

François Vouga



Una teología del Nuevo Testamento

Prólogo de André Gounelle

Traducción:
Pedro Barrado
y M^a del Pilar Salas



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2002

*A la Facultad de Teología y a la Universidad
de Neuchâtel, que me ha concedido
el doctorado honoris causa en Teología*

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
Internet: <http://www.verbodivino.es>
E-mail: evd@verbodivino.es

Las citas bíblicas están tomadas, en general, de la edición de *La Biblia* de La Casa de la Biblia

Título original: *Une théologie du Nouveau Testament*.

© Les Editions Labor et Fides SA, 2001. © Editorial Verbo Divino, 2002. Es propiedad. Printed in Spain. Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra).

Depósito legal: NA. 2.372-2002

ISBN: 84-8169-509-2

Presentación



Este libro es un intento de dar razón del mensaje esencial del Nuevo Testamento en su diversidad, en su coherencia y en su pertinencia en una cultura pluralista. La interpretación que los escritos neotestamentarios ofrecen de la obra y la persona de Jesús de Nazaret hacen de la resurrección de su Señor crucificado el fundamento y el punto de partida del descubrimiento, en la civilización occidental, de la vida espiritual del individuo, reconocido como subjetividad personal y responsable. Esta comprensión de la persona condujo a la invención de un nuevo tipo de sociedad en la que el universalismo y la pluralidad, lejos de estar en tensión recíproca, se refuerzan mutuamente.

La teología del Nuevo Testamento se ha convertido en estos últimos decenios en una disciplina histórica. Bajo este aspecto se presenta la evolución del pensamiento cristiano en sus primeras manifestaciones más extraordinarias. La predicación de las primeras comunidades cristianas, tal como aparece en los primeros evangelios, en el Evangelio del apóstol Pablo y después en el cristianismo joánico constituyen a la vez sus pilares y sus ineludibles etapas. En esta visión histórica he preferido un orden de presentación sistemático. En efecto, la pregunta que necesita hoy una respuesta me parece que es muy sencilla: ¿cuáles son las afirmaciones centrales del Nuevo Testamento sobre la salvación (capítulo 2), sobre la condición humana (capítulo 3), sobre la política (capítulo 5), sobre la existencia después de la muerte (capítulo 7) y sobre su fundamento en el acontecimiento de la resurrección y la muerte de Jesús de Nazaret (capítulo 4)? La presentación de los dos paradigmas modernos de la teología del Nuevo Testamento, la filosofía de la historia de Ferdinand Christian Baur y la interpretación existencial de Rudolf Bultmann, no desempeñan un papel de fundamento, sino que pertenecen mucho más a la historia de la fidelidad; ésa es la razón por la que su presentación se enlaza inmediatamente con la de la eclesiología (capítulo 6).

Este libro ha sido concebido a la vez como un ensayo y como un manual. Como ensayo puede ser leído de un tirón, constituyendo los diferentes capítulos la continuidad de la argumentación. Pero el lector podrá servirse de él también como de un manual, orientándose según el índice en que figura el conjunto de los textos que son objeto de un análisis particular o según el índice analítico. Éste está detallado de tal manera que cualquier persona pueda encontrar sin esfuerzo los diferentes elementos de una presentación de los pensamientos principales del Nuevo Testamento: las contribuciones teológicas de los cuatro evangelios, de Pablo, de las cartas a los Efesios y a los Hebreos, de la carta de Santiago, de la primera carta de Pedro y del Apocalipsis en el conjunto del canon.

Los nombres citados aquí y allá a lo largo del texto o a pie de página no desempeñan la función de una bibliografía. Remiten a personas o a obras que me han ayudado a comprender el Nuevo Testamento. Las notas me sirven para pagar mis deudas. El lector encontrará al final del libro las referencias necesarias, así como algunos títulos indispensables para quien quiera emprender un estudio en profundidad de las cuestiones abordadas. La elección es selectiva. En efecto, hoy se ha vuelto más fácil obtener una bibliografía completa sobre cualquier cosa que saber cuáles son las tres obras fundamentales sobre la materia.

Varios amigos han desempeñado una función determinante en la redacción de este libro. En primer lugar, nunca lo habría escrito sin la iniciativa de Pierre-André Stucki, quien, en nuestras conversaciones de Neuchâtel, La Conversion y Verbier, me proporcionó tanto la idea como la fuerza de convicción necesaria para la realización de este proyecto. El importante y justificado lugar que han adquirido en la presentación la obra lucana, la carta a los Efesios y las cartas pastorales se debe en parte a las semanas pasadas en casa de mi colega de Louisville Marty Soards. Aquí en Bielefeld me ha alentado mucho en el conjunto de este trabajo Martin Stiewe. Yann Rédalié, mi colega de Roma, ha acompañado fielmente las diferentes etapas de su formación y ha releído crítica y fraternalmente las sucesivas versiones.

Antes de adquirir su forma actual, la materia de los diferentes capítulos ha sido objeto de cursos y seminarios en la Kirchliche Hochschule Bethel (Bielefeld), en la Facultad Valdense (Roma), en la Facultad Libre de Teología Protestante (Montpellier) y en la Facultad de Teología y Ciencias Religiosas de la Universidad Laval (Québec). El diálogo con los estudiantes y los colegas ha contribuido de manera destacada a su elaboración. Es el momento de mencionar la amigable discusión con la que Jean Richard, Anne Pasquier, Jacques Racine, André Couture, Anne Fortin, Robert Hurley y Pierre-René Côte han acompañado una gran parte de su redacción en la Universidad Laval. A esto se añaden dos encuentros personales: en

Nantes, Claude Papin me llamó la atención sobre el *Pensamiento* de Pascal (Br. 323 = MLS 688) que distingue —siguiendo a Jesús y su interpretación por el apóstol Pablo—, creo, la persona de sus cualidades. El diálogo existencial mantenido con Alain Badiou durante la sesión interdisciplinar de entrada en la Facultad Libre de Teología de Montpellier, en octubre de 1998, me ha permitido, más allá de un amplio consenso, afinar mi presentación del pensamiento paulino.

Para terminar, tengo que expresar mi particular reconocimiento a mi amigo Henri Hofer, de Dole, y a mi padre, Paul Vouga, en Morges, que han leído la totalidad del manuscrito. El conjunto de sus correcciones, sus críticas observaciones y sus sugerencias me ha sido muy valioso.

Bethel (Bielefeld), Pascua 2000

Prólogo

Que François Vouga me pidiera que redactara el prólogo de esta *Teología del Nuevo Testamento* a la vez me conmovió (soy tanto más sensible a este signo de amistad y de estima en la medida en que tengo conciencia de merecerlo poco) y, en un primer momento, me turbó. En efecto, desde hace treinta años, mi enseñanza y mi investigación tratan sobre algunos sectores de la teología moderna y contemporánea (en líneas generales, desde el siglo XVI hasta hoy). En cambio, con respecto al Nuevo Testamento me he contentado con mantenerme más o menos al corriente de lo que aparece. Apenas me siento competente para situar la empresa de François Vouga en el campo de las investigaciones neotestamentarias, y un especialista habría estado mejor cualificado para poner de relieve la pertinencia y la originalidad de su aportación.

Sin embargo, inmediatamente comprendí que mis objeciones y reticencias no estaban fundadas, y que era preciso descartarlas. Por una parte, en cuanto creyente y teólogo cristiano, el Nuevo Testamento tiene para mí una importancia central, incluso aunque no lo estudie como especialista. No dejo de meditarlo, de reflexionar sobre él, y no puedo pretender que lo que se diga de él no me concierne. Por otra parte, hoy se constata, en los que a veces son llamados «doctores de la Iglesia», una tendencia contra la que François Vouga y yo hemos reaccionado: la de fraccionar la teología en compartimentos independientes, de repartirla entre disciplinas y competencias cuidadosamente tabicadas. Se habla de historiador, dogmático, práctico o pastoralista, biblista. Se parcela un terreno propio que se protege de excursiones exteriores y del que uno se cuida de salir, actitud por otra parte perfectamente legítima en un plano estrictamente universitario. Pero, a diferencia de la ciencia o de las ciencias de las religiones, la teología no se reduce a un conjunto de especialidades; no se define por los límites, sino más bien por una circulación constante que transgrede las fronteras entre territorios distintos. Aunque sin duda tiene «objetos» de

estudio (por ejemplo, las cartas de Pablo, la historia de la Reforma, la teología de Rudolf Bultmann o de Paul Tillich), su propia vocación consiste en poner en relación estos objetos. Por tanto, implica el diálogo de aquellos que, en puestos diferentes, participan en una tarea común: comprender la fe cristiana, hacerla inteligible e inteligente.

Espero que, con su modesta participación, este prólogo contribuya a esta circulación. Lo he articulado en torno a tres temas: en primer lugar, el de *la teología*; después, el de *la esencia de la fe cristiana*; finalmente, el de *la exégesis*.

— 1 —

La palabra «teología» no se encuentra en ninguna parte en los libros que componen lo que llamamos el Nuevo Testamento. Tampoco se encuentra en ellos nunca la expresión «Nuevo Testamento» para designar este conjunto de escritos. Los textos a los que los cristianos se refieren, que consideran como la fuente y la norma de su fe, ignoran tanto el concepto de «teología» como el de «Nuevo Testamento». Puede parecer sorprendente, en estas condiciones, redactar y publicar una *Teología del Nuevo Testamento*. Cuando uno se arriesga a ello, ¿no se sitúa de golpe y de entrada en una perspectiva exterior y ajena a los escritos que se examinan? ¿No da razón de su contenido con un título y sirviéndose de nociones que vienen de otras partes? Una preocupación un tanto puntillosa y estrecha de fidelidad lingüística podría incitar a descalificar por principio una empresa semejante. De hecho, la constatación que acabo de hacer conduce más bien a precisar lo que hay que entender por «Teología del Nuevo Testamento». No se trata de la teología que enseña el Nuevo Testamento, sino de una lectura teológica del Nuevo Testamento. Lo mismo que hay que recusar la pretensión de escribir *la* teología del Nuevo Testamento (que no es precisamente un manual o un tratado de teología), parece legítimo y necesario proponer y desarrollar *una* teología (una lectura teológica) del Nuevo Testamento.

¿Qué quiere decir «lectura teológica»? Paul Tillich, al comienzo de su *Teología sistemática*, escribe que son teológicas las proposiciones que hablan de lo que nos concierne de manera última. Una lectura teológica, por tanto, no examinará los escritos del Nuevo Testamento desde un punto de vista solamente histórico (como documentos que iluminan el pasado), ni desde un punto de vista únicamente filosófico (como escritos que expresan una cierta concepción de Dios, del mundo y del ser humano), sino en tanto que versan sobre lo que toca, afecta y transforma, de manera decisiva y última, mi propia existencia. La fe, en cuanto relación existencial con Cristo, determina el carácter teológico de una lectura.

En este sentido, la teología aparece más bien como una antropología o, más exactamente, como un tratado de la vida cristiana, o incluso de la existencia en relación decisiva con Dios. El primer capítulo de la *Institución de la religión cristiana*, de Juan Calvino, lleva por título una afirmación que François Vouga cita en varias ocasiones, a saber, que «el conocimiento de Dios y de nosotros mismos son cosas conjuntas». A decir verdad, esta afirmación puede justificar dos modos teológicos diferentes (aunque no forzosamente contradictorios y opuestos). El primero pone el acento sobre la persona y otorga una importancia grande a la manera en que el yo, en el encuentro con el mensaje evangélico, se constituye. Ésta es la línea que predomina en la presente obra; puede apelar a Martín Lutero y a Søren Kierkegaard (en los que nos fijaremos cuando frecuentemente se la mencione). El segundo modo tiende a eclipsar la persona, considerando que su verdad se sitúa fuera de ella, y pone el acento en el ser o en la acción de Dios. Se interesa más en lo que Dios hace que en lo que vive el creyente. Así, en particular en la tradición reformada, se manifiesta a veces una desconfianza hacia el «psicologismo», el «subjetivismo» o hacia el predominio de lo existencial que entraña el primer modo. Aunque se comprenda esta desconfianza, corre el riesgo, por el contrario, de llevar a un objetivismo desastroso que desnaturaliza el evangelio al reducirlo a una doctrina. Dejando de lado los riesgos de desviación, podemos decir que, en un caso, el discurso versa sobre la vida creyente en cuanto implica la relación con Dios; en el otro versa sobre Dios, en cuanto determina la existencia creyente. Karl Barth, para dar razón a la vez de su parentesco y de su diferencia, propuso llamar al primer modo *antropoteología*, y al segundo *teoantropología*.

Por tanto, la empresa de escribir una teología del Nuevo Testamento parece peligrosa. Navega entre escollos y peligros de los que François Vouga es plenamente consciente. Da muestras de un coraje que valoro tanto como su saber y su competencia. Al correr este riesgo, del que siempre tenemos la tentación de huir, cumple con la misión propia del teólogo. Cuando se contenta con un saber histórico y lingüístico, cuando se limita a análisis literarios y filológicos de los textos, no hace más que una parte de su trabajo. Necesita ir más allá y ofrecer una interpretación existencial de los textos. Una lectura teológica no se limita a exponer lo que dice el texto; muestra cómo lo que dice nos interpela existencialmente. Constituye el puente entre el texto y la vida.

— 2 —

¿En qué consiste exactamente el cristianismo y cómo hay que definirlo? A esta pregunta, en las célebres conferencias publicadas en 1900 con el título *La esencia del cristianismo*, el historiador Adolf Harnack dio una respuesta que, a primera vista, parece imponerse, pero que, al examinarla,

se revela frágil y discutible. Simplificándola un tanto, podríamos decir que, en opinión de Harnack, la enseñanza y la predicación de Jesús definen y constituyen el cristianismo. Se descubre su esencia extrayendo y estudiando lo que Jesús realmente hizo y verdaderamente dijo. Una lectura crítica de los textos neotestamentarios permite remontarse, al menos en lo esencial, aunque nunca totalmente, del *evangelium de Cristo* (lo que los evangelistas y los apóstoles dicen de Jesús) al *evangelium Christi* (lo que el propio Jesús dijo). Una *Teología del Nuevo Testamento*, escrita desde este punto de vista, buscará en los textos las huellas de Jesús, y no será otra cosa que una exégesis histórico-crítica comentada.

Sesenta años más tarde, en 1959, el teólogo Gerhard Ebeling propuso una respuesta diferente en un libro sobre el que François Vouga y yo dirigimos conjuntamente un seminario, hace ya una veintena de años, en la Facultad de Teología Protestante de Montpellier. Según Ebeling, y aquí simplifico igualmente, la esencia del cristianismo reside en la fe en Cristo, dicho de otra manera, en la relación de dependencia, de acogida y de confianza que se contrae entre el creyente y Cristo. Harnack se sitúa en una perspectiva histórica. Sirviéndose lo más rigurosamente posible de métodos probados, trata de reconstruir los hechos y los dichos. Busca la esencia del cristianismo en el pasado, y más precisamente en el origen. Ebeling se sitúa en un camino existencial: se centra en lo que lleva a cabo el mensaje evangélico en la vida de aquellos que lo reciben y aceptan; sitúa la esencia del cristianismo en el presente vivido por el creyente. Evidentemente, no hay que caer en la caricatura y forzar la oposición. Harnack no ignora la fe ni la dimensión existencial y presente del Evangelio. Ebeling tiene muy en cuenta el pasado y los datos históricos. Sin embargo, sus acentos difieren de manera significativa.

No quiero disminuir los méritos, para mí considerables, del camino de Harnack. En su controversia con Barth, en 1923, disuade, como lo subraya él mismo, de sustituir el «Cristo real» por un «Cristo soñado», peligro del modelo existencial tanto como de la metafísica dogmática (la seguida por los grandes concilios, por ejemplo). Sin embargo, choca con el punto de vista propio del historiador en tres grandes objeciones.

Bultmann y su escuela pusieron de relieve la primera. Nosotros no tenemos ningún medio para remontarnos con certeza desde el *evangelium de Christo* al *evangelium Christi*. Incluso aunque tuviéramos probabilidades de hacerlo, jamás podremos afirmar categóricamente que Jesús hizo o dijo esto o aquello. A partir de los documentos de los que disponen, los historiadores llegan tan sólo a determinar cómo los primeros testigos y las comunidades primitivas percibieron y entendieron sus hechos y sus gestos. A pesar de la segunda y tercera búsqueda del Jesús histórico, que se han desarrollado después de la crítica bultmanniana, me parece que la objeción

sigue siendo pertinente. Nunca se ve a Jesús en sí mismo; de él se tienen, según una expresión frecuentemente empleada por Tillich, una o dos imágenes que le reflejan, y que no se pueden confrontar con el original. François Vouga tiene esto muy en cuenta, y seremos sensibles a la manera en la que se refiere explícitamente, sin malentendido posible, a los evangelistas o a los apóstoles y a su comprensión de Cristo. Nosotros estamos en una situación análoga a la de los peregrinos de Emaús: cuando ven físicamente a Cristo, no le reconocen, y cuando le reconocen, no le ven. Nosotros no le vemos y no podemos describirlo. Sin embargo, le reconocemos en los relatos, las predicaciones, los acontecimientos que nos dicen algo de él a través de lo que experimentamos y vivimos. Una teología del Nuevo Testamento tiene que ver con la «sombra del Galileo», por citar una expresión que ha servido de título a una obra muy conocida de Gerd Theissen. La metáfora de la sombra es quizá poco conveniente, pues Jesús es la luz que ilumina los textos; tenemos los textos bañados con esta luz, y no la luz misma. Lo que Jesús dijo verdaderamente se nos escapa; por el contrario, podemos delimitar la repercusión de sus palabras en los discursos de sus discípulos. Una *Teología del Nuevo Testamento* no expone, por tanto, la teología de Jesús, sino que describe cómo Cristo se inscribe en una vida humana y la transforma. Lo que impide aquí que nos invada un «Cristo soñado» es el arraigo en los textos, y no el recurso al inaccesible Jesús histórico. La autoridad de las Escrituras, y, como bien lo ha subrayado la tradición reformada, una exégesis científica rigurosa funcionan como un parapeto contra las desviaciones de la ilusión (que se desarrollan muchas veces en los pretendidos inspirados y otros carismáticos, aunque también en muchos fundamentalistas, que veneran el texto, pero no lo respetan).

En un artículo publicado en 1905, Ernst Troeltsch formuló la segunda objeción. Ninguno de nosotros, dice, describe la realidad de manera totalmente neutra, pasiva y objetiva. La percibimos siempre desde un ángulo particular, a partir de un cierto punto de vista, en función de nuestra mirada. La visión que se tiene de un objeto depende de nosotros tanto como de él. Nuestra situación y nuestra mirada entrañan una cierta percepción de un fenómeno y de su esencia. No nos escapamos de la relatividad. Por tanto, hay múltiples maneras de definir la esencia del cristianismo, según las épocas, según los lugares, según las culturas y según las personalidades. Nunca habrá una teología del Nuevo Testamento definitiva. Cada generación debe emprender su propia lectura, consagrarse a la tarea, teniendo en cuenta evidentemente las aportaciones anteriores (así, François Vouga se sitúa en relación con Baur y Bultmann, y se refiere a numerosos autores, de los que señalará que muchos no son teólogos).

En tercer lugar, en la medida en que el evangelio se sitúa en una perspectiva escatológica (la séptima parte de esta *Teología del Nuevo Testamento* lo pone de relieve) y en que la fe cristiana tiene (o es) una historia, la esen-

cia del cristianismo sigue estando abierta; no cesa de moverse, de evolucionar, de enriquecerse (o de empobrecerse). No se la podrá definir más que al final de los tiempos (si se produce algún día, y si en ese día el hecho de definirla tuviera todavía algún interés), cuando la carrera haya alcanzado su meta (según la imagen de Ef 3,14), que será en el Reino.

En el punto precedente de este prólogo hemos afirmado que por teología del Nuevo Testamento hay que entender *una lectura teológica del Nuevo Testamento*. Las observaciones que acabamos de presentar permiten deducir dos importantes implicaciones de esta afirmación.

En primer lugar, cualquier lectura se hace a través de unas gafas. No sirve de nada, con el pretexto de la objetividad, tratar de prescindir de las gafas. Sin ellas no veríamos nada. Cuando examinamos el Nuevo Testamento, lo hacemos desde un ángulo particular, a partir del lugar en que uno se encuentra, que determina en parte la mirada y decide lo que se ve. Pretender eliminar, con el pretexto de la universalidad, la situación propia del observador equivale a engañarse. Por el contrario, la honradez y el rigor necesitan que se indique, tanto como sea posible, las gafas de las que nos servimos y el lugar desde donde miramos; dicho de otra manera, que se sea consciente de los presupuestos de lectura y que se señalen. François Vouga enuncia los suyos desde la introducción, y luego valora las categorías que le sirven de claves (como la de la paradoja, comprendida a la luz de Kierkegaard) para la lectura teológica del Nuevo Testamento que él emprende.

Después, hay varias lecturas teológicas posibles, según las gafas de las que nos sirvamos. Así, hace algunos años, Michel Henry propuso una lectura (sin duda más filosófica que teológica) a partir de un análisis y una conceptualidad fenomenológicos. No hace mucho se han propuesto lecturas «materialistas» o «psicoanalíticas», y anteriormente lecturas kantianas o hegelianas. Por otra parte, estas diversas lecturas se cruzan a veces, incluso se encuentran. Su legitimidad y su valor se miden por su capacidad de dar razón de los textos neotestamentarios; a este respecto observo la preocupación con la que François Vouga multiplica las exégesis en apoyo de la lectura que adopta y defiende. Además, insiste muy justamente en el arraigo de la pluralidad en los propios escritos neotestamentarios; ellos presentan interpretaciones diferentes del «acontecimiento Jesús». Así, la diversidad aparece como un elemento constitutivo del cristianismo, y su unidad, lejos de excluir divergencias y debates, los implica, los toma en cuenta y se nutre de ellos. Nos desviamos y traicionamos cuando queremos hacer que cese la discusión formulando consensos, cosa que a veces olvida el movimiento ecuménico. La esencia del cristianismo es una inmensa discusión (y no un acuerdo), que comienza en el Nuevo Testamento, sobre el sentido del evangelio de Cristo, y que continúa hoy y proseguirá mañana.

Por mi parte, si tuviera que entrar en discusión con las tesis de François Vouga, me preguntaría y le preguntaría a él de buen grado sobre el concepto de paradoja, al que él concede un lugar capital, hasta el punto de que a veces se tiene la impresión de que ve en él el «dogma» que decide si hay fe cristiana o no. Mientras que, en la mayor parte de los casos, François Vouga me convence, en este punto que él juzga central (recuerdo su viva reacción cuando expuse, en un seminario común, la crítica de la noción de paradoja y de su utilización en teología, que se encuentra en los escritos del filósofo Charles Hartshorne) sigo insatisfecho. Cuando existen tensiones entre ámbitos y realidades que se oponen (y el Nuevo Testamento registra muchos de ellos), cuando se encuentran antítesis (y son numerosas en la teología cristiana), podemos hacer que entren en un proceso dialéctico que conduce a una síntesis, ella misma punto de partida de una nueva tensión. Se ha aplicado este esquema de tipo hegeliano o idealista al Nuevo Testamento, y hemos constatado a la vez su interés y sus debilidades. Podemos comprender, es una segunda posibilidad, la tensión de manera paradójica, acentuando las rupturas, las discontinuidades, los «saltos» y las inversiones entre realidades que a la vez coexisten y se excluyen, y habrá un camino de tipo existencialista (que a veces acentúa artificialmente las contradicciones, por ejemplo aquella entre la teología de la gloria, supuestamente pagana y universal, y una teología de la cruz declarada exclusivamente neotestamentaria, cosa que no confirman los datos de la historia de las culturas y de las religiones). Este camino, sin duda más auténtico y profundo que el anterior, tiene igualmente, junto a su validez (de la que da testimonio de manera importante la empresa de François Vouga), sus límites.

Me parece que existe una tercera posibilidad, que me atrae más, y que no ha sido suficientemente explorada: la de buscar una lógica de la bipolaridad (un poco en la línea de Tillich) entre dos parejas antitéticas de realidades en las que cada una tiene necesidad de su opuesta, pues una no puede afirmarse sin una negatividad que al atacarla la hace vivir. Su confrontación suscita un dinamismo creador y hace que surja una realidad nueva. Este modelo lógico que, en parte, falta por poner a punto, permite insistir en las continuidades y los progresos, sin eliminar los conflictos y las rupturas. Me contento con señalar este debate y no entro en él; nos llevaría demasiado lejos y sería excesivamente técnico. Los trabajos de François Vouga, y esto es hablar de su valor, me han permitido en cualquier caso formular este problema y han alimentado mi reflexión incluso aunque me comprometa en un camino diferente al suyo. Dejamos aquí el terreno propio del estudioso neotestamentario por el del sistemático, que tiene, entre otras misiones, que elaborar esquemas cuya fecundidad se verificará en su capacidad de dar razón, para una generación, del mensaje neotestamentario.

Al final del siglo XIX, Franz Overbeck, que fue amigo de Nietzsche, enseñaba exégesis e historia del cristianismo antiguo en la Facultad de Teología de Basilea. Cierta día dijo a sus estudiantes: «Un libro está escrito para los lectores, y no para los exegetas, y esto es lo que los exegetas olvidan siempre». Como cualquier ocurrencia, esta frase implica una dosis de verdad y una parte de injusticia. En mi opinión, hay que ver en ella una advertencia, dirigida a los exegetas por uno de ellos, que no trata de descalificar su trabajo, sino más bien de cualificarlo, situarlo en su justa perspectiva. Prohíbe tanto sobreestimarlos como desvalorizarlos.

A veces sospechamos (y no siempre sin razón) que los exegetas sobredimensionan los textos que estudian al atribuirles intenciones, significados, sutilezas y complicaciones que no se encuentran en ellos, para justificar comentarios y explicaciones. Recuerdo a cierto pastor que oponía la sencillez, la brevedad y la claridad de los evangelios (prudentemente no hablaba de las cartas de Pablo), que un niño de cinco años, decía, comprende a la primera, a los comentarios interminables y oscuros que habían suscitado. Tales palabras corren el riesgo de arrastrarnos a un no deseado proceso y justificar perezas, facilidades y contrasentidos. Concedo naturalmente que se puede entender el Nuevo Testamento sin ser un intelectual y un erudito; toda la historia del cristianismo da testimonio de ello abundantemente. Nos equivocamos cuando sacamos de él pretextos para rechazar el estudio y la reflexión. La afectividad calurosa y crédula, que cultivan demasiadas comunidades cristianas, deshonor al evangelio al reducirle a un conjunto superficial y supersticioso. El mandamiento más importante nos pide amar a Dios no sólo con todo nuestro corazón, sino también con toda nuestra mente. Schweitzer ha subrayado justamente que la grandeza del apóstol Pablo, lo que le hace canónico (en el sentido de ejemplar), se debe más quizá al hecho de comprender la necesidad de pensar la fe que a la manera como la pensó.

El dibujo animado, en general débil (hay algunas raras excepciones), que aparece en la televisión lo entiende a la primera un niño de cinco años. De igual manera el filósofo, pero en la mayor parte de los casos no encuentra nada en él que pueda alimentar su reflexión. Detrás de una presentación a veces atrayente no hay más que vacío. Por el contrario, el libro filosófico que se compra en una librería universitaria parecerá incomprensible a un niño (y a muchos adultos); su sustancia se disimula tras un texto pesado y poco atractivo. Si nos atuviéramos a estos dos ejemplos, se concluiría la incompatibilidad entre lo accesible, lo fácilmente inteligible y lo sustancial, lo realmente profundo. Lo que se dirige a todos no valdría gran cosa, y lo que tiene valor no afectaría más que a una elite. Habría que elegir entre una religión simplona para los simples y una espiritualidad sofisticada para los sutiles.

Afortunadamente, no nos vemos reducidos a esta alternativa, como nos lo muestra otro ejemplo, el de las obras de arte, literarias, pictóricas, musicales, arquitectónicas, etc. Éstas seducen muchas veces de entrada, espontáneamente; y se revelan en el estudio como portadoras de significado. La primera comprensión que tenemos de ella se ha profundizado, enriquecido, y se han descubierto dimensiones que, aunque presentes desde el principio, no habían sido percibidas inmediatamente. Este descubrimiento, lejos de debilitar la primera impresión, la confirma y la refuerza. En este caso, la profundidad no excluye el atractivo inmediato; lo justifica y lo aumenta. Sucede así, me parece, con el Nuevo Testamento, y la aproximación que hace de él la fe se parece al caminar estético. El exegeta, y la advertencia de Overbeck me parece aquí pertinente, estaría equivocado si creyera que sólo su trabajo abre a la comprensión del mensaje evangélico. Al revés, el fiel se equivocaría al pensar que no tiene necesidad del trabajo de los exegetas, ya que este mensaje le llega y le afecta. Por el contrario, este trabajo le permitirá comprenderlo mejor, a la vez evitándole contrasentidos (pues siempre hay que desconfiar de la comprensión inmediata, que muchas veces desorienta) y sobre todo abriéndole a la profundidad de este mensaje, y mostrándole su amplitud, detallándole los registros en los que se despliega. La verdadera sencillez se manifiesta en la capacidad de afrontar el estudio, el examen. Sabe responder a las preguntas y necesidades de una reflexión exigente, sin por ello abandonar su accesibilidad inmediata.

Por haber dirigido numerosos seminarios de lecturas de obras teológicas y filosóficas, sé que muy pocos, sólo los más grandes, salen engrandecidos de un estudio minucioso y de una exégesis rigurosa. Estoy maravillado de que el Nuevo Testamento no se hunda bajo el peso de los comentarios y los estudios eruditos. No se derrumba como un castillo de naipes (lo que temen los fundamentalistas, que resulta que tienen muy poca confianza en el texto) cuando se le escruta con lupa y se le disecciona con el escalpelo de la erudición y la crítica. Por el contrario, sale de él vivo, asentado, floreciente y rico. La exégesis hace que parezca que, aunque hable a los más sencillos, se dirige igualmente al más erudito, sin pedirle que renuncie a las exigencias de un pensamiento riguroso; y en cada uno de nosotros coexiste una ignorante ingenuidad con una sofisticada reflexión. El texto neotestamentario riega y desborda siempre al lector, lo mismo que supera (la vieja teoría de la inspiración lo decía a su manera) a su autor. Contiene más de lo que los escritores pensaron y pusieron, y más de lo que los lectores descubren en él. Porque es a la vez sencillo y complicado, accesible y profundo, la lectura inmediata debe acompañarse de un erudito estudio.

No me queda sino desear a este libro de François Vouga lectores en busca de una comprensión teológica del Nuevo Testamento, preocupados por aportar su contribución, junto con la gran nube de los testigos, a la historia (y por tanto a la esencia) de la fe cristiana, y sedientos de una exégesis que haga surgir la sencillez y la profundidad del mensaje de un texto a la vez inmensamente accesible e infinitamente complejo.

André Gounelle

1

Introducción

1.1. Definición, tareas y métodos de una teología del Nuevo Testamento

Desde un punto de vista histórico, la teología del Nuevo Testamento hunde sus raíces, como disciplina científica, en la distinción llevada a cabo entre la *teología dogmática* y la *teología bíblica*. Esta distinción resulta de la voluntad crítica de asegurar una independencia de la lectura, la interpretación y la comprensión de la Escritura con relación a las presentaciones sistemáticas y dogmáticas de la fe cristiana. El programa de esta distinción entre la *comprensión* de los textos y la *explicación* de los artículos de fe fue formulado y establecido por primera vez por Johann Philipp Gabler (1753-1826). La preocupación de Gabler consistió en tomar en serio los textos por sí mismos, como magnitudes históricas, y en no contentarse con utilizarlos como simples medios para probar o como autoridades que sirven para fundamentar la presentación del sistema de convicciones del cristianismo.

Es a Georg Lorenz Bauer (1755-1806) a quien le debemos, en un segundo momento, la distinción entre *teología bíblica del Antiguo Testamento* y *teología bíblica del Nuevo Testamento*.

La tarea de una teología del Nuevo Testamento consiste en interpretar y presentar de manera sistemática las afirmaciones teológicas de los textos neotestamentarios. Un primer presupuesto de lectura resulta del propio mensaje fundamental y de la historia de la interpretación del Nuevo Testamento: conocimiento de Dios y conocimiento del hombre son cosas que van unidas (Juan Calvino). Cada afirmación sobre Dios es al mismo tiempo una afirmación sobre el hombre, de manera que las proposiciones teológicas no son de orden especulativo, sino de carácter *existencial*. Incluso aunque el término «Dios» es el sustantivo más frecuente en el Nuevo Testamento, el tema del que tratan los escritos neotestamentarios

no compete a la teología especulativa, sino a la comprensión que la existencia humana tiene de sí misma y del mundo que la rodea. Un segundo presupuesto, que se deriva lógicamente del primero, es que los textos neotestamentarios piden ser leídos y entendidos como si estuvieran escritos *para nosotros*. Desde esta perspectiva, el punto de vista adoptado por la lectura no es el de la distancia, sino más bien el de un esfuerzo por comprender aquello que pretenden transmitir.

Una primera consecuencia de esta definición es que una teología del Nuevo Testamento se distingue tanto de una *introducción al Nuevo Testamento* como de una *historia de la literatura del cristianismo antiguo*, en la medida en que no se concentra en la discusión de las condiciones históricas de la producción literaria de los textos y de los escritos, sino que presupone ésta como una condición necesaria para la comprensión del mensaje esencial de los textos.

Una segunda consecuencia es que una teología del Nuevo Testamento se distingue de una *historia del cristianismo primitivo* en la medida en que no se limita tanto a reconstruir y describir el modo en que se desarrollaron la vida y las convicciones de las diversas comunidades del cristianismo apostólico cuanto que trata de dar razón de la pertinencia, aún actual, de su comprensión de la fe cristiana.

Por su objeto, que es la lectura y la comprensión de una colección (el conjunto histórico y literario del canon) de interpretaciones de la fe cristiana, es decir, de la fe en el Dios de Jesucristo, una teología del Nuevo Testamento debe responder a dos preguntas hermenéuticas fundamentales:

¿Cuáles son *las relaciones entre las afirmaciones esenciales del Nuevo Testamento y la obra y la persona de Jesús de Nazaret*? ¿Constituye la predicación del Jesús histórico una primera teología cristiana o debe ser considerada como el presupuesto de la teología cristiana? ¿En qué tiene valor de verdad Jesús para el cristianismo? ¿Fundamenta él el cristianismo con su enseñanza moral y con su *doctrina* o es Dios quien fundamenta la fe cristiana mediante la paradoja de la resurrección del Crucificado?

Las respuestas que se dan a estas preguntas por los escritos del Nuevo Testamento, y las consecuencias que se deducen de ello, no son unánimes, y el *pluralismo de las interpretaciones neotestamentarias del acontecimiento de Jesús* constituye el segundo problema hermenéutico fundamental planteado a la teología del Nuevo Testamento. La diversidad de teologías neotestamentarias es *un elemento constitutivo de la unidad del cristianismo de la época apostólica*, de modo que unidad y diversidad no pueden ser consideradas como contrarias, sino que deben ser tomadas como dos momentos de una dialéctica que constituye la particularidad de la definición que el cristianismo ofrece de sí mismo.

Las presentaciones clásicas de la teología del Nuevo Testamento están estructuradas según tres principios programáticos posibles:

La estructura clásica sigue *la ordenación sistemática y dogmática* del Símbolo de los Apóstoles y de las grandes confesiones cristianas de la fe: doctrina sobre Dios, cristología y pneumatología.

La estructura moderna reconstruye una *historia de la evolución de los sistemas de convicciones cristianas*: las primeras comunidades judeocristianas y helenísticas, Pablo y el desarrollo después de Pablo y Juan (es el principio desarrollado por Ferdinand Christian Baur, 1864, cuya disposición general retoma Rudolf Bultmann, 1948-1953).

La estructura postmoderna *yuxtapone* la presentación de los diversos escritos (Marcos, Mateo, Hebreos, 1 Pedro) y corpus (Lucas-Hechos, Pablo, Juan).

