con las leyes de la lógica humana. Son el secreto de su poder.

entrado la totalidad de los pueblos, «todo Israel será salvo» (11,25s). Como Pablo creía muy cercano el fin de los tiempos, esta totalidad de los pueblos y de Israel difícilmente puede referirse a cada uno de los individuos, sino a la totalidad de los llamados. Así lo creía también la espera apocalíptica. Según 4Esd 2(4)35s; Apocalipsis sirio de Baruc 23,5, el número de los justos debe completarse antes de la resurrección. Como sucedió muchas veces con los profetas, se le pudo revelar a Pablo la meta final, pero no el camino hacia esta meta. «Dios incluyó a todos por igual en desobediencia, fin de tener misericordia de todos» (11,32)<sup>33</sup>.

### 6. Evangelio de Juan

En el Evangelio de Juan, y a diferencia de los sinópticos, la exposición del judaísmo como parte en disputa con Jesús aparece muy simplificada<sup>34</sup>. Se les presenta como «los sacer-

33. Ya desde la época de los padres la exégesis se enfrenta con la dificultad de hacer valer para todo Israel las promesas hechas por Pablo. El «todo Israel» de Rom 11,26 debería aplicarse sólo a la totalidad de los creyentes de Israel, es decir, sólo a una parte del pueblo. Rom 11,29: «Los dones de Dios y su llamada son irrevocables», lo circunscriben los padres al Israel creyente, al Israel verdadero. O lo interpretan en el sentido de que Dios da sus gracias sin un precedente arrepentimiento del hombre; K.H. SCHELKLE, *Paulus, Lehrer der Väter*, Düsseldorf 1959, 400-406; C. SPICQ, *ΑΜΕΤΑΜΕΛΗΤΟΣ dans Rom.*, XI,29, en «Revue Biblique» 67 (1960) 210-219.

34. C.K. BARRET, *Das Johannesevangelium und das Judentum*, Stuttgart 1970; J. BLANK, *Krisis*, Friburgo de Brisgovia 1964, 231-251; C.H. DODD, *A l'arrière-plan d'un dialogue johannique* (Jo 8,33-58), en «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» 37 (1957) 5-17; E. GRÄSSER, *Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium*, en «New Testament Studies» 11 (1964-65) 74-90; J. JOCZ, *Die Juden im Johannesevangelium*, en «Judaica» 9 (1953) 129-142; R. LEISTNER, *Antijudaismus im Johannesevangelium?*, Berna y Francfort del Meno 1974; J.L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nueva York 1968.

dotes y los fariseos» (Jn 7,32.45; 11,47.57; 18,3) o como «los jefes de los fariseos» (7,48). A veces se menciona sólo a los sacerdotes (18,24; 19,6.21) o sólo a los fariseos (1,24; 4,1; 7,47; 8,13; 9,13; 12,19.42). Los fariseos figuran también como miembros del sanedrín o como portavoces en las controversias. Ya no interesa para nada el problema de la «justicia» de los fariseos ni su especial cultivo de la religión. Por lo demás, a los contemporáneos de Jesús ya sólo se les designa y se les concibe como «los judíos». La expresión se emplea a veces en sentido neutral en las narraciones históricas (4,22; 11,19; 18,20; 19,20), sobre todo cuando aparece en labios de no judíos (4,9; 18,33; 19,3). Se advierte un peculiar distanciamiento cuando se habla de las «costumbres de los judíos» (2,6; 19,40), de la pascua o «fiesta de los judíos» (2,13; 5,1; 6,4; 11,55), de «la fiesta de los tabernáculos de los judíos» (7,2), de la «parasceve de los judíos» (19,42), o se hace referencia a la ley como «vuestra ley» (8,17; 10,34). Jesús, sus discípulos (y acaso el mismo evangelista) eran judíos. Pero en este Evangelio Israel parece ser un pueblo extraño. Se afirma que muchos no confesaban a Jesús «por miedo a los judíos» (7,13; 20,19). Ciento que los enemigos de Jesús eran judíos, pero también eran judíos sus amigos. Con mucha frecuencia los judíos son sencillamente los incrédulos adversarios de Jesús. Se los describe como ya desde el principio hostiles, incrédulos (1,19; 2,18.20), decididos a matar a Jesús (5,16.18; 7,1; 10,31ss). Indudablemente, están más próximos a la realidad histórica los sonópticos, cuando dicen que la escisión entre seguidores y adversarios de Jesús se fue produciendo poco a poco y no se hizo palpable hasta el cabo de cierto tiempo. En los enfrentamientos con Jesús aparecen los judíos como formando un coro (5,10-18; 8,48-57; 10,24-31). Si algunas veces se nombra concretamente a algunos portavoces,

como los «fariseos» (v. supra), no están separados del pueblo, sino que se identifican con él y actúan como sus representantes. También en el proceso contra Jesús aparecen los «judíos» como totalidad (Jn 18,20)<sup>35</sup>.

Las discusiones y la controversia con los judíos ya no giran en el Evangelio de Juan en torno a la inminencia del reino de Dios ni a la moral del seguimiento de Jesús, como en los Evangelios precedentes. Tampoco se discute ya la validez de la ley antigua como en las luchas mantenidas por Pablo. Estos problemas han perdido a todas luces su actualidad. Ahora se trata de una discusión dogmática en torno a la persona de Jesucristo. El Evangelio testifica que es el Hijo, que estuvo y está siempre en unidad con el Padre. Los judíos tenían que rechazar esta pretensión. Esta doctrina era para ellos blasfemia contra Dios (10,31-33).

La discusión se reduce, en gran parte, a una polémica sobre la adecuada comprensión de la Escritura del Antiguo Testamento (6,31; 7,42.51; 10,34-36). Las Escrituras dan testimonio de Jesús (5,37). Abraham contempló por anticipado el día de Jesús y se regocijó por ello (8,56). El mismo Moisés escribió de Cristo. Si los judíos creen en Moisés, deberían creer en Cristo (5,45s). Los judíos no entienden ni sus escritos sagrados ni a sus padres. Su intelección de la ley es tan radicalmente falsa que al fin concluyen que, en virtud de la

35. Se ha intentado algunas veces interpretar esta situación — con la evidente intención de restarle dureza — en el sentido de que el Evangelio no presenta a los judíos en su totalidad como enemigos de Jesús, sino que «los judíos» del Evangelio de Juan son los dirigentes de Israel. Esto es ciertamente posible en una parte de los textos. Pero el Evangelio no dice nunca, cuando habla de los judíos, que se refiere sólo a los dirigentes. «Los judíos» son todo el pueblo responsable. Los sacerdotes y fariseos no aparecen como separados del resto del pueblo, sino como sus representantes; G. BAUM, *Die Juden und das Evangelium* (v. supra), 145-193; R. LEISTNER, *Antijudaismus im Johannesevangelium?* (nota 34), 47-51.

ley, Jesús debe morir (19,7). El contenido de este Evangelio es la consignación escrita de la discusión dogmática entre judíos y cristianos en torno a la recta intelección de la Escritura. La Iglesia quiere arrebatar a la sinagoga sus libros sagrados.

Esta discusión entre judíos y cristianos se desliza en un ambiente de constantes incomprendiciones (2,20; 3,3s; 4,10-15.32s; 6,33s; 7,34s; 8,21s.32s; 14,4s.7s; 16,16ss). No se trata aquí de un relato histórico, sino de un género expositivo literario-teológico. El mundo no comprende la palabra de Dios ni recibe al Hijo, que es la revelación y la verdad de Dios<sup>36</sup>.

Una de las cotas elevadas del enfrentamiento entre Jesús y los judíos se encuentra en la polémica que presenta Juan en 8,30-59. La discusión tiene lugar en el templo, el día de la fiesta de los tabernáculos. Se han elegido el tiempo y el lugar simbólicamente, para resaltar la decisiva importancia del suceso. Jesús habla de la libertad por medio de la verdad (8,31s). Los judíos afirman que, en cuanto hijos de Abraham, no son esclavos (8,33), sino hijos de Dios libres (8,41). Jesús replica que si son verdaderos hijos de Abraham deberían, como éste, creer en la palabra de Dios y en el Mesías. Pero, en realidad, su padre no es Abraham, sino el diablo (8,44)<sup>37</sup>. La frase no debe entenderse en el sentido de una generación física a través del diablo, sino de un modo de ser diabólico y de una pertenencia espiritual al diablo. La fórmula es comparable a otras como: los incircuncisos son «los hijos de Beliar» (*Ju-*

36. H. LEROY, *Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangelium*, Bonn 1968.

37. Así debe interpretarse, sin duda, Jn 8,44. Literalmente podría traducirse: vosotros procedéis del padre del diablo. Puede tratarse de un modo abreviado de expresarse (o también de una falsa traducción del arameo) por: vosotros procedéis del diablo como de vuestro padre; E. GRÄSSER, *Die Juden als Teufelssöhne Johannes* 8,37-47, en W.H. ECKERT, *Antisemitismus im Neuen Testament?* (vide supra), 157-170.

bileos 15,33). Los enemigos de la comunidad de Qumrán son «hijos de Belial, condenados a las tinieblas del fuego eterno» (1QS 2,4-8). Perecen a una con «la mentira de Belial» (1QH 5,26). Los judíos así descritos en el Evangelio de Juan no son la comunidad nacional histórica y racial del pasado, sino simplemente los exponentes del mundo incrédulo y malo. No conocen al Padre ni al Hijo (17,25). Odian a Cristo (15, 18s) y a los discípulos (7,7.17). Satán es el padre de los judíos (8,44) y el príncipe de este mundo (14,30). También el *Apocalipsis de Juan* conoce en Esmirna (2,9) y en Filadelfia (3,9) a «algunos que dicen ser judíos y no lo son, sino de la sinagoga de Satán»<sup>38</sup>. El martirio de Policarpo (12,1s; 13,1; 17,2) informa que los judíos participaron de diversos modos en el martirio de Policarpo en Esmirna. Apilaron afanadamente la leña para quemar al mártir.