La presentación que se propone en las páginas que siguen se esfuerza por presentar la *diversidad de las teologías como principio de unidad del cristianismo*. Trata de mostrar cómo, dentro del Nuevo Testamento, el diálogo y la controversia sobre los grandes temas de la teología cristiana (¿qué es el Evangelio, el Reino, la salvación, la vida, la fe, la esperanza, el amor?) dan razón del acontecimiento de una revelación de Dios que, en la historia del Occidente helenístico y judío, *trastorna la percepción que el sujeto humano tiene de sí mismo*. Esta aproximación fenomenológica determina el orden de presentación elegido: primero está el acontecimiento fundador de una palabra, que es la del poder transformador y recreador del *Evangelio*. Esta palabra hace que surja el individuo como un «tú», como sujeto reconocido y responsable (*la vida cristiana* como fe, esperanza y amor). La existencia de la nueva criatura encuentra su fundamento en la resurrección del Hijo, que, mediante su confianza, fundamenta nuestra confianza (*la cristología*). Su presente está constituido por la fidelidad al acontecimiento fundador (*la eclesiología como recepción del Evangelio*) y por la certeza de que la palabra justificadora y recreadora de Dios pronunciará la última sentencia sobre la historia (*las realidades últimas*).

1.2. El problema del Jesús histórico

La proposición fundamental de las interpretaciones neotestamentarias de la fe cristiana es que Dios se ha revelado en la persona de un hombre histórico, Jesús de Nazaret, que la palabra de Dios se ha hecho carne en este hombre particular y que Dios, en el acontecimiento pascual, ha revelado a Jesús crucificado como su Hijo. El contenido central del mensaje neotestamentario reside en la paradoja que Søren Kierkegaard llamó *la paradoja absoluta*. En consecuencia, la verdad del cristianismo no es

intemporal, sino que está unida a la persona de este hombre particular: la eternidad se ha revelado en el tiempo y en la historia.

Los evangelios canónicos no son biografías de Jesús, en la medida en que no presentan la vida del *Jesús histórico*, sino al Señor de la fe postpascual. El Jesús de los evangelios canónicos es, consiguientemente, el *Jesús de la historia* tal como la fe postpascual lo confiesa y lo reconstruye a partir de la proclamación de su resurrección.

En el conjunto de su estructura narrativa, los evangelios canónicos confieren un lugar particular al complejo de la pasión, muerte y resurrección. El carácter central que tienen para ellos los últimos días de Jesús es perceptible no sólo cuantitativamente en la ralentización del relato (Gérard Genette), sino también en el hecho de que su dramático fin y la proclamación pascual constituyen desde el comienzo el horizonte de su narración.

A la perspectiva postpascual del relato corresponde el hecho de que los evangelios canónicos no se interesan por la personalidad de Jesús o por el desarrollo de su persona y su obra, sino, con perspectivas diversas, por la proclamación del Hijo de Dios encarnado: Marcos es una presentación del Evangelio de Jesucristo (Mc 1,1), Mateo anuncia a Jesucristo, Hijo de David, Hijo de Abrahán, Emmanuel y Salvador de Israel (Mt 1,1.21.23), y el prólogo de Juan (Jn 1,1-18) resume programáticamente el resto del cuarto evangelio como la revelación de la encarnación y del rechazo, por los suyos, de la palabra de Dios hecha carne.

Lo que se llama el *problema del Jesús histórico* es el de la continuidad entre el *Jesús histórico* y el *Jesús de la historia*.

Superficialmente, el problema es de orden metódico: la reestructuración del relato y de la interpretación de la obra y la persona de Jesús a partir de la fe pascual, tal como la llevan a cabo los evangelios canónicos, no da acceso al Jesús histórico más que a través de las reconstrucciones, necesariamente hipotéticas e inseguras, de la crítica literaria e histórica. El establecimiento de una criteriología que permita distinguir las llamadas palabras «auténticas» de Jesús sigue siendo aleatorio y superficial. Esa criteriología está entregada en manos de las selecciones que se llevan a cabo por las tradiciones cristianas que nos sirven de fuentes y no tiene en cuenta el paso de la comunicación oral a su utilización en el marco de la obra literaria de los evangelios. Por eso los rostros que se atribuyen al Jesús histórico difieren considerablemente los unos de los otros. ¿Fue Jesús un rabí y profeta (Rudolf Bultmann), un profeta escatológico (Ed Parish Sanders), un reformador del judaísmo (John Paul Meier), un maestro de sabiduría carismático (Marcus Borg), un predicador itinerante galileo (Burton Mack, John Dominic Crossan) a la manera de los cínicos (F. Gerard Downing)?

Fundamentalmente, el problema es de orden teológico y sistemático. La cuestión es la de la continuidad y la discontinuidad, es decir, exactamente de la continuidad discontinua entre el Jesús histórico y el Jesús de la fe cristiana.

La primera solución clásica del problema es común al protestantismo liberal y al conservadurismo histórico. Afirma la *continuidad histórica y teológica entre la enseñanza del Jesús histórico y el cristianismo auténtico*. El protestantismo liberal (Adolf von Harnack) y el conservadurismo histórico se dividen sobre la cuestión de la definición del cristianismo auténtico. Para el conservadurismo histórico, Jesús es el primer teólogo de la Iglesia y el cristianismo se desarrolló en la continuidad fielmente transmitida de su enseñanza. Para el liberalismo protestante del siglo XIX y para el «Jesús Seminar», que retoma sus tesis (Robert Funk, Burton Mack, John Dominic Crossan), la confesión de fe en la muerte y la resurrección de Jesús, sobre la que se fundamentan tanto la ortodoxia protestante como la católica, resulta de una helenización metafísica y especulativa del cristianismo y, por tanto, de una traición a la enseñanza espiritual y moral de Jesús, del que sólo se encuentra su esencia en la fuente Q y en las tradiciones extracanónicas del evangelio de Tomás y de los Diálogos del Salvador.

La segunda solución clásica afirma el carácter fundamental, para el cristianismo y la fe cristiana, de la proclamación de la muerte y la resurrección de Jesús y, por tanto, una discontinuidad histórica y teológica entre el Jesús histórico y el Jesús de la historia. Desde su origen, la teología cristiana está fundamentada en la proclamación de la muerte y la resurrección de Jesús (cf. 1 Cor 11,23-26; 15,3-5, Rudolf Bultmann), de manera que el «verdadero» Jesús es el del kerigma del Resucitado-Crucificado de la proclamación postpascual (Martin Kähler, Luke T. Johnson). La cuestión del Jesús histórico sigue siendo importante, a fin de que el «verdadero» Jesús o el Jesús de la fe no pierda su carácter histórico (Ernst Käsemann), aunque el Jesús histórico no es más que el presupuesto de la teología neotestamentaria y cristiana (Rudolf Bultmann).

La presentación propuesta en las páginas que siguen levanta acta, por una parte, del *carácter fundador que tiene el acontecimiento pascual para la definición que los escritos neotestamentarios ofrecen del cristianismo y de la fe cristiana*. En esto se presenta deliberadamente como una teología del *Nuevo Testamento*, que se detiene en los límites del canon, y no como una teología de la literatura cristiana de la época apostólica, que debería tener en cuenta como documentos el evangelio de Tomás, la fuente Q —o lo que se puede reconstruir de ella— y las tradiciones apócrifas.

Por otra parte, constata una *continuidad teológica y antropológica* entre las antiguas tradiciones conservadas sobre el Jesús histórico y el núcleo del Evangelio neotestamentario: la actualidad del Reino y la presencia de Dios

en el acto simbólico, es decir, real y teológicamente significativo, de Jesús comiendo y bebiendo con los recaudadores de impuestos y los pecadores (Lc 7,31-35), encuentran su interpretación más adecuada en el Evangelio de Dios, según el cual Dios reconoce a cada persona independientemente de sus cualidades y según el cual cada sujeto así constituido es transformado en creación nueva por la confianza en la confianza que tenía Jesús (Gál 2,14b-21; Mc 11,21-25). Dicho de otra manera, la resurrección o la revelación, por parte de Dios, del Crucificado como Hijo es *la palabra de confirmación divina de la libertad adquirida y vivida por Jesús*.

1.3. El Nuevo Testamento como relectura del Antiguo

La continuidad que el Nuevo Testamento establece con el Antiguo es legible desde la primera línea (Mt 1,1): al presentar a Jesucristo como Hijo de David e Hijo de Abrahán, el evangelio de Mateo afirma la identidad del Dios de Jesús con el Dios veterotestamentario y judío. Tanto la genealogía como los relatos de la infancia confirman la impresión de esta continuidad: la genealogía afianza la singularidad del acontecimiento de la venida de Cristo en la historia de la promesa, los diferentes episodios de la infancia de Jesús se suceden como una recapitulación de la historia del pueblo de Israel (estancia en Egipto, Éxodo y regreso del exilio, Mt 2,13-23) y el conjunto del Evangelio, debido a las numerosas citas que hace del Antiguo Testamento, se presenta como cumplimiento de la Escritura y de la palabra de los profetas.

Como vemos, la afirmación evangélica de la identidad entre el Dios de Jesucristo y el Dios de la promesa veterotestamentaria y la continuidad establecida por el canon cristiano entre el Antiguo y el Nuevo Testamento implican una discontinuidad debida a la asimetría de las relaciones entre los dos Testamentos:

– El Nuevo Testamento se presenta y se entiende como una relectura del Antiguo.

– Una forma de relectura es la cita. El procedimiento de la cita es paradójico: aparentemente parece asegurar la continuidad entre el texto citado y el texto que se refiere a él, ya que lo reproduce en lo esencial de forma idéntica. Pero Antoine Compagnon¹ ha mostrado perfectamente que la cita es un procedimiento de reescritura: aquel que hace una cita selecciona un pasaje al que confiere una importancia particular, lo recorta según sus propios criterios y lo sitúa en un contexto nuevo que determina a partir de ese momento su interpretación.

¹ Antoine COMPAGNON, *La seconde main ou le travail de la citation* (Paris, 1979).

– La consecuencia inmediata de esta relación de intertextualidad es que el Nuevo Testamento se presenta y funciona como clave de lectura del Antiguo.

– Esta subordinación del Antiguo Testamento al Nuevo está fundamentada cristológicamente: el Dios de Abrahán, de Moisés y de David se ha revelado de una vez por todas, en la singularidad absoluta de la encarnación de la palabra de Dios, en la persona histórica de Jesús de Nazaret, que murió por nosotros, al que Dios resucitó de entre los muertos, que subió (de nuevo) al cielo junto al Padre y que volverá de allí para juzgar a los vivos y a los muertos. Por tanto, es legítimo que la Escritura sea releída a partir del acontecimiento de la revelación.

– Pero la interpretación del Antiguo Testamento a partir de la revelación de Dios en Jesucristo implica la concepción de una historia de la promesa que no da razón del modo en que el Antiguo Testamento se define a sí mismo. El debate entre intérpretes judíos y cristianos hace que aparezca la existencia de dos continuidades discontinuas diferentes, las cuales leen la Escritura y reconocen su autoridad, pero se inscriben en dos tradiciones de lectura que les son propias: el cristianismo tiene acceso al Antiguo Testamento a partir del conjunto canónico del Antiguo y del Nuevo Testamento, mientras que el judaísmo lo relee, entre otras, a través de las reglas de interpretación de las escuelas talmúdicas. Si a esto se añade que la Biblia judía es el texto hebreo de la ley, los profetas y los escritos, mientras que la Biblia de las diversas corrientes del cristianismo primitivo era la traducción griega llamada de los «Setenta», debemos constatar que el conjunto de los escritos que componen el Antiguo Testamento, el canon veterotestamentario, la Biblia hebrea y el Antiguo Testamento cristiano constituyen de hecho cuatro corpus literarios y teológicos diferentes.

Si es evidente que hay a la vez relación de continuidad y de discontinuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, es difícil formular claramente sus relaciones lógicas.

– La idea de una historia de salvación que comienza con la elección de Abrahán y del pueblo elegido, que continúa con la intervención de los profetas y la reducción de Israel al pequeño número de su resto fiel, el paso entre la antigua y la nueva alianza mediante una concentración de toda la historia en la persona de Jesús y su nueva expansión gracias a la misión universal del cristianismo (Oscar Cullmann) presupone la coherencia de una linealidad histórica. Pero ésta no da razón ni de la discontinuidad resultante de los sucesivos procesos de relectura dentro del Antiguo y del Nuevo Testamento, ni de las complejas relaciones que el debate con el judaísmo hace que afloren entre el texto literario del Antiguo Testamento, por una parte, y, por otra, su recepción paralela como Biblia judía y como primera parte del canon cristiano.

– La idea de una dialéctica entre promesa y cumplimiento (Gerhard von Rad) tiene la ventaja de mostrar la evolución espiritual que se puede constatar, desde un punto de vista de la historia y de la ciencia de las religiones, entre las primeras tradiciones veterotestamentarias y los primeros desarrollos de la teología paganocristiana. Incluso aunque no retomemos la concepción que desarrollaba Gotthold Ephraim Lessing sobre un progreso de la religión, la implicación de este modelo es la de una desvalorización del Antiguo Testamento con relación al Nuevo.

– La idea de una tipología que establece una correspondencia entre las figuras del Antiguo y del Nuevo Testamento (Samuel Amsler) tiene la ventaja de dar razón formalmente de las relaciones establecidas por el Nuevo Testamento entre la revelación en Jesucristo y las figuras veterotestamentarias (Abrahán y los creyentes, Moisés o David y Jesús). Presupone, sin embargo, una relación de coherencia que ella no establece por sí misma y que debe tomar de concepciones lineales, como las de una historia de la salvación o de una simetría entre promesa y cumplimiento.

– Desde la perspectiva de una interpretación existencial de los textos bíblicos heredada de Rudolf Bultmann, Antonius J. Gunneweg ha propuesto leer el Antiguo Testamento como la presentación de actitudes existenciales diversas que la teología cristiana puede retomar individualmente como expresiones ejemplares de la existencia bajo la ley o de la fe cristiana como confianza en la gratuidad del amor de Dios. Esto significa que el Nuevo Testamento no debe ser leído a partir del Antiguo, sino que, por el contrario, el Antiguo Testamento debe ser sistemáticamente leído a partir del Nuevo. La ventaja de esta lectura es la de respetar, en su diversidad y su historicidad, el mensaje esencial de los diferentes libros y textos veterotestamentarios, manteniendo la revelación en Jesucristo como criterio de verdad. Para esto divide el Antiguo Testamento en un archipiélago que no encuentra su coherencia más que a partir del Nuevo.

– La solución más lógica es la tradicional de los escritos neotestamentarios, la tradición patrística y la de Juan Calvino, que Wilhelm Vischer se ha esforzado por reintroducir en la discusión teológica contemporánea: Jesucristo es el tema del conjunto de la Biblia, de manera que el Antiguo Testamento cristiano debe ser leído de forma metódica y consecuente a partir de la revelación de Dios en Jesucristo como testimonio que se da de él (de Jesucristo). Esta interpretación llamada «cristológica» del Antiguo Testamento, que, por otra parte, es la que practica generalmente la predicación cristiana, tiene la ventaja de respetar el debate con el judaísmo poniendo de relieve lo que, desde el punto de vista cristiano, separa al Dios de la «Cruz» del Dios de la Alianza.

Sea cual fuere el modelo adoptado para dar razón de la continuidad discontinua que une el Nuevo Testamento al Antiguo, la declaración de

identidad (Paul Ricoeur: la «ipseidad»²) del Dios de Jesucristo con el Dios de Abrahán, de Moisés y de David, forma parte de la confesión de fe cristiana y de la definición que el cristianismo ofrece de sí mismo, sea cual sea o sean cuales sean la o las convicciones del judaísmo a este respecto. Sin embargo, es evidente que el paso a la fe en Jesucristo exigió a los primeros cristianos una transformación radical de su comprensión de Dios, tal como Pablo nos informa de manera clara en Flp 3,1-12 y en Gál 1,10-2,21: la vocación del apóstol de los gentiles significó una conversión del antiguo fariseo al Dios que era el suyo. Aunque, desde el punto de vista del cristianismo neotestamentario, hay con toda claridad, y por razones fundamentales, identidad entre el Dios de Jesucristo y el Dios creador y salvador de Abrahán, de Moisés y de David, el Dios judío y el Dios cristiano, en el sentido de la comprensión farisea y la comprensión evangélica de Dios, no son el mismo (Paul Ricoeur: la mismidad). El problema de las relaciones entre el Dios del Antiguo Testamento y el del Nuevo, pero también el del diálogo entre la teología judía y la cristiana, es, desde el punto de vista de la comprensión que la fe cristiana tiene de sí misma en el Nuevo Testamento, la de la tensión dialéctica entre la «ipseidad» y la «no mismidad» de Dios.

1.4. El acontecimiento de la lectura

De manera general, se puede decir que cualquier estructura de comunicación presupone tres instancias que interactúan entre sí: el texto o su autor, el lector, espectador u oyente, y el propio mensaje.

1. El texto y su autor

Cualquier texto y cualquier objeto estético remiten a un autor (escritor, pintor, compositor) en la medida en que contiene una dimensión de intencionalidad como parte integrante de sí mismo. Tanto un texto como un cuadro o una obra musical están caracterizados por la intención de comunicar algo al lector, espectador u oyente.

Hemos aprendido de la «nueva retórica» de Chaim Perelman³ que *cada texto es una forma de argumentación*. Sin duda, como lectores y como

² Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre* (L'Ordre Philosophique; Paris, 1990); traducción española: *Sí mismo como otro* (Filosofía; Madrid, 1996).

³ Chaim PERELMAN / Lucie OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* (Collection de Sociologie Générale et de Philosophie Sociale; Bruxelles, 1970); traducción española: *Tratado de la argumentación. La nueva retórica* (Biblioteca Románica Hispánica. Manuales 69; Madrid, 1989).

espectadores, sólo nos encontramos ante textos y obras a los que se trata de interpretar y entender. Pero los relatos tienen una intención narrativa, los textos discursivos establecen relaciones lógicas y las composiciones poéticas provocan asociaciones que aumentan o disminuyen la plausibilidad de algunas tesis. Con la ayuda de la fenomenología antropológica de Vilém Flusser⁴ se podría ampliar esta tesis de Perelman a las artes visuales y a la música, para decir que toda obra de arte debe ser entendida como «gesto», que tiene un sentido y que debe ser comprendida como una argumentación que quiere convencer y que quiere ganar o reforzar la adhesión del lector, del espectador o del oyente a las tesis o a una comprensión de la realidad que se le presenta.

Siguiendo a Aristóteles, Chaim Perelman distingue dos clases de argumentos: los argumentos basados en la estructura de lo real y los que fundamentan la estructura de lo real:

Los *argumentos basados en la estructura de lo real* adquieren formas parecidas a las de la lógica formal y son variaciones de silogismos (mayor: los hombres son mortales; menor: Sócrates es un hombre; conclusión: por tanto Sócrates es mortal). El acuerdo previo de los lectores o de los oyentes con una primera tesis permite sacar de ella las consecuencias lógicas que se siguen.

Los *argumentos que fundamentan la estructura de lo real* tratan de modificar las premisas del auditorio y de cambiar las representaciones que él se hace de la realidad. O bien tienen la forma de paradojas de la comunicación⁵ y son aptas para provocar el cambio buscado, bien sea porque hacen problemático el razonamiento lógico, bien sea porque dramatizan los casos particulares para cambiar las bases de la percepción de lo real. O bien fundamentan nuevas evidencias con ayuda de la estética y de la ficción artística o literaria.

En consecuencia, la primera pregunta directriz de la interpretación es: *¿cuáles son las tesis con las que la argumentación trata de obtener la adhesión del lector o del oyente?* Otras dos preguntas están unidas a la primera: ¿con ayuda de qué argumentos se trata de reforzar o transformar las convicciones del lector o del oyente, y cuáles son las afirmaciones que, en la argumentación, están presupuestas o implicadas por lo no dicho? Resumiendo: ¿cuál es el mensaje esencial de un texto o de una obra?

⁴ Vilém FLUSSER, *Les gestes* (Cergy-Paris, 1999); traducción española: *Los gestos. Fenomenología y comunicación* (Barcelona, 1994).

⁵ P. WATZLAWICK / J. H. WEAKLAND / R. FISCH, *Change. Principles of Problem Formation and Problem Resolution* (New York, 1974); traducción española: *Cambio. Formación y solución de los problemas humanos* (Biblioteca de Psicología. Textos Universitarios; Barcelona, 1999).

1. El lector, el oyente o el espectador

La cuestión es la siguiente: ¿qué significa «leer» o «entender»?

De Rudolf Bultmann («El problema de la hermenéutica», en *Creer y comprender* II) hemos aprendido que no es posible ninguna lectura ni ninguna comprensión sin que el lector tenga una *precomprensión* de aquello de lo que se trata en lo que se lee. Esta precomprensión, que es una apertura al campo de preocupación del texto o de la obra, se distingue tanto de los simples presupuestos, que permiten o impiden su inteligencia técnica, como de los prejuicios, que se proyectan en el texto en el momento de entenderlo. Esta exigencia presupone una concepción de la lectura y de la escucha según la cual leer y escuchar son comprendidos y percibidos como las partes integrantes de un diálogo entre dos personas responsables.

Las dos consecuencias de esta concepción de la lectura son, en primer lugar, la promesa de que el texto o la obra que leo o que escucho están escritos para mí y, después, la invitación a entrar en el proceso de un diálogo que requiere de mí leer y escuchar como si el texto o la obra hubiera sido compuesto para mí.

En consecuencia, la segunda pregunta directriz de la interpretación es: *¿cuál es el mensaje esencial del texto o de la obra para mí?* La respuesta a esta segunda pregunta incluye la disponibilidad del lector o del oyente a dejarse transformar y modificar por el acontecimiento del encuentro implicado en el diálogo.

3. El mensaje

La tarea de la interpretación se fundamenta en la voluntad de entender al otro. Esta voluntad es uno de los presupuestos fundamentales del proceso de diálogo.

El trabajo de la interpretación se vuelve necesario por la distancia entre dos subjetividades que no puede ser superada más que por una comprensión intersubjetiva.

Los dos problemas que encuentra la interpretación son, por una parte, la ilusión provocada por el malentendido y, por otra, la posibilidad de la incompreensión. El segundo es el más visible y, por tanto, el más sencillo de resolver: la incompreensión debida a la distancia entre el autor, el texto o la obra, por una parte, y el lector, el espectador o el oyente, por otra, requiere una clarificación histórico-crítica de la comunicación, que forma parte integrante del proceso de interpretación. El criterio que preside esta clarificación es el principio intuicionista de la evidencia: el arte de la inter-

pretación consiste en deducir del texto el sentido que permita explicar sencillamente el conjunto de sus singularidades.

El primer problema es más difícil, porque tiene que ver precisamente con la evidencia primera. De George Steiner⁶, según el cual la primera función de la lengua no es la comunicación, sino la conservación y la transmisión del secreto de la promesa, hemos aprendido que un mensaje puede ser totalmente incomprendido porque el lector o el oyente subestima o ignora la distancia que le separa del texto o de la obra. La aprehensión inmediata puede engañar al confundirse con respecto al sentido del mensaje, al ilusionarse sobre su comprensión y al ignorar la situación de malentendido en la que se encuentra.

En consecuencia, la tercera cuestión directriz de la interpretación es: *¿en qué medida mi interpretación del texto o de la obra impide una comprensión real del mensaje que él o ella expresa?* Esta pregunta resulta de la paradoja según la cual la actualidad y la pertinencia del mensaje se presentan en la distancia del texto o de la obra.

4. La estructura

La estructura de la comunicación, constituida por las tres instancias del autor y su texto o su obra, del lector, el oyente o el espectador y del propio mensaje, es la de un círculo, finito y cerrado. Los procesos caóticos de interacción que tienen lugar entre los tres ángulos de la producción, la recepción y el mensaje y sus mecanismos reguladores no bastan para hacer de la estructura de la comunicación una situación abierta de diálogo. La relación «yo»-«tú» que caracteriza una situación de diálogo no existe más que a partir del momento en que se deja percibir la presencia de una «cuarta persona».

La *cuarta persona*⁷. La situación de diálogo de la lectura o de la escucha no puede reducirse a la estructura de un círculo formado por el mensaje, por su productor y por su receptor: en efecto, un diálogo real no es el lugar de la variación y la repetición de lo ya conocido, sino el de los acontecimientos posibles. Si esto es así es porque resulta del encuentro de

sujetos en primera persona, constituidos, reconocidos y que se reconocen mutuamente como tales.

Por una parte, el proceso de diálogo da acceso a nuevos posibles. No vive de «lo que hay», sino de cuando surgen acontecimientos. Ahora bien, presupone por eso mismo la presencia de un poder creador, del que la teología cristiana da razón en la doctrina clásica de la inspiración del Espíritu Santo. Que se hable de inspiración del autor de los textos bíblicos (Juan Calvino) o de su lector (Martín Lutero) no tiene importancia a este respecto.

Este poder creador es el que constituye a los copartícipes del diálogo como «yo», porque los justifica y los reconoce como un «tú», y es él el que, en consecuencia, les permite y exige de ellos un reconocimiento mutuo como «yo»-«tú».

El acto de lectura y la tarea de la interpretación *están fundamentados en la promesa de una presencia que transforma el encuentro en acontecimiento*. Ella es la de la nueva creación, de la que la lectura y el diálogo pueden ser ocasión.

⁶ George STEINER, *After Babel. Aspects of Language and Translation* (New York-London, 1975); traducción española: *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción* (Sección de Lengua y Estudios Literarios; México, 1981).

⁷ El significado teológico decisivo de la presencia de una tercera o de una cuarta persona en la situación de diálogo ha sido puesta de relieve paralelamente, a propósito de la cura de almas, por Pierre-Luigi DUBIED, *La vie quotidienne*. Curso de licenciatura en teología práctica (Neuchâtel, 1996-1998).

El acontecimiento de la Palabra: el Evangelio

El punto de partida del mensaje esencial de los escritos neotestamentarios es la experiencia común de un encuentro con la singularidad de una palabra fuera de toda norma y extraterritorial con relación a todas las probabilidades de la razón común. Hablan de ella como de la presencia del Reino de Dios, como de la venida del Emmanuel, Salvador de Israel y Señor de las naciones, como de la encarnación de la palabra de Dios o como de la resurrección de un mesías crucificado. Este encuentro se convierte no sólo en el acontecimiento fundador de su identidad y su convicción, sino que para ellos es el instante en que la historia entera de la humanidad se divide en dos, donde se cumple la promesa y de donde nacen la creación nueva y el mundo nuevo del final de los tiempos.

La empresa común a la que se han dedicado es la de dar razón de este acontecimiento y del valor de la verdad que ha adquirido para ellos.

– Puesto que la verdad de la que dan testimonio es del orden del acontecimiento, hecha posible por el instante decisivo de una contemporaneidad con Jesús de Nazaret, Dios hecho hombre, está unida a la contingencia de la historia.

– Puesto que ella se ha dado a cada uno en el acontecimiento de un encuentro, su verdad es la verdad subjetiva de una esperanza, de una certeza y de una confianza.

– Puesto que se da como contingencia y subjetividad, la verdad de la que da testimonio su convicción aparece con la forma de una pluralidad de interpretaciones de la singularidad fundadora.

Puesto que la paradoja fundadora de la fe y del sistema de convicciones es un acontecimiento de una novedad radical, no hay nombres disponibles para expresarlo. Por tanto, cada cual se encuentra enfrentado a la tarea de encontrar o de forjar un lenguaje para hacer comprensible, es decir, en pri-

mer lugar para pensar y después para hacer comunicable, la singularidad del acontecimiento y de su poder transformador. La lengua inventa nuevas palabras, metamorfosea o vuelve a dar vida a imágenes antiguas, construye nuevas visiones de la realidad y crea nuevos recursos de la percepción.

El lenguaje y las palabras son interpretaciones de la realidad que constituyen su organización y su estructura. Las palabras no son la realidad: la dominan al permitir pensarla. De Louis Hjelmslev¹ hemos aprendido cómo el campo de la semántica de cada texto redefine él mismo los conceptos que emplea mediante el juego de las equivalencias y de las oposiciones que establece, y cómo impone de esta manera sus propias reglas a la interpretación de lo real. George Steiner ha hecho que estemos atentos a la vida de las palabras y de sus combinaciones. No solamente las palabras tienen una historia que tiene que ver con su origen, con sus connotaciones variables y con las potencialidades de sus reinterpretaciones, sino que la diferencia de estilos expresa y multiplica la diversidad de sentimientos.

Bajo los tres aspectos de la revelación de los tiempos nuevos, de la reivindicación de la verdad subjetiva que la acompaña y de la realidad de los cambios que provoca, esta primera parte trata de dar razón de un doble debate.

— La primera parte del debate versa sobre los diferentes caminos inventados y a veces reabiertos por los textos neotestamentarios para interpretar, pensar y dar razón del acontecimiento que les fundamenta. Cada uno tiene su lenguaje. Por una parte, la irreductibilidad del encuentro de la paradoja no se deja encerrar en ninguna formulación. Pero, por otra, cada formulación que trata de expresar su sentido introduce en la comprensión que propone de él la inteligencia y la fuerza de la inercia de sus propios presupuestos.

— La segunda parte del debate versa sobre la diversidad de los significados otorgados a los conceptos clave de las teologías neotestamentarias. Los conceptos no son la realidad misma, como nos lo ha enseñado desde hace mucho tiempo la disputa medieval de los universales, sino que, ya sean inventados o retomados, constituyen un repertorio de interpretaciones y de lecturas de lo real. Llevan con ellos una historia de la geografía del espíritu humano y del mundo que lo rodea. No se puede hablar de su experiencia religiosa como de una elección o como de una resurrección sin desvelar las tradiciones literarias y espirituales a las que se las vincula. Pero, por otro lado, las palabras se encuentran integradas en nuevos paisajes que les dan su sabor local y que remodelan su significado. El que se las apropia de nuevo indica no sólo dónde están sus raíces, sino también con quién trata de reabrir el diálogo.

¹ Louis HJELMSLEV, *Prolégomènes à une théorie du langage* (Arguments 35; Paris, 1968); traducción española: *Prolegómenos a una teoría del lenguaje* (Biblioteca Románica Hispánica. Estudios y Ensayos 155; Madrid, 1980).

El Evangelio	2.1. La revelación de los tiempos nuevos			2.2. La verdad del Evangelio			2.3. La realidad de la existencia escatológica			
	El Reino	La justicia	La elección	El don del Espíritu	La nueva creación	La vida	La salvación	La liberación y la purificación	El perdón	La reconciliación
Mateo 1,1; 1,14-15	Mateo: Reino de los cielos / de Dios	Mateo 5,20; 6,25-34							Mateo 6,14-15; 18,15-35; 26,2	
	Marcos 1,1; 1,14-15	1,14; 4,26-32; 9,1								
	Lucas 4,43; 6,20; Hechos 1,3; 8,12; 14,22; 19,8; 28,31			Lucas 24,49; Hechos 1,4-8; 2,14-47; 8,14-25; 19,1-7			Lucas 1,67-79; 2,11; 19,1-9; Hechos 4,12; 13,26.4; 16,1		Lucas 1,77; 24,47; Hechos 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18	
				Juan 14,16s. 26; 15,26f; 16,7-11; 20,22		Juan 3,16; 5,19-30; 6,26-58	Juan 3,17-21; 4,22	Elevación Juan 12,32; 13,31-14,4; 14,15-24; 16,16-27		
Rom 1; 15; 1 Cor 9; Gál 1-2		Rom 1-4; Gál 2,14-21	1 Tes 4,3-8	1 Cor 12; Gál 3,1-5; 4,1-7	2 Cor 5,17 Gál 6,15	Rom 6,1-14; 2 Cor 5,15	Rom 5,9-10; 1 Cor 1,18-25		Rom 3,25	Rom 5,10-11; 2 Cor 5,18-20
			1 Pe 1,1-2				1 Pe 1,3-12			
							Heb 1,14; 2,3.10; 5,9; 6,9; 9,28; 11	El don del acceso al cielo Heb 10,20 Purificación Heb 10,2	Heb 9,22; 10,18	

2.1. La revelación del tiempo nuevo

El acontecimiento fundador de la fe cristiana, tal como la entienden los escritos neotestamentarios, no es una singularidad aislada. Es una singularidad que, al hacer que surja lo inimaginable y la paradoja en la realidad de lo que «hay», trastoca el curso de la historia.

– Bien sea de la historia personal de aquellos que hacen en ella su encuentro existencial.

– Bien sea, en el sistema de convicciones que ellos construyen, de la historia del mundo.

– Bien sea, incluso, porque introducen de nuevo paradigmas en la historia del pensamiento y en la percepción que la existencia humana tiene de sí misma, de la historia de la humanidad.

Pablo y Marcos concibieron el término «evangelio». Para ellos hay una Buena Nueva, que se distingue de todas las nuevas que han podido o podrán oírse, que da razón de la novedad radical y del poder que actúa en la revelación de la justicia de Dios y de su Reino. Pero, ¿qué es el Reino? Tres interpretaciones de la verdad del acontecimiento están en conflicto: ¿es la presencia liberadora de Dios, la cual, por la llamada a la confianza, constituye la subjetividad responsable del individuo (Marcos), la promesa hecha en el cumplimiento de la justicia y la misericordia, es decir, en el reconocimiento incondicional del Otro (Mateo), o la perspectiva de una «convivialidad» última (Lucas)? Y, ¿qué es la justicia? ¿La fidelidad recreadora de Dios hacia su criatura (Pablo) o la fidelidad de ésta a la promesa del Creador (Mateo)? En gran parte, el concepto de elección escogido y redefinido por 1 Pedro combina estas dos dimensiones y añade a ellas una tercera: la de la identidad y la dignidad conferidas por la verdad nueva.

2.1.1. El Evangelio: Pablo y Marcos

El Evangelio en el Nuevo Testamento

El término «evangelio» aparece 76 veces en el Nuevo Testamento:

- 8 veces en el evangelio de Marcos, de las cuales Mateo retoma 4 casos,
- 60 veces en el corpus paulino, de las cuales 48 en las cartas generalmente atribuidas al propio apóstol (Rom, 1 y 2 Cor, Gál, Flp, 1 Tes y Flm),
- 2 veces en los Hechos, para designar el evangelio de Pablo,
- 1 vez en la primera carta de Pedro,
- y 1 vez en el Apocalipsis.

De esta primera relación estadística se puede deducir que el empleo del concepto «evangelio», lejos de pertenecer al repertorio común del cristianismo apostólico, forma parte del *vocabulario particular de Pablo y de Marcos*. Este primer resultado se encuentra confirmado por el hecho de que, antes de Pablo y Marcos, «evangelio» no parece haber sido empleado en un sentido religioso: el Antiguo Testamento (2 Re 4,10; 18,22.25) o Cicerón (*Carta a Ático* II, 3,1) lo emplean en plural en el sentido de «noticias que regocijan», y el empleo particular que se hace de él en el Imperio romano es más bien de orden político: las «buenas nuevas» son las de las tomas de poder, las acciones y los edictos de los emperadores.

Es significativo que sea en las cartas de Pablo y en Marcos donde «evangelio» se haya convertido en un término técnico para designar y calificar el mensaje cristiano. Para Pablo, «el Evangelio» es «el Evangelio de Dios», que el apóstol ha recibido por una revelación divina y que opone a las «enseñanzas» y las «tradiciones de los hombres» (Gál 1,1.6-12). Remite a un acontecimiento en el que aparece una verdad cuyo surgimiento y novedad radical barren cualquier conocimiento previo y cualquier sistema de valores existente (Gál 1,13-2,21); llama a Pablo como apóstol de las naciones (Gál 1,13-17) y constituye la base de una certeza que le permitirá oponerse sin temor a los hermanos de Jerusalén (Gál 2,1-10), a Pedro (Gál 2,11-21) y a la propia tradición apostólica (Gál 1,1.10-12). La fuerza de convicción que permite a Marcos la primera formación literaria del «evangelio» es del mismo orden: el cotejo y la transmisión oral o escrita de las palabras de Jesús bajo la forma de colecciones, tal como lo llevan a cabo la fuente Q o el evangelio de Tomás, y a las que Gál 1,1 y 1,12 aluden probablemente, constituyen un procedimiento abierto, al dar lugar al control colectivo sobre la interpretación de las palabras reunidas y sobre el añadido de nuevos materiales. La composición de un relato literario continuo, tal como lo emprendió Marcos, presupone un triple ejercicio de autoridad individual: 1) un escritor decide integrar o excluir los elementos tradicionales que quiere para componer un relato dramático; 2) éste determina su sentido por el contexto que impone a los materiales que utiliza, y 3) el escritor llama a la forma y al mensaje de su obra «Buena Nueva de Jesucristo» y «Buena Nueva de Dios». *El empleo del término «Evangelio» para designar el acontecimiento y el contenido del mensaje esencial del cristianismo aparece al mismo tiempo que la certeza de la subjetividad individual que da testimonio del encuentro con el acontecimiento que la fundamenta.*

Sentido y significado del Evangelio

En Pablo, el Evangelio designa 1) la prodamación apostólica de la Buena Nueva de Dios (Rom 1,1.9; 2,16; 15,16.19; 16,25; 1 Cor 9,9.12.14.18.23; 15,1; 2 Cor 2,21; 4,3.4; 10,14; Gál 2,2.7; Flp 1,12.16; 2,22; 4,3.15); 2) esta buena nueva como poder de Dios (Rom 1,16; 10,16;

11,28; 2 Cor 8,18; Gál 1,11; Flp 1,27.27), y 3) como convicción (Rom 1,16; 11,28; 1 Cor 15,1; 2 Cor 9,13; 11,4.7; Gál 1,6.7.11; 2,2.14; Flp 1,5.7.27.27). En el evangelio de Marcos, califica 1) el propio relato del libro o su contenido (Mc 1,1; cf. 14,9); 2) la buena nueva de Dios que reside en el anuncio de la presencia de su Reino y en la llamada a creer (Mc 1,14.15); 3) la realidad por la que los compañeros de Jesús deben estar dispuestos a dar su vida (Mc 8,35; 10,29), y 4) el mensaje que debe ser anunciado a las naciones (Mc 13,10; cf. 16,15 y 14,9).

Como vemos, el Evangelio, tal como Pablo y Marcos lo entienden, no es tanto un sistema de pensamiento o una doctrina (*fides quae creditur*) cuanto un *poder de Dios* que comunica la predicación apostólica o la enseñanza de Jesús tal como Marcos la presenta. Este poder determina la existencia de Jesús (Mc 14,9), de sus discípulos (Mc 8,35; 10,29) y la comprensión que el apóstol tiene de su misión: lleva un tesoro en una vasija de barro (2 Cor 4,7) y la gracia de Dios es eficaz en su debilidad (1 Cor 1,18-3,4; 2 Cor 12,1-10), pues es la fuerza de Dios la que actúa en él, y no el efecto de sus propias cualidades. Es una *fuerza de transformación y de cambio* que hace de sus oyentes y de sus lectores nuevas criaturas: los llama a convertirse y a creer (Mc 1,14-15), y los que están a la escucha del Evangelio de Dios y han creído han recibido el Espíritu (Gál 3,1-5; 4,1-7).

Esta cualidad del Evangelio de Dios como poder de transformación explica que el contenido del Evangelio no se deje encerrar en un rígido sistema de proposiciones, sino que su formulación esté y permanezca necesariamente abierta. Sin embargo, la «verdad del Evangelio» (Gál 2,5) se distingue claramente de cualquier «otro evangelio» (Gál 1,6) en la medida en que es el «Evangelio de Cristo» (Gál 1,7) que Dios ha revelado al apóstol (Gál 1,11-12) y en la medida en que se distingue de cualquier palabra y cualquier tradición humanas (Gál 1,1.10-12), de la misma manera que los pensamientos de Dios se oponen a los de los «hombres» (Mc 8,33). La diferencia entre el Evangelio de Dios y los «otros evangelios», que no existen (Gál 1,7), no reside en una cuestión de definición, sino en su *efectividad transformadora y liberadora* (Gál 5,1.12).

La definición que el Evangelio paulino ofrece de sí mismo

El Evangelio paulino encuentra su fundamento en la «cruz», es decir, en la proclamación de la resurrección del Crucificado: Pablo ha «visto» al Señor (1 Cor 9,1), el Resucitado se «deja ver» por él (1 Cor 15,8), Dios le ha revelado a su Hijo (Gál 1,12.16), el conocimiento de Cristo le ha sido dado (Flp 3,8). El acontecimiento de esta revelación, que es al mismo tiempo la vocación y el envío de Pablo como apóstol de los paganos (Gál 1,13-17), es el descubrimiento de que *Dios sólo justifica por la fe, y no en virtud de las obras de la ley* (Rom 3,21-31; Gál 2,14b-21). En efecto, Dios

se reveló al apóstol como el Dios cuya sabiduría y poder son locura (1 Cor 1,18.3,4) y quien siempre ha justificado, justifica y justificará siempre sin la ley y por la fe de o en Jesucristo (Rom 3,21-26).

La gran originalidad de la comprensión paulina del Evangelio reside en una *distinción entre dos actitudes existenciales fundamentales* que la persona puede adoptar ante Dios, ante sí misma y ante el prójimo. O bien el individuo «trata de ser justificado por las obras de la ley», o bien «es justificado por la fe». El primer presupuesto de esta distinción es que la relación que el sujeto establece con Dios es la que determina la comprensión que tiene de su existencia y del mundo que le rodea. «Ser justificado» no significa otra cosa que «encontrarse en una relación adecuada con Dios» (Ferdinand Christian Baur, 1792-1860²). El segundo presupuesto de esta distinción, que explica que Pablo proclame la justicia de Dios (Rom 1,16-17) y hable de «ser justificado» en pasiva, es que, tanto para Pablo como para el pensamiento judío en el que está arraigada su comprensión de la realidad, sólo es Dios quien puede establecer una relación adecuada entre su criatura y él mismo. Cuando, en la formulación lapidaria de Flp 3,9, Pablo opone su propia justicia a la justicia que procede de Dios, entiende que el hombre se sitúa en el lugar de Dios.

Por tanto, la cuestión es: ¿de qué manera y bajo qué condiciones se encuentra la persona en una relación adecuada con Dios? La respuesta paulina describe dos caminos, de los que el segundo en realidad no lo es. Estos dos caminos son designados por locuciones introducidas por las preposiciones «fuera de», «por», por una parte, y «a través de», por otra: «por las obras de la ley», por un lado, y «por» o «a través de la fe en Jesucristo», por otro. La primera expresión significa «por las obras de la ley» en el sentido de «que viene de las obras de la ley», «que tienen su origen en las obras de la ley», la segunda, «por la fe de» o «en Jesucristo», ya sea en el sentido de «a través de la fe de» o «en Jesucristo», ya sea en el sentido de «que viene de la fe de» o «en Jesucristo», «que tienen su origen en la fe de» o «en Jesucristo». Esta oposición remite a *dos posibles orígenes mediante los que el individuo define su identidad*.

Es importante constatar que Pablo no escribe «nadie será justificado por las obras de la ley, sino por la fe de o en Jesucristo», sino que escribe «nadie será justificado por las obras de la ley, *si no lo es* por la fe de y en Jesucristo» (Gál 2,16). La diferencia es importante. La primera formulación, que hace de los términos opuestos proposiciones *contradictorias*, daría a entender que se oponen dos caminos del mismo valor. La segunda, que opone dos *contrarios*, hace que aparezca su asimetría. Lo mismo que

² Ferdinand Christian BAUR, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie* (Leipzig, 1864).

el Evangelio debe ser distinguido de otros evangelios, que no existen (Gál 1,6-7), de igual manera las dos actitudes existenciales en las que el sujeto humano espera de Dios su justificación no son de igual valor.

La expresión «*por las obras de la ley*» remite a la tradición según la cual Dios se ha revelado por el don de la ley, según la cual está presente en la Alianza con su pueblo como el que da la ley y según la cual la existencia humana encuentra su identidad y su dignidad en el privilegio, en el cumplimiento de las tareas y en el servicio de la ley. Dios es el Dios que está presente como el Otro en el rostro del Otro, que me interpela y suscita mi responsabilidad (Emmanuel Lévinas).

El presupuesto de esta definición identitaria es considerar al ser humano a partir de sus cualidades y de su obra: por un lado, forma parte o no del pueblo de la elección, al que le ha sido dado el *privilegio* de la ley, y, por otro, se libera o no de su tarea y de su responsabilidad *de cumplir* la ley (cf. Rom 1,32-3,8). Estos dos criterios fundamentan un *ideal de perfección* que encuentra su expresión en la llamada programática del Levítico a la santidad: «Sed santos como yo soy santo». La institución del perdón constituye el puente necesario entre el deber («sed santos») y el ser («como yo soy santo») y vuelve a situar al individuo frente a su responsabilidad ante Dios y ante el prójimo.

Ahora bien, al revelar a su Hijo en la persona de su Hijo crucificado (Gál 1,12.26) y maldecido por la ley (Gál 3,13; cf. Rom 8,3) mostró que no estaba del lado de la ley, sino más bien de su transgresor. La expresión «*por la fe de o en Jesucristo*» opera una disociación entre el Dios que justifica y la relación del individuo con la ley. En *la carta a los Romanos* tiene esencialmente un sentido negativo y significa, en primer lugar, que Dios justifica por gratuitamente, es decir, sin la ley (Rom 3,21-24). Para Rom 1,32-3,8 y 7,7-25, la ley, por más que sea santa y buena, no permite al ser humano cumplir la voluntad de Dios. Para *la carta a los Gálatas*, la ley pertenece al orden de la creación, y no del Creador: si la ley fuera capaz de dar la vida, entonces podría justificar. Pero sólo Dios da la vida y justifica. La consecuencia es clara: cualquier intento de buscar la propia justicia por la ley está condenado al fracaso en la medida en que sobrevalora la ley y le atribuye un poder que no le debería pertenecer (Gál 3,19-22). De forma correspondiente, la expresión «*por la fe de o en Jesucristo*» es una formulación positiva del contenido del Evangelio en la medida en que da razón de la revelación divina de la que el apóstol ha sido el destinatario: la relación justa del hombre con Dios, consigo mismo y con el prójimo se da en la fe en y de Jesucristo, es decir, en *aquel que pone su confianza en la confianza que Jesucristo puso en su Padre* (Gál 2,16).

El significado del Evangelio de la justificación gratuita por la sola confianza en la confianza de Jesucristo es la aparición de una criatura nueva

(Gál 6,15) y el nacimiento a una nueva identidad: el «yo» justificado está muerto a la ley para vivir para Dios, ya no es él quien vive, sino que es Cristo, el hombre nuevo de la confianza, quien vive en él (Gál 2,19-20). ¿En qué consiste esta novedad? Al hacer que su Hijo aparezca como el transgresor crucificado y maldito, es decir, según los dos criterios del sistema de la ley, el hombre sin cualidad por excelencia, Dios se revela como justificador, *cualificando y constituyendo al individuo como persona, independientemente de sus cualidades*.

«¿Qué es el yo?

Un hombre se asoma a la ventana para ver a los que pasan; si yo paso por allí, ¿puedo decir que está puesto allí para verme? No; pues no piensa en mí en particular; pero el que ama a alguien a causa de su belleza, ¿lo ama? No; pues las virtudes, que matarán la belleza sin matar a la persona, harán que ya no la ame.

Y si me ama por mi juicio, por mi memoria, ¿me ama a mí? No, pues puedo perder estas cualidades sin perderme yo mismo. ¿Dónde está, por tanto, este yo si no es en el cuerpo ni en el alma? Y, ¿cómo amar al cuerpo o al alma, sino por sus cualidades, que no son nada de lo que constituye al yo, ya que son perecederas? Pues ¿amaríamos la sustancia del alma de una persona de un modo abstracto y fueran cuales fueran sus cualidades? Esto no se puede hacer, y sería injusto. Por tanto, no se ama nunca a nadie, sino sólo sus cualidades.

Así pues, no nos burlemos más de aquellos que se hacen honrar por sus cargos y oficios, pues no se ama a nadie más que por sus cualidades prestadas»¹.

Por tanto, podemos decir que el Evangelio paulino es el poder creador de Dios, que transforma al individuo en un ser nuevo, que, al reconocerlo incondicionalmente como persona, es decir, como un «tú», le constituye como sujeto en primera persona, y que, al distinguir la persona de sus cualidades, le recrea como un yo autorreflexivo⁴.

¹ Blaise PASCAL, *Pensamientos*, Br 323 = MLS 688.

⁴ Jean-Pierre VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne* (Paris, 1989) 211-232; traducción española: *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia* (Paidós Orígenes 27; Barcelona, 2001), se adhiere a Michel Foucault y propone una distinción operativa entre tres términos: el del *individuo*, que corresponde a la valoración de figuras singulares en su contexto social, el del *sujeto*, que caracteriza al individuo expresándose él mismo en primera persona y hablando en su propio nombre, y el del *yo*, que designa a la persona consciente de su interioridad y de su unicidad. A cada una de las diferentes etapas que conducen a la toma de conciencia del individuo en cuanto tal corresponde la aparición de un nuevo género literario: al descubrimiento del individuo corresponde el género de la *biografía*, al del sujeto, la *autobiografía*, y a la del yo, las *confesiones* y los *diarios íntimos*. Clásicamente se relaciona el descubrimiento

La definición que el evangelio de Marcos ofrece del Evangelio

Paralelamente a su empleo técnico paulino, que designa y califica la predicación del apóstol como comunicación del poder liberador y creador de Dios, el concepto de Evangelio es empleado programáticamente por el evangelio de Marcos para presentar su narración como la transmisión de la Buena Nueva de Dios proclamada por Jesucristo (Mc 1,1; cf. 14,9). El «evangelio» ¿designa el libro o su contenido? La expresión «comienzo del Evangelio de Jesucristo» es ambigua en muchos aspectos. ¿Qué es el comienzo de qué? La cita de Isaías (Mc 1,2-3) ¿es el comienzo del libro, o la aparición de Juan (Mc 1,2-11) es el comienzo de la historia de Jesús, o la predicación de Jesucristo es el comienzo de la proclamación y de la difusión universal del Evangelio de Dios (Mc 13,9-13)? En cuanto al «Evangelio de Jesucristo», ¿es el anuncio de Jesús como el del Señor, del que Juan Bautista prepara el camino («de Jesucristo» es entonces genitivo objetivo), o la buena nueva que trae Jesús, enviado a preparar los caminos de la presencia de Dios en el mundo de los hombres («de Jesucristo» es entonces genitivo subjetivo)? El evangelio de Marcos no parece preocupado por llevar a cabo tales distinciones: por una parte, el libro es el Evangelio mismo en la medida en que el acontecimiento de su lectura puede convertirse en ocasión de encontrarse con la presencia del Reino, de manera que el libro y su contenido tienen tan pocas razones para estar disociados uno del otro como el acontecimiento y el objeto de la predicación paulina. Por otra parte, el Jesucristo Hijo de Dios que nos presenta la narración de Mc no tiene otra función que proclamar la «Buena Nueva» de Dios. No es verdaderamente el sujeto del libro: la confesión de Jesús de Nazaret como Jesucristo (Mc 1,1) o como Hijo de Dios (Mc 1,11; 9,7; 14,61; 15,39) le reconoce, en efecto, como el predicador de una realidad distinta, que es el Evangelio de Dios.

La presentación programática de la predicación de Jesús (Mc 1,14-15) nos acerca por segunda vez a las concepciones paulinas: el contenido del «Evangelio de Dios» está resumido en cuatro proposiciones:

- el tiempo se ha cumplido,
- el Reino de Dios está cerca,
- por tanto, es tiempo para convertirse
- y creer en el Evangelio.

La primera proposición reside en la revelación apocalíptica de que una nueva época ha comenzado. La idea de una *ruptura de la historia en dos* y

del individuo con la época homérica, la del sujeto con la lírica griega y la del yo con las *Confesiones* de san AGUSTÍN. Esta última es, en mi opinión, la obra de Pablo como intérprete de la vida y de la muerte de Jesús.

la *conciencia de pertenecer a los últimos tiempos* son una primera afirmación común en el evangelio de Pablo y de Marcos: el envío del Hijo marca el paso del tiempo de la ley al tiempo del Espíritu y del tiempo de la esclavitud y la minoría de edad a la edad adulta (Gál 3,23-4,7).

La segunda proposición afirma *que es posible el acontecimiento de una presencia inmediata de Dios*: decir que el Reino está cerca o decir que Dios manifiesta su justicia (Rom 3,25-26) es afirmar con dos lenguajes diferentes la actualidad de su poder creador actuando.

La tercera proposición vincula la idea del cambio de época a *la necesidad de una transformación y una renovación de la existencia*: a los dos tiempos, al eón pasado y al eón presente, corresponden dos actitudes existenciales opuestas, de manera que es tan anacrónico no convertirse en presencia del Reino como permanecer bajo la ley después de la manifestación de la justicia de Dios (Gál 5,2-12).

La cuarta proposición concreta el sentido del necesario cambio: se trata de creer en el Evangelio. El sentido de esta llamada se ilumina en las llamadas de Jesús a la fe, es decir, a la confianza en Dios (Mc 9,19.23-24; 11,20-25), y en su poder creador y liberador (Mc 2,5; 4,40; 5,34; 6,6a; 10,52; cf. 5,36; 9,42; 13,21; 15,32).

Tanto para Marcos como para Pablo, la proclamación del Evangelio significa la irrupción del poder de Dios en la existencia de los individuos. Lo mismo que Pablo opone el Evangelio de Dios a las tradiciones humanas y a lo que existe en el mundo de los hombres (Gál 1,1.6-12), Marcos opone como dos mundos inconmensurables los pensamientos de Dios y los de los «hombres» (Mc 8,33). En el primero, sujetos dispuestos al riesgo y a la confianza nacen a la vida (Mc 8,35), preparados para recibir el céntuplo de lo que podrían abandonar (Mc 10,29), mientras que, en el otro, los seres humanos renuncian a la posibilidad de una identidad personal por una complicitad inocente con los demonios (Mc 8,33; cf. 1,23-28; 5,1-20; 9,14-29).

Por tanto, se puede decir que el evangelio según Marcos es el testimonio de la presencia de Dios como poder liberador y recreador que constituye seres nuevos habitados por la fe y la confianza en Dios a la que los llama Jesús. Tanto para Marcos como para Pablo, Jesús, que renuncia a bajar de la cruz (Mc 15,27-32), es el testigo de esta confianza.

2.1.2. El Reino: Marcos, Mateo y Lucas

El Reino en el Nuevo Testamento

El «Reino» es, en estos tres evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, un concepto central de la proclamación y la enseñanza de Jesús. En los

Hechos de los Apóstoles permanece como una designación programática de la predicación misionera: la de Felipe (Hch 8,12) y la de Pablo, de Antioquía a Roma (Hch 14,22; 19,8; 20,25; 28,23.31). Es conocido del conjunto del Nuevo Testamento, donde aparece, bien como afirmación del Señorío del Resucitado / Exaltado sobre el cosmos (Col 1,13; Ap 1,9; 11,15; 12,30; cf. 5,10), bien, en formulaciones estereotipadas y tradicionales de la parénesis, como la perspectiva de una entrada en el Reino o de una herencia del Reino que constituye el horizonte de la llamada a la nueva vida (Jn 3,3.5; Rom 14,7; 1 Cor 4,10; 6,9.10; Ef 5,5; 1 Tes 2,12; 2 Tes 1,5; 2 Tim 4,1.18; Heb 12,28; Sant 2,5 y 2 Pe 1,11).

El Reino en los tres primeros evangelios

En los evangelios de *Mateo* y de *Marcos*, el anuncio del Reino forma parte de la presentación programática de la predicación de Jesús (Mt 4,17 // Mc 1,14-15). En el evangelio de Marcos, después de la proclamación del cumplimiento de los tiempos, es el segundo tema del anuncio del Evangelio: el presente es el de una época nueva marcada por el surgimiento de la presencia del Reino: el Reino está cerca y está aquí (Mc 15,43!). La consecuencia de este mensaje es la doble llamada a convertirse y a creer en el Evangelio (Mc 1,14-15). En el evangelio de Mateo, el mensaje esencial de Jesús es la llamada a la conversión, y esta llamada está fundamentada, en un segundo momento, en la proximidad del Reino de los cielos (Mt 4,17).

La razón de esta diferencia reside en el hecho de que los dos primeros evangelios presentan concepciones diferentes del Evangelio y del Reino.

En el evangelio de *Marcos*, el Evangelio es el surgimiento del acontecimiento del poder creador y liberador de Dios y el Reino es su presencia, cuyos efectos determinan la existencia de Jesús y de sus discípulos, se manifiesta en los milagros, exorcismos y curaciones (en los «hechos de poder»), de suerte que se realiza la promesa según la cual «algunos de los aquí presentes no morirán sin haber visto que el Reino de Dios ha llegado ya con fuerza» (Mc 9,1). En el evangelio de *Mateo*, el Evangelio reside en el anuncio del cumplimiento de las profecías, en la proclamación de los tiempos mesiánicos y en la enseñanza de la justicia. En cuanto al Reino de los cielos, es esencialmente el contenido de una promesa ligada a la parusía, es decir, a la venida gloriosa del Hijo del hombre y al Juicio: «Algunos de los aquí presentes no morirán sin ver al Hijo del hombre venir como rey» (Mt 16,28).

Esta diferencia de perspectiva encuentra su expresión en la diferencia de la conceptualidad puesta en práctica por los dos evangelios.

El evangelio de *Marcos* habla del «Reino de Dios» (14 veces: Mc 1,15; 4,11.26.30; 9,1.47; 10,14.15.23.24.25; 12,34; 14,25; 15,43), entendiéndolo con ello que, para algunas existencias, en un cierto tiempo y en

algunos espacios, es Dios quien reina y no ya los pensamientos de los «hombres» (Mc 7,8-9; 8,33). El evangelio de *Mateo* no ha abandonado completamente la expresión «Reino de Dios» (lo emplea 5 veces, además de la expresión «Reino de mi Padre», Mt 6,10; 13,43; 25,34 y 26,29), pero la corrige muchas veces en beneficio de «Reino de los cielos», que emplea 34 veces (sin contar Mt 4,23; 6,33; 9,35).

– El «Reino de Dios» parece afirmar el establecimiento presente y futuro del Señorío de Dios en la existencia y en el mundo de los hombres (Mt 6,33; 12,28; 19,24; 21,31; 21,43).

– El «Reino de los cielos» parece designar tanto la proximidad misteriosa como el advenimiento futuro del Reino del Señor como promesa (Mt 5,3.10.19.20; 7,21; 8,11; 11,11.12; 13,11; 16,19; 18,1.3.4; 19,14.23; 23,13), como recompensa de los que hayan hecho la voluntad de Dios y cumplido la justicia (Mt 3,2; 5,3.10; 4,17; 10,7, y, en el contexto de las parábolas, Mt 13,24.31.33.44.47; 18,23; 20,1; 22,2; 25,1) y como lugar de pertenencia de los justos (Mt 13,52; 19,12).

A diferencia del evangelio de Mateo, el evangelio de *Lucas* ha conservado el concepto de «Reino de Dios» empleado en el evangelio de Marcos (Lc 4,43; 6,20; 7,28; 8,1.10; 9,2.11.27.60.62; 10,9.11; 11,20; 13,18.28.29.30; 14,15; 16,16; 17,20.21; 18,16.17.24.25.29; 19,11; 21,31; 22,16.18; 23,51 e, implícitamente, Lc 11,2 y 12,31.32; Lc 1,33, que retoma la expresión del «Reino de David» ya presente en Mc 11,12). La idea del reino, sin embargo, ha perdido su significado central. Lucas, sin duda, se acuerda de que el «Reino de Dios», la misión de «llevar la buena nueva del Reino de Dios» por las sinagogas de Judea (Lc 4,43), las parábolas del Reino (Lc 8,1.10; 13,18.20) y la afirmación según la cual «el Reino está cerca» (Lc 10,9.11) eran temas característicos de Jesús y de sus discípulos. De sus tradiciones, Lucas conserva tanto la idea del Reino como una realidad, contemporánea y misteriosa, que traza su camino en y entre los hombres (Lc 11,20; 17,20.21), como la de una determinación del presente por la inminencia aguardada y esperada de su venida (Lc 6,2; 11,2) y la de las condiciones radicales que permitirán entrar en él (Lc 9,27.60.62; 18,16.17.24.25.29). Presenta el anuncio del «Reino de Dios» estableciendo la continuidad entre el pasado histórico de la enseñanza del Salvador y la misión apostólica hasta los confines de la tierra (Lc 9,2; 10,9.11; Hch 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28,23.31). El «Reino» es para Lucas una característica histórica tanto de la época nueva como de la pertenencia al camino inaugurado por Jesús (Lc 7,28; 16,16). Sin embargo, omite hablar de él en el relato de la primera predicación programática de Jesús en Nazaret (Lc 4,16-20). Evidentemente, otras categorías de pensamiento le parecen más concretas, más actuales o más expresivas: la afirmación del cumplimiento de las profecías, la llegada de la salvación y la

tríada típicamente lucana de la promesa de la resurrección y las llamadas a la conversión y al arrepentimiento (Hch 4,2; 17,32; 24,21; 26,23).

A pesar de esto, dos ideas nuevas aparecen en la narración lucana. La primera es la de la *promesa de una «convivialidad» de los últimos tiempos*, simbolizada por la idea de comer el pan en el Reino de Dios (Lc 14,15) y anunciada desde ahora por la fracción del pan y la bendición de la copa (Lc 22,16.18). La otra, de la que Lucas hace su comentario en la parábola de las minas (Lc 19,11-27), es la de una *entrega futura del Reino al Hijo por el Padre y después a los discípulos por el Hijo* (Lc 22,29). El «Reino de Dios» se convierte en «mi Reino» (Lc 22,30) y, en boca del compañero en la cruz, en «tu Reino» (Lc 23,42).

La buena nueva mateana del Reino de los cielos

El anuncio de la proximidad del Reino de los cielos, que fundamenta la llamada inicial a la conversión, constituye el contenido programático tanto de la predicación de Juan Bautista como de la del Jesús mateano: «Arrepentíos, porque está llegando el Reino de los cielos» (Mt 3,2 = 4,17b), y esta promesa del Reino constituye el tema de lo que se llama, desde san Agustín⁵, el *Sermón de la montaña* (Mt 5,3.10.19.20; 7,21).

La promesa del Reino de los cielos enmarca en primer lugar las palabras inaugurales de las bienaventuranzas (Mt 5,3-12): la llamada a la conversión, necesitada por la revelación de la proximidad del Reino, es retomada y comentada bajo la forma de una doble proclamación, según la cual el Reino de los cielos pertenece a los que son pobres de espíritu (Mt 5,3) y a los que son perseguidos por la justicia (Mt 5,10).

— La primera afirmación, cuyo cumplimiento es anunciado en Mt 11,5, es la proclamación de una razón para esperar para aquellos que no tienen para vivir más que la mano de Dios. El añadido mateano de las dos palabras «de espíritu» (cf. la versión paralela de Lc 6,20, muy probablemente original) muestra, sin embargo, que el primer evangelio no piensa en una pertenencia social o económica, es decir, en una cualidad determinada, sino en la adopción de una actitud existencial: *el Reino pertenece a los que escuchan la proclamación de los tiempos nuevos y deciden confiarse a la providencia de Dios*.

— La segunda afirmación liga la promesa del Reino a la *exigencia de la justicia*: el Reino pertenece a aquellos discípulos y oyentes del Jesús mateano (Mt 5,1) que practican la justicia. Mt 5,6 habla de los que tienen hambre y sed de justicia, Mt 5,10 de los que son perseguidos porque participan en el cumplimiento de la justicia.

Una comparación de estas dos versiones que Mateo (Mt 5,1-12) y Lucas (Lc 6,20-26) transmiten de las bienaventuranzas muestra que esta doble proclamación de la promesa y la exigencia de la justicia constituye el centro del programa evangélico de Mateo.

Mateo 5,1-12	Lucas 6,20-23	Lucas 6,24-26
(I) Dichosos los pobres en el espíritu, porque suyo es el Reino de los cielos. (II) Dichosos los que están tristes, porque Dios los consolará. (III) Dichosos los humildes, porque heredarán la tierra. (IV) Dichosos los que tienen hambre y sed de hacer la voluntad de Dios, porque Dios los saciará. (V) Dichosos los misericordiosos, porque Dios tendrá misericordia de ellos. (VI) Dichosos los que tienen un corazón limpio, porque ellos verán a Dios. (VII) Dichosos los que construyen la paz, porque serán llamados hijos de Dios. (VIII) Dichosos los perseguidos por hacer la voluntad de Dios, porque de ellos es el Reino de los cielos. (IX) Dichosos seréis cuando os injurien y os persigan, y digan toda clase de calumnias por causa mía.	(I) Dichosos los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios. (III) Dichosos, los que ahora lloráis, porque reiréis. (II) Dichosos los que ahora tenéis hambre, porque Dios os saciará. (IV) Dichosos seréis cuando los hombres os odien, y cuando os excluyan, os injurien y maldigan vuestro nombre a causa del Hijo del hombre.	(I) En cambio, ¡Ay de vosotros, los ricos, porque ya habéis recibido vuestro consuelo! (III) ¡Ay de los que ahora reís, porque gemiréis y lloraréis! (II) ¡Ay de los que ahora estáis satisfechos, porque tendréis hambre! (IV) ¡Ay cuando todos los hombres hablen bien de vosotros,
Alegraos y regocijaos, porque será grande vuestra recompensa en los cielos, pues así persiguieron a los profetas anteriores a vosotros.	Alegraos ese día y saltad de gozo, porque vuestra recompensa será grande en el cielo, que lo mismo hacían sus antepasados con los profetas.	que lo mismo hacían sus antepasados con los falsos profetas!

⁵ San AGUSTÍN, *De Sermone Domini in Monte*.

Desde un punto de vista formal, constatamos que la estructura de base de cada bienaventuranza está constituida por tres elementos:

1. Una declaración de dicha: «bienaventurados».
2. Una descripción de los destinatarios de esta declaración por medio de un sustantivo, una proposición de participio o de relativo, que define la cualidad o la condición presupuesta por la declaración de dicha.
3. Una indicación de la causa concreta y objetiva que justifica la declaración inicial.

Cuatro bienaventuranzas son comunes a los dos evangelios. Las tres primeras conciernen a los pobres, los hambrientos y los afligidos. Son completadas por una cuarta, que se dirige a los discípulos perseguidos. Evidentemente, el evangelio de Lucas ha construido una secuencia de cuatro maldiciones en oposición a las cuatro bienaventuranzas originales y ha formulado el conjunto en la segunda persona del plural: «Dichosos vosotros...» Su tema es el de la salvación que ha traído Jesús: Jesús ha venido para llamar a los pecadores a fin de que se arrepientan y se conviertan. En cuanto a Mateo, ha modificado profundamente, por una parte, el sentido de las bienaventuranzas existentes, reemplazando no sólo el motivo económico de los pobres por la actitud existencial de los pobres de espíritu, sino también el físico del hambre por el religioso y ético del hambre y la sed de justicia. Por otra parte, ha añadido cinco bienaventuranzas nuevas. Ahora bien, el mensaje esencial de estas bienaventuranzas nuevas es doble.

— Por una parte, por su lenguaje se sitúan en continuidad con las promesas del Antiguo Testamento: se anuncia una buena nueva a los afligidos (Is 61,2), que recibirán su consuelo (Is 40-55; 66,13), los que tienen compasión encontrarán misericordia (Prov 17,5 LXX; Eclo 28,1-7) y la limpieza de corazón es la condición requerida para los que se presentan ante Dios en su santuario (Sal 24,2-4). Las palabras inaugurales de Jesús se presentan como la realización de las esperanzas de la Escritura y de las profecías, de las que es su cumplimiento.

— Por otra parte, en el evangelio de Mateo los temas de las nuevas bienaventuranzas están vinculados todos a la promesa y al cumplimiento de la justicia. Se promete misericordia a los que vivan del espíritu del don y ejerzan misericordia («misericordia», Mt 9,13; 12,7; 23,23; «tener o ejercer misericordia», Mt 5,7; 9,27; 15,22; 17,15; 18,33; 20,30.31), se anuncia el acceso al Padre celestial a los limpios de corazón, que viven de la bondad de su providencia y que, contrariamente a los hipócritas, no practican la limosna, la oración y el ayuno calculando la recompensa que sacarán con ello, y la tierra pertenece a los humildes («humildes», Mt 5,5; 11,29; 21,5).

Así pues, se puede decir que la enseñanza del Jesús mateano comienza por prometer el Reino de los cielos a cada uno de los que se conviertan, es decir, que se dejen transformar por la llamada a *confiar en Dios* y, por él, a *ponerse al servicio de la justicia de su providencial misericordia*. Por eso los discípulos que siguen a Jesús y las multitudes que lo escuchan son la sal de la tierra y la luz del mundo.

Mt 5,17-20 persigue y combina dos afirmaciones.

— La primera, negativa, es que Jesús no vino para abolir la ley (Mt 5,5.17a). Esta primera afirmación está fundamentada en la solemne declaración («en verdad os digo») de que la ley, aunque no es eterna, sin embargo estará en vigor tanto tiempo como subsistan el cielo y la tierra (Mt 5,18). La consecuencia lógica de esta convicción es una advertencia según la cual la observancia del conjunto de los mandamientos decidirá el lugar de cada uno en el Reino de los cielos (Mt 5,19).

— La segunda afirmación, construida formalmente como la antítesis de la primera, afirma que Jesús vino a *cumplir* la ley. El sentido de esta declaración sobre la intención de la enseñanza del Jesús mateano y sobre su venida se ilumina a partir de una segunda sentencia solemne («en verdad os digo») que la comenta: si la justicia de los discípulos y de la multitud de los oyentes de Jesús (cf. Mt 5,1) no supera la de los escribas y los fariseos, no entrarán en el Reino de los cielos (Mt 5,20).

La aparente tensión entre las dos advertencias que se siguen (ser llamado el más pequeño en el Reino es algo distinto que no entrar en él, Mt 5,19 y 20) se entiende perfectamente en el momento en que se ve que el Jesús mateano une dos problemáticas distintas y complementarias. La primera declaración del Jesús mateano pone en guardia contra la transgresión de cualquiera de los más pequeños mandamientos, porque es una manera de sustraerse a la voluntad de Dios y, al mismo tiempo, a la promesa de renovación que contiene. La segunda define precisamente el sentido de la voluntad de Dios: al contrario que la hermenéutica farisea, que define la justicia a partir de la observancia de la ley, el Jesús mateano *subordina la obediencia a la ley al criterio de la justicia*. Al hacer esto, invierte el punto de vista según el cual el que cumple la ley hace justicia para afirmar que el que hace justicia tiene, por ello, cumplida la ley.

Pero ¿qué es la justicia? Las antítesis de Mt 5,21-48, la triple advertencia contra la «hipocresía» (Mt 6,1-18), los tres aforismos sobre el sistema de referencia que elige la existencia para constituir su identidad (Mt 6,19-24) y la enseñanza sobre la providencia de Dios (Mt 6,25-34) permiten definir el sentido que le da el Jesús mateano.

– En las tres primeras antítesis (Mt 5,21-32), las palabras de Jesús invitan a sus oyentes a renunciar a una lógica que considera al prójimo como objeto de su cólera, de su codicia y de la ley para reconocerle como «hermano», es decir, como sujeto en primera persona. En la cuarta antítesis (Mt 5,33-37) opera el mismo cambio de la relación con Dios. En las dos últimas (Mt 5,38-48) redefine el ideal de perfección que implica el imperativo del cumplimiento de la ley. Esta redefinición de la perfección es de una radicalidad que no debe ser subestimada: lo propio del concepto mismo de perfección es definir cada ser por sus cualidades y por sus actos, según los criterios de una escala discriminatoria. Ahora bien, lo propio de la perfección del Padre celestial es, según el Jesús mateano, poner fin a cualquier ideal de perfección: Dios es perfecto porque hace salir el sol y caer la lluvia sobre los justos y los injustos, de manera que la perfección reside en la providencia misericordiosa, que hace vivir a cada persona independientemente de sus cualidades y de sus acciones.