En todo lo expuesto se reconoce la excepcional y permanente dignidad y significado de Israel. «Adoramos lo que conocemos, pues la salvación viene de los judíos» (4,22)<sup>39</sup>. Jesús se incorpora aquí al pueblo judío. La historia de Israel es la historia de la verdadera palabra y acción reveladora de Dios en el mundo. También de Israel proceden discípulos creyentes. Muchos judíos creyeron en Jesús (2,23; 3,2; 8,31; 10,19.21; 11,31-45; 12,9ss). Al único rebaño, que es la Iglesia, pertenecen tanto judíos como gentiles (10,16). «Jesús iba a morir por la nación, y no por la nación sola, sino también

38. Mientras que los exegetas entienden, en general, Ap 2,9; 3,9 como referido a un judaísmo hostil a los cristianos, H. KRAFT, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübinga 1974, 60s.81, cree que estos textos aluden a los judeocristianos que han vuelto a distanciarse de la Iglesia.

39. No es fácil pretender tachar Jn 4,22 como adición redaccional, tal como lo hacen algunos comentaristas, por ejemplo W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, Tübinga <sup>3</sup>1933, 70; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga <sup>19</sup>1968, 139; S. SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes*, Gotinga <sup>12</sup>1972, 76.

para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos» (Jn 11,51s). Los judíos no representan solamente a los incrédulos, sino que pueden significar también la fe y el mundo creyente.

El Evangelio de Juan fue escrito hacia finales del s. I, en Asia Menor (o Esmirna). En aquella época y en aquel país, la sinagoga y la Iglesia se enfrentaban como dos comunidades religiosas no sólo contrapuestas, sino hostiles entre sí. El Evangelio ya no presenta la historia de Jesús, sino esta época de la historia de la Iglesia (similarmente a Mt 23; v. supra, XIX, 1,2,3).

La Iglesia se enfrenta con la sinagoga. También los judíos, por su parte, se han separado de los cristianos, y los oprimen y combaten con su poder, tanto espiritual como externo. Se pone en labios de Jesús el anuncio de algo que ya había sucedido y seguía sucediendo: «Os echarán de las sinagogas; más aún, llega la hora en que todo aquel que os mate, creerá dar culto a Dios» (Jn 16,2). «Estos (los judíos) habían acordado ya que quien le reconociera como Mesías quedara expulsado de la sinagoga» (9,22; cf. 12,42). Hacia el año 90 la petición 12 de la oración de las dieciocho bendiciones es una maldición contra los renegados y los cristianos: «Que los nazarenos (es decir, los cristianos) y los demás hereéticos perezcan en un instante. Sean borrados del libro de la vida y no sean inscritos entre los piadosos. Alabado seas tú, Señor, que doblegas a los insolentes.» En consecuencia, los judeocristianos no podían ya tomar parte en el culto de las sinagogas.

La historia de la Iglesia, en lo referente a Israel, arrastra el lastre de no fáciles problemas. ¿Se iniciaron éstos ya en el mismo Nuevo Testamento?

## 1. Israel y los pueblos

*La teología misional*, Herder, Barcelona 1961; A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Teología bíblico-patrística de las misiones*, Santander 1962; G. SCHILLE, *Anfänge der christlichen Mission*, en «*Kerygma und Dogma*» 15 (1969), 320-339; H. SCHLIER, *Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit = Die Zeit der Kirche*, Friburgo de Brisgovia 1966, 90-107.

## 1. Israel y los pueblos

### XX. LA IGLESIA Y LOS PUEBLOS

G. BERTRAM - K.L. SCHMIDT, art. *Ξθνος*, en ThWbNT 2, 1935, 362-370; H. WINDISCH, art. *Ἐλλην*, ibid. 501-514; H. STRATHMANN - R. MEYER, art. *λαός*, ibid. 4, 1942, 29-57; H.G. KUHN, art. *προσήλυτος*, ibid. 6, 1959, 727-745; K. RAHNER, art. *Iglesia y mundo*, en SacrM II, 1976, 752-775; J. MASSON y K. RAHNER, art. *Misión*, ibid. IV, 1977, 629-700; E.L. MURPHY, ibid. 705-710; A. AUER, *Iglesia y mundo*, en F. HÖLBOCH y TH. SARTORY, *El misterio de la Iglesia II*, Herder, Barcelona 1966, 15-125; K. BAUS, en H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia I*, Herder, Barcelona 1966, 164-193; C. BUSSMANN, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund des spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur*, Berlín y Francfort 1971; J. AMSTUTZ, *Kirche und Völker. Skizze einer Theorie der Mission*, Friburgo de Brisgovia 1972; P. DALBERT, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus*, Hamburg 1954; D. GEORGI, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, Neukirchen-Vluyn 1964 (83-218: *Misión en neutestamentlicher Zeit*); J.A. GRASSI, *Un mundo por ganar. Los métodos misioneros del apóstol Pablo*, Herder, Barcelona 1969; F. HAHN, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1963; M. HENGEL, *Die Ursprünge der christlichen Mission*, en «*New Testament Studies*» 18 (1971-72) 15-38. A.M. HENRY, *Bosquejo de una teología de la misión*, Herder, Barcelona 1961; H. KASTING, *Die Anfänge der urchristlichen Mission*, Munich 1969; J. NEUNER, *La Iglesia mundial. Catolicidad de la Iglesia en la obra misionera*, en F. HÖLBOCH y TH. SARTORY, *El misterio de la Iglesia II*, Herder, Barcelona 1966, 425-518; A. PERBAL,

Tras la conquista de Canaán, Israel formó en el país conquistado un pequeño pueblo obligado a convivir con las tribus cananeas, desde mucho tiempo atrás ya sedentarizadas y muy evolucionadas<sup>1</sup>. Esta situación forzó a los israelitas a afirmar su independencia frente a otros pueblos política y culturalmente superiores, poseedores de religiones y cultos extremadamente atractivos. Israel se encontró rodeado de las «abominaciones de las gentes» (1Re 14,24; 2Re 16,3). Se separó, como «pueblo santo» (Dt 7,6), de los pueblos impuros (Ez 4,13). Los profetas batallaron contra las baales y la tentación que suponían los cultos de la fertilidad (Núm 25; 1Re 18). Las costumbres y las influencias de los gentiles fueron rechazadas a lo largo de una serie de reformas (2Re 18,4; Am 8,14).

Esto no obstante, la investigación histórico religiosa ha podido comprobar que, en el decurso de su historia, Israel fue recibiendo influencias culturales, y también religiosas, de otros pueblos, como Canaán, Egipto, Babilonia, los persas, el helenismo, y los romanos. En razón de sus promesas y de su esperanza, Israel mantiene una puerta abierta a los demás pueblos.

1. O. BÄCHLI, *Israel und die Völker*, tesis, Basilea 1962; J. HEMPEL, *Die Wurzeln des Missionswillens im Alten Testament*, en «*Zeitschr. f.d. alttest. Wissenschaft*» 66 (1954) 244-272; F. HUBER, *Jahwe, Juda und die anderen Völker beim Propheten Jesaja*, Berlin 1975; R. MARTIN-ACHARD, *Israel et les nations*, Neuchâtel 1959; H. SCHMIDT, *Israel, Zion und die Völker*, tesis, Zurich 1966.

Ya en sus orígenes la vocación de Abraham abarcaba a todos los pueblos de la tierra (Gén 12,2s; 22,18; 26,4). En las bendiciones de Jacob se le promete a Judá un dominio al que se someterán todas las naciones (Gén 49,10). Yahveh es rey de los pueblos (Jer 10,7). El siervo de Yahveh (que en su concepción original era indudablemente el pueblo de Israel) será luz para todas las gentes (Is 42,6). Todos los pueblos esperan la verdad y la salvación de Dios (Is 51,4s). El nombre de Dios debe ser anunciado a todos los pueblos (Sal 18,49s; 96,3). En presencia del anciano de días se le dan al Hijo del hombre «dominio, gloria e imperio; y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron» (Dan 7,13s). Desde el nacimiento del sol hasta su ocaso será grande el nombre de Dios entre todos los pueblos (Mal 1,11). El libro de Jonás, ciertamente postexílico, llega a decir (4,3) que la misericordia de Yahveh no se limita a Israel sino que se extiende a un imperio pagano hostil a Yahveh, y hasta a los mismos animales. Numerosos textos dan testimonio de la promesa y de la esperanza de que al final de los tiempos todos los pueblos concurrirán, en admirable peregrinación, al monte de Sión (Is 2,24 = Miq 4,1-3; Is 18,7; 25,6-8; 60,2s; Zac 8,20s; Tob 16,4s; Henoc etiópico 90,30-38; 4Esd 13,13; 1QM 12,13ss; Ap 21,24.26). De acuerdo con esta esperanza, los pueblos no serán ganados por el mensaje de la misión, sino que correrán a Sión por su propia voluntad (Is 66,18ss).

Israel juzga con gran severidad a los demás pueblos. Los judíos se ven arrastrados a la tentación de decir que los gentiles son impíos y que han sido rechazados por Dios, que se entregan a todos los vicios, que oprimen a Israel y que sólo les cabe esperar la condenación y el infierno. Aun así, también hubo israelitas que reconocieron la grandeza y la riqueza de la cultura pagana, sobre todo en el terreno de la arquitectura.

Desde el s. I a.C. se construyeron en Galilea sinagogas que seguían el modelo de los vestíbulos griegos destinados a grandes asambleas (así también Lc 7,5). Las casas particulares de los judíos acomodados seguían el estilo arquitectónico grecorromano. Herodes el Grande desarrolló, siguiendo el ejemplo de los príncipes helenistas, una grandiosa actividad constructora en Judea y más allá de estos límites. El templo y sus instalaciones, construidas bajo su mandato, causaron la admiración de los mismos judíos (Josefo, *Antigüedades judías* 15, 11, 391-402; también Lc 21,5). De todas formas, las otras construcciones emprendidas por Herodes, y concretamente los teatros, circos y estadios, fueron rechazadas como obras paganas (como en 1Mac 1,14s; 2Mac 4,9-17). La prohibición de imágenes excluía la construcción y exhibición de las figuras de dioses y de hombres (Ex 20,4s.23) y, en el mejor de los casos, permitían tan sólo representaciones decorativas. Aun así, podía decir el rabino Jehuda (hacia el año 150 d.C.): «¡Qué hermosas son las obras del pueblo romano! Trazan carreteras, construyen puentes, edifican baños!»

El judaísmo reconoció también los méritos de la literatura y de la ciencia griegas. Se admitieron en el canon algunos libros escritos en griego. Se tradujo al griego la Biblia hebrea. Con esta iniciativa, las viejas tradiciones recibieron, en buena medida, una interpretación dictada por la cultura griega.

## 2. Jesús y los pueblos según los evangelios sinópticos

**2.1. Contraposición.** El judaísmo de la época neotestamentaria conocía a las naciones extranjeras<sup>2</sup> por propia experiencia

2. Desde la perspectiva de la historia de la salvación, la humanidad se divide para el Nuevo Testamento en judíos y no judíos. Esta contra-

y por la diaria observación. En las ciudades y carreteras de Judea se encontraban soldados y funcionarios romanos, filósofos y maestros helenistas y comerciantes internacionales dedicados a los negocios y ávidos de ganancias. Dominando la carretera de Siquem, por la que Jesús y sus discípulos caminaron sin duda muchas veces, se alzaba la vieja ciudad de Samaría, entonces llamada Sebaste en honor del emperador (*οὐεβαστός*; también Act 25,21-25). Todavía hoy, las ruinas del teatro y sobre todo, el rico templo a Augusto y Roma, ofrecen una impresionante idea del trazado y arquitectura de la ciudad. Las magníficas construcciones profanas y religiosas de Herodes atrajeron al país arquitectos, artistas y constructores.

Desde este horizonte deben entenderse las sentencias de Jesús sobre los gentiles. Para un oriental, aquel extraño modo de ser de los extranjeros debía producir la impresión de una actividad y una preocupación incesantes. Estas gentes parecían totalmente absorbidas por las preocupaciones del mundo y

posición se expresa casi siempre con los conceptos *οὐαὶ λαὸς Ἰσραὴλ* y *τὰ ἔθνη*. ¿Debe traducirse *ἔθνη* por «naciones» o por «gentiles» (o «paganos»)? La palabra *ἔθνη* aparece con frecuencia en citas del Antiguo Testamento y son estas citas, por consiguiente, las que determinan su específico uso lingüístico. Frente al único «pueblo de su propiedad» (Dt 7,6ss), existe la multitud de pueblos o naciones de la tierra. También éstos tienen su origen en la creación de Dios (Gén 10). No han sido excluidos ni de la salvación ni del plan salvador. Yahveh es rey de todos los pueblos (Jer 10,7). Pero luego el concepto de pueblos o naciones fue adquiriendo —y en medida creciente— un sentido de minusvaloración debido a que todos ellos habían caído en la idolatría y la inmoralidad, es decir, se hicieron «gentiles» impuros. El Nuevo Testamento sabe que la providencia divina se extiende a todos los pueblos (Act 14,15ss; 17,23-31). Según el mandato misional, los pueblos han de recibir la salvación (Mt 28,19). Al final de los tiempos, todas las naciones formarán el único pueblo de Dios (Rom 11,32.36; 15,9-13). En virtud de todo ello estaría justificado, traducir en el Nuevo Testamento *ἔθνη* básicamente por la palabra, más abierta, de «pueblos» o «naciones», en vez del desvalorizador «gentiles» o «paganos». Pablo divide a los pueblos en «griegos y bárbaros» (Rom 1,14) o «judíos y griegos» (Rom 2,16; 1Cor 1,22 y passim). Al hacerlo así, utiliza los conceptos historicoculturales de su tiempo.

entregadas a la codicia. De ahí la exhortación (Mt 6,31s): «No os afanéis, pues, diciendo: ¿Qué vamos a comer, o qué vamos a beber, o con qué nos vamos a vestir? — pues todas estas cosas las buscan ansiosamente los paganos —; porque bien sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todas ellas.» Según la redacción lucana de esta sentencia (12,30), quienes buscan estas cosas son «las naciones del mundo»<sup>3</sup>. Comparado con su culto sin imágenes y con la simple liturgia de la palabra de sus sinagogas, a los israelitas debían parecerles el culto pagano pomposa palabrería<sup>4</sup>. Por eso amonesta Jesús a los discípulos (Mt 6,7): «Cuando estéis orando, no ensartéis palabras y palabras, como hacen los gentiles; porque se imaginan que a fuerza de palabras van a ser oídos.» La afabilidad de los paganos se limita a sus compatriotas (Mt 5,47): «Si saludáis a vuestros hermanos solamente, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen eso mismo también los gentiles?» Los soberanos de los gentiles son tiranos (Mc 10,42): «Ya sabéis que los que son tenidos por jefes de las naciones las rigen con despotismo y que sus grandes abusan de su autoridad sobre ellas.» Cuando Lucas 22,25 añade que estos jefes «son llamados bienhechores» (de hecho éste era uno de los sobrenombres de los gobernantes), está recurriendo sin duda a una amarga ironía. Aunque los pueblos son instrumentos de Dios, son destructores. En la tribulación del tiempo final, los habitantes

3. Se trata de una expresión rabínica que aparece con alguna frecuencia; véase H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. NT* 2, 1924, 191.

4. Los comentaristas recuerdan a este propósito que las antiguas oraciones de los cultos tanto orientales, como grecorromanos (por ejemplo, las «letanías de Isis» del papiro Oxyrhynchus 1380; los papiros con fórmulas de hechicería) amontonan los nombres y predicados de las divinidades para conseguir su ayuda mediante presión mágica. De esto hace burla Elías (1Re 18,26-29). Eccl (7,14) exhala: «En tu oración no repitas palabras.»

de Jerusalén «caerán a filo de espada y serán llevados cautivos a todas las naciones; Jerusalén será pisoteada por los gentiles» (Lc 21,24). El evangelista describe y explica el fin de Jerusalén, ya acontecido cuando redactó su obra, de suerte que sugiere la idea de que la ciudad de Dios ha sido destruida por los enemigos de Dios. Finalmente, también el Hijo del hombre será entregado a los gentiles (Mc 10,33).

**2,2. Aceptación de los gentiles.** Los evangelios informan que la actuación de Jesús desbordó desde muy pronto las fronteras propias de Israel. Según Mc 3,7, seguía a Jesús una gran multitud «de Judea, de Jerusalén, de Idumea, del otro lado del Jordán y de los contornos de Tiró y Sidón.» Y aunque esta enumeración sea una creación de Marcos, testifica de todos modos la convicción del evangelista de que, ya desde el principio, el Evangelio se orienta también a las regiones de los gentiles. Tal vez se encuentre aquí el programa de una primitiva misión a los paganos al norte de Galilea. Los evangelios cuentan varias estancias de Jesús fuera de territorio israelita (Mc 5,1; 7,24.31).

Frente a las sentencias críticas de Jesús respecto de los gentiles, se encuentran otras favorables, con motivo de su contacto con paganos<sup>5</sup>. Cura al siervo enfermo de un centurión pagano de Cafarnaúm (Mt 8,5.13)<sup>6</sup>. Este relato aparece tam-

5. D. BOSCH, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu*, Zurich 1959; J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1968; P.D. MEYER, *The Gentile Mission in Q*, en «Journal of Biblical Literature» 89 (1970) 404-417; H. STOEVESANDT, *Jesus und die Heidenmission*, tesis mecanogr. Gotinga 1943.

6. Jn 4,46 dice del centurión que era un *βασιλικός* (un «funcionario de la corte» o un «funcionario real»). Recibían este adjetivo las tropas que estaban a sueldo de un rey (Josefo, *Guerra judia* 1,1,45; 2,3,52), como por ejemplo las tropas de Herodes el Grande (Josefo, *Antigüedades judías* 15,8-289; 17,10,266.270). Actuaron muchas veces contra los judíos

bién en Lc 7,1-10, es decir, procede de la fuente común Q. También lo trae, en otra forma, Jn 4,46-54. En Mateo el relato aparece dentro de una serie de curaciones milagrosas y pretende decir que Jesús no negó su ayuda a los gentiles. El centurión pagano sabe que Jesús, como judío, no puede entrar en la casa de un gentil. Está, por lo demás, persuadido de que el poder de curaciones de Jesús puede actuar a distancia. Y Jesús no defrauda la fe (así también Mt 15,28). Lleva a cabo la curación, al tiempo que reconoce la fe del gentil, que es mayor que la fe de Israel. Jesús promete a los gentiles el reino del cielo, mientras que Israel será echado a las tinieblas exteriores (Mt 8,11s). Esta sentencia une dos afirmaciones simbólicas de la apocalíptica: la de la peregrinación de los pueblos (v. supra, xx,1) y la de las tinieblas del infierno. La fórmula: «el llanto y rechinar de dientes» es una adición redaccional del evangelista (v. supra, viii,2,2,3). ¿Son los *logia* sentencias de Jesús o bien una formación de la teología bíblica, que resume y ordena los motivos? Resulta difícil responder a esta pregunta<sup>7</sup>.

También el encuentro con la mujer cananea en la región de Tiro (Mc 7,24-30; Mt 15,21-28) muestra que Jesús es en hechos y palabras salvador de los paganos. En Marcos falta Mt 15,22-24, constituido, por tanto, por *logia* de una tradición aislada. En la narración se presenta a Jesús recorriendo aquel camino hacia tierras paganas que según Mt 10,5 había sido prohibido a los discípulos. La mujer es, según Mc 7,26, griega,

y eran generalmente soldados no judíos, pertenecientes a las tribus paganas del entorno israelita. En cuanto lugar fronterizo de la demarcación de Herodes Antipas, Cafarnaúm tenía una guarnición de soldados «reales», cuyo jefe (indudablemente sirio) era gentil.

7. S. SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich 1972, 323-330; D. ZELLER, *Das Logion Mt 8,11f./Lk 13,28ff und das Motiv der «Völkerwallfahrt»*, en Bibl. Zeitschr. NF 15 (1971) 222-237; 16 (1972) 84-93.

es decir, pagana. ¿Se refleja aquí, cuando Mt 15,22 dice de ella que era cananea, la antigua y grave oposición entre Israel y Canaán? A las súplicas de la mujer responde primero Jesús que «no ha sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15,24)<sup>8</sup>. Con imagen del Antiguo Testamento se describe a Israel como el rebaño (Is 40,11; Ez 34,1-6; Jer 50,6; Sal 77,21). Pero Jesús no puede negarse a la fe (como en Mt 8,10,13). Mientras que según Mateo el servicio de Jesús se ordena total y únicamente a Israel, la frase aparece suavizada en Mc 7,27: «Deja primero que se sacien los hijos», pues en la época de composición de este Evangelio hacía ya mucho tiempo que la misión, desbordando los límites de Israel, había pasado a los paganos. Lucas por su parte ha renunciado del todo a esta perícopa, porque ya no respondía a la mentalidad de los lectores griegos a que destinaba su Evangelio.