– La triple enseñanza sobre la limosna, la oración y el ayuno (Mt 6,1-18) continúa con el mismo tema: la «hipocresía» consiste en una instrumentalización de Dios, de sí mismo o de los «hombres».

– ¿Qué es lo que hace posible el paso a un reconocimiento de Dios, de sí mismo y del otro como sujeto en primera persona? Son las palabras sobre los pájaros del cielo y los lirios del campo las que proporcionan la respuesta: el *reconocimiento de la bondad providencial de Dios y el exceso de la gratuidad y del don, simbolizado en la belleza de la creación* (Bernard Rordorf), *constituyen al sujeto como «tú» en una estructura del don* y abre la existencia a una relación de gratuidad con Dios, consigo mismo y con el otro.

Por tanto, se podría decir que la búsqueda del Reino de los cielos y de su justicia no es otra cosa sino la acogida y el establecimiento de una relación «yo»-«tú» con Dios, consigo mismo y con el «hermano» o con los «hombres». El que cumple esta justicia, definida como una exigencia de misericordia (Mt 9,13; 12,7; 23,23) que abole los ideales de perfección y abierta al reconocimiento incondicional de la persona de Dios, de sí mismo y del prójimo, ha observado la ley (Mt 5,17-20), y la entrada en el Reino de los cielos es, como su consecuencia lógica, la promesa que acompaña la invitación a hacer la voluntad de Dios.

Siendo el motivo de la predicación del Jesús mateano el de una transformación de la multitud de sus oyentes, una recreación de la relación de la persona con Dios, consigo misma y con el prójimo y el don de una identidad nueva del «tú» como «yo» autorreflexivo y responsable, la promesa del Reino de los cielos, que explica y fundamenta la llamada al cambio, sanciona la distancia que separa la simple invocación del Señor de este cumplimiento de la voluntad del Padre celestial (Pablo habla de una «escucha de la fe», Gál 3,1-5): «No todo el que me dice: ¡Señor, Señor!, entrará

en el Reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos» (Mt 7,21-23).

La historia de esta diferencia y la advertencia contra un error entre el decir y el hacer, contra la «hipocresía», es decir, para el Jesús mateano, entre el creer hacer y el hacer (Mt 23,13-39), son el objeto de las *parábolas mateanas del Reino*, que desarrollan la dramática historia de la invitación a entrar en el Reino de los cielos y la desobediencia, es decir, el rechazo de la promesa, en una perspectiva de historia de salvación.

– El que hace la voluntad del Padre, y entrará en el Reino de los cielos, no es el que dice, sino el que hace; por eso los recaudadores de impuestos y las prostitutas precederán a los sumos sacerdotes y a los ancianos, que no han tomado el camino de la justicia proclamado por Juan Bautista (Mt 21,28-32).

– En efecto, Dios confió a Israel la viña que había edificado cuidadosamente, pero Israel no dio fruto. Por eso Dios va a contratar nuevos viñadores, los convertidos de la predicación de Jesús y de la misión universal de sus discípulos (Mt 28,16-20), para que den fruto (Mt 21,33-46).

– En efecto, Dios dirigió una primera invitación a Israel por boca de sus profetas, pero Israel no quiso volver. Entonces Dios le dirigió una segunda llamada por los profetas de la misión cristiana (Mt 23,34), pero se mostraron indignos de ella: unos apenas se preocuparon por ella, otros maltrataron a sus enviados y algunos de éstos, finalmente, incluso fueron asesinados (cf. Mt 10,17-18). Por eso la cólera de Dios se abatió sobre Jerusalén (Mt 22,7 es una alusión directa a la destrucción del Templo y de la ciudad) y por eso el Padre celestial dirige una nueva invitación, la tercera, universal, a los paganos. Pero aunque todos están llamados e invitados al banquete del Reino, sólo el hecho de llevar el traje de bodas, que simboliza la aceptación a responder a la invitación y a hacer la voluntad del Padre, distinguirá a los buenos de los malvados y a los elegidos de los otros (Mt 22,1-14).

El discurso programático de Jesús en el Sermón de la montaña encuentra su respuesta en la gran visión del Juicio final de Mt 25,31-46. En efecto, desde la fundación del mundo, el Reino de los cielos ha sido preparado para todos los que han dado de comer, de beber, recibido, vestido o visitado a «uno de estos mis hermanos más pequeños», mientras que el fuego eterno de Satán y sus ángeles castiga a los «cabritos». El criterio invocado por el Hijo del hombre que regresa en su gloria es el mismo que había sido definido programáticamente en Mt 5,17b.20: *el cumplimiento de la justicia como ejercicio de una misericordia gratuita*. La insistencia en «los más pequeños» de mis hermanos se corresponde con la importancia concedida «al más pequeño mandamiento» (Mt 5,19): es el indicio del reconoci-

miento de cada uno y la piedra de toque de la distinción entre la persona y sus cualidades. No hay casos excepcionales, porque cada *persona es reconocida como subjetividad individual* y, por tanto, como ser excepcional.

Por tanto, se puede decir que la proclamación del Reino de los cielos, la revelación de su proximidad y la posibilidad ofrecida por el Jesús mateano de entrar en él son la buena nueva *de una promesa que constituye el horizonte último de la existencia humana, que le da su sentido y ante las puertas de la cual tendrá que dar razón de sí misma*. Decir que, contrariamente a Pablo, el evangelio de Mateo no fundamenta la ética «por detrás» (habiendo recibido el Espíritu y viviendo en él, los que han creído son llamados a dejarse conducir por el Espíritu: tienen que convertirse en lo que son, Gál 5,16-6,10), sino «por delante» (es el anuncio de una retribución que fundamenta la llamada al actuar), es equivocarse sobre el significado mateano del Reino: *el Reino de los cielos es una promesa presente, fundamentada en la bondad de la providencia de Dios, cuya espera de la manifestación final no hace más que confirmar la realidad última*.

El Reino del evangelio según Marcos

La presencia del Reino de Dios anunciado por el Jesús del evangelio de Marcos no es una promesa futura, sino un poder que ejerce ya su acción en presencia de Jesús, de sus oyentes y de sus discípulos. La afirmación de esta presencia apela a una doble consecuencia: los oyentes de Jesús y los lectores del Evangelio están llamados a cambiar (a convertirse) y a creer (Mc 1,14-15).

Las *parábolas del Reino del evangelio de Marcos* precisan el programa formulado inicialmente por Jesús.

– La presencia del Reino es un *misterio*. Este misterio, es decir, la realidad del propio Reino, es ofrecido a los que hacen la voluntad de Dios (Mc 4,11 remite explícitamente a Mc 3,34-35), es decir, a los que confían y creen, mientras que, para los otros, sigue siendo enigmático: ven y oyen, pero no pueden entender. El Reino está ahí para todos, pero no se hace realidad más que para aquellos que se dejan transformar (Mc 4,10-12).

– La historia del Reino es la historia de un proceso de creencia (Mc 4,1-34). El evangelio de Marcos combina tres ideas. 1) La idea de un ciclo natural: el tiempo nuevo de la presencia del Reino es el espacio del *milagro renovado sin cesar de la mies como don y como responsabilidad*. 2) La idea del combate entre los poderes: la aparición de un nuevo Reino conduce a un conflicto inevitable con los poderes existentes que dominan la existencia humana (Satán, las preocupaciones, la riqueza, Mc 4,13-20). 3) La idea del éxito: a pesar de los obstáculos, el terreno del poder nuevo del Reino de Dios adquiere dimensiones inesperadas (Mc 4,2-8 y 30-32).

Por tanto, se puede decir que el Jesús del evangelio de Marcos proclama el surgimiento misterioso de una presencia de Dios que es un poder liberador que suscita la responsabilidad de los individuos, que se dejan transformar en sujetos nuevos.

La acción liberadora de Dios, que se ejerce en los exorcismos y los milagros de Jesús y en el don que éste hace de su vida (Mc 10,15 // Mc 8,31-38), se manifiesta en *el conflicto que libra con los poderes para ganar autoridad sobre la existencia humana*. Los conceptos interpretativos utilizados por Marcos para dar razón de este conflicto son, por una parte, el simbolismo de la debilidad, que opone la enfermedad a la autoridad presente en Jesús y a los actos de poder que lleva a cabo; por otra, la oposición entre los pensamientos de los «hombres» y los de Dios (Mc 7,8-9; 8,33) y, finalmente y sobre todo, una explotación absolutamente original y paradójica de la idea de la posesión demoníaca (Mc 1,23-28; 5,1-20; 9,14-29). A diferencia de lo que presentan los relatos de exorcismo de la literatura helenística y judía (Flavio Josefo, Filóstrato), los poseídos del evangelio de Marcos no son víctimas inocentes. Los diálogos liberadores que mantiene Jesús no le oponen a los demonios, que acuden a él y lo adoran (Mc 3,11-12), sino a los mismos endemoniados. El conflicto que encuentra su resolución en el exorcismo no es ni un conflicto entre Jesús y los demonios ni siquiera un conflicto entre el poseído y los demonios que lo habitan, sino un conflicto que divide al propio endemoniado, de manera que no se sabe si debe desear su «liberación» o conservar «sus» demonios. En efecto, son los endemoniados los que no saben si deben acercarse a Jesús o temerle, y son los que, declarando ser varios o legión, son incapaces de hablar en primera persona. La representación del individuo ocultándose en un demonio simboliza la condición de la existencia dominada por los «pensamientos humanos» y dividida en sí misma entre su querer y su hacer, su querer y su querer, y su hacer y su hacer. La autoridad de Jesús es el acontecimiento que revela el estado de posesión (Mc 1,23: «enseguida»), y el diálogo terapéutico que mantiene constituye a la persona como sujeto, como un «tú» responsable capaz de hablar y de entenderse como un «yo»⁶.

⁶ En la tradición judía, que insiste en las estructuras de diferencia y que es la suya, el psicoanálisis (Sigmund FREUD, Jacques LACAN) lleva a cabo la crítica de la constitución narcisista griega del «yo». Primero Pablo y después el evangelio de Marcos, intérpretes de la tradición de Jesús que, al simbolizar la presencia de Dios comiendo y bebiendo con los pecadores, constituye la persona independientemente de sus cualidades, dan testimonio de un acontecimiento fundador que constituye la verdad de una subjetividad individual en diagonal con las definiciones y las categorías abstractas, entre ellas la del psicoanálisis: «El camino de Pablo es el siguiente: si hubo un acontecimiento y si la verdad consiste primero en declararlo y después en ser fiel a esta declaración, de ello se deducen dos consecuencias. En primer lugar, siendo la verdad del orden del acontecimiento, o del orden de lo que sucede, entonces ella es singular. No es ni estructural, ni axiomática, ni

Por tanto, se puede decir que, para el evangelio de Marcos, la presencia del Reino es un poder que libera a la persona de su esclavitud voluntaria y de sus complicidades con Satán y con los demonios para recrearla como *subjetividad responsable*. El relato de Mc 9,14-29 no detalla solamente el proceso de esta nueva creación: recuerda a los discípulos su misión de *ser ocasión de nuevos actos de poder del Reino*, y les recuerda lo que hace posible este nacimiento a una **identidad nueva**: la oración, cuyo contenido programático es expresado por la **confesión** de Mc 9,24 («yo creo, pero ayúdame a tener más fe»), y **la confianza que se pone en el Padre**: «Todo es posible para el que tiene fe» (Mc 9,23).

2.1.3. La justicia: Mateo y Pablo

La justicia en el Nuevo Testamento

El concepto de justicia es tanto un término de la teología (Dios es justo, 2 Tit 4,8; 2 Pe 1,1) y la cristología (la justicia del Salvador o del Cordero, Jn 16,8-10; 2 Pe 1,1; Ap 19,11; 22,11) cuanto un valor moral reconocido de la ética y la parénesis cristiana (Lc 1,75; Hch 10,35; 13,10; 17,31; Ef 4,24; 5,9; 6,14; 1 Tim 6,11; Heb 1,9; 7,2; 11,7.33; 12,11; Sant 1,20; 3,18; 1 Pe 2,24; 3,14; 2 Pe 3,13; 1 Jn 2,29; 3,7.10).

Su particular importancia en el Nuevo Testamento proviene, en primer lugar, de Pablo, que hace de ella uno de los conceptos interpretativos principales del Evangelio (encontramos dos ecos suyos en Tit 3,5 y Sant 2,14-26), y, en segundo lugar, del evangelio de Mateo, que hace de él uno de los temas centrales de la enseñanza de Jesús.

La justicia, el Evangelio y la ley en las cartas paulinas y el evangelio de Mateo

El empleo del término «justicia» es el lugar donde convergen las cartas paulinas y el evangelio de Mateo.

legal. Ninguna generalidad disponible puede dar razón de ella ni estructurar el sujeto que apela a ella. Por tanto, no podría haber una ley de la verdad. En segundo lugar, estando constituida la verdad a partir de una declaración de esencia subjetiva, ningún subconjunto preconstituido la sostiene, nada comunitario o históricamente establecido presta su sustancia a su proceso. La verdad es diagonal con respecto a todos los subconjuntos comunitarios, no se apoya en ninguna identidad y (este punto es evidentemente el más delicado) no constituye a ninguna. Es ofrecida a todos, o destinada a cada uno, sin que una condición de pertenencia pueda limitar este ofrecimiento o este destino» (Alain BADIOU, *Saint Paul. La foundation de l'universalisme* [Les Essais du Collège International de Philosophie; Paris, 1997] 15; traducción española: *San Pablo: la fundación del universalismo* [Pensamiento Crítico / Pensamiento Utopico 108; Rubí, Barcelona, 1999]).

Tanto para el evangelio de Mateo como para Pablo, *el Evangelio y la justicia* están estrechamente unidos el uno a la otra. La justicia sirve de concepto interpretativo para el Evangelio paulino (Rom 1,16-17) y la llamada a la justicia constituye el programa de la predicación del Jesús mateo (Mt 5,6.10.20; 6,33).

Después, tanto para el evangelio de Mateo como para Pablo, la justicia está estrechamente unida al *problema de la ley*:

– Para *Pablo*, la revelación de la justicia de Dios en Jesucristo significa la liberación de la existencia fuera de la maldición de la ley (Rom 7,7-25; Gál 3,10-14), el fin de su validez (Gál 3,19) o la abolición de la ley (Gál 3,23-4,7; 5,14), de manera que la ley de Moisés encuentra su cumplimiento, es decir, a la vez lo que constituye su verdadero contenido y su sustitución, en el doble mandamiento del amor a sí mismo y al prójimo (Rom 13,8-10; Gál 5,14) y en la ley de Cristo, es decir, en la disponibilidad a dar la vida y amar como lo hizo Jesús (Gál 6,2; cf. 1,4; 2,19-20). Paradójicamente, la existencia justificada, porque ya no está bajo la ley, se vuelve capaz de cumplir lo que pide la ley, es decir, la voluntad de Dios (Rom 8,3).

– Para *el evangelio de Mateo*, el cumplimiento de la ley por la predicación de Jesús significa igualmente una subordinación de la ley y de sus mandamientos a las exigencias de la justicia (Mt 5,17-48). La hermenéutica mateana rechaza, igual que Pablo, una interpretación de la ley y los profetas que hace de la justicia el resultado de la obediencia a los mandamientos. Como alternativa, preconiza una lectura nueva según la cual la voluntad de Dios reside por completo en la exigencia de la justicia (Mt 6,33), de manera que cualquiera que ha practicado la justicia ha cumplido con ello la totalidad de la ley.

Finalmente, y tanto para Pablo como para el evangelio de Mateo, la justicia es el principio según el cual la persona se encuentra en una *relación adecuada con Dios, consigo misma y con el prójimo*. Este principio consiste para Pablo y para Mateo

- en un proceso de nueva creación (Pablo) o de conversión (Mateo)
- que se hace posible por la revelación en Jesucristo (Pablo) o por la predicación del Señor (Mateo)
- que es revelación de la gracia de Dios (Pablo) o de la gratitud de la providencia del Padre celestial (Mateo)
- y que reestructura la existencia según las tres dimensiones de la confianza, la esperanza y el amor / misericordia (Mt 9,13; 12,7; 23,23) y en una relación «yo»-«tú» con Dios, consigo mismo y con el otro.

La primera diferencia determinante entre las teologías paulina y mateana de la justicia reside en el significado exacto del término «justicia» y en el sujeto de ella:

– Para Pablo, la justicia es en primer lugar un concepto relacional: Dios es justo en cuanto justifica a cualquiera que vive de la confianza en la confianza que tenía Jesucristo (Rom 3,26). La justicia designa el poder de Dios, que *justifica* (indicativo) *a la persona* (Rom 3,21-26) y que la transforma en un «yo» que es un nuevo sujeto (Gál 2,19) y una creación nueva (Gál 6,15). Es, en consecuencia, la justa relación con Dios que la existencia acoge como confianza y certeza de ser justificado gratuitamente, por la gracia de Dios (Rom 3,21-26; 5,1.17.21; 6,13.15-20; Gál 2,21; 3,21; 5,5).

– Según el evangelio de Mateo, la justicia es un valor moral, designa el objeto por excelencia de la voluntad de Dios y constituye en cuanto tal el bien supremo al que Juan Bautista y el mismo Jesús están subordinados: Juan Bautista y Jesús cumplieron toda justicia (Mt 3,15; 21,32) y el cumplimiento de la justicia es desde ahora la *responsabilidad* a la que son llamados los discípulos y la multitud que están a la escucha de Jesús (Mt 5,20; 6,33).

La segunda diferencia significativa entre Pablo y el evangelio de Mateo se encuentra, consiguientemente, en la relación de la problemática de la justicia con las de la felicidad y la salvación:

– Para el evangelio de Mateo, el cumplimiento de la voluntad de Dios (Mt 7,21-23) y de la justicia (Mt 5,20), en el sentido de la misericordia (Mt 9,13; 12,7; 23,23) hacia uno de «estos mis hermanos más pequeños» (Mt 25,31-46), es la actitud existencial a la que se promete la entrada en el Reino.

– Para Pablo, Dios manifiesta ahora su justicia en la justificación ofrecida a todos y recibida por los que ponen su confianza en él (Rom 3,21-26; 9,30-33; Gál 3,1-5). De manera coherente y consecuente, manifestará de la misma forma su misericordia incondicional hacia todos (Rom 11,32), de modo que todos serán salvados y, al sonido de la trompeta final, todos serán llevados con Cristo hacia Dios (1 Tes 4,14.16) y todos serán transformados (1 Cor 15,22.35.42.51).

La justicia según el evangelio de Mateo

La justicia cualifica en primer lugar la enseñanza y la obra de Juan Bautista, que vino «a mostraros el camino de la justicia» (Mt 21,32), y de Jesús, que actuó de manera que «se cumpla toda justicia» (Mt 3,15). El contexto de la idea de cumplimiento es el de las afirmaciones que declaran que en Jesús, el Cristo, hijo de Abrahán y de David, Emmanuel y Sal-

vador de Israel, se cumplen la Escritura y los profetas (Mt 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 5,17; 8,17; 12,17; 13,35, cf. 14; 21,4; 26,54.56; 27,9). Como vemos, pues, la justicia, como cumplimiento de la voluntad de Dios, constituye el valor supremo al que tanto la Escritura como el Bautista y el Señor están sometidos.

De ello se deduce que la justicia designa el cumplimiento de la voluntad de Dios como la finalidad que el Creador da a la existencia (Mt 6,33). La recompensa de los últimos tiempos se promete a los que la practican (Mt 5,3.6.10.20) y, según ese criterio, es como se lleva a cabo tanto el Juicio sobre «los escribas y fariseos» y sobre «Jerusalén» (Mt 23,13-39) como el que tendrá lugar sobre los paganos cuando tenga lugar la venida gloriosa del Hijo del hombre (Mt 25,31-46).

El Jesús mateano define el sentido de lo que significa esta vocación de justicia en debate con «los escribas y fariseos», es decir, probablemente con la tradición hermenéutica pre-rabínica de la Sinagoga (Mt 5,17-7,27):

Mt 5,17-20 une en primer lugar el tema de la justicia con la cuestión de la *justa interpretación de la ley como voluntad de Dios*. El Jesús mateano vino para enseñar a sus discípulos y a sus oyentes una «justicia mayor» que la de los escribas y fariseos. No les libera de la ley, sino que revela su sentido y su interpretación apropiada. La interpretación cristológica de la voluntad de Dios define el significado de la obediencia a los mandamientos, subordinándola a la vocación y la responsabilidad de cumplir la justicia.

Mt 5,17-48 define la justicia como *perfección de la misericordia*.

– Los «escribas y fariseos» no entrarán en el Reino de los cielos porque viven en una tradición («habéis oído que se dijo a vuestros antepasados», Mt 5,21.33, fórmula abreviada en Mt 5,27.31.38.43) que considera a Dios y al prójimo como objetos de la ley (Mt 5,31-48), objetos de la codicia (Mt 5,27-30) y objetos de la cólera (Mt 5,21-26).

– La «justicia mayor» requerida por la voluntad de Dios consiste en una lectura de los mandamientos que comprende tanto la ley como la promesa y la exigencia de establecer con Dios y consigo mismo, por una parte (Mt 5,33-37), y, en consecuencia, con el prójimo, amigo y enemigo, por otra (Mt 5,21-32.38-48), una relación que, a imagen de la providencia de Dios, cuya perfección no hace diferencia entre los buenos y los malos, *respeto incondicionalmente* a Dios, a sí mismo y al otro como personas y como subjetividades individuales reconocidas.

Mt 6,1-24 define la justicia como *la actitud de piedad verdadera*. La justicia resulta de una conversión y de una elección necesarias: en efecto, **entre el sistema de la hipocresía y el sistema de la gratuidad y del don definidos por la justicia no hay compromiso posible**, pues la justicia, que se

remite a la bondad del Padre celestial, y la hipocresía, que espera de los «hombres» su reconocimiento y su identidad, determinan dos orientaciones de la mirada y de la voluntad (Mt 6,19-24):

– La hipocresía vive «delante de los hombres» y de una instrumentalización de las personas, es decir, de una alienación de sí y de su propia piedad y de una cosificación de Dios y del prójimo. Encuentra su «recompensa» (Mt 6,1.5.16) en el reconocimiento, por parte de los «hombres», de sus cualidades (Blaise Pascal, *Pensamientos*, B. 323 = MLS 688).

– La «justicia mayor» vive de la mano de Dios y en el reconocimiento misericordioso y gratuito de sí mismo y del prójimo. La idea de la recompensa escatológica que se promete a la justicia («Dios *te* premiará», Mt 6,4.6.18) es el equivalente a la de la entrada que se hace posible en el Reino de los cielos (Mt 5,20).

Mt 6,25-34 advierte contra una desgraciada orientación de la existencia y define la búsqueda del Reino y de su justicia como el único objeto de *preocupación razonable y recomendable*:

– El Jesús mateano no advierte contra las preocupaciones, sino contra las preocupaciones de los paganos. Las preocupaciones que tienen los paganos son superfluas, porque la existencia aspira a través de ellas a asegurar su futuro y su subsistencia.

– Los discípulos y las multitudes que escuchan a Jesús reciben, por tanto, una vocación de reorientar su preocupación fuera de sí mismos, sobre la promesa del Reino y sobre la responsabilidad que les confiere cumplir la justicia. En efecto, saben que ni su presente ni su futuro les pertenecen, sino que su vida está en las manos de la providencia de Dios (Jean-Claude Courvoisier), que revela su bondad al alimentar a los pájaros del cielo y que manifiesta la gratuidad y la abundancia de su obra en la exuberancia de los lirios del campo y en la belleza de la creación.

Mt 7,1-12 resume las dos tesis directrices del Sermón del Jesús mateano y de la promesa:

– Los discípulos de Jesús y la multitud de sus oyentes son llamados a vivir de lo que su Padre celestial les dé generosamente y, por tanto, a pedirle con confianza aquello de lo que tengan necesidad (Mt 7,7-11).

– Su «justicia mayor», en la que se cumplen la ley y los profetas, consistirá en hacer a los «hombres» lo que desean que éstos hagan por ellos (Mt 7,12). El sentido que se da aquí a la regla de oro está determinado, por una parte, por su formulación positiva y, por otra, por su contexto. La voluntad de Dios, tal como la interpreta el Jesús mateano, no se realiza en una posición de repliegue («no hagáis a los hombres lo que no deseáis que os hagan»), sino en una actitud activa de no juicio, de gratuidad y generosidad (Mt 7,1-6).

La advertencia de Mt 7,13-27 cierra el discurso retomando el aviso de la declaración inicial de Mt 5,17-20: la «justicia mayor» enseñada por el Jesús mateano se distingue de la falsa profecía por sus frutos (Mt 7,15-23). Es el camino estrecho de la promesa que conduce al cumplimiento de la voluntad de Dios, a la vida y a la entrada en el Reino (Mt 7,13-14.24-27).

Por tanto, podemos decir que, según el evangelio de Mateo, *la «justicia» consiste en una actitud existencial que recibe su sentido y su futuro como don de la bondad providencial de Dios. Transformada en subjetividad individual y responsable por el encuentro con el acontecimiento de la proximidad del Reino, reconoce incondicionalmente en el otro una subjetividad individual y responsable, en una lógica de la gratuidad y del don* (Jacques T. Godbout, *L'Esprit du don*⁷) *cuyo ejemplo es ofrecido por la perfección paradójica de Dios, que alimenta a los pájaros del cielo, que viste a los lirios del campo, que hace salir su sol sobre los buenos y los malvados y llover sobre los justos y los injustos.*

Las consecuencias de esta interpretación de la justicia aparecen en la continuidad del debate con «los escribas y fariseos» en el resto del evangelio.

La subordinación del cumplimiento de la ley y sus mandamientos bajo el principio de la justicia como relación interpersonal de subjetividades individuales con Dios, consigo mismo y con el prójimo encuentra su expresión en la designación del doble mandamiento del amor (Mt 5,43; 19,19; 22,34-40) o de la regla de oro (Mt 7,12), de la misericordia (Mt 9,13; 12,7; 23,23), de la confianza y de la justicia (Mt 23,23) como una *clave hermenéutica* que permite entender la voluntad de Dios mediante la lectura de la ley y los profetas.

Tiene como otra consecuencia necesaria una desnacionalización y *universalización antropológica de la promesa*. Igual que en Pablo, el reconocimiento de la persona como subjetividad individual independientemente de sus cualidades fundamenta un *universalismo pluralista*. La proximidad del Reino se desconecta de la elección de Israel y los discípulos; encargados en primer lugar de preparar para el Juicio a las ovejas perdidas del pueblo elegido (Mt 10,5-7), son enviados después a todos los pueblos para bautizarlos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y para enseñarles a guardar todo lo que el Jesús mateano les ha enseñado (Mt 28,18-20). Este universalismo pluralista, según el cual *cada uno es llamado y reconocido como persona, independientemente de sus cualidades*, y según el cual *cada uno es reconocido con sus cualidades y particularidades propias*, entraña una doble consecuencia:

⁷ Jacques T. GODBOUT (en colaboración con Alain CAILLÉ), *L'Esprit du don, essai* (Boréal Compact 67; Montréal, 1995).

– El don y la práctica de la ley, en el sentido del cumplimiento de la voluntad de Dios, no presuponen ya cualificaciones previas. Ya no son privilegio de un pueblo elegido, aunque sea en sentido propio o figurado, y se encuentran justos, profetas y mártires tanto en la historia veterotestamentaria y judía y en la «iglesia» (Mt 16,17) como entre los paganos (Mt 25,31-46). No son decisivas ni la invocación al Señor (Mt 7,15-23) ni la pertenencia al judaísmo o al *corpus mixtum* de la comunidad cristiana (Mt 13,24-30.36-43; 22,11-14), sino la obediencia a la voluntad de Dios (Mt 7,15-23). Todos están, en consecuencia, cualificados para cumplir la voluntad de Dios,

– de manera que la realización de la «justicia mayor» depende de la decisión individual de cada uno.

La justicia según las cartas de Pablo

La «justicia» constituye el tema central de la carta a los Romanos (Rom 1,17; 3,5; 4 veces en 3,21-26; 6 veces en 4,1-12; 4,13.22; 5,17.21; 6,13; 4 veces en 6,15-23; 8,10; 2 veces en 9,30-31; 7 veces en 10,1-13; 14,17), un tema secundario de la carta a los Gálatas (Gál 2,21; 3,6.21; 5,5), que emplea más bien el verbo «justificar» (3 veces en Gál 2,16; 2,17; 3,8.11.24; 5,4), y el concepto se encuentra ocasionalmente en la primera carta a los Corintios (1 Cor 1,30), en la segunda carta a los Corintios (2 Cor 3,9; 5,21; 6,7.14; 2 veces en 9,9-10; 11,15) y en la carta a los Filipenses (Flp 1,1; 3,6 y 2 veces en 3,9).

La carta a los Romanos ofrece una serie de definiciones de la justicia:

En Rom 1,16-17, Pablo proclama que el Evangelio es poder de Dios para la salvación de cada uno que cree, independientemente de sus cualidades de judío o de griego, porque revela la justicia de Dios por y para la fe. Este programa de la predicación del apóstol significa:

– que la justicia de Dios no se describe como una cualidad de Dios, sino como un don que él transmite y, por tanto, como un poder de transformación (san Agustín, Martín Lutero),

– que este don es el don de la salvación,

– que la buena nueva de este don, sin duda, fue históricamente anunciada en primer lugar al judío, después al griego, pero que este don es ofrecido incondicionalmente a toda persona, independientemente de sus cualidades y sus pertenencias,

– que se recibe en una actitud existencial que es la de la confianza y

– que es creador de confianza.

En Rom 3,21-26, Pablo retoma la tesis planteada programáticamente en Rom 1,16-17 e interpreta la muerte de Jesús como el acontecimiento

de la liberación, porque es el acontecimiento de la revelación de la justicia de Dios.

– El acontecimiento de la muerte de Jesús, que se hace presente en el acontecimiento de la predicación apostólica («pero ahora»), es el comienzo de una nueva época no porque en Dios hubiera tenido lugar algún cambio, sino porque es una revelación (Rom 3,21a) que disipa el malentendido de un desconocimiento y una mala comprensión de Dios: los hombres conocieron a Dios, pero no lo reconocieron como tal, de manera que han sido presas de la locura y han confundido Creador y criatura (Rom 1,18-3,20).

– Lo que la muerte de Jesús revela es que la justa relación que Dios ha establecido con sus criaturas siempre ha sido, es y será siempre una relación «sin la ley» (Rom 3,21a), «por nada» (Rom 3,24), gratuitamente y «por su gracia» (Rom 3,24). Por eso es una relación que pasa por la confianza en la confianza que Jesús puso en su Padre: una justicia a través de la fe de / en Cristo para todos los que creen (Rom 3,22a).

– Esta lógica del don que preside la única relación adecuada entre el Creador y su criatura no es nueva, en la medida en que está atestiguada por la ley y los profetas (Rom 3,21b). Pablo hace la demostración exegética de esta tesis a partir del ejemplo de la figura fundadora de Abrahán (Rom 4,1-25): ante Dios (Rom 4,2), Abrahán fue justificado por su confianza, de manera que es el padre de todos los paganos que creen y de todos los judíos que siguen sus huellas y creen (Rom 4,11-12).

Por tanto, se puede decir que la justicia de Dios es la *bondad generosa y gratuita de Dios*, que da su sentido a la existencia de la criatura reconociéndola incondicionalmente como persona, independientemente de sus cualidades, y recreándola así, en una relación de confianza y en una estructura de don, como subjetividad individual responsable. En efecto, el acontecimiento de la muerte de Jesús (Rom 3,25a) significa:

– la manifestación de la justicia de Dios como perdón gratuito de los pecados pasados (Rom 3,25b) y

– la manifestación de la justicia de Dios como manifestación de que Dios es justo al justificar a cualquiera que vive de la confianza en la confianza de Jesús (Rom 3,26).

En Rom 6,13 y 6,15-23, la justicia es personificada, simétricamente al pecado. Justicia y pecado son los dos poderes a los que se somete alternativamente la existencia: en el pasado que precedió al acto simbólico de su bautismo, es decir, su muerte a la vida antigua y su renacimiento a la vida nueva en Jesucristo, Pablo y sus destinatarios estaban sometidos al pecado y, por tanto, libres con respecto a la justicia (Rom 6,18), es decir, al mismo

Dios (Rom 6,22). La justicia es el poder recreador de Dios, que les proporciona una identidad nueva. La afirmación es equivalente a la de Gál 2,19: «La misma ley me ha llevado a romper con la ley, a fin de vivir para Dios. Estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí».

La historia de la interpretación pone de relieve, bien la dimensión *existencial y antropológica* de la justicia de Dios, bien su dimensión *apocalíptica y cósmica*. En el primer caso, se subraya la equivalencia establecida por la definición de Rom 3,26 entre el empleo paulino del sustantivo «justicia de Dios» y el del verbo «justificar». En efecto, el verbo «justificar», que se encuentra en la carta a los Romanos (Rom 2,13; 3,4.20; 4 veces en 3,21-31; 2 veces en 4,1-12; 5,1.9; 6,7; 8,30.33), en la carta a los Gálatas (4 veces en Gál 2,16-17; Gál 3,8.11.24; 5,4) y ocasionalmente en la primera carta a los Corintios (1 Cor 4,4; 6,11), presupone efectivamente un significado existencial de la «justicia de Dios». La justicia es entendida entonces como el poder justificador de Dios que se comunica a la existencia y la justifica, de modo que la justicia de Dios no es otra cosa sino el acontecimiento de la justificación (Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* §§ 28-30). En el segundo caso, se insiste en la dimensión apocalíptica de la interpretación paulina del acontecimiento de la cruz, es decir, de la proclamación de la revelación de la resurrección del Crucificado, que «divide en dos» (Alain Badiou) la historia de la humanidad. La justicia de Dios tiene entonces que comprender tanto la fidelidad de Dios hacia su creación como la reivindicación, contra los poderes del pecado y de la muerte, de su derecho sobre la criatura (Ernst Käsemann, J. Christiaan Beker, J. Louis Martyn⁸).

En todos los casos es importante subrayar que la justificación y la transformación llevada a cabo por la justicia de Dios no es de ningún modo el equivalente de la representación del perdón, tal como aparece en el Antiguo Testamento, en el judaísmo y en otras teologías neotestamentarias (en particular Lucas):

– Para Pablo, la existencia humana nunca es autónoma: siempre está regida por poderes que la dominan, y determinan tanto la comprensión de sí misma como de su querer y su hacer. Según la carta a los Romanos, se encuentra, o bien sometida al poder personificado por el pecado (término

⁸ Ernst KÄSEMANN, «Gottesgerechtigkeit bei Paulus», en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II (Göttingen, 1964) 181-193; traducción española: *Ensayos exegéticos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 20; Salamanca, 1978); J. Christiaan BEKER, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia, 1980); J. Louis MARTYN, *Theological Issues in the Pauline Letters* (Edinburgh, 1997).

empleado por Pablo siempre en singular) y al poder de la muerte, o bien lo está al poder de la vida y al poder justificador de Dios (Rom 5,12-8,39). Según la carta a los Gálatas, está, o bien bajo el poder de la carne, dominándose a sí misma intentado darse a sí misma su origen, o bien bajo el del Espíritu. En el primer caso produce las obras de la carne y en el segundo da el fruto múltiple del Espíritu (Gál 5,16-6,10). De ello se deduce que la justificación es entendida como el paso de una soberanía a otra, como una transformación de la persona y como una «nueva creación» (2 Cor 5,17; Gál 6,15).

– Aunque la comprensión paulina del Evangelio concibe la justificación como una ruptura, la teología del perdón presupone tanto la realidad del libre albedrío como la de una continuidad de la obediencia: en efecto, el perdón no es una liberación, ni una transformación del ser, ni una nueva creación, sino el restablecimiento de una situación original buena. Siéndole perdonados los pecados (plural), en el sentido de las transgresiones, el sujeto es puesto de nuevo en situación de poder cumplir la ley.