También en su comportamiento con los samaritanos sobrepasa Jesús las fronteras de Israel. Tras la conquista del reino del Norte el año 722 a.C., se instalaron en Samaría tropas de ocupación y un número considerable de gentes extranjeras (2Re 17,24-33). Los judíos de la región perdieron la pureza tanto de sangre como de fe. Los samaritanos construyeron su propio templo en el monte Garizín, que el año 128 a.C. fue destruido por tropas judías. Una irreductible hostilidad separaba a Jerusalén de Samaría. Para los judíos, los samaritanos eran igual que los paganos, y no tenían tratos con ellos (Jn 4,9). Llamar a uno samaritano constituía un insulto (Jn 8,48). En cierta ocasión, una aldea samaritana se negó a recibir a Jesús y a sus discípulos, porque iban camino de Jerusalén. Y como los dis-

8. ¿Hay en Mt 15,24 «las ovejas perdidas de la casa de Israel» un genitivo partitivo (= la parte perdida de Israel) o un genitivo explicativo (= todo Israel se ha perdido)?

cípulos pretendían invocar fuego del cielo contra esta aldea, Jesús se lo prohibió (Lc 9,51-56). En la parábola del buen samaritano propone Jesús a los judíos un samaritano como ejemplo de misericordia (Lc 10,25-37). El único de los diez leprosos curados por Jesús que volvió a darle las gracias era un samaritano (Lc 17,11-19). En el discurso de misión de los doce, se les prohíbe visitar las ciudades samaritanas (Mt 10,5). Pero el Evangelio de Juan (4,1-42) relata en cambio con gran lujo de detalles el encuentro de Jesús con una mujer de Samaría. La mujer creyó en él como Mesías. Y, a través de las palabras de la mujer, creyeron en Jesús muchos samaritanos, a ruegos de los cuales Jesús se quedó con ellos durante dos días.

Otras sentencias de Jesús declaran que en el juicio de Dios los pueblos saldrán mejor librados que Israel (Mt 11,20-24 = Lc 10,12-15). Tiro y Sidón se habrían convertido si hubieran visto los milagros que Jesús hizo en Corozáin y Betsaida. Los evangelios no hablan de hechos prodigiosos de Jesús en estas dos ciudades. Esta sentencia no ofrece, por tanto, un sumario esquemático, lo que demuestra que es original. Tiro y Sidón pasaban por ser (según Is 23; Ez 26,28; Joel 4,4), prototipos estremecedores de ciudades impías. Y aún así, son mejores que las ciudades de Israel.

Si se hubieran hecho en Sodoma milagros como los que hizo Jesús, seguiría existiendo todavía hoy. Sodoma y Gomorra son, tanto en la tradición bíblica como en la extra-bíblica (Is 1,9; Jer 23,14; Ez 16,48-50; 3Mac 2,5; Testamento de Neftalí 3,4; 4,1; además Rom 9,29; Jds 7; 2Pe 2,6), paradigmas de inmortalidad y del castigo que ésta atrae sobre sí. En el mismo sentido dice Mt 10,15 que en el día del juicio correrán mejor suerte Sodoma y Gomorra que aquellas ciudades que rechazaron a los mensajeros del cercano reino.

La reina de Saba, que vino de lejos para escuchar a Salo-

món, condenará en el juicio a esta generación (Mt 12,42 = Lc 11,31). Los habitantes de Nínive, que se convirtieron tras la predicación de Jonás, condenarán en el día del juicio a esta generación (Mt 12,41 = Lc 11,32). En estas sentencias los predicados «aquí hay uno que es más que Salomón», «aquí hay uno que es más que Jonás», son probablemente confesiones cristológicas. Pero las palabras que ponen a los pueblos muy por encima de Israel son sin duda originales.

Los evangelios (Mt 12,38s; Lc 11,29s) añaden a la sentencia sobre Nínive una frase sobre «la señal de Jonás». Su sentido era oscuro ya para la misma tradición antigua. Si Jesús anuncia al incrédulo, que le pide señales, la señal de Jonás para el futuro, es posible que esta sentencia se refiera originalmente a la parusía. Porque, en efecto, esta parusía es la vuelta del Hijo del hombre, realizada por Dios, de la muerte a la vida, como Jonás volvió del vientre del monstruo. Y en este caso la señal ofrecida por Jesús es una negativa a ejecutar un milagro ahora y, además, es el anuncio del castigo que viene sobre el incrédulo. Lc 11,30 explica la señal como referida a la predicación, la de Jonás y la de Jesús, mientras que Mt 12,40 la refiere a la resurrección de Jesús. Sea cual fuere la interpretación, lo cierto es que cuando se consignó por escrito el Evangelio, la señal de Jonás se había cumplido ya e Israel se hallaba sometido al castigo. A los pueblos se les había abierto, en cambio, la esperanza de la salvación. En el juicio final se congregarán ante el Hijo del hombre y juez «todas las naciones» (Mt 25,31-46). Juzgará por igual a judíos y gentiles, según las obras de misericordia de cada uno (v. supra, VII,3,2,2).

**2,3. Proclamación y experiencia misional.** Hay una serie de importantísimas sentencias que hablan de la incipiente y fu-

tura misión de la Iglesia (v. supra, XII,2,2,1). En el primer discurso de misión prohíbe Jesús a los doce predicar entre los pueblos. «No vayáis a tierra de gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos; id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,5s; sobre la designación de Israel como rebaño de Dios, v. supra, XX,2,2 a propósito de Mt 15,24). Como quiera que en otras sentencias de este mismo Evangelio de Mateo (así Mt 10,17s) se dice que los mensajeros deben predicar a los pueblos y el Evangelio concluye con el gran mandato misional (Mt 28,18ss), es seguro que el evangelista ha advertido la oposición entre estas sentencias y la de Mt 10,5s. Si, pues, trae al principio el pasaje que prohíbe la misión entre los gentiles, la limitación a Israel debe fundamentarse en el factor escatológico del discurso de misión. El reino de Dios está tan inminente cerca que en el corto espacio que queda no habrá ya tiempo ni siquiera para predicar a todas las ciudades de Israel (Mt 10,23; v. supra, II,3,2). El Evangelio de Mateo, considerado en su conjunto, reconoce la primacía de Israel en cuanto pueblo elegido. A él debe anunciararse, en primer lugar, el Evangelio. Sólo una vez rechazado aquí, puede pasar a los gentiles. La sentencia de Mt 10,5s falta en Marcos y Lucas. Dado que hacía ya largo tiempo que estaba en marcha la misión de la Iglesia entre las naciones, esta sentencia estaba ya superada.

En no pocas sentencias del Evangelio de Mateo se anuncia o se describe ya la misión. La exégesis tiene razón al preguntarse, a propósito de cada una de ellas, si no presuponen ya el hecho de la misión. Ya desde el principio se dice a los discípulos que deben ser «sal de la tierra y luz del mundo» (Mt 5,13s). Estas imágenes aparecen bajo otra forma en Mc 9,50; 4,21. Tal vez se referían inicialmente a la palabra y manifestación de Jesús. Pero en Mt 5,13s, los *logia* se aplican a

los discípulos y al encargo que se les encomienda. La sal da sabor a las comidas y evita su putrefacción. Ésta es la misión de los discípulos ante los hombres. Según Is 42,6; 60,3, Israel es la luz de las gentes; según Is 49,6 lo es el siervo de Yahveh. La luz es de Dios y Dios mismo (2Cor 4,6). La comunidad de discípulos debe aportar al mundo y para el mundo claridad y resplandor (Flp 2,15; Ef 5,8). La misión de la comunidad tiene, por tanto, alcance mundial. En Mt 24,14 aparece la palabra y el concepto de *ekumene*. El evangelista halla ya expresada en las profecías veterotestamentarias la atención prestada por Jesús a los pueblos. Elige para retirarse la «Galilea de los gentiles. El pueblo que yacía en tinieblas» (Mt 4,15s, según Is 9,1s). El hecho de que, a consecuencia de las guerras y de las tropas de ocupación, Galilea estuviera poblada por extranjeros, hacía que fuese considerada como un país pagano. Jesús cumple lo que se había profetizado del siervo de Yahveh. Anunciará el derecho a los pueblos que esperan en él (Mt 12,17-21 según Lc 42,1-4).

Finalmente, el mismo Jesús se sabe enviado «a dar su vida en rescate por todos» (Mc 10,45). Su sangre, que será derramada por los muchos, funda la nueva y universal alianza (Mc 14,25; sobre estos dos conceptos, cf. *Teología del Nuevo Testamento* II,169ss). La misión y la obra de Jesús se ordenan tanto a Israel como a las naciones.

En la parábola del gran banquete (Mt 22,2-10; Lc 14,16-24) los primeros invitados rechazan la invitación. Acto seguido, la invitación se dirige a otras gentes. En Mt 22,7 se presupone evidentemente la destrucción de Jerusalén. Los judíos se han perdido ya en la incredulidad. Los mensajeros deben traer otros invitados de «las encrucijadas de los caminos» (Mt 22,9). La frase se refiere — sin imágenes — a los pueblos de los gentiles. En el Evangelio de Lucas se envía por segunda vez al

### 2,3. Proclamación y experiencia misional

mismo siervo que fue rechazado la vez primera (14,21s). Ahora debe comenzar por traer al banquete «a los pobres, a los tullidos, a los ciegos y a los cojos» que encuentre en las plazas y calles de la ciudad. La sentencia refleja perfectamente la particular intencionalidad del Evangelio de Lucas, que es el Evangelio de los enfermos y de los pobres. Sin duda esta invitación se refiere en primer término a los pobres de Israel. Pero como todavía queda sitio, el siervo debe ir en busca de invitados «a los caminos y cercados» y debe compelirlos a entrar. Esta vez se trata de los gentiles, cuya morada son los caminos del mundo.

En las dos redacciones de la parábola del banquete los primeros invitados son los judíos, a los que, por rechazar la invitación, se les amenaza con ser echados fuera. Por motivos redaccionales, Mt omite la amenaza (debido a 22,13), pero de todas formas aparece insinuada en 22,14. Lc 14,24 afirma en cambio, con gran severidad: «Ninguno de aquellos que fueron invitados (en primer lugar) ha de probar mi banquete.» También la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-12; v. supra, xix,1,2,1) concluye con una amenaza para Israel y una promesa en favor de los pueblos: «(El dueño) acabará con aquellos viñadores y arrendará la viña a otros.» Cuando Mt 21,41,43 repite por dos veces que los nuevos arrendatarios pagarán «a su tiempo los frutos correspondientes», se expresa la exhortación y la esperanza de que la Iglesia de los gentiles no ha de fallar, sino que dará frutos de buenas obras.

En el discurso escatológico dice una sentencia del Señor (Mc 13,9) que los discípulos serán entregados a los tribunales, azotados en las sinagogas y llevados a presencia de reyes y procuradores por causa de Cristo y para dar testimonio ante los paganos. Se describen ya aquí el camino y la experiencia misionales. Efectivamente, los apóstoles fueron llevados a los

tribunales, y ante los procuradores y reyes (Act 4,7; 5,18; 6,12; 12,1-5; 16,23; 18,12; 21,33; 24,1; 25,6.23; 2Cor 11,23). Fueron golpeados y azotados (Act 5,40; 16,22s; 2Cor 11,23ss).

La inserción: «Pero primero el evangelio tiene que ser predicado a todos los pueblos» (Mc 13,10) presupone ya totalmente una misión de alcance mundial que se prolonga a lo largo de un futuro incalculablemente largo de la Iglesia. Es posible que la sentencia haya sido formada por Marcos y luego recogida en Mt 24,14. Para Marcos, la misión tiene una esencial importancia en la Iglesia (Mc 4,32; 11,17; 15,39). Es natural, pues, que en su mirada al futuro hablara de esta misión (Mc 13,5-23): «Pero primero el Evangelio tiene que ser predicado a todos los pueblos.» Este «tiene que ser» presenta a la misión como una necesidad escatológica. Así pues, la consumación del reino traída por Dios depende de la precedente ejecución de una tarea humana. Esto evidencia una concepción posterior. Además, la palabra «Evangelio», de Mc 13,10, está recurriendo ya al lenguaje de la Iglesia, lo mismo que el concepto de «predicación entre los pueblos» (Rom 11,25; 16,25s (postpaulino); Col 1,23.27; Ef 3,6; 1Tim 3,16).

Se presupone también el éxito de la misión en la sentencia escrita para honra de la mujer que ungíó a Jesús: «Dondequiera que se predique el Evangelio por todo el mundo, se hablará también, para recuerdo suyo, de lo que ella ha hecho» (Mc 14,9 = Mt 26,13). Esta mujer comenzó por barruntar la absoluta necesidad de que Cristo sufriera su pasión para salvarnos (Mc 14,8). Y como precisamente en esto consiste el Evangelio, junto con este Evangelio se conservará el recuerdo de aquella mujer.

En Lucas faltan los paralelos de Mc 13,10 y Mc 14,9. ¿Es Lucas «historiador» en grado suficiente para advertir que debe

### 2,3. Proclamación y experiencia misional

reservar para la época de la Iglesia y de los apóstoles las sentencias referentes a la misión (Act 1,8)?

Se sintetiza y expone la experiencia global del trabajo misionero en la explicación de la parábola del sembrador puesta en labios de Jesús (Mc 4,3-9.13-20)<sup>9</sup>. La parábola misma (4,3-9) muestra el contraste entre la insignificante semilla y la espléndida cosecha. En esta parábola Jesús habla en definitiva de sí mismo. Su mensaje del reino de Dios es la semilla. El final es la consumación del reino de Dios, superior a toda esperanza. A la parábola se la añade una explicación (Mc 4,13-20) en que se interpretan alegóricamente los detalles del relato. Esta interpretación no procede del mismo Jesús, sino que es una muestra de la más antigua predicación cristiana. Con ella, se ha introducido en el texto la historia del Evangelio en el mundo. «El sembrador va sembrando la palabra» (Mc 4,14). La palabra es, por antonomasia, la predicación misional (Act 4,4; 6,4; 1Tes 1,6). Las tribulaciones y persecuciones ponen obstáculos a la misión (Mc 4,17; 1Tes 1,6; 3,3; Rom 8,35; Flp 1,27s; 2Tim 1,8). Más aún, la palabra puede convertirse en causa de escándalo (Mc 4,17; 1Cor 1,23; 1Pe 2,8). También las riquezas impiden el éxito de la misión (Mc 4,19; Act 5,1-11; 2Tes 2,10). A pesar de todo, la palabra crece y produce fruto (Mc 4,20; Act 19,20; Col 1,6).

El Cristo resucitado señala a la Iglesia los caminos de la misión (Mt 28,19; Mc 16,15; Act 1,8). Se expresa aquí acertadamente el hecho de que la misión es posible y se inicia después de pascua. El gran mandato misional y bautismal de Mt 28,19 se fundamenta en la conciencia de la Iglesia de que la misión

9. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Gotinga 71965, 73s; H. RÄISÄNEN, *Die Parabeltheorie im Markusevangelium*, Helsinki 1973, 72-76; B. GERMARDSSON, *The Parable of the Sower and its Interpretation*, en «New Testament Studies», 14 (1967-68) 165-193, atribuye la parábola del sembrador y su explicación al mismo Jesús.

## XX. La Iglesia y los pueblos

cumple el mandato de Jesús de llevar a cabo la salvación (sobre el mandato bautismal y el bautismo, *Teología del Nuevo Testamento* II,170ss; *supra*, xvii,3,2).

3. *Evangelio de Juan*

No pocas veces, la cosecha es imagen de la consumación del fin de los tiempos (Joel 3,13; Is 27,12; Mt 13,30; Mc 4,8.29); también Jn 4,35-38 debe entenderse en primer término de la cosecha de la misión y, con perspectiva de más largo alcance, del fin de los tiempos. Aquí, como en Mc 4,1-9, el sembrador es Cristo. Los segadores son los discípulos. La cosecha de la misión es causa de alegría, tanto para el que siembra como para el que siega, al ver consumada la obra (4,36). De todas formas, no puede aplicarse aquí la regla de la cosecha natural y de la actividad humana. En el orden divino el crecimiento es tan rápido que puede ocurrir que coincidan el tiempo de la siembra y el de la cosecha (4,35). Pero en el curso de la misión sigue siendo verdad que uno cosecha, más tarde, lo que otro sembró con anterioridad (4,37). En esto consiste la plenitud del trabajo de los discípulos, en que siegan lo que Cristo ha sembrado. Pero también aquí se reflejan las limitaciones de su labor porque, en efecto, ésta se reduce a segar. No pueden hacer nada más. El resto lo tiene que hacer otro. «Separados de mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5). Y así es como describe la misión también Jn 4,38: «Yo os envié a cosechar lo que vosotros no habéis trabajado; otros realizaron su trabajo<sup>10</sup>,

y de él os habéis aprovechado vosotros.» En el Evangelio de Juan no se refiere ninguna misión de los discípulos. Los envía por primera vez después de la resurrección (Jn 17,18; 20,21). Durante la vida terrena de Jesús no hubo ninguna recolección misional de los discípulos. Las palabras de Jesús en Jn 4,35-38 se pronuncian desde la situación de la misión posterior, en la que el evangelista ve que se está segando una gran cosecha. Los segadores de la misión deben estar siempre agradecidos a los trabajos de otros. El misionero se halla siempre situado dentro de una historia que se inició con Jesús. Es siempre uno de «los otros», frente al que ha sembrado la palabra y ha puesto los fundamentos de la salvación. Cada misionero se apoya, a través de la serie de sus predecesores, en el iniciador de esta historia. Jn 4,35-38 es un importante testimonio de la conciencia de la misión cristiana hacia el año 100.

También Jn 10,16 está compuesto desde la perspectiva de la historia de la misión: «Tengo, además, otras ovejas que no son de este redil: también a ellas tengo que conducirlas; ellas oirán mi voz y habrá un solo rebaño y un solo pastor.» Con una imagen usual en el Antiguo Testamento, se describe a Israel como rebaño de Dios (*supra*, xx,2 a propósito de Mt 15,24). Las otras ovejas son las naciones. También ellas son de Cristo, porque el Padre se las ha dado (10,29). Jesús sólo necesita «conducirlas». Ellas oyen la voz del pastor Jesús a través de la predicación de la Iglesia y lo reconocen como su pastor. Del mismo modo que no hay más que un pastor, sólo debe haber un rebaño. Esta sentencia, al igual que la aún más expresiva oración de Cristo por la unidad de la Iglesia (Jn 17,20-23) da a entender que esta unidad estaba ya amenazada por escisiones (*Teología del Nuevo Testamento* II,404s).

En Jn 11,51s añade el Evangelio a la sentencia profética del sumo sacerdote Caifás, según la cual un solo hombre debía

10. Kόπος y κοπιᾶν son en las cartas neotestamentarias las palabras usuales para designar el trabajo de la misión y la cura pastoral (Rom 16,6.12; 1Cor 3,8; 1Tes 3,5); F. HAUCK, art. κόπος, en ThWbNT 3, 1938, 827ss.

morir por todo el pueblo, la reflexión: «Profetizó que Jesús iba a morir por la nación, y no por la nación sola, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos»<sup>11</sup>. El pueblo de Israel debía agruparse de nuevo en la totalidad de las doce tribus (Is 11,12; Miq 2,12; 4,6; 7,11s; Jer 23,3; Bar 4,36s; Ez 11,17; 20,34; 28,25; 34,12-16). Se abre la esperanza para todo el pueblo de Dios que, en virtud de la muerte salvífica de Jesús, es creado como pueblo de los hijos de Dios y congregado desde todos los puntos del mundo. También aquí, como en Jn 10,16, vuelve a insistirse en la idea de que la comunidad de Dios debe ser *una*.