La justicia según las cartas de Pablo y el evangelio de Mateo

Las significativas diferencias entre las concepciones paulina y mateana de la justicia dependen, por una parte, de las tradiciones judías de las que dependen y a las que se vinculan, es decir, de sus diferentes competencias lingüísticas, y, por otra, de sus diferentes comprensiones del ser humano.

– El evangelio de Mateo desarrolla el debate hermenéutico sobre la obediencia y sobre el cumplimiento de la voluntad de Dios como puesta en práctica de la justicia con un concepto clásico de justicia, que es el de las escuelas proféticas, fariseas y pre-rabínicas. Practicar la justicia es la responsabilidad frente a la cual la elección y la Alianza sitúan al pueblo elegido. Pablo, por el contrario, interpreta el acontecimiento de la resurrección y la muerte de Jesús a partir de las categorías apocalípticas de la justicia de Dios como expresión de la fidelidad a su pueblo.

– El evangelio de Mateo presupone una visión *optimista* del ser humano, según la cual una buena comprensión de la ley como cumplimiento de la justicia le permitirá cumplir la voluntad de Dios. Esta psicología se sitúa tanto en continuidad con el Antiguo Testamento y con el judaísmo como con la tradición socrática, para la que el mal realizado resulta de una falta de conocimiento: quien conoce actúa bien. Para Pablo, la revelación de Dios en Jesucristo, que inaugura la época nueva, es al mismo tiempo la manifestación de la esclavitud de la existencia antigua bajo el poder del pecado, de la ambigüedad de la obediencia a la ley y de la división que reina en el propio sujeto («yo constato en mí esta ley, es decir, la estructura de este fenómeno: no hago lo que quiero y hago lo que no quiero»). Esta visión *pesimista* del ser humano, abandonado a sí mismo,

es el corolario del descubrimiento del poder liberador del Evangelio y de la comprensión de la identidad creyente como nueva creación.

La continuidad entre Pablo y el evangelio de Mateo reside en el descubrimiento común de la subjetividad individual y de la vida espiritual como instancia de una relación «yo»-«tú» con Dios, consigo mismo y con el prójimo.

– La persona no se define por sus cualidades, sino que es reconocida como subjetividad justificada y amada que puede actuar y dar el fruto del Espíritu.

– El descubrimiento de la subjetividad individual tiene como consecuencia inmediata la fundamentación de un universalismo pluralista que reconoce a cada uno como sujeto en primera persona con las cualidades que le son propias.

Una complementariedad reside en el hecho de que la invitación del Jesús mateano a la «justicia mayor» apela a la realización de lo que proclama el Evangelio paulino de la justicia de Dios: subraya la apuesta decisiva del reconocimiento de un Dios a quien la existencia puede dar confianza, que reconoce y ama al individuo como persona y que da sus frutos (Mateo) o el fruto del Espíritu (Pablo) en él.

2.1.4. La elección: Pablo y 1 Pedro

La elección en el Nuevo Testamento

Desde un punto de vista cuantitativo, el concepto de elección está ligado en primer lugar, en los escritos neotestamentarios, a la problemática eclesiológica de la elección. Es, en particular, el caso en los *escritos lucanos* («elegir»: Lc 6,13; Hch 1,2.24; 6,5; 15,7.22.25; en Lc 10,41 y 14,7 se trata, en cambio, de decisiones personales) y en *el evangelio de Juan* (Jn 6,70; 13,18; 15,16.16.19). Es Jesús quien eligió a sus discípulos, y no los discípulos los que lo eligieron a él, y Dios, el Espíritu, los apóstoles y los ancianos o presbíteros van a elegir a otros apóstoles, diáconos y otros hermanos para misiones particulares.

Un segundo círculo de cuestiones es el del problema de la «elección» de Israel (Rom 9,11; 11,5.7; cf. Hch 13,17, con el verbo «elegir»). La pregunta es importante para *Pablo*, porque pone en cuestión la fidelidad de Dios a su palabra: ¿mantiene Dios su promesa? (Rom 9,6). La solución, elaborada lógicamente en Rom 9,1-11,36 a partir de la comprensión paulina del Evangelio, deduce las consecuencias de su confianza en la gratuidad y la bondad de la gracia de Dios: Israel será salvado, porque todos serán salvados: en efecto, Dios ha encerrado a todo el mundo en la deso-

bediencia para tener misericordia de todos (Rom 11,32). Dos ideas están unidas y se distinguen en una sola frase. La primera es que Dios justifica *ahora* a cualquiera que crea en él, judío o griego, de manera que el que cree recibe la identidad de una nueva criatura. La *felicidad* se ofrece aquí y ahora en el acontecimiento de la justificación (Rom 3,1-16; 9,30-33). La segunda es que la misericordia de Dios se manifestará respecto a todos, sin distinción, porque todos sólo son justos por su gracia, en la *salvación eterna*⁹.

El presupuesto de esta doble afirmación reside en la radicalización paradójica de la idea de elección, ya visible en Rom 8,38-39: Dios llama a los que ha elegido y justifica a los que llama (Rom 8,29-30.33). La idea correspondería a las representaciones clásicas de la predestinación si no se supiera que Dios justifica a cualquiera que confía en la confianza que tenía Jesucristo: así pues, cualquiera que decide creer entra en la miríada de los elegidos. El principio de elección es el de la gracia que justifica (Rom 9,11; 11,5-7), porque ante Dios no hay diferencias (Rom 2,11; 3,22c).

El tercer empleo neotestamentario, que resulta de la reinterpretación del concepto tal como está atestiguada explícitamente en Pablo, es el de la designación de Jesús (Lc 9,35; 23,35), de los ángeles (1 Tim 5,21) y de los creyentes como los «elegidos»: los destinatarios de Ef 1,4 son los que el Padre de nuestro Señor Jesucristo ha elegido desde la fundación del mundo, mientras que Mt 24,22.24.31 // Mc 13,20.22.27; Lc 18,7; Rom 16,13; Col 3,12; 2 Tim 2,10; Tit 1,1 y Ap 17,14 hablan simplemente de los «elegidos» para designar a los hermanos o hermanas de la comunidad cristiana.

Sin embargo, esta comprensión de la elección en sí no deja de suscitar debates dentro del propio canon neotestamentario. Por un lado, los lectores de 2 Pe 1,10 son exhortados a consolidar su vocación y su elección. Por otro, se elevan las voces críticas de la carta de Santiago, según la cual son los pobres y no los ricos quienes son objeto de la elección de Dios (Sant 2,5), y del evangelio de Mateo, según el cual son muchos los llamados, pero pocos los escogidos (Mt 22,14).

– Para *Mateo*, el cumplimiento de la justicia y la orientación de la existencia por la promesa del Reino de los cielos constituyen la distancia entre la vocación y la elección (Mt 22,1-14).

– Para *Santiago*, el cristianismo no puede entenderse y comportarse más que como una disidencia de los pobres de Dios en una sociedad única

⁹ Christophe SENFT, «L'Élection d'Israël et la justification (Romains 9-11)», en *L'Évangile hier et aujourd'hui. Mélanges offerts au Professeur Leenhardt* (Genève, 1968) 131-142.

traspasada por las desigualdades sociales y fascinada por la riqueza de las grandes familias (Sant 2,1-13; 5,1-6) y de los hombres de negocios (Sant 1,5-8; 4,13-17). La intrusión de ricos, patrones y especuladores no sólo pone en peligro la vida de y en la comunidad, porque la riqueza es un veneno que corroe la vida (Sant 1,9-11; 5,1-6) y que compromete el reconocimiento mutuo de los pequeños (Sant 2,1-13), sino que es ilegítima: los «hermanos» son, por definición, «pobres».

Con el lenguaje del cristianismo neotestamentario se desprenden tres escritos, *1 Tesalonicenses*, *el himno de Ef 1,3-14* (Juan Calvino) y *1 Pedro*, que hacen de la elección el concepto interpretativo de la experiencia fundadora de su encuentro con lo que Pablo y Marcos llaman Evangelio. La singularidad del acontecimiento que determina su comprensión del cristianismo es la de haber sido puesto aparte por Dios (1 Tes 1,4; Ef 1,4; 1 Pe 1,1; 2,4.6.9) y recibir de este privilegio su identidad, su dignidad y su esperanza.

La elección en la primera carta de Pedro

La idea de que los cristianos constituyen una disidencia en el ecumenismo ideológico, cultural y religioso de la sociedad helenística y romana del Imperio asemeja 1 Pedro a la carta de Santiago. Esta convicción está en el centro no sólo de su experiencia y de la experiencia de sus destinatarios, sino que encuentra su arraigo en el conjunto de la teología y la cristología de la carta. En efecto, la identidad de los creyentes está definida por un doble programa, anunciado desde el saludo de la carta (1 Pe 1,1-2):

– Los destinatarios son los elegidos (1 Pe 1,1) que Dios ha escogido y cualificado (1 Pe 1,2) para ser su familia y su pueblo santo (1 Pe 1,3-12; 2,1-10).

– Por esta razón son extraños al mundo del Imperio y a las «leyes de la sociedad» (Alexandre Zinoviev¹⁰), y esta extrañeza determina las condiciones de su fidelidad (1 Pe 2,11-12).

El acontecimiento fundador que contiene esta certeza es primeramente un acontecimiento histórico que, en el sistema de convicciones de 1 Pedro, constituye el momento decisivo de la historia universal de la humanidad. Pero, si determina la experiencia de «Pedro» (1 Pe 1,1) o de Silvano (1 Pe 5,12) y de sus destinatarios, es porque ha sido el aconteci-

¹⁰ Alexandre ZINOVIEV, *Les hauteurs béantes* (Bibliothèque l'Âge d'Homme; Lausanne, 1977); traducción española: *Cumbres abismales* (Creación Literaria 3; Madrid, 1979); *L'avenir radieux* (Bibliothèque l'Âge d'Homme. Série Slave; Lausanne, 1978); traducción española: *Radiante porvenir* (Biblioteca Crítica. Al Otro Lado; S.L., 1980).

miento de un encuentro existencial particular que les permite comprender su situación presente y orientar su fidelidad.

Por tanto, el acontecimiento fundador es captado como el de un *cumplimiento de la historia* que domina desde el principio al fin. Este acontecimiento es una manifestación divina (1 Pe 1,20) que la carta llama «revelación de Jesucristo» (1 Pe 1,7.13). Fue preparado por Dios desde la fundación del mundo (1 Pe 1,20). El Espíritu Santo dio testimonio de su venida por medio de los profetas (1 Pe 1,10-11). Éstos buscaron en las Escrituras el anuncio del momento de su advenimiento y tuvieron la revelación de que no era para ellos esta manifestación, sino para los destinatarios de la carta (1 Pe 1,12).

¿En qué consiste la singularidad de este acontecimiento?

La «revelación de Jesucristo» es para el cristianismo de 1 Pedro el acontecimiento fundador porque es el de la *resurrección de Jesús de entre los muertos* (1 Pe 1,3; 3,21) y porque Dios se ha manifestado en ella como el Dios que lo resucitó de entre los muertos (1 Pe 1,21). Esta revelación constituye un nuevo engendramiento de los oyentes, que les ha transformado y les ha hecho *renacer «para una esperanza viva»* (1 Pe 1,3) y para una fe que les conduce a la salvación (1 Pe 1,9). Desde ahora forman «un linaje escogido, un sacerdocio regio y una nación santa, pueblo adquirido en posesión para anunciar las grandezas del que os llamó» (1 Pe 2,9, cita de Is 43,20-21 y Ex 19,6), santificados como lo fueron por el Espíritu y lavados como lo han sido por la sangre de Jesucristo (1 Pe 1,2). El lenguaje de la santidad, la pureza y el sacerdocio que sirve para interpretar tanto la condición nueva de los creyentes (1 Pe 2,4-10) como el significado que la muerte de Jesús ha adquirido para ellos (cf. 1 Pe 1,19) no se emplea en un sentido cultural y sacrificial, sino en un sentido imaginario que subraya el alcance que adquirió la «revelación de Jesucristo» en su historia personal: cambiaron de pertenencia, ya no pertenecen a este mundo, sino que *en adelante forman parte de la «casa de Dios»*.

A esta simbología de la casa como lugar de identidad es a la que remite claramente la metáfora de las piedras vivas en que se han convertido ellos para la edificación de una casa espiritual (1 Pe 2,4-6). Su anclaje es el de la sociedad patriarcal romana: la «casa» no se limita a las relaciones familiares, sino que incluye, por una parte, el conjunto de las personas de las villas y, por otra, el conjunto de las relaciones de protección y las estructuras de lealtad implicadas por la influencia de los patronos. Ella confiere a cada uno una cierta seguridad y una identidad en la movilidad de la sociedad. La casa del César (Flp 4,22) se extiende a toda la administración imperial y la ideología romana, tradicionalmente universalista, tiende a considerar el conjunto del Imperio como la «familia del Emperador».

Ahora bien, si los cristianos se han convertido en extranjeros y advenedizos (1 Pe 1,1; 2,11), es porque el acontecimiento fundador les ha conferido una nueva ciudadanía. La doble consecuencia de esta nueva pertenencia es, por una parte, la *conciencia del valor personal de cada individuo*, pero también, como corolario inmediato, la precariedad de una *situación de inseguridad* que se instala en sus relaciones con la sociedad circundante. A este respecto, sin embargo, los sufrimientos que los cristianos tienen que aguantar en razón de su disidencia no son más que la repetición de los que afrontó su Señor (1 Pe 1,11; 2,21; 3,17; 4,1.13; 5,1.9).

Como vemos, el concepto de elección, retomado del Antiguo Testamento, se ha convertido en una metáfora que describe la condición paradójica de los cristianos: la elección no es una determinación resultante del nacimiento en el pueblo de la Alianza, sino la consecuencia de la decisión de convertirse en cristianos.

2.2. La verdad del Evangelio

Para los autores del Nuevo Testamento, lo que constituye la verdad del acontecimiento fundador de la fe cristiana no es un criterio exterior al Evangelio, sino más bien el poder transformador en acción: el Evangelio es verdad en cuanto libera. Por otra parte, en esto es en lo que consiste una segunda dimensión esencial de su singularidad: que lo inimaginable y la paradoja, surgidos en la realidad de lo que «existe», trastornan efectivamente el curso de la historia.

– La verdad del Evangelio se verifica en la realidad de la transformación del sujeto y de su historia personal.

– La verdad del Evangelio se verifica en la mirada que el nuevo sujeto dirige al mundo y en la manera en que estructura su fidelidad a la verdad del acontecimiento y su responsabilidad.

– La verdad del Evangelio se verifica en el instante en que introduce en el lenguaje humano paradigmas liberadores para las relaciones intersubjetivas de la vida social.

Para los autores neotestamentarios, la experiencia del don del Espíritu Santo da testimonio de la posibilidad y la realidad liberadora del descubrimiento del sujeto, pero también de la estructuración de la nueva existencia como responsabilidad y de la invención de comunidades fundamentadas en un universalismo pluralista. Pablo imaginó el concepto de «nueva creación» para dar razón de la verdad de la nueva mirada y de la nueva comprensión que transforma lo real. En cuanto al término «vida», es un concepto crítico que hace que estemos atentos a las muer-

tes y a las resurrecciones requeridas para la acogida de la libertad y la promesa.

2.2.1. El don del Espíritu Santo: Juan, Pablo y Lucas

El Espíritu Santo en el Nuevo Testamento

Para los escritos del Nuevo Testamento, tanto el «Espíritu de Dios» como su «Reino», su «perfección», su «misericordia» o su «justicia» es una manera de hablar de su providencia, de su presencia creadora y de su poder de transformación actuando en la existencia humana y en el mundo. Aunque toda reflexión especulativa sobre la Trinidad les sea extraña, y aunque la única fórmula trinitaria conocida del canon sea la del envío misionero de Mt 28,19 («poneos, pues, en camino, haced discípulos a todos los pueblos y bautizadlos para consagrarlos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo»), una estructura teológica triangular se encuentra, bajo diversas formas, en todas las teologías neotestamentarias. Interpreta la existencia humana situándola ante las tres instancias del Padre, Creador de la realidad empírica del mundo, del acontecimiento histórico del envío, la encarnación o la muerte y la resurrección del Hijo y de la presencia del Espíritu, por la que Dios actúa y hace posible la contemporaneidad con el Hijo.

El modelo más clásico es el propuesto por la obra lucana, pero es en las cartas paulinas y en el evangelio de Juan donde se encuentra más perfilada la reflexión. Tanto para Pablo como para Juan, el encuentro con el Evangelio como verdad está ligado a la experiencia de la actividad del Espíritu. Ahora bien, para Pablo, la cuestión decisiva es la de la realidad de la transformación de la nueva creación y del hombre nuevo, mientras que el problema de Juan es el de la contemporaneidad con un acontecimiento liberador definitivamente pasado.

El Espíritu Santo en la obra de Lucas

La idea presentada en los dos libros de Lucas, el evangelio y los Hechos, es clara y se impone como una evidencia tanto en el cristianismo occidental como en las grandes filosofías de la historia (Joaquín de Fiore, Georg Friedrich Wilhelm Hegel): la historia universal es el marco de una historia de la salvación en la que Dios actúa mediante su Espíritu. Esta historia es la de una promesa. Sus mediadores son los profetas, de los que Juan Bautista es el último. El evangelio y los Hechos de los Apóstoles son la historia de las dos etapas de su cumplimiento. La primera es la del ministerio de Jesús, que constituye una especie de tiempo medio, mientras que la segunda es la que comienza con la Ascensión, final de la época de Jesús (Lc 24,50-53) y punto de partida del tiempo del Espíritu; es el

tiempo de la misión universal o del tiempo de la Iglesia (Hch 1,6-11), que terminará con el regreso de Jesús (Hch 1,11).

El Espíritu Santo, tanto en el evangelio como en los Hechos (Hch 2,33¹¹), está unido a la persona y al ministerio de Jesús. Actúa en su concepción (Lc 1,35) y después anuncia su nacimiento como la venida del Salvador, del Hijo de David, a través de la profecía de Juan Bautista (Lc 1,15) y posteriormente en los cánticos de Isabel (Lc 1,41), de Zacarías (Lc 1,67) y de Simeón (Lc 2,25.26.27). A continuación desciende sobre él durante el bautismo (Lc 3,22), lo llena de su poder (Lc 4,1.14), le acompaña en su enseñanza (Lc 4,18) y elige a los apóstoles (Hch 1,2).

Con medias palabras, Lc 24,49 anuncia la segunda etapa del cumplimiento de la historia de la salvación: después de la Ascensión de Jesús, el Espíritu Santo desciende sobre los apóstoles (Hch 1,5.8). En el acontecimiento de Pentecostés, que el libro de los Hechos interpreta con ayuda de una cita de Joel 3,1-5 (Hch 2,17-21) como la llegada de los últimos días, Jesús exaltado a la derecha de Dios y habiendo recibido del Padre la promesa del Espíritu Santo (Hch 2,33) equipa programáticamente a los Doce (Matías había reemplazado a Judas, Hch 1,15-26) para la misión universal: las lenguas de fuego aparecen, se dividen y se posan sobre cada uno de ellos. Llenos de Espíritu Santo, comienzan a hablar en otras lenguas, de manera que cada uno les entiende en su lengua materna (Hch 2,1-13; cf. Hch 2,4.17.18.33.38). A partir de ahí, el Espíritu Santo es el poder de Dios que toma la iniciativa de la organización y la ejecución del testimonio apostólico en Judea, en Samaría, y después ante los temerosos de Dios y los paganos «hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8), es decir, por lo que cuenta de ello la narración lucana, hasta la predicación paulina de Hch 28,16-31 en Roma (Hch 4,8.25.31; 5,3.9.32; 6,3.5; 7,51.55; 8,15.17.18.19.29.39; 9,17.31; 10,19.38.44.45.47; 11,12.15.16.23.28; 13,2.4.9.52; 15,8.28; 16,6.7; 19,2.6.21; 20,22.23.28; 21,4.11; 28,25; cf. 23,8).

Así pues, se puede decir que, para Lucas y para los Hechos, el Espíritu Santo es el poder de Dios actuando en la historia y que, de un período a otro, prosigue su obra de salvación entre los hombres.

El Espíritu Santo en las cartas de Pablo

Para Pablo, la recepción del Espíritu está inmediatamente unida al acontecimiento fundador del encuentro con el Evangelio: en efecto, «nadie puede decir 'Jesús es Señor' si no está movido por el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3). El estrecho vínculo entre ambos aparece claramente en *Gál 3,1-5*: los oyentes del Evangelio recibieron el Espíritu Santo en el instante en que

¹¹ Odette MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc* (Héritage et Projet 45; Montréal, 1991).

escucharon, es decir, cuando se dejaron transformar por la predicación apostólica del Cristo crucificado, o sea, de la justificación gratuita sin las obras de la ley (*Gál 3,1-2*). Al dejarse renovar por el poder de la justicia de Dios han tenido la experiencia de los hechos liberadores del Espíritu en ellos.

El resumen autobiográfico que Pablo hace de su historia personal y de la de sus lectores en Galacia en *Gál 3,23-4,7* confirma esta interpretación del giro que toma la existencia en el momento de la venida de la fe (*Gál 3,23*). Hasta ese momento, Pablo y sus destinatarios vivieron bajo la ley, es decir, bajo la vigilancia y bajo la dura autoridad del pedagogo, que era el esclavo que llevaba a los niños pequeños a la escuela (*Gál 3,24-25*). La elección y el empleo de la imagen son sorprendentes por más de un motivo. En primer lugar, la argumentación no intenta presentar una meditación general sobre el sentido y la función histórico-mundial de la ley antes de la revelación de Jesucristo: el paso a la segunda persona del plural de *Gál 3,26*, que incluye explícitamente a los galatas en el «nosotros» de *Gál 3,23-25*, muestra que la primera persona del plural (*Gál 3,23-25*) designa en primer lugar al apóstol y a sus destinatarios como miembros de la primera generación cristiana. Después, igual que en Rom 2,9-15 y en *Gál 4,8-11*, Pablo describe tanto el pasado del judío como el del griego, tanto su pasado en el judaísmo fariseo como el pasado de sus destinatarios celtas de Anatolia como el de una vida bajo la ley. Esta asimilación es posible porque vida bajo la ley y vida en la fe opone dos estructuras de existencia y porque importa poco, desde ese punto de vista, que la ley del mundo antiguo sea la judía o la del orden cósmico de las filosofías helenísticas. Finalmente, la metáfora del pedagogo tiene la doble ventaja de designar una situación de dependencia y sumisión, pero, al mismo tiempo, una situación que tiene su finalidad fuera de sí misma. La finalidad de la institución del pedagogo es que el niño crezca y pueda prescindir de él. Así pues, al leer el pasado común de su vida precristiana, Pablo muestra así a sus destinatarios que la existencia «bajo la ley» no tenía su sentido en sí misma, sino que ha encontrado en ella uno en la medida en que les ha conducido al mundo nuevo de la fe y la unidad en Cristo (*Gál 3,26-28*). Este mundo nuevo es desde ahora el de Pablo y el de los galatas, que han creído y se han convertido en los herederos de la promesa (*Gál 3,29*).

La triple idea 1) del paso de una época a otra 2) por la singularidad del envío del Hijo, de la revelación de Dios en Jesucristo o de la venida de la fe, que significa 3) un cambio de régimen y de actitud existencial, es retomada en *Gál 4,1-7*, que repite e integra el resumen autobiográfico de *Gál 3,23-26* en la perspectiva de una lectura apocalíptica de la historia del mundo. Hasta la venida de Jesús, los creyentes vivieron en una situación de minoría de edad, encontrándose a la vez como destinatarios de la herencia y en una condición de esclavos. Pero cuando llegó el cumplimiento de los tiempos, es decir, cuando Dios envió a su Hijo, fueron liberados de la

ley, recibieron la dignidad de hijos (Gál 4,4-5) y, porque fueron convertidos en hijos, Dios les envió su Espíritu, que actúa en ellos (Gál 6,6).

Como vemos, pues, el envío del Hijo significa el paso apocalíptico de una época a otra. *La figura dominadora del mundo antiguo, la ley, ha dejado desde ahora el lugar al poder reconciliador y creador del mundo nuevo, el Espíritu.* La consecuencia es que, según la carta a los Gálatas, los creyentes ya no viven en el tiempo de la ley, sino *en el tiempo del Espíritu*, y que todo el mensaje de la carta a las iglesias de Galacia puede resumirse en la pregunta: «¿En qué momento estamos?» (J. Louis Martyn¹²).

Por tanto, se puede decir que *el Espíritu es el poder liberador que Dios transmite a cualquiera que ponga su confianza en la confianza de Jesucristo y crea en la justicia de Dios, es decir, que viva del amor y del reconocimiento incondicional de Dios, del que es su destinatario.*

El descubrimiento de la verdad de un acontecimiento que constituye la subjetividad autoreflexiva y responsable no es verdad más que si ésta tiene valor universal (Alain Badiou). Las dos consecuencias de esta necesidad son, por una parte, la vocación a la misión universal (Gál 1,13-17), constituida por la revelación del Crucificado como Hijo de Dios (Gál 1,12.16), y, por otra, la fundación de un tipo nuevo de comunidad humana de carácter a la vez universalista y pluralista, de la que Pablo formula su identidad programática con ayuda de la fórmula según la cual los que pertenecen a Cristo son «uno» y según la cual ya no hay entre ellos «ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer».

La comunidad definida a partir del reconocimiento por Dios de sí mismo y del prójimo como persona, independientemente de sus cualidades y como subjetividad autorreflexiva y responsable está forzosamente caracterizada por un universalismo pluralista. Cada uno es reconocido como subjetividad individual con las cualidades que le son propias, porque cada uno es reconocido como persona independientemente de sus cualidades.

El discurso de Pablo sobre los dones del Espíritu (1 Cor 12,1-14,40; Rom 12,3-9) permite concretar la declaración programática de Gál 3,28. Por una parte, todos los dones ejercidos en la comunidad provienen de un mismo Espíritu. Por otra, estos dones constituyen a la comunidad cristiana (1 Cor 12,1-31a) o al conjunto de los creyentes (Rom 12,3-9) como cuerpo de Cristo. La metáfora del cuerpo no es una invención de la teología paulina. Se la encuentra por ejemplo antes de Pablo en la cosmología estoica. Combina dos ideas:

– La colectividad considerada es interpretada a partir de la unidad orgánica del cuerpo.

– Los miembros, que en sus diferencias complementarias estructuran la unidad del cuerpo, dependen recíprocamente los unos de los otros.

Pablo añade a la metáfora antigua dos dimensiones nuevas. Por una parte, el cuerpo es el cuerpo *único* de Cristo (1 Cor 12,27) y, por otra, el cuerpo está constituido por «un solo Espíritu» (1 Cor 12,3.4.7.8.9.11.13) que distribuye los carismas.

– Todo aquel que recibe el Espíritu recibe del Espíritu dones, «carismas» que le son propios.

– Todos los carismas son complementarios: uno no puede existir sin el otro, de manera que cada uno tiene necesidad de los hermanos y de las hermanas.

– De ello se deduce que la necesaria diversidad está al servicio de una unidad que es un *don*, porque está constituida por el mismo Espíritu.

Por tanto, podemos decir que el Espíritu es el poder transformador de Dios que constituye no sólo al individuo como subjetividad individual, sino que *fundamenta también y como consecuencia el doble universalismo de la misión y del pluralismo dentro de la comunidad.* La singularidad del acontecimiento que hace que nazca como un «tú» el sujeto en primera persona, reconocido independientemente de sus cualidades, es, en efecto, fundadora de un *universalismo radical* en el que cada uno es reconocido incondicionalmente como persona, independientemente de sus cualidades, y de un *pluralismo radical* en el que las cualidades de cada persona acogida incondicionalmente son reconocidas y valoradas como don del Espíritu.

Los creyentes, que ponen su confianza en el poder justificador de Dios, no se encuentran ya bajo el poder de la carne, sino bajo el poder del Espíritu (Gál 5,13-15). Se comprende que la oposición de las dos determinaciones alternativas y contradictorias de la existencia que son la carne y el Espíritu combine dos afirmaciones centrales de la carta.

– La primera afirmación es la de la *distinción fundadora entre el Creador y su criatura*, entre Dios y los «hombres» (Gál 1,1 y 1,10-12). El concepto de «carne» puede designar sencillamente y sin juicio de valor, tanto en Pablo como en el resto del Nuevo Testamento, la persona (cf. Gál 2,20: «Ahora, en mi vida mortal [lit. carne], vivo creyendo en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí»). Las dificultades aparecen cuando la existencia vive «según la carne», es decir, cuando se da a sí misma como origen y como norma. La carne se convierte entonces en un poder de ilusión y de destrucción que reina sobre ella y domina sus actos. Entonces se oponen la «existencia en» o «según la carne» y la «existencia en» o «según el Espíritu»

¹² J. Louis MARTYN, *Galatians* (Anchor Bible 33A, New York, 1997).

(Rom 8,2-39). La carne y el Espíritu determinan de manera contraria no sólo la orientación de la existencia, sino también los actos de la persona. La carne produce la codicia y las «obras de la carne» (Gál 5,19-21), mientras que el Espíritu, que es poder del exceso de la gratuidad y del don (Jacques T. Godbout, *L'Esprit du don*), produce «el fruto del Espíritu» (Gál 5,22-24).

– La segunda afirmación es aquella según la cual no es la ley la que puede justificar, sino sólo Dios (Gál 3,21): si se tratara de una ley que hubiera recibido el poder de dar la vida, entonces la justicia podría ser por la ley. La consecuencia de estas dos afirmaciones es que cualquier intento de buscar la justificación en virtud de las obras de la ley presupone una confusión entre el Creador y el mundo de la creación, en la medida en que la ley, según la carta a los Gálatas, tiene su origen y su pertenencia en el mundo de la creación, y no junto al Creador (Gál 3,19-21). La expresión «poner la confianza en la carne» (Gál 6,13) es una formulación lapidaria que describe este menosprecio: la carne designa al mismo tiempo la existencia, que se ha convertido en su propia referencia, y la circuncisión, marca simbólica de la confianza en la ley y en sus propias cualidades, es decir, en su propia carne.

Ahora bien, para Pablo, los creyentes que han creído, que se han convertido en hijos y que han recibido el Espíritu, han sido transformados. Desde ahora tienen el Espíritu y viven en el Espíritu (Gál 5,25). Quien ha tenido la experiencia fundadora del Evangelio, quien ha recibido una nueva identidad («y ya no vivo yo, sino que es Cristo [el hombre nuevo] quien vive en mí», Gál 2,20) y ha sido constituido como subjetividad consciente de sí misma y responsable, no puede borrar en él las huellas de su conciencia.

Las consecuencias de esta convicción se encuentran en la manera en que el apóstol fundamenta la responsabilidad que les cae en suerte.

– El presupuesto de las recomendaciones del apóstol es que sus destinatarios, que han creído y que han sido bautizados, lo que es para él la marca simbólica de su pertenencia al Evangelio, han recibido el Espíritu y han sido colocados bajo el poder del Espíritu.

– El objeto de sus recomendaciones es el de la fidelidad al acontecimiento fundador que les ha transformado: si viven en el Espíritu, que se dejen guiar por el Espíritu y que caminen en el Espíritu (Gál 5,18.25). Se puede decir que el sentido del imperativo es, de manera doblemente paradójica, llevar a cabo el indicativo que le precede y le fundamenta. Al «convértete en lo que podrías ser» (George Steiner¹³) de la teología del Anti-

¹³ George STEINER, *Errata. Récit d'une pensée* (NRF; Paris, 1998); traducción española: *Errata: el examen de una vida* (Libros del Tiempo 103; Madrid, 1999).

guo Testamento y del judaísmo, Pablo no opone simplemente un «convértete en lo que eres», sino un «sé fiel a la verdad del acontecimiento que fundamenta tu subjetividad responsable».

Por tanto, podemos decir que el Espíritu, como *poder divino del sistema del don y de la gratuidad*, es no sólo *el poder transformador de Dios, que constituye la subjetividad nueva como realidad, sino también la fuerza de la fidelidad responsable a la verdad del acontecimiento del que es portador*.

El Espíritu Santo en el evangelio de Juan

El espíritu, tanto en el cuarto evangelio como en español, puede designar sencillamente la vida (Jn 19,30) o la comprensión (Jn 11,33; 13,21). Pero, en la estructura tridimensional del pensamiento de Juan, que opone lo que procede del mundo y le pertenece a lo que viene de «lo alto», es decir, del Padre, el espíritu es uno de los conceptos que describen la determinación divina de la nueva existencia (Jn 3,5.6.6.8.8.8.34; 4,23.24.24; 6,63.63). Finalmente, el «Espíritu» es el Espíritu Santo (Jn 1,32.33; 7,39.39; 14,17; 15,26; 16,13; «Espíritu Santo»: Jn 1,33; 14,26; 20,22). Estos dos últimos significados deben ser distinguidos por una razón precisa. El Espíritu Santo sólo es enviado a los discípulos después de que Jesús haya sido glorificado (Jn 7,39) y haya subido al Padre (Jn 16,7): después de la ascensión de Jesús, el Espíritu, del cual lo propio es hasta entonces hacer «renacer de lo alto» y transmitir la vida eterna que viene de Dios, recibe una función nueva que está inmediatamente unida a la soledad en la que la ausencia de Jesús, anunciada en Jn 7,39; 14,17.26; 15,26; 16,13 y sobrevenida en Jn 20,22, deja a los discípulos.

Aunque conoce y emplea también el término de «Espíritu Santo», común al cristianismo, Jn introduce para esta función postpascual del Espíritu el concepto de «Paráclito» (Jn 14,16.26; 15,26; 16,7). Esta palabra, que reaparece en 1 Jn 2,1 para designar al mismo Jesús en su función de defensor de los creyentes ante el Padre, parece ser una invención de Jn. Literalmente quiere decir el «llamado junto a». Procede de un verbo cuyo campo de significado es, a decir verdad, particularmente amplio: llamar junto a, invitar, llamar en ayuda, exhortar, invocar, orar, alentar, prometer, consolar. A veces se traduce por «abogado», «intercesor», «consolador», aunque ninguna de estas expresiones abarca la función exacta del Paráclito joánico, que es la de *hacer contemporánea de los discípulos la palabra y la persona del Salvador*.

El evangelio de Juan se presenta a sí mismo como la mediación de una revelación de Dios que ha tenido lugar en la historia y que comunica la salvación y la vida eterna. El tiempo que separa a sus destinatarios de esta revelación crea, sin embargo, una distancia que debe ser superada, y la revelación debe ser actualizada para recobrar su valor y su pertinencia para

los lectores. La posibilidad y la legitimidad de esta actualización son otorgadas por la promesa que cierra el primer final del evangelio, y según la cual pertenece a aquellos que crean y se hagan contemporáneos del propio Revelador, aunque ya no lo vean (Jn 20,29).

El proceso de actualización de la revelación joánica toma varios caminos.

El primer camino está ligado a la tradición que conduce a la producción del evangelio. Dentro del relato joánico, tres figuras aseguran la continuidad entre el acontecimiento fundador y el lector.

– La revelación se comunica por la mediación de un grupo de testigos que interviene como «nosotros» en la misma narración (Jn 1,14.16; 3,11; 4,22; 9,4; 21,24). Este grupo de «nosotros» se presenta a la vez como el círculo que confiesa la palabra hecha carne y como la voz viva del Revelador, que continúa hablando en el libro y en los comentarios que la tradición de revelación hace de sí misma. De este grupo de «nosotros» emerge un «yo» que se presenta en Jn 21,25 como el redactor de la obra.

– En Jn 21,24, el grupo de nosotros remite, por otra parte, a otra figura, propia y única del evangelio de Juan y desconocida tanto para los demás evangelios como para las cartas, que es la del discípulo amado («el discípulo que Jesús amaba», Jn 13,21-30; 19,25-27; 20,2-10 y 21,1-23). Una relación de reciprocidad complementaria vincula la figura del discípulo amado con la del grupo del «nosotros»: éstos garantizan la verdad del testimonio del discípulo amado, mientras que aquél sirve de figura fundadora al grupo del «nosotros» (Jn 21,24).