Jn 12,20-32 narra que se acercaron a Jesús «unos griegos entre los que habían subido para adorar en la fiesta». Se produce aquí el paso de Israel a las naciones del mundo. En este momento el alma de Jesús «se encuentra turbada» (12,27). El evangelista no dice, porque para él no tenía importancia alguna, si estos griegos eran prosélitos de pleno derecho, que habían aceptado la circuncisión y toda la ley, o sólo «temerosos de Dios», unidos al judaísmo con lazos menos estrictos (v. infra, xx,4). Estos griegos se acercan a Jesús por medio de dos apóstoles (12,21s). ¿Quiere decirse con esto que son los apóstoles quienes han hecho posible el acceso del mundo griego a Cristo? Los nombres de estos dos apóstoles, Felipe y Andrés, son griegos. ¿Estaba el mundo griego representado por ellos dos en el círculo de los doce? Esta concurrencia de los griegos significa la glorificación del Hijo del hombre (12,23). La parábola del grano de trigo, que cae en tierra y muere y así produce mucho fruto, proyecta luz sobre las profundidades de este

11. W. GRIMM, *Die Preisgabe eines Menschen zur Rettung des Volkes. Priesterliche Tradition bei Johannes und Josephus*, en O. BETZ, *Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament* (homenaje a O. Michel), Gotinga 1974, 133-146.

acontecimiento<sup>12</sup>. La cosecha del mundo recogida en la asamblea de la comunidad es fruto de la pasión de Jesús (12,24). Ahora se inicia el momento en que el que ha sido exaltado atraerá a todos hacia sí, después de haberlos liberado del poder del mal (12,31). A la petición del mundo griego de ser llevado hasta Jesús se responde con la proclamación del crucificado y exaltado, que es la salvación del mundo. Los títulos y textos testifican que él es el Señor, y que el mundo le pertenece. Este señorío debe hacerse realidad mediante la proclamación y la misión: «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). Cristo es «la luz del mundo» (Jn 8,12; 9,5; 12,46) y el «salvador del mundo» (Jn 4,42).

#### 4. Hechos de los apóstoles

Los Hechos de los apóstoles describen los inicios de la misión de la Iglesia<sup>13</sup>. El plan y la meta aparecen expuestos en Act 1,8: «Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo que sobre vosotros vendrá; y seréis testigos míos en Jerusalén, y en toda

12. La imagen del grano de trigo que muere en la tierra y da así mucho fruto pertenece también —aunque con acento distinto que en el evangelio de Juan— a la posterior literatura judeo-bíblica referida a la resurrección. Así en 1Cor 15,37 y en la carta primera de Clemente 24,4s; H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. NT* 2, 1924, 551; 3, 1926, 475. O. MICHEL, art. *κόκκος* en ThWbNT 3, 1938, 810ss; A. RASCO, *Christus, granum frumenti*, en «Verbum Domini» 37 (1959) 12-25.65-77.

13. F. BOVON, *De vocatione Gentium, Histoire de l'interprétation d'Act 10,1-11,18 dans les six premiers siècles*, Tübinga 1967; J. DUPONT, *Le salut des Gentils et la Signification théologique du Livre des Actes*, en «New Testament Studies» 6 (1959-60) 132-155; J. JERVELL, *Das gespaltene Israel und die Heidenvölker*, en «Studia theologica» 19 (1965) 68-96; U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte, Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Neukirchen-Vluyn 1974.

Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra.» Los discípulos habían preguntado cuándo vendría el reino de Israel (1,6). La respuesta de Jesús anuncia la misión mundial. No es la influencia o la programación humana la que abre y dirige la misión, sino el Espíritu y el poder de Dios. De hecho, la proto-comunidad judía había realizado toda clase de esfuerzos por dar paso libre a la misión entre los paganos. Se acentúa repetidas veces que todos estos esfuerzos fueron impulsados por el Espíritu (cf. infra). La misión es llevada a cabo por los testigos de Jesús, que en la exposición de los Hechos de los apóstoles no son los doce, sino sólo algunos de ellos (sobre todo Pedro y Juan) y más tarde también Bernabé y Pablo. Se describe el camino de la misión: parte de Jerusalén, se extiende por Judea y Samaría (Act 8 y 9), gana la *ekumene* y no tiene más límites que los confines de la tierra, es decir, desbordea ampliamente el cuadro de los Hechos de los apóstoles. Después que las palabras de Jesús habían preanunciado a los discípulos su don y su misión, el día de pentecostés el Espíritu abre la Iglesia al mundo. El discurso extático en lenguas es interpretado como discurso en diferentes lenguas. Todos los pueblos oyen, cada uno en su propia lengua (2,8).

Al principio, la comunidad de discípulos de Jesús se mantuvo unida a Israel y al templo (3,1). Los cristianos esperaban que todo Israel reconocería a Jesús como Mesías (2,36). Surgió un primer conflicto entre la comunidad judía y los judíos de la diáspora que, en virtud de la distancia física, se sentían más libres respecto del templo y de la ley. Estos judíos de la diáspora se vieron obligados a abandonar Jerusalén y se diseminaron por Judea y Samaría (8,1). Si este primer paso de la misión fue motivado por la evolución natural de los hechos, los siguientes fueron ya promovidos por la intervención divina. Un ángel (8,26) y el Espíritu (8,29) impulsan a Felipe a

bautizar al tesorero de la reina Candace (8,38). Pedro recibe en la Iglesia al pagano Cornelio. En este episodio es un ángel quien dirige los pasos de Cornelio (10,3-6), mientras que a Pedro se le concede una visión que le adoctrina sobre lo que es puro o impuro (10,9-16) y un ángel le da instrucciones (10,19). En un nuevo pentecostés, desciende el Espíritu sobre los paganos, de tal suerte que ya no se les puede negar el agua del bautismo (10,44-48).

A partir del capítulo 13 de los Hechos, la gran figura misional de los pueblos es Saúl o Pablo. En la comunidad de Antioquía separa el Espíritu a Bernabé y Saúl, que son enviados a la misión (13,2-4). Tras la fundación de las primeras comunidades etnicristianas, una asamblea de apóstoles y ancianos de Jerusalén confirma la libertad fundamental de aquellas comunidades frente a la ley (Act 15,1-33; supra xix,4).

La marcha de la misión de Israel a los pueblos, tal como se expone expresivamente en el Evangelio de Mateo (supra, xx,2,3), vuelve a repetirse en la actuación de Pablo. En todas las ciudades el apóstol inicia su predicación en la sinagoga. Rechazado por ésta, se vuelve a los paganos. Bernabé y Pablo exponen las razones básicas de su comportamiento (Act 13, 46s): «A vosotros teníamos que dirigir primero la palabra de Dios; pero en vista de que la rechazáis y no os juzgáis dignos de la vida eterna, nos volvemos a los gentiles. Porque así nos lo ha ordenado el Señor: Te he constituido luz de los gentiles, para que tú lleves la salvación hasta el fin de la tierra (Is 49,6).» También en sus cartas reconoce Pablo la preeminencia de Israel en la historia de la salvación: «Tanto al judío, primariamente, como también al griego» (Rom 1,16; 2,9s). «Por un mal paso (de los judíos) vino la salvación a los gentiles, a fin de provocar el celo en aquéllos» (Rom 11,11).

La proclamación entre los pueblos hace que Pablo em-

prenda inevitablemente el camino hacia Roma. En principio, sólo quiere proclamar el Evangelio allí donde todavía no ha sido anunciado (Rom 15,20). Pero aunque en Roma existía ya una comunidad cristiana, Pablo tiene especial interés en visitar esta ciudad. Y es que, por ser el apóstol de los gentiles, tiene que proclamar el Evangelio en Roma, capital del mundo (Rom 1,15). En los Hechos de los apóstoles se cita por dos veces Roma. Dice este libro, cuando éste se hallaba en Éfeso: «Después de estas cosas, se propuso Pablo atravesar Macedonia y Acaya, y dirigirse a Jerusalén, porque se decía: Después de estar allí, conviene que yo visite también Roma» (19,21).

Estando prisionero en la fortaleza de Jerusalén, se le apareció Cristo por la noche y le dijo: «Como has dado testimonio de mí en Jerusalén, es preciso que lo des también en Roma» (Act 23,11). En lenguaje bíblico este «es preciso» expresa la voluntad salvadora de Dios.

Desde el punto de vista de la historia, puede afirmarse que el Evangelio empujaba hacia Roma, del mismo modo que ya antes se habían asentado en la capital del mundo otras religiones.

En el año 186 a.C. un decreto del senado (*Senatus consultum de Bacchanalibus*) prohibía y reprimía los abusos de los cultos misteriosos dionisiacos en Roma. En esta ciudad se asentaba la más antigua comunidad judía de Europa. Su propaganda religiosa dio pie a que el año 159 a.C., el pretor romano expulsara de la capital a todos los judíos que no poseyeran la ciudadanía itálica. A propósito de la persecución decretada por Nerón contra los cristianos dice Tácito (*Anales* 15,44): «Todo cuanto hay de abominable y vergonzoso confluye desde todos los puntos a Roma y es aquí celebrado.» La comunidad cristiana de Roma fue fundada y constituida

por cristianos que, por las razones que fueren, tuvieron que trasladarse a la capital del imperio y fijaron su residencia en ella<sup>14</sup>.

Que la Iglesia comenzaba a orientarse de acuerdo con este nuevo punto de conexión, que habría de mantenerse en el futuro, aparece testificado por el mismo Pablo en la carta a los Romanos. En efecto, la Iglesia romana gozaba ya de alto rango y fama en el mundo: «Primeramente, doy gracias a mi Dios por mediación de Jesucristo respecto a todos vosotros, porque vuestra fe se divulga con aplauso en todo el mundo» (Rom 1,8).

Después que ya el poeta helenista Menandro (342-291) había saludado a Roma como la ciudad eterna, la literatura latina, con Cicerón y luego a través de la obra de los poetas del imperio de Augusto, como Tibulo y Virgilio, glorificaron con este sobrenombre de «ciudad eterna» a la capital del imperio. Los padres de la Iglesia como Ambrosio, Agustín y Jerónimo, trasladaron más tarde el mismo título a la Roma cristiana. Es imposible imaginarse la existencia del mundo sin el poder ordenador de Roma como su centro. Si la religión cristiana marchó hacia Roma, fue también para participar de la duración eterna de la ciudad<sup>15</sup>.

14. R. KEMPTER, *Der Kampf des Römischen Staates gegen die fremden Kulte*, tesis mecanogr., Tübinga 1941.

15. F. CHRIST, *Die römische Weltherrschaft in der antiken Dichtung*, Stuttgart 1938; K.H. SCHELKLE, *Jerusalen und Rom in Neuen Testament = Wort und Schrift*, Düsseldorf 1966, 126-144.

### 5. Pablo, apóstol de los gentiles

Pablo<sup>16</sup> informa que fue llamado, en virtud de una revelación de Dios y de una aparición de Cristo resucitado, para anunciar al Hijo entre los gentiles, y que fue elegido para esta misión desde el seno materno (Gál 1,15s). Esto no quiere decir que tuviera ya desde el primer momento clara conciencia de esta misión como apóstol. Al principio se dirigía una y otra vez (así Act 9,20) a los judíos en sus sinagogas. Según los Hechos (9,15), Pablo se sabía enviado tanto a Israel como a las demás naciones. En medio de los indecibles trabajos de la misión entre los gentiles, su meta seguía siendo excitar el celo de Israel para ver si por este medio al menos podría ganar a algunos de su propio pueblo (Rom 11,13s). Se sabe siempre profundamente obligado hacia Israel. Sólo con el paso del tiempo en el servicio apostólico llegó a comprender con claridad que su misión consistía en «conseguir la obediencia de fe entre todos los gentiles» (Rom 1,5).

**5.1. Crítica del paganismo.** En Rom 1,18-3,20 alude Pablo a que tanto Israel como las demás naciones<sup>17</sup> habían sucumbido ante el pecado y estaban privados de justicia. En Rom 1,18-32 pone al descubierto la culpa de los gentiles, describiendo su caí-

16. A. BERTRANGS, *La vocation des Gentils chez saint Paul*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 30 (1954) 391-415; W. GRUNDMANN, *Paulus, aus dem Volke Israel, Apostel der Völker*, en «Novum Testamentum» 4 (1960) 267-291; O. HAAS, *Paulus der Missionar*, Münster-Schwarzach 1971.

17. CH. MAURER, *Paulus als der Apostel der Völker*, en «Evang. Theologie» 19 (1959) 28-40; K. PRÜMM, *Zum Vorgang der Heidenbekehrung nach paulinischer Sicht*, en «Zeitschr. f. Katho. Theologie» 84 (1962) 427-470; D. ZELLER, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus*, Stuttgart 1973.

da tanto religiosa (1,18-23) como moral (1,24-32). Toda caída religiosa es culpable. La esencia invisible de Dios, su poder eterno y su sabiduría podían y pueden llegar a ser conocidas por la razón humana a través del mundo creado. Los hombres no conocieron a Dios porque no quisieron conocerle. «Cambiaron la gloria del Dios inmortal por la representación de una figura de hombre mortal, y de aves, cuadrúpedos y reptiles» (1,20-23).

En esta línea de pensamiento Pablo reanuda una larga y extensa tradición. La filosofía griega, y en particular la escuela estoica, deducía la existencia de Dios argumentando que la creación supone el creador. Este argumento fue aceptado también por el judaísmo helenista (*Teología del Nuevo Testamento* II,32ss). Las palabras abstractas a que recurre Pablo en este pasaje permiten deducir el origen filosófico de sus reflexiones: lo cognoscible, lo invisible, lo alcanzable por la razón, el poder y la divinidad eternas. También la predicación misional judía se ocupaba de esta temática, como lo testimonian la Sabiduría de Salomón (11,13-15), la carta de Aristeas, las sibillas judías, así como la novela judía helenista *José y Aseneth* en la que, dándose la mano con Gén 41,45, se describe la conversión de la hija de un sacerdote pagano a la fe judía. En esta literatura, al igual que en Rom 1,23, se repudia como abominable el culto a los animales divinizados, clara alusión a la religión egipcia (Sab 11,15; 12,23-27; 15,18s; carta de Aristeas 138s; Sibilas 3,29s; 5,278ss). Se fustiga también, como en Rom 1,23, la necesidad de la veneración de los hombres y de sus imágenes, por ejemplo la de los soberanos (Sab 14,16-21; carta de Aristeas 134s; Sibilas 3,551-555; Testamento de Neftalí 3,3s). Pablo completa y corrige la filosofía a partir del pensamiento bíblico, puesto que afirma que es Dios mismo quien se revela al conocimiento discursivo (Rom 1,19). También en este campo es Dios quien actúa. A continua-

ción anuncia Pablo — de forma totalmente afilosófica — el castigo contra los que han rechazado el conocimiento de Dios (1,18.20s). También aparecen unidas la visión racional y la apocalíptica en Ap sir. de Baruc 54,17s: «Seréis severamente castigados, porque habéis despreciado la contemplación del Altísimo. Sus obras no os han enseñado ni os ha convencido la magnífica disposición de su creación, presente en todos los tiempos.» Puede compararse también el Testamento de Neftalí 3,3s. La revelación de la ira de Dios (Rom 1,18) acontece ahora en la proclamación del Evangelio. El presente escatológico abarca también el pasado.

En opinión de Pablo el politeísmo no es ignorancia o error trágico, sino culpa y caída respecto de una fe originaria ideal<sup>18</sup>. Nuestra historia de las religiones mantiene una opinión distinta. Según ella, la veneración de numerosas divinidades constituye el primer peldaño de la cultura y de la religión, que sólo lentamente se va aclarando e iluminando hasta llegar a las religiones superiores. Pero si se ha de emitir un juicio moral, puede decirse con Pablo que la historia del paganismo no está libre de culpa.

La ciencia de las religiones nos recuerda también que la veneración de divinidades revestidas de formas animales, aunque resultaba sumamente extraña y escandalosa a los extranjeros, y especialmente a los judíos, tal como se daba en la religión egipcia de entonces, surgió de una manera perfectamente comprensible, porque el hombre observaba la superioridad de los animales, por ejemplo en lo referente a su fuerza, su belleza o su fidelidad (en el caso de animales domésticos) y, en consecuencia, se imaginaba a la divinidad bajo

18. Más suave es el juicio sobre el paganismo en el discurso de Act 17,30, puesto en labios de Pablo: «(Dios), pasando por alto los tiempos de la ignorancia.»

la forma de un animal. A nadie se le ocurrirá acusar a Pablo de no haber poseído los conocimientos de nuestra moderna visión histórica para enjuiciar las religiones. Pero de todas formas vale la pena recordar que también la fe bíblica y cristiana expresa lo divino y lo santo con imágenes del mundo animal. Así ocurre, por ejemplo, en la misteriosa visión de las cuatro figuras de animales de Ez 1,5-15 (Ap 4,6-8), de donde se han derivado nuestros símbolos de los cuatro evangelistas. El siervo de Yahveh es comparado a un cordero (Is 53,7) y, posteriormente, se le llama a Cristo Cordero de Dios (Jn 1,29; Act 8,32; Ap 5,6). La paloma es símbolo del Espíritu Santo (Mc 1,10).

La crítica veterotestamentaria y paulina del politeísmo era compartida por el paganismo mismo. La religiosidad filosófica griega venía sometiendo desde mucho tiempo atrás a viva crítica a la mitología. A partir de la pluriforme diversidad de los dioses, la religiosidad ilustrada fue avanzando hacia el henoteísmo (*Teología del Nuevo Testamento* II,394s).

En Rom 1,24-32 describe Pablo la decadencia moral del paganismo. El culto a los ídolos es la gran tergiversación de lo creado y el creador, de la verdad y la mentira (1,25). De donde se deriva también la gran tergiversación moral. El hombre, que comienza por deshonrar a Dios, acaba deshonrándose a sí mismo. El pecado es el castigo, en cuanto que Dios abandona al hombre al pecado. Pablo lo expresa con un triple «Dios los entregó» (1,24.26.28). Los entregó al pecado de la incontinencia, de las costumbres sexuales *contra naturam* y, finalmente, a todo género de inmoralidad. El apóstol enumera los vicios en forma de catálogo de vicios tradicional (*Teología del Nuevo Testamento* III,304s). En su descripción se expresa la conciencia de la superioridad judía frente a la inmoralidad del paganismo. Por lo demás, también conoce

y habla de los pecados de Israel (Rom 2,17-24). De idéntico modo juzgó el rabinismo con gran severidad las circunstancias vigentes en su propio pueblo (H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar z. NT* 3, 1926, 71-74.105-115).

**5,2. Aceptación de los gentiles.** El riguroso juicio de Pablo sobre las naciones de Rom 1,18-23 se complementa con Rom 2,12-16. Dice aquí el apóstol que aunque los paganos no conocen la ley escrita de Moisés, tienen no obstante una ley escrita en sus corazones y que así lo testifica su propia conciencia. De las afirmaciones de Pablo puede concluirse que hay paganos que cumplen esta ley que, por consiguiente, serán justificados por Dios en el juicio. Pablo toma la idea de conciencia de la concepción y del lenguaje de la filosofía popular (*Teología del Nuevo Testamento* I,189). Pero profundiza esta visión filosófica, en cuanto que designa a la conciencia como escritura de Dios (2,15: γραπτόν es un *passivum divinum*), añadiendo además que la realidad de la ley natural y de la conciencia se revelará en el juicio de Dios (Rom 2,16). Dice también Pablo (Rom 2,25-29) que, mediante el cumplimiento de la ley, el incircunciso se hace circunciso — afirmación extremadamente escandalosa para un judío —. El contenido de la circuncisión no es prescripción legal y rito externo, sino que la circuncisión es una realidad espiritual, en cuanto circuncisión del corazón. En estas sentencias Pablo hace suyas las exhortaciones de los profetas (Jer 4,4; supra, xix,5,2).

De su servicio total como mensajero del Evangelio afirma Pablo (Rom 15,16): «En virtud de la gracia que Dios me concedió... de ser un ministro de Cristo Jesús con respecto a los gentiles, ejerciendo una función sacerdotal en servicio del Evangelio de Dios, de modo que los gentiles sean ofren-

da aceptable, consagrada por el Espíritu Santo.» Describe, pues, la misión como servicio cártilico desde una doble perspectiva. En cuanto misionero, Pablo es sacerdote y la meta de su trabajo es preparar a los pueblos para ser ofrenda santa. Para los judíos los gentiles son impuros y no santos. Pero ahora son ofrenda pura y santa. ¿Está acaso aquí testificando Pablo una profunda conciencia de la que, por lo demás, no habla en ninguna otra parte (supra, xiii,2)?