El otro camino destinado a asegurar la continuidad entre el acontecimiento fundador y los «discípulos de segunda generación» (Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas*) está vinculado al propio lector y al proceso de recepción de la revelación.

– La mediación como acogida de la revelación en el instante presente está asegurada por la actividad creadora del recuerdo: los discípulos se acuerdan.

– Si la actividad del recuerdo puede ser la ocasión de una contemporaneidad de la revelación, se debe a que es el Espíritu quien ofrece su posibilidad.

«Acordarse» (Jn 2,17.22; 12,16) y «recordar» (Jn 14,26) son dos términos técnicos de la hermenéutica joánica, cuya función es la de hacer que aparezca, y al mismo tiempo resolver, el problema de la continuidad discontinua que une a los discípulos con la revelación del Hijo bajado del cielo.

– El objeto del recuerdo es la historia del **Jesús terreno** (Jn 12,16) y las palabras del Revelador (Jn 2,17.22, «lo que dijo», **Jn 14,26**).

– El sujeto de «acordarse» es los discípulos (Jn 2,17.22; 12,16), pero el sujeto de «recordar» es el Paráclito (Jn 14,26).

– El hecho de que los discípulos se «acuerden» de las palabras y de los hechos de Jesús sólo se hace posible, sin embargo, cuando Jesús ha resucitado de entre los muertos (Jn 2,22), cuando ha sido glorificado (Jn 12,18) o cuando el Paráclito les enseña y se lo recuerda (Jn 14,26).

Así pues, se puede decir que el «acordarse» *no es un simple recuerdo, sino que presupone una nueva comprensión del pasado. La interpretación correcta de la historia del Jesús terreno y de las palabras del Revelador no es accesible más que por su resurrección, por su glorificación y por la enseñanza del Paráclito.*

El relato de Jn 2,13-25 no presenta la purificación del Templo como una redefinición de su función en el tiempo nuevo de la presencia del Reino (Mc 11,15-18: el Templo como mediación de la presencia de Dios ya no tiene sentido sino como casa de oración para las naciones), sino como la auto-revelación que Jesús hace de sí mismo como Hijo de Dios («la casa de mi Padre»).

Esta auto-revelación provoca una discusión con los judíos, que exigen un signo. Con esto ponen de relieve que el signo de la purificación del Templo es objeto de tres niveles de comprensión.

– Los judíos no entienden, porque han tomado las palabras sobre el Templo en su sentido literal. Entienden «este Templo» como el Templo de Jerusalén. La presentación joánica del diálogo contiene aquí una dimensión de ironía en la medida en que presupone la destrucción del Templo y en que, según ella, no es el anuncio de su destrucción, sino el de su reconstrucción, el que crea el escándalo.

– El narrador ofrece una segunda interpretación al recordar el sentido figurado de estas palabras que el lector conoce por los evangelios sinópticos (Mc 14,58 // Mt 26,61): «este Templo» designa la muerte y la resurrección de Jesús.

– La afirmación propia de Jn no consiste, sin embargo, en el anuncio de la muerte y la resurrección de Jesús: en efecto, ésta no es precisamente más que un signo de lo que afirma Jesús, a saber, que él es el Hijo de Dios.

El objeto de la revelación que manifiesta el acto simbólico de Jesús es el mismo que en Jn 4,19-24: la Pascua verdadera es la exaltación del Cordero de Dios (Jn 2,13; cf. Jn 2,23; 6,4; 11,55; 12,1; 13,1; 18,28.39; 19,14), el verdadero Templo es Jesús (Jn 2,21) y el culto en espíritu y en verdad es la fe en el Hijo de Dios (Jn 4,23). Ahora bien, *esta fe no es posible más que por un «acordarse» que presupone la resurrección de Jesús y su regreso al Padre. En efecto, Jesús se revela en ella como el Salvador que no es de este mundo y como la palabra de Dios hecha carne que regresa a su origen celestial.*

La referencia a Sal 118,25-26 y el motivo de la aclamación del rey de Israel presentan el relato del Domingo de Ramos como el de la entrada del Enviado de Dios y del Mesías en Jerusalén. Esta repetición que *Jn 12,12-19* hace del texto sinóptico (Mc 11,1-11) es corregida por la cita de Is 40,9 y de Zac 9,9.

– La cita mesiánica confirma el significado de la entrada en Jerusalén como el de un acontecimiento de los últimos tiempos.

– Pero la incompreensión de los discípulos revela que podría haber confusión con respecto a su sentido.

– En efecto, sólo la mención de la glorificación de Jesús hace posible su justa comprensión. «Ser glorificado» es un término técnico de la teología y la cristología joánicas que interpreta la exaltación del Hijo junto al Padre como una doble revelación del Padre y del Hijo (Jn 7,39; 8,54; 11,4; 12,16.23.28; 13,31.32; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4.5.10; cf. 21,19).

El motivo del «acordarse», que sólo se hace posible por la glorificación del Hijo, hace que el lector esté atento por segunda vez al hecho de que sólo la confesión del Hijo de Dios bajado del cielo puede proporcionar una comprensión del Jesús terreno. En efecto, la historia de este último es objeto de un malentendido en la medida en que se le capte como un acontecimiento intramundano: eso es lo que ocurre tanto con los judíos como con los discípulos. En esta situación, el «acordarse» se presenta como el proceso del redescubrimiento del Jesús terreno. El destino de Jesús es la historia del descenso del Hijo de Dios al mundo y de la subida del Salvador hacia el Padre.

Por tanto, se puede decir que *el «acordarse» es necesario para hacer contemporáneas las palabras del revelador, en la doble medida en que colma la distancia temporal al revelar la distancia infinita que separa al mundo del Hijo de Dios celestial.*

La *posibilidad* de hacer contemporáneas las palabras del Salvador, de las que el «acordarse» proporciona la ocasión, no es ofrecida, sin embargo, más que por el Espíritu Santo (*Jn 14,25-26*). Los destinatarios inmediatos del Paráclito son los discípulos, y la función que el Jesús joánico le atribuye consiste precisamente en asegurar la presencia de la revelación en los discípulos.

– El Paráclito, según la promesa del Salvador, va a ser enviado a los discípulos para quedarse con ellos hasta la eternidad (Jn 14,16), para asegurar su amor mutuo y su unidad con el Hijo de Dios elevado (Jn 14,17-25).

– Él va a enseñarles todo y a recordarles **lo que Jesús les dijo** (Jn 14,26).

– Él va a dar testimonio de Jesús (Jn 15,26).

– Él va a conducirles a la verdad (Jn 16,13).

– Él va a anunciarles todo lo que su Padre y el Hijo quieren comunicarle (Jn 16,14-15).

Como se puede constatar, es una particularidad de la concepción joánica del Espíritu Santo el unir estrechamente la figura del Paráclito a la del Hijo.

– El Espíritu Santo y el Hijo del hombre bajado del cielo son presentados por el discurso de Jesús como dos figuras paralelas. Por una parte, el Espíritu Santo, lo mismo que el Hijo, es enviado por el Padre (Jn 14,16.26; en Jn 15,26 es Jesús quien envía al Paráclito de parte del Padre). Por otra, el envío del Paráclito presupone el regreso del Hijo junto al Padre (Jn 7,39; 16,7).

– Los dos actúan según el mandato que les confía el Padre y no hacen ni dicen otra cosa que lo que el Padre les ha encargado (Jn 16,13-15; cf. Jn 5,19-30). Los dos revelan el origen celestial del Salvador bajado del cielo (Jn 15,26; 16,14). El Paráclito es el «Espíritu de la verdad» (Jn 14,17; 15,26; 16,13) que conduce hacia la verdad plena (Jn 16,13), mientras que Jesús es el camino, la verdad y la vida (Jn 14,6).

– El mundo incrédulo, que no recibió al Hijo de Dios bajado del cielo (Jn 15,18-16,4a) y no vio ni creyó, ya no podrá acoger al Paráclito (Jn 14,17).

– El Espíritu es anunciado por Jesús como «otro Paráclito» (Jn 14,16; cf. 1 Jn 2,1). Lo que Juan comunica implícitamente con esto es que el envío del Espíritu hay que entenderlo como el reemplazamiento de la presencia del Salvador junto a sus discípulos, y que la relación de los discípulos con el Paráclito es la misma que la que tuvieron hasta entonces con el Salvador.

– La diferencia entre los dos envíos reside en el hecho de que el Hijo fue enviado al mundo (Jn 3,16), mientras que el Paráclito sólo es destinado explícitamente a los discípulos (Jn 14,16-17). Sin embargo, ambos ejercen el juicio sobre el mundo. En efecto, pertenece a la función del Paráclito convencer al mundo en cuanto al pecado, porque el mundo ha pecado no creyendo en el Hijo de Dios (Jn 16,9), en cuanto a la justicia, en la medida en que el hecho de haber rechazado al Salvador constituye su injusticia, y en cuanto al juicio, siendo el juicio la constatación de la incredulidad (Jn 16,8-11). El testimonio en el mundo continúa, aunque indirectamente (cf. Jn 13,34-36), mediante la presencia del Paráclito junto a los discípulos.

Por tanto, se puede decir que *la actividad del Paráclito es la de hacer a los discípulos contemporáneos de las palabras del Salvador, comunicarles la fe*

y darles la vida eterna. El corolario es que *el «acordarse» permite la actualización de la palabra del Revelador y hace posible la fe porque es conferida por el Espíritu Santo que envía el Padre.*

2.2.2. La nueva creación: Pablo y el Apocalipsis

Hablar de «nueva creación» para dar razón de la transformación que el encuentro con el acontecimiento del Evangelio lleva a cabo en la realidad es, sin duda, la manera a la vez más fuerte y más exacta de expresar con toda su radicalidad la singularidad de la revelación de Dios en Jesucristo. El único autor neotestamentario en atreverse a emplear la expresión es Pablo (2 Cor 5,17 y Gál 6,15).

La nueva creación en las cartas de Pablo

En dos pasajes, el apóstol da razón de su comprensión del apostolado, pero de manera tal que la experiencia fundadora de su experiencia apostólica sirve claramente de modelo para la interpretación de la existencia cristiana.

– Cristo murió por nosotros, de manera que los que han recibido la vida ya no viven para sí mismos, sino para aquel que murió y fue resucitado para ellos. La consecuencia es que, desde ahora, Pablo (y los creyentes) ya no conoce nada según la carne y que, incluso aunque el apóstol conoció a Cristo según la carne, mientras perseguía a los cristianos a causa de sus transgresiones de la ley, ahora ya no le conoce así. De modo que, si alguien está en Cristo, es una nueva creación. Las cosas antiguas han desaparecido y hete aquí que un ser nuevo está presente (2 Cor 5,17).

– El apóstol no pondrá su confianza en nada si no es en la «cruz» del Señor Jesucristo, «por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo. Pues lo que importa no es el estar circuncidado o no estarlo, sino el ser una nueva criatura. A todos los que vivan según esta norma, paz y misericordia, así como al Israel de Dios» (Gál 6,14-16).

Lo que la idea de nueva creación trata de describir es el paso de una época a otra, de la de la esclavitud bajo la ley –antigua– a la de la libertad de los hijos de Dios –suscitada en el envío, por Dios, de su Hijo–. La realidad constituida por el encuentro con el Evangelio y por la escucha de la fe hay que entenderla como el paso del tiempo de la ley al tiempo de la fe o del tiempo de la carne al tiempo del Espíritu. El lenguaje de la predicación de Pablo constituye una lectura de la historia universal según la cual ésta se divide en dos en el instante de la revelación de Jesucristo.

Ahora bien, ¿qué es lo que fundamenta esta visión de la historia como la del surgimiento de un mundo nuevo que, en el presente inmediato del

Evangelio, pone fin al antiguo? La respuesta paulina a esta pregunta es doblemente paradójica.

La primera paradoja, enunciada con la mayor claridad en 2 Cor 5,11-6,2, estriba en el hecho de que el salto de un mundo a otro reside en una transformación del sujeto creyente y de su percepción del mundo. Si alguien vive en Cristo es una nueva creación (2 Cor 5,17a), porque conoce el mundo de otro modo (2 Cor 4,16) y porque, en consecuencia, las cosas antiguas han desaparecido mientras que aparecen las cosas nuevas (2 Cor 5,17b). Dicho de otra manera, la nueva creación ha reemplazado al mundo antiguo, porque la nueva pertenencia del sujeto al Crucificado resucitado ha *recreado su comprensión del mundo*. El presupuesto de este lenguaje es el de san Agustín en las *Confesiones* y el de la fenomenología de Edmund Husserl o de Maurice Merleau-Ponty: *es la percepción del sujeto la que constituye la realidad*. Por una parte, el encuentro con el Evangelio, es decir, de la proclamación de la resurrección y de la muerte de Jesús, significa la muerte del ser antiguo y el nuevo nacimiento de la subjetividad individual. Por otra parte, este nacimiento a la vida nueva implica una nueva comprensión que el sujeto tiene de sí mismo y un nuevo conocimiento del mundo creado. La conciencia que ha pasado del dominio de la «carne» a la vida en el Espíritu ya no vive para sí misma, sino para Dios (Gál 2,19) o para Cristo (2 Cor 5,15), de manera que ya no conoce nada según la carne.

Ahora bien, la consecuencia de este paso del mundo antiguo a la nueva creación, es decir, de una percepción a otra, constituye una segunda paradoja, que es el tema de las grandes letras autógrafas de Gál 6,11-18. *El cambio de la percepción de la realidad*, resumido en el aforismo según el cual «el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo» (Gál 6,14), *tiene como consecuencia una transformación real y práctica de la misma realidad*. La verdad del acontecimiento que constituye la subjetividad individual de Pablo fundamenta también el universalismo pluralista de la misión entre los paganos y el de las nuevas comunidades. La creación de una nueva comprensión de sí y de una nueva identidad del ser humano («ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí», Gál 2,20) y la fundación de iglesias como «cuerpo de Cristo» significan la infiltración de un nuevo tipo de relaciones intersubjetivas y sociales en el mundo judío de la ley y en el imperio helenístico y romano del orden griego.

La liturgia del Apocalipsis como visión de la nueva creación

El concepto de «nueva creación» no aparece en el Apocalipsis, aunque el conjunto del libro está orientado hacia un cambio en la mirada que se dirige sobre la historia. La exaltación del Hijo del hombre y el señorío ya presente del Cordero forman parte de los presupuestos de las visiones que

Juan recibe y transmite de la realidad política y social que constituye el ambiente de sus iglesias. El Apocalipsis no es revelación de otro mundo ni de otro tiempo, sino revelación de una *visión confesante del tiempo y el mundo presentes, que suscita e inscribe nuevos posibles en lo real*.

Así pues, se puede decir que las visiones que componen el Apocalipsis (Ap 1,12-22,17) se ofrecen para ser leídas como un sueño despierto (Ernst Bloch, Martin Luther King) suscitado por el acontecimiento de la aparición del Hijo del hombre exaltado (Ap 1,12-3,22).

– El punto de partida es el haberse tomado en serio el Señorío del Cordero sobre la historia.

– El objeto de las visiones es la revelación del juicio de Dios y de la victoria definitiva de los testigos sobre la fascinación que ejerce en las conciencias, e incluso en los miembros de las iglesias, la ideología política y religiosa del Imperio. Una comparación entre la situación relativamente tranquila descrita en la primera visión de Ap 1,12-3,22 (en conjunto, las iglesias viven a la vez en la opulencia y en una cierta inseguridad, hubo un martirio en Pérgamo, Ap 2,13) y los frescos llenos de color contruidos en los episodios siguientes muestra que la función del lenguaje visionario es la de dramatizar la realidad. El poder de Roma, tal como es ejercido y sobre todo interiorizado en las ciudades de Asia, es analizado como el de un Estado totalitario controlado por un poder fuerte (Ap 13,1-10) y por una propaganda eficaz (Ap 13,11-18) y determinado a actuar sobre las conciencias.

– El mensaje esencial del Apocalipsis consiste, por tanto, en llamar a los cristianos a una radicalidad confesante que rechaza los compromisos. Es necesario adoptar una decisión y optar entre la pertenencia a dos señorios incompatibles.

Dos convicciones están en la base de la responsabilidad que tienen las iglesias:

– Por una parte, la certeza de que la guerra que Satán, el dragón y los poderes que están asociados a él dirigen contra Dios y contra el Cordero se gana sobre la tierra por el poder de la fidelidad del testimonio de los testigos. La visión de Ap 11,1-13 es una reflexión sobre la dialéctica entre el poder imparible de su palabra y su persona: la persona de los testigos es tanto más frágil cuanto la persona no puede nada contra la verdad que profiere su palabra.

– Por otra parte, la visión de que el mundo nuevo, por el cual se comprometen los testigos, ya está ahí, puesto que la victoria contra Satán, el dragón y sus poderes ya ha sido lograda: el Cordero-Hijo del hombre reina y, en cierta manera, la Jerusalén nueva ya ha reemplazado a Babilonia (Ap 14,6-22,5).

La liturgia que se pone en escena dentro de las visiones adquiere un lugar decisivo en la arquitectura general del libro (cf. Anexo). Por una parte, ofrece un comentario a la acción y los diálogos que se desarrollan en las visiones, un poco a la manera de un coro antiguo, y, por otra, es el lugar de la proclamación de la realidad del mundo nuevo.

La primera gran liturgia inaugura en Ap 4,1-11 el segundo ciclo de las visiones (Ap 4,11-22,5). En ella se ve a Dios sentado en su trono, mientras que ante él están dos grupos de personajes. El primero es el de 24 asientos sobre los que están sentados los 24 ancianos, el segundo es el los cuatro vivientes.

– Los 24 ancianos son probablemente los representantes de la historia del testimonio y de la multitud de los testigos a través de la historia (p. ej.: 12 representantes de las tribus de Israel y 12 apóstoles).

– Los cuatro vivientes, que recuerdan por su número los cuatro puntos cardinales y cuya descripción se inspira en Ez 1,5-21, representan los poderes que presiden el gobierno del mundo.

La puesta en escena de la liturgia la libera de su contexto eclesial para hacer de ella una confesión del Señorío de Dios mediante la creación entera. Su desarrollo está organizado de manera tal que los dos grupos, por las palabras que pronuncian, intercambian sus papeles.

– Por una parte, son los cuatro vivientes los que entonan el «Santo» (Ap 4,8) y reconocen la soberanía extraterritorial de Dios.

– Por otra, los 24 ancianos retoman y desvían, para dirigirla al Creador, que está en el trono (Ap 4,11b), una fórmula político-religiosa que sirve para la aclamación del emperador (Ap 4,11a).

Por tanto, podemos decir que la liturgia, que combina la profesión confesante y religiosa del mundo con la confesión de fe política de los ancianos, *construye mediante la palabra la realidad de un mundo nuevo en el que se reconoce el único Señorío cósmico de Dios*. Porque Dios es el Creador de los poderes que lo adoran.

Las dos liturgias siguientes enmarcan el ciclo de los 7 sellos. El tema de su palabra se deriva de la afirmación de la primera. El reconocimiento confesante del señorío del Creador sobre el mundo tiene no sólo como consecuencia una nueva visión de la realidad, sino también *una nueva lectura de la historia*.

Ahora bien, la segunda liturgia en Ap 5,8-14 consiste precisamente en definir y fundamentar esta reinterpretación visionaria de la historia.

– Los 24 ancianos y los cuatro vivientes declaran que el Cordero es digno de abrir el libro de la historia del mundo y de los hombres. La razón

que se ofrece para ello es que es el Salvador quien ha rescatado a la totalidad de la humanidad y ha hecho de ella un pueblo de sacerdotes. Dicho de otra manera: la historia hay que captarla desde el acontecimiento del rescate y la liberación (Ap 5,8-10).

– El canto celestial de miríadas de miríadas y de miles de millares de ángeles confirma el señorío divino del Cordero: digno es el Cordero de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fuerza, el honor, la gloria y la alabanza, es decir, todo lo que pertenece a Dios (Ap 5,11-12).

– El canto de los ángeles es retomado por el conjunto de la creación. Todos los seres que la pueblan en el cielo, en la tierra, bajo la tierra y en el mar participan en la proclamación universal del señorío del Creador que se sienta en el trono y del Cordero sobre el universo entero.

La tercera liturgia de Ap 7,9-16, que responde a la segunda y repite de ella lo esencial de sus palabras, le añade tres elementos.

– El primer elemento es la aparición de un nuevo grupo de personajes: la multitud inmensa, imposible de contar, que procede de toda nación, raza, pueblo y lengua, los testigos fieles (Ap 7,9-10): vienen de la gran tribulación, han lavado y blanqueado sus vestidos en la sangre del Cordero (Ap 7,14).

– El segundo elemento es la promesa dirigida por Dios a estos testigos fieles: «Ya nunca tendrán hambre ni sed, ni caerá sobre ellos el calor agobiante del sol. El Cordero que está en medio del trono los apacentará y los conducirá a fuentes de aguas vivas, y Dios enjugará las lágrimas de sus ojos» (Ap 7,16-17, con alusiones a Is 4,5-6; 25,4-5.8; 49,10).

– El tercer elemento es el de la imbricación de los tiempos: el visionario vio (pasado) a los que serán los testigos fieles (futuro) que reciben la promesa de Dios (presente). El tiempo de la visión no es lineal, sino que se superponen varias realidades, de manera que el mensaje esencial no es el anuncio de una retribución, sino la visión de otra percepción de la realidad que deriva de un acontecimiento de revelación, que es presentado como promesa y que fundamenta la fidelidad hacia este acontecimiento.

Por tanto, se puede constatar que la liturgia que enmarca la apertura de los sellos de la historia se presenta como un acta de los principios que dirigen la lectura que lleva a cabo la visión del mundo religioso, social y político. *La historia universal está dominada enteramente por un acontecimiento que revela su realidad y su sentido, y este acontecimiento es el de la muerte del Cordero, la exaltación del Hijo del hombre y la manifestación de su señorío sobre el cielo, la tierra y el mar, con todo lo que se encuentra en ellos.*

Las tres últimas liturgias interpretan y anuncian el acontecimiento de la salvación.

Ap 12,10-12 deja escuchar una gran voz celestial que proclama la expulsión fuera del cielo del dragón, es decir, del diablo o de Satán, que seduce y extravía a toda la tierra habitada.

– El tiempo presente («ahora») es proclamado como tiempo de salvación, como tiempo del poder y del Reino de Dios y como tiempo del señorío de su Cristo (Ap 12,10a).

– La razón de esta irrupción de la salvación es la caída del dragón: sólo Dios y el Cordero reinan desde ahora (Ap 12,10b).

– En efecto, los testigos han vencido al dragón «por medio de la sangre del Cordero» y «por el testimonio que dieron, sin que el amor a su vida les hiciera temer la muerte». Igual que en Ap 11,1-13, el testimonio del Cordero muerto y resucitado forma parte de la historia del testimonio y del martirio que comenzó con Moisés y Elías, que prosigue hasta hoy y al que da su sentido (Ap 12,11).

– La doble consecuencia de la caída de Satán es 1) la alegría de los que habitan en el cielo y 2) una advertencia del cielo y el mar: en efecto, es ahí donde el dragón se esfuerza desde ahora por ejercer su último poder (Ap 12,12).

Como vemos, la liturgia es la predicación que proclama que el dragón, Satán, es arrojado desde el cielo, es decir, que es desposeído de su poder sobre la tierra habitada y de su fascinación sobre los corazones. El proceso implicado por la visión es paradójico en la medida en que la victoria que el cielo celebra sobre el dragón ha sido conseguida en la tierra: *la fidelidad del testimonio es la que ha arrebatado su poder a Satán*. Éste, en efecto, es privado de su poder en el instante en que la convicción confesante rechaza reconocerle.

Son precisamente los testigos fieles, los que han vencido a la bestia, los que toman la palabra en la liturgia de Ap 15,1-4 para cantar las obras grandes y admirables del Señor Dios, Creador del universo. A la paradoja precedente, según la cual la victoria celestial es lograda en la tierra, se añade ahora una nueva: en efecto, es Dios, que es confesado y designado como el autor del testimonio fiel, el que permite a las naciones, a las que se han manifestado sus actos de justicia, que afluían hacia él.

– Por una parte, es Dios quien actúa en fidelidad a la visión del mundo nuevo (Ap 15,3).

– Por otra, la realidad nueva, a la que la visión confesante da forma, es la de un espacio habitado que ha sido liberado del dominio de Satán, del diablo y del dragón, para que la multitud de los hombres pueda vivir en él en el temor de Dios (Ap 15,4).

La última liturgia de *Ap 19,1-8*, que retoma y reúne en una gran construcción dramática los temas de las dos precedentes, subraya a la vez esta distinción entre la visión del juicio de Dios, ejercida sobre los poderes, y la esperanza alimentada para la tierra habitada, y la necesaria continuidad de ambas. La liturgia se presenta, en efecto, de manera visionaria, como el servicio divino de la creación liberada.

– La multitud de los testigos, que recuerda la multitud de los vencedores en *Ap 15,1-5*, canta en el cielo el juicio divino que libera a la humanidad del poder, simbolizado por la ciudad de Babilonia (*Ap 19,1-3*).

– Los 24 ancianos y los cuatro vivientes se postran y cantan: amén, aleluya (*Ap 19,4*).

– La voz del cielo, que recuerda a la de *Ap 12,10-12*, llama a todos los servidores de Dios, pequeños y grandes, a la alabanza (*Ap 19,5*).

– Una inmensa multitud confiesa la liberación recibida del Cordero y la realeza exclusiva de Dios sobre el mundo de los vivientes.

Tanto para el Apocalipsis como para Pablo, *una revelación fundadora divide la historia en dos y constituye el acontecimiento fundador que impone una percepción nueva de la realidad*. La visión y la poesía de la liturgia son las formas en las que el lenguaje construye esta nueva mirada que ya no ve según la carne (cf. *2 Cor 5,16*), sino a través de las voces divinas (*Ap 1,10; 4,1; 10,4.8; 18,4*) y de la interpretación de los ángeles (*Ap 10,1; 14,6-19; 18,1; 20,1*), y que Pablo llama la nueva creación. *Esta manifestación de la realidad verdadera de la realidad de lo real apela al testimonio confesante, que es fidelidad responsable a la verdad del acontecimiento que la fundamenta*.

2.2.3. La muerte y la vida: Juan y Pablo

La vida en el Nuevo Testamento

Los escritos neotestamentarios pueden utilizar a veces el término «vida» en su sentido primero: el tiempo ofrecido a la criatura entre su nacimiento y su muerte. Sin embargo, Pablo habla del Evangelio como del «camino de la vida» (*Flp 2,26*), los Hechos, en una cita del Salmo 16, de los «caminos de la vida» (*Hch 2, 28*), el Apocalipsis, del «árbol de la vida» (*Ap 2,7; 22,2.14.19*), la «corona de la vida» (*Ap 2,10*), el «libro de la vida» (*Ap 3,5; 20,10.15; 21,27*), las «fuentes de las aguas de la vida» (*Ap 7,17*), el «Espíritu de vida» (*Ap 11,11*) o el «agua de la vida» (*Ap 21,6; 22,1.17*) y Mateo opone el «camino que conduce a la vida» al que lleva a la perdición (*Mt 7,14*). La vida no es, por tanto, un concepto neutro, sino que designa, o bien el poder creador del Evangelio y de la promesa, o bien la existencia tal como ha sido transformada por él.

La novedad de lo que el Nuevo Testamento entiende por la «vida» aparece claramente en su frecuente proximidad con el término de «vida eterna», que está siempre unido a lo que se llama salvación (*Mt 18,8.9 // Mc 9,43.45; Mt 10,16.17.29 // Mc 10,17.30 // Lc 18,18.30; Lc 10,25; Jn 3,15.16.36; 4,14.36; 5,24.39; 6,27.40.47.54.68; 10,28; 12,25.50; 17,2.3; Hch 11,18; 13,46.48; Rom 2,7; 5,21; 6,22.23; Gál 6,8, etc.*).

La muerte y la vida en las cartas paulinas

El acontecimiento fundador es para Pablo el encuentro con el Crucificado resucitado, y la participación en esta muerte y en esta nueva vida sirve de clave de lectura para comprender tanto el paso a la fe como la condición de la existencia creyente. En efecto, la «vida» presupone, para Pablo, una muerte a la vida antigua y a las pertenencias que la determinaban, pero también la constitución nueva de un sujeto que resulta de la comunión en la muerte y la resurrección de Cristo.

El hecho del bautismo simboliza para Pablo este paso a la vida a través de la muerte (*Rom 6,1-14*) y la incorporación a una comunidad nueva en la que ya no hay ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer (*Gál 3,26-29*). El modelo propuesto en *Rom 6,1-14* es el siguiente: lo mismo que Cristo murió y resucitó, el creyente, en el bautismo, es sumergido con él en la muerte para renacer a una vida nueva.

– La afirmación central (*Rom 6,3-4*) tiene el valor de una exhortación: parte de la idea de que, en el bautismo, los creyentes («nosotros», 1.^a persona del plural) han sido asociados a la muerte y la resurrección de Jesús y han sido transformados en sujetos nuevos. En efecto, bautizados en Cristo, han sido bautizados en su muerte (*Rom 6,3*), han sido sepultados con él en la muerte (*Rom 6,4a*), y esto ha tenido lugar a fin de que, lo mismo que Cristo resucitó de entre los muertos, de igual manera ellos también caminen en una novedad de vida (*Rom 6,4b*).

– Esta afirmación, que constituye la tesis de la argumentación, está fundamentada por otras dos. La primera (*Rom 6,5-7*) insiste en la participación en la muerte de Jesús como muerte al pecado. Disocia el «hombre nuevo», prometido para una vida nueva en el presente (*Rom 6,4b*) y para la resurrección de los muertos en el futuro (*Rom 6,5*), del hombre antiguo, que era esclavo del pecado, pero que ha muerto con Cristo (*Rom 6,5*), para describir la existencia del «hombre nuevo» como *existencia liberada del pecado*: si los creyentes han sido incorporados a Cristo mediante una parábola de su muerte, entonces lo serán también para una resurrección semejante (*Rom 6,5*). Ahora bien, el hombre viejo ha sido crucificado con Cristo para que el sujeto viejo, que estaba sometido al poder del pecado, sea destruido, a fin de que ya no sea dominado por el pecado (*Rom 6,6*). La premisa que queda sin decir de la argumentación, en pri-

mer lugar, es que el que ha muerto está libre del pecado (Rom 6,7). Implica que los creyentes, muertos como «hombre viejo» con Cristo, ya no se encuentran bajo el poder del pecado.

– Mientras que la primera afirmación fundamentaba la tesis del apóstol al insistir en la comunión en la muerte de Jesús como muerte al pecado, la segunda (Rom 6,8-10) hace que se ponga el acento sobre el significado de la asociación de los creyentes en su resurrección. Ya no están bajo el poder de la muerte, sino que han recibido la vida. Ahora bien, si han recibido la vida es que viven de la confianza en Dios y para Dios: en efecto, si los creyentes han muerto con Jesús, creemos que vivirán también con él (Rom 6,8). Ahora bien, sabiendo que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más, la muerte ya no reina sobre él (Rom 6,9). En efecto, el que ha muerto, ha muerto de una vez por todas para el pecado, mientras que el que vive, vive para Dios (Rom 6,10).

– La argumentación sólo tiene que sacar las consecuencias (Rom 6,11-14): los lectores de la carta («vosotros», 2.^a persona del plural), que han pasado de la muerte a la vida, tienen que *pensar* que desde ahora están muertos para el pecado y que viven para el Dios de Jesucristo (Rom 6,11). Por tanto, no tienen ni que dejarse dirigir por el pecado y obedecer a sus codicias, ni poner sus miembros a su disposición como armas de la injusticia, sino dedicarlos al servicio de Dios como armas de la justicia (Rom 6,12-14).

La proclamación de un *paso a la vida que se hace posible por la muerte y la resurrección de Jesús y que conduce a una existencia nueva al servicio de Dios, y ya no del pecado, de la ley o de sí mismo*, constituye una declaración central de la antropología paulina. En una frase de una asimetría notable, el apóstol da razón de su interpretación de la condición humana al declarar que si la muerte ha reinado sobre todos por la falta de uno solo, los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida por el único Jesucristo (Rom 5,17). Pues Cristo murió por todos a fin de que los que viven ya no vivan para sí mismos, sino para el que ha muerto y resucitado por ellos (2 Cor 5,15). Los dos términos de la vida y la muerte se oponen, no como dos estados o dos condiciones del ser, sino como *dos poderes que dominan el presente*. La muerte es el poder que resulta del dominio del pecado y que ejercía su señorío sobre la existencia del «hombre viejo» (Rom 6,9), mientras que la vida es la existencia liberada para Dios mediante la escucha del Evangelio, es decir, por la conformidad con la muerte y la resurrección de Jesucristo. Pablo da testimonio de ello en los cuatro aforismos confesantes que, en su precisión, describen la comprensión de sí de la «novedad de vida»: «La misma ley me ha llevado a romper con la ley, a fin de vivir para Dios. Estoy crucificado con Cristo, y

ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí. Ahora, en mi vida mortal, vivo creyendo en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,19-20).

El simbolismo del bautismo como expresión del paso a la vida por la muerte fundamenta otras dos metáforas. La primera explicita la perspectiva subjetiva que determina la reflexión del apóstol: los pensamientos de la carne es la muerte, mientras que los pensamientos del Espíritu es la vida (Rom 8,6). La existencia nueva que resulta del encuentro con el acontecimiento fundador implica una reorientación del pensamiento. De la misma manera que la nueva creación significaba en primer lugar para Pablo una nueva comprensión de sí y, a partir de ello, una nueva percepción del mundo y una presencia transformadora de la realidad, el espíritu que vive por la justicia (Rom 8,10; cf. 5,18: la justicia da la vida) es *una reestructuración de la inteligencia hacia la promesa*. El cumplimiento de esta última se espera todavía: los creyentes son a la vez cuerpos muertos por el pecado y espíritus vivientes por la justicia, pero el que ha resucitado a Jesucristo de entre los muertos resucitará sus cuerpos mortales por el Espíritu que habita en ellos (Rom 8,10-11).

La segunda metáfora define la condición del apóstol, que lleva en su cuerpo los sufrimientos de la muerte de Jesús, a fin de que la vida en Jesús se manifieste también en él: «Así que en nosotros actúa la muerte y en vosotros, en cambio, la vida» (2 Cor 4,12). La disociación que se lleva a cabo entre muerte y vida no es comprensible más que sobre el trasfondo de otra distinción que la fundamenta. La comprensión paulina del apostolado como predicación liberadora de la cruz y del Evangelio de Dios implica, en efecto, una distinción entre *la interioridad* («el hombre interior») del apóstol, es decir, su existencia ante Dios y para Dios, y su *exterioridad* («el hombre exterior»), es decir, su apariencia visible (2 Cor 4,16-18; 12,1-10).

– El apóstol aparece en la debilidad. En efecto, sería un disparate y una locura querer manifestar la vida por la vida y dar pruebas de la interioridad mediante manifestaciones inmediatamente exteriores.

– En su debilidad se revela el poder liberador de la gracia de Dios. Por eso el apóstol no puede gloriarse más que del Crucificado y de sus sufrimientos.

El renacimiento a la vida en el evangelio de Juan

El propósito explícito del evangelio de Juan como libro de revelación es ofrecer la ocasión a los lectores (2.^a persona del plural) de creer que Jesús es el Cristo y el Hijo de Dios, y que, porque creen en él, ellos (2.^a persona del plural) tengan la «vida» en su nombre (Jn 20,31).

– La finalidad de Juan es que los lectores *crean*. «Creer» es un concepto clave de la teología joánica. El verbo, que se encuentra 241 veces en el Nuevo Testamento, aparece 11 veces en Marcos, 14 veces en Mateo, 9 veces en Lucas, 37 veces en los Hechos, 43 veces en Pablo, pero 98 veces en el evangelio de Juan y 9 veces en las cartas joánicas.