Rom 10,18 describe la proclamación del Evangelio: «Por toda la tierra se difundió su voz y hasta los confines del mundo llegaron sus palabras.» El apóstol aplica a la misión lo que el Sal 19,5 afirma de la gloria de Dios, que es oída en todas partes en virtud de la magnificencia de los cielos. Ciento que por la época de composición de la carta habían surgido comunidades cristianas en las grandes ciudades, pero apenas eran conocidas del gran público. Puede concederse que los campos estaban poco poblados y que, una vez conquistadas las ciudades, quedaba decidida ya la cultura de un país o región. Desde este punto de vista puede afirmar Pablo en Rom 15,19: «Partiendo de Jerusalén, y en todas direcciones hasta Iliria, he dado a conocer plenamente el Evangelio de Cristo.» Estas palabras del apóstol testifican una conciencia verdaderamente fuera de la normal. En ellas contempla como ya consumada la marcha triunfal de la misión a través de todo el mundo (que para él era el mundo en torno al Mediterráneo). Cuando se enciende el fuego, se propaga con rapidez de tal suerte que ya no puede extinguirse. Pero la razón profunda de esta convicción de Pablo es la palabra de Dios, que debe cumplirse necesariamente.

Estas mismas ideas reaparecen, una vez más, en Rom 15,9-12. Pablo contempla el milagro escatológico como una realidad ya acontecida. Este futuro está ya completamente

asegurado. El apóstol lo anuncia así en una serie de citas de la Escritura agrupadas con ingenio y arte, cuyo ámbito se ensancha sin cesar en virtud de la unión de Israel y de las naciones (15,8.10), hasta llegar a la plenitud de los pueblos (15,11) propia de la época de la gloria escatológica de Dios (15,12). Las naciones alabarán a Dios por su misericordia, tal como está escrito: «Por eso te alabo, Yahveh, entre las gentes, y canto tu nombre» (2Sam 22,50). Y otra vez: «Exultad, naciones, con su pueblo» (Dt 32,43). Y de nuevo: «Alabad al Señor, todos los pueblos; ensalzadle, todas las naciones» (Sal 117,1). El Cristo glorificado domina como Señor de los pueblos: «Saldrá un renuevo del tronco de Jesé, un tallo brotará de sus raíces... En él pondrán las naciones su esperanza» (Is 11,1.10).

## ÍNDICE ANALÍTICO

### I. Textos del Nuevo Testamento

Apocalipsis 22 24 26s 35 63s 81s  
94s 121ss 162-164 179s 190 232  
244 291 301 482

Carta a los Hebreos 29s 35 91  
118 140 164 188 214 232 244  
256 269 278s 289 305 314 356  
382 404s 416 426

Cartas católicas 24 27 51 67 79  
81 118-121 160-162 164s 182s  
190s 244 266 292 297 304 305  
333s 358 366 374 386s 404 416  
423

Cartas de Pablo 23s 35 40s 49ss  
79s 91-95 107-115 130-140 163ss  
167s 174s 186ss 200 210s 228  
231 233-236 255ss 266 269-273  
273s 283ss 293s 297s 300 302ss  
312s 320 322s 327 332s 353ss  
359 361 373 384ss 388-391 393-  
396 403s 408-413 415-418 420-  
429 446 458-474 501-510

Cartas deuteropaulinas 24s 28s 51  
71 80s 92s 115-117 138ss 164  
187s 260 276s 285s 298 303ss  
308-313 382 395s 466s

Evangelio de Juan 24 48s 106s  
140ss 159s 203s 242s 244 247-  
252 262 278s 318 327ss 331 351  
366 374s 397ss 401s 414s 429s  
474-479 496-499

Evangelios sinópticos 24 26-30 35s  
40-48 58-78 89ss 99-106 111 150-  
159 192s 200-203 230s 244 255  
261-269 278-283 286 301 305 314  
317s 327-332 334-346 374 377  
379ss 400s 410-414 417-419 421  
435-457 483-496

Hechos de los apóstoles 49 64 67  
94 106 130 162s 199 203 208s  
255 259 283s 297s 303s 314 319s  
332 366 378 381 383 446 453 455  
457ss 499-503

### II. Palabras, conceptos, personas, cosas

Adán 23 88s 133s  
Alianza 210 242 237-240 412 417  
Ancianos (presbíteros) 296-299 309s  
313  
Anticristo 65s 78-82 116 119 274s

## Índice analítico

- Antiguo Testamento 22-30 36 39  
 65 76 86-89 93 97s 110 118s 121  
 124-127 129s 133 147-149 170ss  
 176ss 184ss 222 230 237-244  
 254s 280s 288-292 299s 305 307s  
 314s 317 337s 349-350 354 359s  
 370-374 380 383s 403 409s 417  
 481s 485 492 496 498 505s 507-  
 510
- Apocalíptica judía 19 22 25 28  
 30s 35-40 44 60 63 73s 79 100s  
 110s 115s 127s 134 149 155-158  
 165 172 183
- Apóstoles 224 228 256s 263 270-  
 274 278-288 300 304s 319 334
- Atar y desatar 340-346
- Bautismo 210s 227 233 242 268  
 350ss 356 358 363 365s 369-405  
 424
- Biblia 204 208
- Carismas 254-260 276 383
- Casa, construir la 210 217 337s
- Cena del Señor 227 233 242 295s  
 365s 398 407-433
- Cielo 37s 110s 146 151 170-176
- Cristología 23s 26 31s 46s 52 70-73  
 138ss 151 173s 180 186 221-229  
 240 256 278s 291s 307 355s 377s  
 386 390 399-401 410-414 418s  
 426 430 467
- Comunidad de discípulos 198s 202s  
 209s 221-229 285 342ss 419s 422s  
 456-459 463 500
- Concilio IV de Letrán 431
- Concilio Vaticano I 352
- Concilio Vaticano II 224s 242 352  
 357 368
- Cuerpo de Cristo 232-237 242 383s  
 427s
- Culto 215ss 223 276 292-295 300  
 309s 362ss 425s
- Diáconos 259 278s 310ss 320 324
- Didakhe*, véase Doctrina de los  
 doce apóstoles
- Dieciocho bendiciones 39s
- Dirigentes 314
- Doctrina de los doce apóstoles 53  
 68 82 109 116
- Eón 28s
- Escatología 39s 59 63 67s 81 78  
 121 142 218 232 267 338s 380  
 385 396 410 421s 436
- Espera escatológica 45 75 80 102  
 105 113s 118-120 161
- Espíritu Santo 107 168 228 258s  
 268 287 294 302s 306 322 358s  
 366 376 379 381-384 390 401s  
 424s 500s
- Fariseos 199-205 363s 442-452 475
- Final de los tiempos 28s 58-82
- Fórmulas de confesión de fe 82  
 118 164
- Gentiles 240s 264 387 440 457-460  
 463-468 481-510
- Greco-romano, mundo 84s 88 93s  
 97s 117 140 134 176 186 200  
 221s 234s 245s 254 260 287s  
 299 305ss 310 313 325 349 353  
 365 387 421 460 484s 502 505s
- Guías 268
- Hermandad 209 269
- Historia de las religiones 31 36s  
 84ss 145ss 221s 245s 288 311  
 38s 371s 391-398 396 407ss 420  
 428 457s 464 506
- Iglesia 23s 53 63-67 71 74ss 81s  
 112 121ss 141 161s 166s 220-252  
 228-232 242 338

## Índice analítico

- Imposición de manos 276s 366 425
- Infierno 146 151 170 176-183
- Inmortalidad del alma 83-86 108  
 132s 143s
- Israel (judaísmo) 25 30s 38s 100  
 134 177s 198 200 204ss 208 210  
 215-218 230 234ss 243 254 264-  
 268 289ss 296s 299s 311 316  
 334 340s 364 372 382 409s 413s  
 423s 434-479 482s 491ss 504s
- Jerusalén (templo) 27 37 45 58-  
 61 73 77 101 122
- Juan Bautista 40 150
- Juicio 24 40ss 68 74 84 103ss 120  
 145-169
- «Kairos» 26ss
- Maestro de justicia 205ss 208
- Maestros (y evangelistas) 268 278  
 295 303ss
- Milenarismo 39s 165
- Ministerio 262
- Misión 46s 63s 68 73 75 155 162s  
 219 228 264 294 303 331 376s  
 434 446 468 510
- Moralidad 39 43s 49 153 203  
 272s 293 309 385 388s 429 437  
 443
- Mujeres 300 311 316-325 425
- Muertos (muerte) 29 83-95 108s  
 114 124-127 133s 136s 145 151s  
 161 165 171
- Nueva creación 121 133 143s 184-  
 191
- Obispos 212 224 259 278s 295s  
 306-310
- Orden comunitario 228s 242 267
- Palabra 75 265 268 322 348-361  
 386 402s 420
- Parenesis 69 73 103 120
- Parusía 45 68-73 76s 80 96-123  
 137 142 151
- Pastores 274 305s
- Pedro 224 267 306 319s 327-346
- Perdón de los pecados 201 204 214  
 270-273 341 374 380-382 385  
 399-405 427 442
- Presidentes 257 312-315
- Profetas (profetismo) 26 37 41 60  
 62ss 74 81 257 270 278s 295  
 299-302 304 320 358 425
- Pablo de Dios 240ss
- Qumrán 23 26s 38-41 60-63 66  
 68 72 127 149s 172 178 185 199  
 230 238s 280 297 305ss 337s 344  
 360s 364 372s 381 385 409s 418  
 449s 469 482
- Reino de Dios 34-57 74s 100ss 222-  
 227 265 281 339s
- Resurrección de los muertos 24 39s  
 42 50 68 74 108-114 124-144 151  
 165 179
- Sacerdotes 278s 289-296 525
- Sacerdotes judíos 200 203s 205ss  
 210-217 289s 364 440
- Sacramentos 223 227 271 356s 362-  
 368
- Saduceos 199 203 446
- Santos 211 214 242 324
- Satán 28s 40 42 74 82 90 101 179
- Último día 22-26 141 147