– La llamada dirigida a los lectores a creer no es una llamada a creer en Dios, como en el evangelio de Marcos (Mc 1,15; 11,22). En efecto, la fe en Dios parece formar parte de las premisas de la argumentación (cf. Jn 14,1a). Los lectores están más bien llamados a *creer que Jesús es el Hijo de Dios*, que el Padre lo envió y que el Padre y el Hijo son uno. Jesús como Hijo de Dios es el objeto por excelencia del «creer» joánico y cuando se menciona en el evangelio la creencia con otro objeto distinto del Hijo (Jn 5,46.47; 10,38; 14,1) es porque la fe en Moisés, en la Escritura o en el Padre debería conducir a creer en Jesús.

– Creer que Jesús es el Hijo de Dios enviado por él y bajado del cielo y *creer en él* no son más que una misma y única cosa. Creer que Jesús es el revelador o el Salvador no significa otra cosa que recibirle como el agua de la vida, el pan de la vida, la luz del mundo o el camino, la verdad y la vida. El «creer», tal como el evangelio de Juan lo concibe (el sustantivo «fe» aparece 243 veces en el Nuevo Testamento, 2 veces en 1 Jn 5,4, pero nunca en el cuarto evangelio), no es la convicción de una doctrina, sino la *determinación de la existencia por un nuevo origen y una nueva identidad* que le son dadas.

– La palabra del Revelador es la *paradoja absoluta* (Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas* y *La escuela del cristianismo*) de la encarnación, según la cual la palabra de Dios se ha hecho carne (Jn 1,14) y que el Salvador aparece no sólo como un hombre, bajo forma humana, sino como un hombre histórico particular, Jesús de Nazaret (Jn 1,46; 6,42). Esta palabra sitúa al oyente ante un *o bien – o bien*: sólo puede ser escuchada y creída o rechazada.

– El «creer» en esta Palabra es la condición necesaria y suficiente para recibir la «vida». Juan emplea indiferentemente los dos términos de «vida» y «vida eterna», que se interpretan mutuamente, para describir la salvación que proporciona Jesús («vida», Jn 1,4; 3,36; 5,24.26.26.29.39.40; 6,33.35.48.51.51.53.63; 8,12; 10,10; 11,25; 14,6; 20,31; «vida eterna», Jn 3,15.16.36; 4,14.36; 5,24.39; 6,27.40.47.54.68; 10,28; 12,25.50; 17,2.3).

Según la declaración de intenciones de Jn 20,31, el mensaje esencial del evangelio de Juan consiste en *la afirmación según la cual Jesús es el Hijo de Dios* y el Enviado en quien el Padre se ha revelado, y en *la promesa de que cualquiera que crea en él tendrá la «vida»*. Dos presupuestos de este

mensaje son, por una parte, que la «vida» de la que habla Juan es algo distinto de la vida que hay en el mundo y lo que el mundo entiende generalmente por vida, y, por otra, que el acceso a esta vida pasa por la revelación paradójica según la cual Jesús se presenta como el Revelador y el Salvador. En efecto, Jesús es el Revelador y el Salvador en la medida en que revela que es el Revelador y el Salvador y su palabra no tiene otro contenido que el de proclamar que es el Revelador y, por ello, de situar a sus oyentes ante la necesidad de una decisión. La particularidad del Revelador joánico consiste precisamente en esto, que no revela otra cosa sino el simple hecho de la revelación («das bloss Dass», Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, § 48) y que el «creer» en esta revelación da la «vida».

Si el Revelador joánico no revela otra cosa que el hecho de que él es el Revelador, es porque la revelación no es la presentación de secretos celestiales que darían acceso a un mundo distinto y que podría ser contemplado desde el exterior. *La revelación revela un acontecimiento que tiene lugar en este mundo*, incluso aunque tenga su origen en otro. Este acontecimiento es el de *la irrupción de algo radicalmente nuevo, ajeno a todo lo que hay en la realidad humana*. En efecto, la venida del Hijo enviado es el acontecimiento, *absolutamente singular, de la encarnación de la eternidad de Dios en la carne y en la historia*.

El libro de la revelación de la encarnación de Dios y de la comunicación de la «vida» (Jn 1-21) comienza con un resumen programático que constituye el Prólogo de Jn 1,1-18. Las tres secuencias, que constituyen las diferentes partes del poema y se comentan las unas a las otras, anuncian cada una el acontecimiento de la aparición de la vida bajo los tres aspectos del origen divino, de la encarnación y de la acogida de la palabra de Dios en el mundo:

I: Jn 1,1-5

II: Jn 1,6-14

III: Jn 1,15-18

– «En la palabra estaba la vida», afirma Jn 1,4a. Negativamente, esta afirmación implica que la vida no pertenece al mundo, sino que no puede ser más que acogida como don de Dios, es decir, como palabra de Dios hecha carne. Es retomada positivamente en Jn 1,12: «recibir la vida» implica el don y la acogida de una nueva identidad, en la medida en que todos los que reciben la palabra reciben también el poder para «ser hijos de Dios».

– La «vida» que estaba en la palabra era la luz de los hombres (Jn 1,4b), que resplandece en las tinieblas (Jn 1,5a). Negativamente, esta afirmación implica que todo lo que está en el mundo es ciego y sigue sin orientación. Positivamente, no designa sólo a la luz como condición nece-

saría para ver, para entenderse y para entender el mundo, sino también como una nueva aparición de la realidad que era impensable e inimaginable en la tiniebla.

– La tiniebla no ha acogido a la luz (Jn 1,5b) en la medida en que el acontecimiento de la encarnación de Dios es fundamentalmente extraño al mundo. En el rechazo de la luz se manifiesta toda la distancia que separa la revelación de las capacidades de comprensión del mundo.

La «vida» surge como una realidad nueva, insospechada, que irrumpe en el mundo con la palabra de Dios hecha carne y que hace que aparezca como tiniebla cualquier otra luz que el mundo pudiera conocer por otro lado.

El tema de la irrupción de la vida en el mundo es retomado en Jn 3,14-16. La historia del Jesús terreno de nuevo es concentrada y reducida a dos momentos que revelan la paradoja absoluta de la palabra de Dios hecha carne: la exaltación junto al Padre (Jn 3,14; cf. 8,28 y 12,32), que debe ser entendida como la revelación del ser-hecho-hombre de Dios (Jn 8,28), y el envío del Hijo único de Dios al mundo (Jn 3,16), que interpreta la encarnación.

Este acontecimiento de la revelación es presentado como acto del amor de Dios por el mundo. Dos veces se indica su finalidad: «Para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,15 // 3,16b).

– el presupuesto antropológico de esta afirmación repetida reside en una revelación implícita. Lo no dicho es, en efecto, que todos habrían estado perdidos si Dios no hubiera ofrecido a su Hijo. El acontecimiento de la paradoja absoluta de la encarnación de Dios se opone a un estado de lo que «hay» en el mundo, en el que la vida está ausente.

– El envío y el regreso del Hijo de Dios como paradoja absoluta de la encarnación de Dios es el acontecimiento por el que Dios se hace presente en el mundo para comunicar su amor y la vida.

La «vida» que se promete en la fe no pertenece a lo que «hay» en el mundo. *La vida es una posibilidad imposible e impensable dentro del mundo que no puede ser recibida más que como don, es decir, en la fe.*

Por tanto, se puede decir que la «vida» nace de la presencia inmediata de Dios, que se manifiesta en el acontecimiento de la paradoja absoluta de la encarnación. *La distancia entre Dios y el mundo*, que hace evidente el rechazo de la luz por las tinieblas (Jn 1,5), *no se debe a la inaccesibilidad de Dios, sino, por el contrario, al hecho de que Dios se hace carne, de que ha revelado su amor en el mundo*, a que este amor se comunica en la singularidad de la encarnación y a que no puede ser acogido más que por la fe en el Hijo bajado del cielo.

El contenido de la enseñanza pública de Jesús en Jn 2,1-12,50 consiste en la revelación de que es el Revelador y en la llamada que dirige a la multitud, a los judíos y a los fariseos, para que crean. Creyendo en él encontrarán la vida (Jn 11,25), la fuente de la vida (Jn 4,14; cf. 5,39-40; 6,63; 8,12), el pan de la vida (Jn 6,27.33.35.48.51.53.54), el acceso al Padre, que tiene la vida en sí mismo (Jn 5,26), pasarán de la muerte a la vida (Jn 3,36; 5,24) y recibirán la vida eterna (Jn 4,36; 6,40.47.51.53.54.68; 10,10.28; 12,25.50).

– El Revelador invita a creer porque la fe, que no se escandaliza ante la paradoja absoluta y que sitúa su confianza en la palabra hecha carne, es la actitud existencial que está *abierta al acontecimiento de la presencia de Dios y al don de la vida.*

– La vida, que se promete a cada uno de los que creen, es la vida eterna porque el acontecimiento de la presencia de Dios abre a un futuro que no está limitado a las fronteras de la muerte.

– Los muertos (Jn 5,21.25; excepciones: 2,22; 12,1.9.17; 20,9; 21,14, donde se trata de la resurrección de los muertos) son, por esta razón, los que quedan bajo el dominio y la determinación de la muerte (Jn 5,24; 8,51.52; 11,4; excepciones: 11,13; 12,33; 18,32; 21,19, que hablan de la muerte de Lázaro, de Jesús o de Pedro), de la oscuridad (Jn 1,5; 6,17; 8,12; 12,35.46, aunque también 3,19) y de este mundo.

Por tanto, se puede decir que la «vida» es para Juan la existencia nueva que el Salvador, enviado del Padre, aporta al mundo. La posibilidad de esta vida nueva se da en el instante del encuentro con la presencia de Dios hecho carne. Se ofrece a cada uno de los que creen, es decir, que se dejan transformar por el acontecimiento de la encarnación, que, por su carácter ajeno al mundo, paradójico y singular, trastorna todas las regularidades y las previsiones de lo que «hay» en el mundo.

2.3. La realidad de la existencia nueva

Para los autores del Nuevo Testamento, lo que constituye la realidad del acontecimiento fundador de la fe cristiana no es sólo el instante decisivo de un encuentro, sino también una reevaluación a largo plazo y una reestructuración de las relaciones que la persona mantiene con Dios, con la continuidad discontinua de su propia historia y con los individuos y la sociedad que le rodean. Por otra parte, en esto es en lo que consiste una tercera dimensión esencial de su singularidad: que lo inimaginable y la paradoja surgidas en la realidad de lo que «hay» implican una transformación, en el tiempo, de la comprensión que la existencia tiene de sí misma y de la realidad que constituye en torno a ella.

– La realidad del Evangelio se verifica en la actividad de la vida espiritual del individuo (Pierre-André Stucki), el cual, a partir del encuentro con el acontecimiento fundador, recibe y establece la coherencia de su historia personal.

– La realidad del Evangelio se verifica en la consistencia de los sistemas de convicciones capaces de comprender la singularidad de la encarnación y de la resurrección del Crucificado como interpretación y poder de transformación de lo real de la existencia humana y de su entorno.

– La realidad del Evangelio se verifica en el nacimiento de una subjetividad que significa la reconciliación de Dios con el mundo.

El don de la salvación da razón de la reorientación del sujeto a partir de su encuentro con la radical extrañeza del acontecimiento fundador (Juan) y las transformaciones que reestructuran sus relaciones con Dios y con su propia historia (Lucas). La idea de la liberación (Juan) y la metáfora de la purificación (Hebreos) interpretan la comunión de los creyentes con el Hijo exaltado como la apertura a la presencia perfecta y última con el Padre. El perdón acoge la posibilidad de un cambio de camino de la existencia (Lucas) y hace suyo el paso posible de un sistema de la retribución a un sistema del don (Mateo). Finalmente, la reconciliación deja entrever la doble realidad de una paz encontrada, en Cristo, entre la existencia y su Dios, pero también entre Dios y el mundo.

2.3.1. La salvación: Lucas y Juan

La salvación en el Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento, la designación de Dios, como en los LXX, o de Jesús resucitado mediante el título de Salvador es una aparición tardía y el intento de retomar un concepto que permite traducir el poder liberador del Evangelio en el lenguaje político y religioso del mundo helenístico y romano.

Cristo es el Salvador en el evangelio de Juan (Jn 4,42; cf. 1 Jn 4,14), en los dos libros de la obra lucana (Lc 2,11; Hch 5,31; 13,23), en las cartas pastorales (2 Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6) y en 2 Pe (1,1.11; 2,10; 3,2.18). Dios es el Salvador en Lc 1,47, en las cartas pastorales (1 Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3) y en Judas 25.

Aunque el título «Salvador» es raro y tardío en el Nuevo Testamento, no ocurre lo mismo con el verbo «salvar» y con el sustantivo «salvación», que pertenecen ya al vocabulario de los LXX, donde describen las acciones salvíficas de Dios.

– El verbo «salvar» es empleado 47 veces en los tres primeros evangelios, la mayor parte de las veces en los relatos de milagros de Jesús o para

interpretar el alcance salvífico de la venida de Jesús. Juan lo utiliza para designar el envío de Jesús como salvación del mundo y de todos los que creen en él (Jn 3,17; 5,34; 10,9; 12,47; cf. también 11,12) y los Hechos para dar razón de la salvación que se abre camino en la predicación misionera (Hch 2,21.40.47; 4,9.12; 11,14; 14,9; 15,1.11; 16,30-31; excepción: 27,30-31, donde se trata de ser salvado del naufragio). En las cartas paulinas, el ser humano es salvado ahora de la cólera de Dios al creer en Cristo (Rom 5,9-10; 8,24; 10,9.13; 11,14; 1 Cor 1,18.21; 9,22; 10,33; 15,2; 2 Cor 2,15; 1 Tes 2,16) y todos serán salvados, liberados de sus obras por el Juicio final (Rom 9,27; 11,26; 1 Cor 3,15; 5,5; 7,16.16). «Salvar» aparece incluso en Ef 2,5.8; 2 Tes 2,10; 1 Tim 1,15; 2,4.15; 4,16; Tit 3,5; Heb 5,7; 7,25; Sant 1,21; 2,14; 4,12; 5,15.20; 1 Pe 3,21; 4,18 y Judas 5.23.

– El sustantivo «salvación» no se encuentra nunca en los evangelios de Mateo y de Marcos, se encuentra una vez en el de Juan (Jn 4,22), pero frecuentemente en la obra lucana (Lc 1,69.71.77; 19,1; Hch 4,12; 7,25; 13,26.47; 16,17; 27,34), en las cartas paulinas con un sentido presente (Rom 1,16; 10,1.10; 11,11; 2 Cor 1,6.6; 6,2.2; 7,10; Flp 1,19.28; 2,12; 1 Tes 5,8.9) o futuro (Rom 13,11), en las cartas deuteropaulinas (Ef 1,13; 2 Tes 2,13; 2 Tim 2,10; 3,15), con un sentido presente en Heb 1,14; 2,3.10; 5,9; 6,9; 9,28; 11,7, con un sentido futuro en 1 Pe 1,5.9.10; 2,2; 2 Pe 3,15; Jds 3, y con un sentido presente en Ap 7,10; 12,10; 19,1.

La salvación en el evangelio de Juan: la argumentación del Salvador, que lleva a «creer»

En el evangelio de Juan, Jesús es el Revelador y el Salvador porque la encarnación de la palabra de Dios es la singularidad de la revelación de Dios en el mundo y es el «Salvador del mundo» (Jn 4,42, cf. 12,37) en la medida en que, por la estrategia de sus diálogos y de sus discursos de revelación, conduce a los hombres a la salvación «que viene de los judíos» (Jn 4,22).

– La declaración según la cual la salvación viene de los judíos prolonga inmediatamente la afirmación de Jn 1,11a: «La palabra vino a los suyos». Recuerda, por una parte, el carácter histórico de la encarnación de Dios y, por otra, en el momento en que Jesús acaba de abandonar el territorio judío por Samaría, que la encarnación es el acontecimiento de la revelación de Dios para el mundo entero.

– Este alcance universal es subrayado por la confesión de fe de Jn 4,42 que resulta del diálogo con la samaritana, del testimonio de ésta y de la presencia del mismo Jesús en su ciudad: Jesús es el «Salvador del mundo».

La salvación consiste en que *la palabra de Dios, que se ha hecho carne en un judío, ha venido al mundo*. La salvación es el nuevo nacimiento de lo

alto (Jn 3,3-5), que Juan llama la vida o la vida eterna. *El que cree en el Hijo único enviado al mundo tiene la vida eterna* y el reconocimiento de Jesús como «Salvador del mundo» nace de los diálogos y de los discursos en los que se reveló el Revelador y mediante los cuales *dio la posibilidad de la fe*.

El Salvador del mundo, para llevar a sus interlocutores –Nicodemo, la samaritana, los judíos, Pilato, María Magdalena o Tomás– al «creer», que da la vida, pone en práctica un cierto número de estrategias (Christophe Senft).

Una primera estrategia es *la ironía socrática*. La ironía es una utilización del lenguaje que intenta establecer una *distancia entre la apariencia y la realidad*.

– Se llama «ironía a lo Sófocles» a una forma de ironía que opera en el triángulo constituido por el autor, sus destinatarios y los personajes del drama. Desarrolla una connivencia que se presupone que existe entre el autor y sus destinatarios y la refuerza con las situaciones de incomprensión que se ponen en escena. El uso de este tipo de ironía es claramente perceptible, por ejemplo, en el rocambolesco conjunto de las discusiones que desencadena la curación del ciego de nacimiento (Jn 9,1-10,18).

– Se llama *socrática* a una forma de ironía entre dos personajes en la que uno se sirve del diálogo para demostrar la ignorancia del otro. Nicodemo (Jn 3,1-11), la samaritana (Jn 4,4.26) o Pilato (Jn 18,28-19,16) se encuentran con Jesús provisto de un saber que Jesús quiebra mediante un juego de preguntas o de palabras enigmáticas que les hace perder pie y les abre al encuentro.

En los dos casos, la ironía nace del choque entre *dos percepciones y dos niveles de comprensión* diferentes. En el evangelio de Juan, *opone la visión tridimensional que implica el acontecimiento extraterritorial de la paradoja de la encarnación a la bidimensionalidad de lo que «hay» en el mundo*. La función de la risa es la de tomar conciencia de *la distancia* que separa la palabra de Dios de la vida de las certezas que el mundo de los hombres puede tener por sí mismo.

El uso estratégico del *malentendido* es un motivo esencial de la ironía joánica (Jn 2,19-22; 3,3-5; 4,13-15; 4,31-34; 6,32-35; 7,33-36; 8,21-22; 8,31-36; 8,56-58; 11,15-16; 11,23-25; 12,28-29; 13,36-38; 14,4-6; 20,15-16). El motivo literario del malentendido permite revelar el malentendido fundamental que se crea necesariamente entre Jesús, por una parte, y, por otra, los discípulos, la multitud o los judíos. Jesús es objeto de malentendido porque sus palabras, que revelan la venida del Hijo de Dios celestial al mundo y que ofrecen el agua o el pan de vida como «nuevo nacimiento de lo alto», son captadas en **un espacio en dos dimensiones** y reducidas por sus oyentes a **proposiciones sobre lo que «hay» en**

el mundo. Por tanto, el malentendido joánico tiene la función de desvelar *la irreductibilidad del acontecimiento de la presencia de Dios en la persona histórica de Jesús de Nazaret a lo que conoce por otra parte la historia de los hombres*.

Una tercera forma literaria rodea las *afirmaciones predestinacionistas* de Jesús. Jesús constata que sus interlocutores no *pueden* creer o declara que sólo pueden creer aquellos que el Padre le ha dado. La estructura estereotipada de la argumentación, que se repite con variaciones en Jn 6,36-40; 6,41-46; 6,60-65; 8,21-30; 12,37-50, contiene los elementos siguientes:

1. Jesús se presenta como el Revelador o apela a la fe.
2. Sus oyentes rechazan sus pretensiones y rehúsan creer.
3. Por sus declaraciones predestinacionistas, Jesús explica el carácter necesario de su incredulidad: efectivamente no pueden creer porque la fe sólo puede ser un don de Dios y porque son el Hijo o el Espíritu los que ofrecen su posibilidad.
4. Nueva llamada de Jesús a creer o constatación del relato de que los oyentes han creído.

El carácter paradójico de la argumentación reside en el hecho de *que la constatación de la imposibilidad de creer hace posible el creer*. Ahora bien, la constatación de la imposibilidad de creer precisamente obra la posibilidad de creer en razón del *carácter paradójico de la fe, que sólo puede entenderse como regalo para poder acoger la gracia de la vida*.

Para el evangelio de Juan, la salvación consiste en el don de la vida que se promete en la fe: el que cree tiene la vida (Jn 5,19-30). Pero la salvación no pertenece al mundo ni a sus capacidades de comprensión: se transmite en la singularidad paradójica de un acontecimiento cuyo significado escapa a la percepción que la humanidad se hace de la realidad. De ello se deduce que la transmisión de la salvación implica una argumentación que *desmantela las certezas de la incredulidad, hace que aparezca la distancia* que separa el acontecimiento singular y divino del envío del Hijo de la necesaria incomprensión que el «mundo» tiene de él; *abre así el camino a la fe como instante de la contemporaneidad con la revelación divina*.

La salvación en la obra lucana

Para Lucas, Jesús no trae la salvación por su muerte y por su resurrección, como lo entienden Pablo y las tradiciones prepaúlitas citadas en 1 Cor 11,23-26 y 15,3-5. Su regreso al Padre, del cual Lucas imagina y describe, con vigorosos rasgos concretos, su desarrollo en sus dos relatos de la Ascensión (Lc 24,50-53 y Hch 1,6-11), ya no tiene el significado hermenéutico que tiene la exaltación y la glorificación del Hijo en el evangelio

de Juan. Para Lucas, Jesús es el Salvador y trae la salvación con su *venida* (Lc 1,69.71.77; 2,11.30; 3,6).

Ahora bien, si es la venida de Jesús la que es decisiva, y no su pasión, su muerte y su resurrección, es porque su venida es *el cumplimiento de las promesas* (Lc 1,11-17.32-33.55.68-79; 4,16-21; Hch 2,22-36; 3,20-26; 13,32-41): en Jesús, Dios trae la «salvación» (Lc 1,69.71.77; Hch 4,12), es decir, en particular el perdón de los pecados (Lc 1,77), a su pueblo, al que había salvado del país de Egipto (Hch 7,25). El propio Pablo de Lucas presenta la predicación apostólica como la palabra de «salvación» enviada a los hijos de Abrahán, judíos y temerosos de Dios (Hch 13,26; cf. 16,17: el camino de salvación), y la apertura de la misión a los paganos es anunciada como la realización de las profecías veterotestamentarias (Is 49,6): «Te he puesto como luz de las naciones, para que lleves la salvación hasta los confines de la tierra» (Hch 13,47).

Así pues, vemos que el término «salvación» tiene para Lucas un sentido muy preciso: la venida de Jesús trae la «salvación» porque es el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento y porque Dios (y el Espíritu) realiza, primero en su *predicación* y después en la predicación misionera de los apóstoles, el acto de liberación esperado por su pueblo.

Por tanto, ¿en qué consiste esta salvación?

En los Hechos, el tema de la predicación cristiana misionera es la resurrección de los muertos (Lc 2,34; 14,14; 20,27.33.35.36; Hch 4,2.33; 17,18.32; 23,6.8; 24,15.21). «Predicar la resurrección» es el equivalente de «anunciar el Evangelio» (Hch 4,2; 17,18; 24,15.21). Es interesante constatar que esta predicación no está fundamentada cristológicamente, sino que el «hecho» de que Dios haya resucitado al Justo que los judíos habían crucificado (Hch 1,22; 2,24.31.32; 3,15; 4,10; 13,34; 17,31; 26,23) sirve de «prueba» para la resurrección de los muertos (Hch 4,2; 17,31). Sin embargo, la promesa de la resurrección no es incondicional: supone la fe en Jesucristo y el bautismo en el nombre de Jesús, que son propios del tiempo apostólico, pero también la conversión y el arrepentimiento, que presupone el perdón de los pecados. Estos tres conceptos de la conversión, del arrepentimiento y del perdón de los pecados no son nuevos en los Hechos: ya están ligados y ocupan un lugar central en la predicación del Jesús lucano.

La predicación inaugural de Jesús en Nazaret (Lc 4,16-21) está centrada en la afirmación del cumplimiento de las profecías («hoy se ha cumplido el pasaje de la Escritura que acabáis de escuchar», Lc 4,21) y en el anuncio de la liberación, de la curación y del perdón, es decir, en los temas que dominan ya la proclamación de la «salvación» en el *Benedictus* (Lc 1,68-79). En efecto, el Espíritu Santo envió a Jesús

- para anunciar la buena nueva a los pobres
- para proclamar a los cautivos la liberación
- para anunciar la devolución de la vista a los ciegos
- para dar la libertad a los oprimidos
- y para proclamar un año de gracia del Señor (Lc 4,18, cita combinada de Is 61,1-2 y Sof 2,3).

En el evangelio de Lucas, el anuncio del perdón de los pecados no es sólo el anuncio de una buena nueva. Es también una llamada al cambio. En efecto, para Lucas, Jesús no vino para llamar a los pecadores, como dice el evangelio de Marcos (Mc 2,17), sino para llamar a los pecadores a *que se arrepientan* (Lc 5,32). Ahora bien, la *conversión* y el *arrepentimiento* constituyen la condición para el *perdón de los pecados*.

– La *conversión* (Lc 1,16.17; 17,4; 22,32; cf. 2,39; 8,55; 17,31; Hch 3,19; 9,35; 11,21; 14,15; 15,19.36; 16,18; 26,18.20; 28,27; cf. 9,40) es una vuelta hacia Dios. No está motivada por la proximidad del Reino, sino por la predicación del perdón de los pecados (Lc 4,18) y, en los Hechos, por la llamada al bautismo en el nombre de Jesús.

– El *arrepentimiento* (Lc 3,3.8; 5,32; 15,7; 24,47; Hch 5,31; 11,18; 13,24; 19,4; 20,21; 26,20; arrepentirse: Lc 10,13; 11,32; 13,3.5; 15,7.10; 16,30; 17,3.4; Hch 2,38; 3,19; 8,22; 17,30; 26,20) reside en la confesión de la condición de pecador. En efecto, todos han pecado. Los judíos tienen que arrepentirse, porque tienen la responsabilidad de la muerte de Jesús (Hch 2,36; 3,13-14; 4,10; 5,30; 7,52, etc.; cf. Lc 23,28-32 y 49), pero los paganos también, porque han vivido en la ignorancia (Hch 17,30) y porque han servido a otros dioses (Hch 14,11-15; 28,16), y los temerosos de Dios igualmente, porque deben creer en Jesús (Hch 13,16-41).

Lucas expone con detalle lo que significa el arrepentimiento en la historia de Zaqueo (Lc 19,1-10). Zaqueo, que intenta ver a Jesús (Lc 19,4) y le recibe con alegría (Lc 19,6), anuncia dos medidas concretas (Lc 19,8):

- Dará la mitad de sus bienes a los pobres.
- Dará cuatro veces más si ha engañado a alguien.

El cambio de comportamiento descrito por Lucas remite explícitamente al contenido lucano de la predicación y las llamadas a la conversión de Juan Bautista (Lc 3,7-14):

- el que tenga dos túnicas que comparta con el que no tiene
- el que tenga algo de comer que haga lo mismo
- que los recaudadores no exijan más de lo que está fijado

– que los soldados no molesten a nadie, no denuncien a nadie falsamente y se contenten con su paga.

Zaqueo se arrepintió y por eso Jesús puede declarar que «hoy ha llegado la salvación a esta casa» (Lc 19,9). Reconciliado con Dios y consigo mismo, tiene parte en el cumplimiento de las promesas simbolizado por la «convivialidad» de la comunidad reunida en torno o en el nombre de Jesús.

2.3.2. *Imágenes de la liberación y de la purificación:*

Juan y la carta a los Hebreos

Con géneros literarios diferentes (el cuarto evangelio es un libro de revelación, mientras que la carta a los Hebreos es una serie de homilías editadas bajo forma epistolar, Heb 13,22-25) y empleando lenguajes que apenas parecen tener parentesco entre sí (Juan argumenta con ayuda del simbolismo de la partida y de la elevación, mientras que la carta a los Hebreos practica la exégesis alegórica de los textos de los LXX sobre la travesía del desierto, sobre Melquisedec y sobre la fiesta del gran perdón), el acontecimiento fundador es interpretado como el encuentro con el Salvador celestial, que ha venido a buscar a los suyos al mundo (Juan) o a la tierra habitada (Hebreos). El acontecimiento de la salvación consiste en participar en el destino del Hijo que, bajado del cielo, va a regresar a él para preparar un lugar a sus discípulos (Juan) o a guiar a él a los que creen y perseveran (Hebreos). En efecto, el Hijo es el Salvador en la medida en que abre el acceso al Padre celestial a los que creen en él (Juan) y le siguen siendo fieles (Heb 2,1-4; 3,12; 4,1; 4,14; 6,4.10-11; 10,23.32; 12,3.15).

La liberación como camino hacia el Padre en el evangelio de Juan

La revelación pública de Jesús (Jn 1,19-12,50) consiste en la proclamación de que es el Hijo de Dios enviado por el Padre y que ha bajado del cielo para salvar al mundo (Jn 12,47). La finalidad de la encarnación y de la actualización de la palabra del Salvador es que todos crean y tengan la vida eterna (Jn 3,14-16; 12,46-47; 20,31). En efecto, el ofrecimiento del Revelador es que cualquiera crea en la vida eterna (Jn 5,19-30; 6,36-58), que pase de la muerte a la vida (Jn 5,21-24) y que el Salvador le resucitará en el último día (Jn 6,39.40.50.54). La promesa hecha a los discípulos es que cualquiera que «coma su carne» y «beba su sangre» estará en él como él, el Salvador, estará en su discípulo (Jn 6,56).

El anuncio de la exaltación de Jesús por la voz celestial, la proclamación del juicio de este mundo (Jn 12,27-33) y la revelación del regreso del Hijo de Dios (Jn 13,1-21,25) introducen, sin embargo, otros tipos de representaciones. Cuando Jesús haya sido levantado hacia el Padre por la cruz (Jn 8,28) *atraerá a todos los hombres hacia él* (Jn 12,32). El significado

de esta promesa es objeto del comentario de los primeros discursos de despedida (Jn 13,31-14,31) en Jn 13,31-14,4 y 14,18-24, y después en 16,16-27, segundos discursos de despedida (Jn 15,1-17,26).

La promesa de Jn 12,32 hace de *la elevación del Hijo la condición necesaria para la liberación* de la humanidad.

La escena de Jn 12,27-33 presenta la versión joánica del episodio de Getsemaní (Mc 14,32-42). Juan ha modificado profundamente el relato de otros evangelios. Su tema no es la oración de Jesús, sino el anuncio oficial de su elevación por la voz celestial.

– El Jesús joánico comienza por rechazar la oración del Jesús sinóptico («pero, ¿qué es lo que puedo decir? ¿Padre, sálvame de lo que se me viene encima en esta hora? De ningún modo; porque he venido precisamente para aceptar esta hora», Jn 12,27).

– La oración del Jesús sinóptico es reemplazada por otra que anuncia el cumplimiento de la obra del Salvador («Padre, glorifica tu nombre», Jn 12,28a).

– La respuesta de la voz celestial confirma la auto-revelación del Salvador («Yo lo he glorificado y volveré a glorificarlo», Jn 12,28b).

– Jesús precisa la razón de ser de la declaración de la voz celestial; es una proclamación del cielo para el mundo.

– La muerte de Jesús es interpretada como juicio de este mundo (Jn 12,31a) y como la caída del príncipe de este mundo (Jn 12,31b; 16,11).

– La muerte de Jesús es anunciada como la elevación de Jesús en la cruz (Jn 12,33), como elevación junto al Padre y como la liberación de los «hombres» (Jn 12,32).

Jn 12,32 es el tercer anuncio de la elevación de Jesús, los tres anuncios de la partida (Jn 7,33-36; 8,21-22; 13,31-14,4) y de la elevación (Jn 3,14; 8,28; 12,32) reemplazan en el cuarto evangelio a los tres anuncios de la pasión, de la muerte y de la resurrección de los evangelios sinópticos (Mc 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34).

1. *Jn 3,14-15* es el primer anuncio de la elevación del Hijo del hombre como consecuencia de su envío al mundo para comunicarle la vida eterna: «Lo mismo que Moisés levantó la serpiente de bronce en el desierto, el Hijo del hombre tiene que ser levantado en alto, para que todo el que crea en él tenga vida eterna».

2. *Jn 8,28* es el segundo anuncio de la elevación del Hijo del hombre como revelación de Dios: «Cuando levantéis en alto al Hijo del hombre, entonces reconoceréis que Yo soy (cf. Ex 3,16)».

3. *Jn 12,32* identifica por primera vez explícitamente la elevación del Hijo del hombre con la muerte de Jesús y proclama su significado salvífico: «Y yo, una vez que haya sido elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí».

El sentido de esta promesa según la cual el Hijo elevado hacia el Padre atraerá todo hacia él es objeto de explicaciones y comentarios en los discursos de despedida.

Jn 13,31-14,4 expone el tema: en poco tiempo Jesús va a ser elevado (*Jn 13,31-33*), de manera que prepara a los discípulos para el tiempo durante el cual van a vivir en el mundo sin él (*Jn 13,34-14,4*).

– *Jn 13,31-33*: la repetición del anuncio del regreso de Jesús hacia su Padre ofrece la interpretación del anuncio de su glorificación (*Jn 13,31-32*): Jesús va a marcharse a donde ni los judíos (*Jn 7,33-35; 8,21-22*) ni los discípulos (*Jn 13,33*) pueden seguirle.

– *Jn 13,34-35*: la presencia carnal de Jesús es reemplazada por un nuevo mandamiento: lo mismo que / porque («como») Jesús ha amado a los discípulos, los discípulos deben amarse los unos a los otros (*Jn 13,34*). El amor mutuo es el signo, reconocible por el mundo, de la nueva comunidad (*Jn 13,35*).

– *Jn 13,36-38*: Pedro se equivoca sobre el sentido del anuncio del regreso hacia el Padre, igual que los judíos se habían confundido antes que él (*Jn 13,36a // 7,35; 8,22*). Jesús lleva a cabo una distinción entre «ahora» y «más tarde»: según él, Pedro no puede seguirle ahora, le seguirá más tarde.

– *Jn 14,1-4*: Pedro podrá seguir a Jesús y estar con él (*Jn 14,3*) cuando Jesús haya vuelto al Padre para prepararle un lugar en las moradas de la casa del Padre y cuando regrese para llevar a los discípulos con él (*Jn 14,2*). Por eso, los discípulos no tienen que turbarse, sino tener confianza solamente en Dios y en Jesús (*Jn 14,1*).

Según *Jn 13,31-14,4*, *Jn 12,32* significa que Jesús deja a sus discípulos solos por el breve período que separa su muerte de las apariciones pascales (*Jn 20,19-29*) a fin de preparar su lugar en las moradas celestiales de la casa del Padre. El proyecto de Jesús es el de volver a ellos con su presencia (*Jn 20,22*) y con el don del Espíritu (*Jn 14,15-26*) para que puedan seguirle ellos mismos más tarde hacia el Padre, cuando les conduzca y les introduzca en la comunión celestial y perfecta de *Jn 16,16-27*. Por eso alienta a los discípulos a continuar creyendo y amándose los unos a los otros para permanecer en la comunión del Salvador.

Jn 14,15-24 propone un primer desarrollo del tema y una primera relectura de *Jn 13,31-14,4*, dominada por la perspectiva de un *cumplimiento presente de los últimos días*. «Dentro de poco» (*Jn 14,19*) se refiere

a *Jn 13,33* y la «morada» (*Jn 14,23*) a las «moradas» de *Jn 14,2*. La perspectiva del final de los tiempos, que era la de *Jn 14,1-4*, ha desaparecido del horizonte y el mensaje se concentra en torno a la condición de los discípulos en el mundo. El Salvador, que es elevado hacia el Padre, no deja solos a sus discípulos. *Su existencia presente en el mundo está dominada por la comunión asegurada por la presencia del Espíritu, del Hijo y del Padre.*

Las promesas del Revelador son de estructura trinitaria. El Espíritu actualiza la presencia y la palabra de Jesús y éste comunica el acceso al Padre. Los discípulos, que están aún en el mundo, reciben por esta razón la promesa del envío del Espíritu (*Jn 14,15-17*), de la presencia del Exaltado (*Jn 14,18-20*) y de la venida de Dios (*Jn 14,21-24*).

La primera promesa es la del *don del Espíritu* (*Jn 14,15-17*).

– Jesús formula en primer lugar sus condiciones: si los discípulos aman al Salvador, guardarán sus mandamientos (*Jn 14,15*).

– A continuación, la primera promesa: el Paráclito, el Espíritu de verdad será dado por el Padre a todo el que ame al Salvador y guarde sus mandamientos (*Jn 14,16*).

– Jesús define después el círculo de sus destinatarios: el Espíritu puede ser recibido por los discípulos que creen y entienden, pero no por el mundo (*Jn 14,17*), que no lo reconoció y no reconoce al Salvador. Tanto la forma literaria de los discursos de despedida como la restricción de la comunión del Espíritu, del Hijo y del Padre a cualquiera que ame al Hijo y guarde sus mandamientos presuponen el juicio que se ha pronunciado sobre el mundo. Todo el que cree en el enviado de Dios no es juzgado, mientras que aquel que no cree ya está juzgado (*Jn 3,17-21; 5,19-30*).

La segunda promesa es la de la aparición pascual del *Resucitado* (*Jn 14,18-20*).

– Jesús define en primer lugar el círculo de sus destinatarios: en poco tiempo, el mundo ya no verá más al Salvador, pero los discípulos le verán, pues él vive y ellos vivirán (*Jn 14,18-19*).

– A continuación, la segunda promesa: en aquel día, la unidad del Padre y del Hijo será revelada (*Jn 14,20*).

La tercera promesa es la de la venida del *Padre* (*Jn 14,21-24*).

– Jesús formula primero sus condiciones y repite aquellas a las que estaba vinculado el envío del Espíritu (*Jn 14,15*): el amor al Salvador y la observancia de sus mandamientos (*Jn 14,21a*).

– Sigue la tercera promesa: todo el que ame al Salvador será amado por el Padre (*Jn 14,21b*).

La pregunta del «otro Judas» introduce un resumen de la promesa (Jn 14,22-24).

– Jesús redefine el círculo de sus destinatarios: la promesa no se hace al mundo, porque el mundo no ha amado al Salvador (Jn 14,22).

– Sigue la promesa: el Padre amará a todo el que ame al Hijo, y el Padre y el Hijo vendrán a establecer en él su morada (Jn 14,23-24).

Según la relectura de Jn 14,15-24, la promesa de Jn 12,32 significa que *Jesús ha sido elevado hacia el Padre a fin de que el Jesús elevado y el Padre establezcan su morada en los discípulos* para que cualquiera en el mundo ame al Salvador y tenga parte en la comunión del Padre y del Hijo.

Jn 16,16-28 propone un segundo desarrollo y una segunda relectura de Jn 13,31-14,4. Más exactamente, por la cita de «dentro de poco» (Jn 16,16.17.18.19.20 remiten a 14,19 y 13,33) y de «cuando llegue ese día» (Jn 16,23.26 remiten a 14,20), el discurso de Jn 16,16-27 se presenta como un segundo desarrollo de 13,31-14,4 y como una relectura de 14,15-24.

Sin embargo, el contenido de la promesa se ha desplazado en la medida en que el acento puesto en Jn 14,15-24 sobre la actualidad de la comunión con el Padre y el Hijo se encuentra reemplazado por la perspectiva clásica y futura de un *cumplimiento final al final de los tiempos*. El contenido de la promesa ya no se da por la comunión de los discípulos, que quedan en la tierra, con el Espíritu, el Hijo y el Padre, sino por el anuncio de una liberación final.

– La pregunta de los discípulos (Jn 16,17), que combina las dos declaraciones de Jesús «voy hacia el Padre» (Jn 16,5) y «dentro de poco dejaréis de verme; pero dentro de otro poco volveréis a verme» (Jn 16,16), muestra que el «dentro de poco» de Jn 16 ya no designa el lapso de tiempo entre la muerte y la resurrección de Jesús, como era el caso en Jn 14, sino el tiempo de la separación causada por el regreso definitivo del Exaltado hacia Dios (cf. Jn 16,28; 17,5; 20,17).

– Jn 14,19 anunciaba una visión terrena («me veréis») de la que el mundo será excluido por las puertas cerradas de Jn 20,19 («el mundo ya no me ve»), mientras que Jn 16,16 promete una contemplación cercana («me veréis») que precede al próximo final de la visión terrena («ya no me veréis»).

La proclamación de Jesús (Jn 16,16) y la pregunta de los discípulos (Jn 16,17-19), que buscan captar su significado, anuncian el regreso del tema de Jn 13,31-14,4 y 14,15-24:

1. Dentro de poco los discípulos ya no van a poder ver a Jesús («no me veréis»).

2. Dentro de poco, de nuevo, le contemplarán («me veréis»).

Jn 16,20-23a presenta la respuesta de Jesús y su comentario de la declaración de Jn 16,16:

1. Primero viene el tiempo de las lágrimas, que se transformará en alegría (Jn 16,20-22a).

2. Pero después, «en ese día», vendrá el tiempo nuevo en el que

– Jesús volverá a ver a sus discípulos («os veré de nuevo», y no a la inversa, Jn 16,22b),

– los discípulos se alegrarán eternamente (Jn 16,22cd)

– y ya no harán más preguntas a Jesús (Jn 16,23a).

Jn 16,23b-24 repite luego tanto las exhortaciones de Jn 14,13-14; 15,11 como las consecuencias que tienen que sacar para el tiempo aún presente de las promesas del cumplimiento final:

– El Padre dará a los discípulos lo que éstos le pidan (Jn 16,23b).

– Que pidan y recibirán (Jn 16,16.24bc).

– ¿Por qué deben orar al Padre? Porque Jesús ya no está con ellos (Jn 16,24a).

– ¿Qué deben pedir al Padre? El cumplimiento de su alegría, que les será dada cuando se reúnan con Jesús (Jn 16,24d // 16,22cd).

Finalmente, Jesús describe en Jn 16,25-27 *el tiempo del cumplimiento final y celestial de la promesa*:

– Hasta aquí, Jesús ha revelado al Padre con un lenguaje parábólico, pero ese día hablará abiertamente del Padre con sus discípulos (Jn 16,25).

– En aquel día, los discípulos tendrán acceso al Padre directamente y sin la mediación de Jesús (Jn 16,26). En efecto, el Padre ama a los discípulos porque los discípulos han amado al Salvador y han creído que él era el Enviado (Jn 16,27).

Según la relectura de Jn 16,16-27, la promesa de Jn 12,32 anuncia la liberación final en el final de los tiempos. La declaración según la cual el Jesús exaltado va a atraer a todo el mundo hacia sí significa que cualquiera que crea en él tendrá que atravesar primeramente un período de tribulación (Jn 15,18-16,4 advierte a los discípulos contra el odio del que van a ser objeto a su vez por parte del mundo), pero que «en ese día» formarán parte inmediatamente de la comunión perfecta con el Padre:

– Jesús le volverá a ver con todos los discípulos,

- estará en la alegría eterna con todos los discípulos
- y, con todos los discípulos, tendrá acceso directo al Padre celestial.

*La purificación como entrada en el santo de los santos celestial:
la carta a los Hebreos*

El acceso al Padre celestial es igualmente el tema central de la carta a los Hebreos. Lo mismo que en el evangelio de Juan, se hace posible por el envío del Hijo y después por su elevación y su regreso en gloria. El acontecimiento fundador tuvo lugar con su entrada en el mundo habitado (Heb 1,6), al que vino a buscar a sus hermanos y hermanas de sangre y de carne (Heb 2,12.14), y con su muerte y elevación, a través de las cuales les libera guiándoles hacia el cielo y por las que les da, como en el evangelio de Juan, la libertad de palabra y la comunión perfecta con Dios (Heb 10,19-20).

El programa del escrito se expone en el prólogo (Heb 1,1-4). Proporciona una doble declaración sobre los presupuestos hermenéuticos y sobre la temática elegida por el autor:

1. La primera declaración da razón del encuentro del Hijo como el acontecimiento decisivo en el que se revela la realidad. En efecto, Dios habló en el pasado por boca de los profetas, pero ahora, en el período final, habla por su Hijo (Heb 1,1-2a). *Dos períodos se corresponden y se oponen.*

2. La segunda declaración presenta el itinerario del Hijo y el significado transformador de su venida para sus hermanos:

- el Hijo ha sido establecido como heredero de todo;
- todo ha sido creado por él;
- sostiene el universo con su palabra;
- ha sido exaltado después de haber llevado a la cabo la purificación de los pecados.

La metáfora cultural de la purificación de los pecados (Heb 1,4) es sustituida en Heb 3,1-4,13 por la del descanso en la tierra prometida (Heb 3,11.18; 4,1.3.3.4.5.8.10.10.11) y después por aquellas, con connotaciones sacrificiales y sacramentales, de la purificación de la conciencia (Heb 9,14), de los corazones limpios por la sangre de Jesús (Heb 12,24; cf. 9,13.19.21) de las manchas de una mala conciencia (Heb 10,22b) y del cuerpo lavado con agua pura (Heb 10,22c). Permite la introducción de una interpretación sacerdotal de la figura y de la obra de Jesús: Jesús es el sumo sacerdote (Heb 2,17; 3,1; 4,14.15; 5,1.5.10; 6,20; 7,26; 8,1.3; 9,11; cf. 7,27.28; 9,7.25; 10,11; 13,11) del orden de Melquisedec (Heb 7,1-28)

que, por su sangre, da acceso al santuario a través del velo del Templo (Heb 10,19-20).

La interpretación de este lenguaje metafórico sólo es posible si se tiene en cuenta la forma literaria de la argumentación y la hermenéutica que pone en práctica.

Hebreos se presenta como una sucesión de *sermones* o de homilías ordenadas por secuencias temáticas. El punto de partida del sermón es el texto bíblico. El texto veterotestamentario es el de los LXX, es decir, la Biblia cristiana, que el autor lee como palabra de Dios (Heb 1,1; 4,12f). Esta palabra es el punto de partida de lo que el autor o su editor llama en Heb 13,22 una «palabra de exhortación». La función de esta predicación se define explícitamente: se trata de volver a dar razones para creer y para esperar a cristianos a los que los elementos de teología que han recibido ya no alimentan (Heb 5,11-6,12). Una teología se ha agotado, de manera que la convicción *de la fe debe ser estructurada de nuevo mediante un nuevo pensamiento.*

La argumentación está ordenada por secuencias temáticas (cf. Anexo):

- Jesús es el Hijo de Dios, superior a los ángeles (Heb 1,5-2,18).
- Trae a sus hermanos, los hombres, el descanso de la promesa (Heb 3,1-4,13).
- Es el sumo sacerdote fiel y misericordioso (Heb 4,14-5,10).

Una transición anuncia la continuación de la exposición, que pasa entonces de los «temas elementales» y de los «datos fundamentales» de la fe cristiana a la enseñanza para los «perfectos» (Heb 5,11-6,20, cf. 6,1). La segunda sección de la exposición doctrinal está dedicada al significado de la muerte y la exaltación de Jesús.

- Jesús es sumo sacerdote según el orden de Melquisedec.
- Como sumo sacerdote celestial y único, es el mediador de la nueva alianza (Heb 9,15) que abre a los creyentes el acceso al mundo del Padre (Heb 7,1-10,18).

En cada etapa de su demostración, la carta reúne en torno a un tema determinado una serie de textos bíblicos que cita y después comenta y actualiza con el fin de recordar a sus lectores la importancia y el significado de la obra de salvación llevada a cabo en Jesucristo.

El autor es en primer lugar un exegeta y un predicador. Trabaja con ayuda de algunos métodos de lectura a partir de textos y de temas que ha elegido predicar, comentar y actualizar.

– De ello se deduce que el punto de partida del autor y de su sermón no es el *culto judío ni la realidad de los sacrificios en el Templo de Jerusalén,*

sino el texto griego del Antiguo Testamento. Su argumentación no presupone ninguna relación personal con la religión judía ni con su práctica.

– De ello se deduce que la argumentación de la carta no opone dos cultos, el culto de la primera alianza (Heb 9,15) y el de la nueva (Heb 8,8; 9,15; cf. 12,24), sino que busca *el sentido verdadero de las disposiciones veterotestamentarias*.

Los métodos de *la exégesis alegórica* que se ponen en práctica corresponden al sistema de convicciones desarrollado en el sermón. Los presupuestos hermenéuticos son herederos de la relectura de los mitos homéricos en las escuelas filosóficas helenísticas, en particular de los neoplatónicos y de los estoicos, y después de la lectura del Antiguo Testamento en los medios intelectuales e internacionalistas del judaísmo helenístico. Son los siguientes: el mundo perceptible y terreno no es más que la imagen (Heb 10,1), la figura (Heb 8,5), la palabra (Heb 9,9), la copia (Heb 9,24) o la sombra (Heb 8,5; 10,1) imperfectas, provisionales y pasajeras de la realidad eterna y celestial que le sirve de modelo (Heb 8,5). La primera consecuencia de esta relación idealista con la realidad es la necesidad de una lectura alegórica de los textos: *la verdad no está en la letra, sino en el espíritu, de la que ella no es más que su imagen*. Desde esta perspectiva, leer significa buscar la verdad del espíritu a través y más allá de la sola apariencia de la letra. Su segunda consecuencia es la suspensión de la historia: lo que es terreno es, ciertamente, mortal y perecedero (Heb 8,13). Las realidades celestiales, por el contrario, son eternas. De ello se sigue un cambio en los esquemas temporales: el Templo terreno fue construido a imagen de su modelo celestial y la primera alianza es la sombra o la figura de la nueva, de manera que antes de que fuera la primera existía la nueva (Heb 8,5).

El tema del sermón, pero también el de la propia Escritura, es el acontecimiento de la salvación ligado al envío y al sacrificio único y perfecto del Hijo superior a los ángeles (Heb 1,3-4). El método alegórico de lectura de los textos está puesto al servicio de una lectura sistemáticamente cristológica de la Escritura. El método de la alegoría, es decir, la lectura alegórica de textos no alegóricos, es una empresa especulativa, pero la especulación se hace necesaria por el objeto mismo que trata de interpretar: el texto y su contenido son las figuras terrenas de las realidades celestiales; ahora bien, las realidades celestiales han sido anunciadas por el Hijo, de manera que la salvación anunciada por el Hijo (Heb 1,2; 2,3) es necesariamente y a la vez el sujeto y la clave de interpretación de la palabra de Dios atestiguada por los «profetas» (Heb 1,1).

– La primera consecuencia de los principios hermenéuticos adoptados reside en la paradoja temporal según la cual la muerte de Jesús sella una alianza nueva (Heb 8,8; 9,15; cf. 12,24), pero esta nueva alianza es el modelo ideal y celestial según el cual fue instituida la primera alianza (Heb 8,5; 9,15). En esencia, la primera alianza y la disposición veterotestamen-

taria del culto son la sombra y la parábola de la alianza celestial y eterna sellada de una vez por todas por el Hijo (Heb 7,27; 9,12; 10,10).

– La segunda consecuencia consiste en *una interpretación radicalmente antisacrificial de la muerte de Jesús*: la nueva alianza ha sido sellada de una vez por todas, de forma definitiva y perfecta, de manera que es la proclamación del final de la primera alianza, a partir de ahora caduca, que era la de los ritos sacrificiales (Heb 8,13).

El mensaje esencial de la carta es que *el Hijo es el Moisés celestial que conduce a sus hermanos los hombres hacia el descanso de la promesa y el sumo sacerdote celestial que conduce a los creyentes de la tierra habitada hacia la celeste presencia de Dios*. La imagen del «guía» atribuida a Jesús (el «guía de su salvación», Heb 2,10; el «guía de la fe», Heb 12,2) es sorprendente, porque presupone una comunidad de destino entre el Salvador y aquellos a los que libera (tienen el mismo origen, Heb 2,11.14). Sin embargo, asegura la continuidad entre la metáfora del pueblo que camina en el desierto con la que hace de Jesús el sumo sacerdote celestial. Jesús es el Salvador que guía a los suyos hacia la salvación. Ahora bien, la carta a los Hebreos concentra precisamente toda la acción que se desarrolla en el Templo celeste y que, por paralelismo con la alianza terrena, debería ser sacrificial, en *la travesía del velo* (Heb 6,19; 9,3; 10,20): por doble metonimia, Jesús es el sumo sacerdote celestial en tanto que ofrece su sangre para atravesar, junto con los que han creído y perseveran, el velo del Templo celestial que distingue el espacio donde Dios mora del de la tierra habitada.

Por tanto, los temas veterotestamentarios de la entrada en la tierra prometida (Nm 24) y de la purificación por el sacrificio de la fiesta del gran perdón (Ex 24 y 25; Lv 16) son releídos alegóricamente de tal manera que la «sangre» de Jesús, es decir, su muerte y su exaltación hacia el Padre, son entendidos como *la travesía de un velo cuya función es separar el ámbito de la creación del mundo divino*. Ahora bien, en esta travesía del velo es en lo que consiste la salvación, ya que es la que da acceso al encuentro y la comunión perfecta con Dios.

2.3.3. El perdón: Pablo, Mateo y Lucas

El perdón en el Nuevo Testamento

La interpretación de la singularidad del acontecimiento fundador de la proclamación cristiana como el anuncio del perdón de los pecados forma parte del patrimonio más antiguo del Nuevo Testamento. En efecto, la confesión de fe que afirma que Jesús murió por nuestros pecados forma parte de las antiguas fórmulas que Pablo cita presentándolas como tradiciones que él mismo ha recibido (1 Cor 15,3).

1 Cor 15,3b-5

Cristo murió – por nuestros pecados – según las Escrituras
Y fue sepultado
Y resucitó – al tercer día – según las Escrituras
Se apareció...

El mismo Pablo escribe que Cristo murió o que se entregó «por nosotros», más que «por los pecados». Rom 3,25 es la excepción, pero se supone, aquí también, que Pablo retoma a su manera una expresión anterior. La idea aparece en otros lugares en el Nuevo Testamento. En el relato que el evangelio de Mateo hace de la institución de la cena del Señor, Jesús añade al texto de Marcos que su sangre, la sangre de la alianza, es derramada por la multitud «para el perdón de los pecados». En Col 1,14 y en Ef 1,7, finalmente, el perdón de los pecados explicita el anuncio de la liberación que tiene lugar en Jesucristo.

Esta antigua confesión de fe, formulada verosíblemente en las primeras comunidades de lengua griega, por ejemplo en Antioquía, está sin duda en el origen de la presentación evangélica de la autoridad ejercida por Jesús de perdonar los pecados (Mc 2,1-12 y par.; Lc 7,36-50), pero también de la teología lucana, que hace del perdón de los pecados el tema esencial de la predicación de Juan Bautista, de Jesús y de los apóstoles (Lc 1,77; 7,36-50; 24,27; Hch 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18).

En el Nuevo Testamento, la expresión «perdonar los pecados» aparece en cuatro contextos:

1. En el relato de la curación del paralítico (Mc 2,5.7.9.10 // Mt 9,2.5.6 // Lc 5,20.21.23.24), Jesús fundamenta sobre la autoridad de liberar de la parálisis la que tiene de perdonar los pecados y, en el evangelio de Mateo, de dar a los «hombres» la autoridad de perdonar los pecados sobre la tierra.

2. Jesús es invitado por un fariseo a comer y perdona los pecados de una pecadora (Lc 7,48-49).

3. La convicción de que Dios perdona los pecados fundamenta e implica la exigencia que se plantea a los discípulos de perdonarse recíprocamente sus pecados (Mt 6,12.14.15; 18,35; cf. 18,32; Mc 11,25-26; Lc 11,4) y de transmitir el perdón de los pecados (Sant 5,15; Jn 20,23; 1 Jn 1,9; 2,12).

4. La enigmática advertencia de Jesús según la cual todos los pecados serán perdonados, pero no la blasfemia contra el Espíritu Santo (Mc 3,28-29 // Mt 12,31-32), y donde se encuentra también el sustantivo del «perdón de los pecados» (Mc 3,29).

La promesa del «perdón de los pecados» constituye, en el Nuevo Testamento, el centro de tres declaraciones:

1. Jesús murió para el perdón de los pecados (Mt 26,28; Ef 1,7; Col 1,14; Heb 10,18 y 9,22) o para revelar la justicia que se manifiesta en el perdón de los pecados pasados (Rom 3,25).

2. El perdón de los pecados es la finalidad de la venida de Jesús y, en consecuencia, el tema de la predicación apostólica (Lc 1,77; 24,47; Hch 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18).

3. El perdón de los pecados ya era la finalidad de la venida de Juan Bautista (Mc 1,4; Lc 3,3).

Perdón y justificación: Pablo y sus tradiciones

Pablo presenta 1 Cor 15,3-5 como la tradición que él mismo ha recibido y que ha transmitido a las comunidades que ha fundado. La declaración que contiene de que Jesús «murió por nuestros pecados» se corresponde con la de Rom 3,25, según la cual Dios entregó a su Hijo para manifestar su justicia al perdonar los pecados de antaño. Muy probablemente, la formulación ya no es enteramente de Pablo. O bien el apóstol cita una confesión de fe tradicional, como en 1 Cor 15,3-5, o bien retoma los términos de una liturgia ya existente y conocida por sus lectores.

Es sorprendente el paralelismo en Rom 3,25-26 de dos proposiciones que tienen el aspecto de dobles: Dios entregó a su Hijo «para manifestar así su fuerza salvadora pasando por alto, en virtud de su paciencia, los pecados cometidos en el pasado» y «para manifestar su fuerza salvadora, al ser él mismo salvador, y salvar a todo el que cree en Jesús». Dos interpretaciones de la muerte de Jesús están relacionadas, combinando los dos conceptos del perdón y de la justificación.

Rom 3,25-26

(Todos serán) salvados gratuitamente por su bondad
en virtud de la redención de Cristo Jesús,
a quien Dios ha hecho,
mediante la fe
en su muerte,
instrumento de perdón.
– Ha manifestado así su fuerza salvadora pasando por alto,
en virtud de su paciencia,
los pecados cometidos en el pasado.
– Cuando manifiesta su fuerza salvadora, al ser él mismo salvador,
y salvar a todo el que cree en Jesús.

El vocabulario y las imágenes empleadas son en gran parte únicas en su género en las cartas paulinas. Los dos términos «propiciatorio» y «perdón» no aparecen más que aquí en Pablo. Después, si hacemos abstracción de Rom 5,9, que hace alusión a nuestra formulación de Rom 3,25 y de 1

Cor 10,16 y 11,25.27, donde cita la liturgia, Pablo no interpreta nunca la muerte de Jesús hablando de la «sangre» de Cristo, sino de la «cruz». Emplea siempre el concepto de pecado en singular y el término utilizado aquí en plural no reaparece más que en 1 Cor 6,18, Mc 3,28-29 y 2 Pe 2,9. De ello se deduce que en Rom 3,24-25 (Rudolf Bultmann¹⁴) o Rom 3,25¹⁵ se citan o retoman los elementos de una confesión de fe prepaolina.

Ahora bien, las formulaciones tradicionales integradas por Pablo en su carta entienden la muerte de Jesús como el cumplimiento único y último del Gran perdón (Lv 16). Las implicaciones de esta interpretación son las de una continuidad discontinua con las representaciones del Antiguo Testamento:

– La continuidad fundamental reside en que la teología veterotestamentaria del sacrificio sirve de modelo interpretativo para la comprensión del significado de la muerte de Jesús: el Hijo fue ofrecido para el perdón de los pecados.

– La discontinuidad resulta del carácter único de la víctima o del lugar de perdón ofrecido, del carácter único y definitivo del acontecimiento, que es su consecuencia directa, y de que Dios mismo entrega a su Hijo. Es difícil saber si la imagen del propiciatorio debe ser entendida como metáfora del lugar de la manifestación del perdón o como la del don por medio del cual se obtiene el perdón. En efecto, el término «propiciatorio» designa en general, tanto en el griego corriente como en Filón de Alejandría, el objeto o el animal sacrificado para el perdón, pero es siempre empleado por los LXX en un sentido técnico que designa la tapa del arca de la alianza, que es asperjada con sangre de la víctima durante la fiesta del gran perdón (Ex 25,16.17.18.19.20.21; 31,7; 35,12; 38,5.7.7; 38,8 LXX; Lv 16,2.2.13.14.14.15; Nm 7,8.9; Am 9,1; Ez 43,14.17.20). En un caso, Jesús es la víctima que ha sido ofrecida como precio pagado por nuestro perdón, mientras que, en el otro, su muerte es el lugar donde Dios ha revelado su misericordia y su perdón.

Según el lenguaje prepaolino, la justicia de Dios se ha manifestado en el hecho de que *todos han sido restablecidos por el perdón en su inocencia inicial*, que todos han sido por ello puestos de nuevo en estado de cumplir su voluntad y que Dios se cobró el precio de la reconciliación al ofrecer él mismo a su Hijo para la muerte como el medio o como el lugar para el perdón de los pecados.

¹⁴ Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen, 1948-1953) 49; traducción española: *Teología del Nuevo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 32; Salamanca, 1997).

¹⁵ Ernst KÄSEMANN, «Zum Verständnis von Röm 3,24-26», en *Exegetische Versuche und Bestimmungen I* (Göttingen, 1960) 96-100; traducción española: *Ensayos exegeticos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 20; Salamanca, 1978).

Para Pablo, la muerte y la resurrección de Jesús también hay que entenderlas como una revelación. Pero la revelación de la justicia de Dios es la revelación de que Dios es precisamente justo en tanto que justifica, de manera que la manifestación de la *justicia de Dios reside en la justificación de cualquiera que cree*.

– Ante Dios no hay diferencia entre los seres humanos. En efecto, todos pecaron y nadie puede ser justificado por Dios en razón de las obras de la ley (Rom 3,22 se refiere a Rom 3,20, donde se encuentra resumida toda la argumentación de Rom 1,18-3,20).

– Para Pablo, lo que se ha manifestado en Jesucristo es que la justicia de Dios justifica gratuitamente y por su gracia (Rom 3,24).

– El destinatario de la justificación divina es necesariamente la fe, que, con confianza, se pone en manos de la gracia de Dios (Rom 3,22).

La comprensión paulina de la justicia de Dios y de la justificación presupone no sólo una *radicalización de la comprensión de la justicia de Dios, sino también de la concepción del pecado*. Para Pablo, el pecado no designa las transgresiones (plural), sino un poder personificado que actúa como sujeto activo (cf. Rom 6,15.23: el ser humano sirve, o bien al pecado, o bien a la justicia). La consecuencia es que la justificación, tal como la entiende Pablo, no hay que comprenderla como la supresión de los pecados, sino como una *liberación del poder del pecado*.

La utilización por Pablo de las formulaciones tradicionales de Rom 3,25 es posible por el hecho de que la confesión de fe según la cual Dios ha hecho don de su Hijo es interpretada a partir del instante del encuentro con el Evangelio. El esquema temporal «en otro tiempo» (Rom 3,25) / «ahora» (Rom 3,26) permite distinguir su doble significado.

– Cualquiera que cree se encuentra justificado por la justicia de Dios.

– Los pecados que haya cometido antes de la manifestación de la justicia de Dios y antes de la fe no le son imputados, de manera que, justificado, es igualmente liberado de la culpa de sus obras pasadas.

En la fe, la justicia de Dios se manifiesta en el doble hecho de que distingue la persona de sus obras, en que descarga a la persona del peso de sus obras pasadas y en que libera del poder del pecado a la persona, a la que constituye como subjetividad responsable.

El perdón de los pecados como acontecimiento de salvación en la obra lucana

El anuncio del perdón de los pecados constituye una de las expresiones del programa tanto de la predicación del Jesús lucano como de la de los apóstoles en los Hechos.

– Jesús da a conocer al pueblo de Israel la salvación prometida por los profetas porque, en nombre de la misericordia de Dios, perdona sus pecados (Lc 1,77).

– El relato, propio del evangelio de Lucas, del encuentro de Jesús y de la pecadora en casa de Simón el fariseo (Lc 7,36-50) permite precisar el sentido del programa anunciado por el Benedictus: la fe en Jesús proporciona la salvación (Lc 7,50) en la medida en que *el arrepentimiento* que encuentra en ella su expresión es la condición para el perdón de los pecados (Lc 5,47).

– A partir de ahí se entiende la precisión con la que el Resucitado define en Lc 24,44-49 lo que va a constituir el tiempo del Espíritu, del que Jesús anuncia su envío como cumplimiento de la promesa (Lc 24,49), y a qué testimonio misionero son llamados los apóstoles: en efecto, está escrito que el Cristo debe sufrir para resucitar de entre los muertos al tercer día y después que debe ser anunciado 1) en el nombre de Jesús 2) el arrepentimiento que conduce 3) al perdón de los pecados 4) de todas las naciones (Lc 24,47). Según las concepciones históricas y geográficas que Lucas presenta de la misión, ésta debe comenzar en Jerusalén (Lc 24,47) para extenderse desde ahí a toda Judea, a Samaría y hasta los confines de la tierra (Hch 1,8).

– En aplicación del comienzo de este programa, el discurso pronunciado por el Pedro lucano en Jerusalén durante Pentecostés (Hch 2,14-42) llama a los varones de Israel (Hch 2,14,22,29) a participar en el cumplimiento de las promesas y a recibir el Espíritu Santo arrepintiéndose y haciéndose bautizar en el nombre de Jesucristo para obtener el perdón de sus pecados (Hch 2,38). De forma correspondiente, el Pedro de Lucas declara ante el Sanedrín (Hch 5,29-32) que el Dios «de nuestros padres», es decir, el Dios de Israel, ha elevado al Salvador, que ellos habían colgado del madero, para dar a Israel la ocasión del arrepentimiento y del perdón de los pecados (Hch 5,31), y que ha dado el Espíritu Santo a los que creen en él (Hch 5,32).

– En Hch 10,43 y 13,38, el anuncio del perdón de los pecados forma parte de dos discursos que, por el recuerdo del cumplimiento de las profecías y de la promesa en la venida, la muerte y la resurrección de Jesús y en el envío de los apóstoles como testigos, legitiman la apertura de la misión a los temerosos de Dios y, a través de ellos, a los paganos (Hch 10,34-44 y 13,16-41): el primero es un discurso de Pedro que afirma que Dios no hace acepción de personas y que proclama el perdón de los pecados concedido en el nombre de Jesús a todos los que creen en él. El segundo es un discurso del Pablo lucano que establece una equivalencia entre el perdón de los pecados declarado en el nombre del Resucitado y la justificación de cualquiera que cree (Hch 13,38-39).

– Finalmente, en su discurso ante el rey Agripa (Hch 26,2-23), Pablo presenta el perdón de los pecados como el contenido de la predicación apostólica (Hch 26,18).

Al presentar el anuncio del perdón de los pecados como el cumplimiento de la promesa, como el núcleo de la predicación de Jesús y de los apóstoles en Israel y como el tema de la evangelización apostólica entre los paganos, Lucas se sitúa en una continuidad discontinua con la comprensión paulina del Evangelio paulino de la justicia: *la buena nueva de Dios en Jesucristo es el anuncio de un restablecimiento de la relación de Dios con el individuo como persona mediante la cual el sujeto encuentra la paz con Dios, consigo mismo y con el Otro* (Lc 7,50: «Vete en paz»; Rom 5,1: «Quienes mediante la fe hemos sido puestos en camino de salvación, estamos en paz con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo»).

Un primer lugar de discontinuidad concierne al vínculo establecido entre el acontecimiento del encuentro fundador y el cambio que significa para la existencia.

– Según el relato que hace de él Pablo, el acontecimiento fundador de la revelación y del encuentro con el Evangelio es él mismo constitución de una verdad subjetiva que recrea al individuo al liberarle del poder de la carne, del pecado y de la muerte. De esto se deduce que el bautismo es el acto simbólico que remite a la doble experiencia de la muerte del «hombre viejo» y del renacimiento a una «nueva vida» (Rom 6,1-14).

– Los relatos lucanos dan razón de otra experiencia que está marcada sin duda por la de la misión y por la vida de las comunidades cristianas. El hecho primero no es la singularidad imprevisible del acontecimiento fundador, *sino el interés existencial y el amor por Jesús*. Porque la pecadora creyó y porque amó mucho a Jesús, sus numerosos pecados le fueron perdonados (Lc 7,47). El cambio y la expresión de la conversión o del arrepentimiento precede y condiciona el perdón de los pecados.

Un segundo lugar de discontinuidad afecta al vínculo establecido por la obra lucana entre la proclamación del perdón de los pecados y las condiciones que plantea, por una parte, y la cristología, por otra.

– Para Pablo, la proclamación de la resurrección del Crucificado no puede ser entendida más que como la revelación de un Dios que es justo en cuanto que justifica a cualquiera que confía (Rom 3,21-26; Gál 2,14b-21).

– Para los relatos lucanos, es el envío del Hijo, como *cumplimiento de las promesas*, lo que constituye la salvación, de manera que la fe y la incredulidad en Israel se deciden en la acogida o el rechazo de su predicación, y que es en su nombre como la salvación será anunciada a las naciones paganas.

Las dos consecuencias de esta interpretación de la historia de Jesús y de la historia de la misión como revelación de una historia de salvación son la subordinación del perdón de los pecados a la conversión, al bautismo y a la fe en Jesús, por un lado, y al arrepentimiento, por otro.

– La conversión, el bautismo (Hch 2,38) o la fe en Jesús son las condiciones de la acogida de la salvación y de la participación en el cumplimiento de las promesas de los profetas, porque son la expresión de la *confección de fe* en aquel que Dios ha resucitado y revelado como el Justo (Lc 23,47; Hch 7,52) y porque simbolizan la *decisión existencial de acoger la salvación y de participar en el cumplimiento de la promesa*.

– El arrepentimiento se hace necesario porque nadie puede ser justificado por la ley de Moisés (Hch 13,38-39). Esta afirmación no está fundamentada antropológicamente ni epistemológicamente, como en las cartas paulinas (Rom 1,18-31: los hombres, a quienes Dios había dado la posibilidad de conocerle, lo conocieron, pero no lo reconocieron como Dios, de manera que confundieron al Creador con la criatura y se esclavizaron a sí mismos), sino por la concepción *de una historia de la incredulidad que constituye el contrapunto a la historia de la salvación* (Pierre-Luigi Dubied¹⁶): los judíos deben arrepentirse porque son responsables de la muerte de Jesús (Hch 2,38; 5,31, etc.), los paganos porque no conocían a Dios (Hch 26,18) y los temerosos de Dios, es decir, los paganos simpatizantes de la sinagoga, porque no creían en el nombre de Jesús (Hch 10,43; cf. 13,38).

La radicalización del perdón en el evangelio de Mateo

Tanto para el Jesús mateano como para la teología lucana de la historia, el perdón de los pecados presupone *un cambio del sujeto*. Sin embargo, el cambio requerido por el evangelio de Mateo no concierne ni a la relación con Dios ni a la fe en Jesús, sino a *la relación con el prójimo*. La primera antítesis del Sermón de la montaña ya daba prioridad a la reconciliación sobre la ofrenda presentada en el altar: «Si recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti» (Mt 5,23-24). La conminación de Jesús de reconciliarse con el hermano antes de presentar a Dios la ofrenda deriva de una comprensión del perdón definida en el comentario añadido al Padrenuestro: «Porque si vosotros perdonáis a los demás sus culpas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial. Pero si no perdonáis a los demás, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras culpas» (Mt 6,14-15). Como vemos, el perdón concierne de forma importante a las relaciones entre Dios y la persona. Pero no reside solamente en un restablecimiento de la situación del individuo ante Dios antes de la transgresión. El perdón significa, para el Jesús ma-

teano, una transformación de la persona y *un cambio en la lógica de sus relaciones intersubjetivas no solamente con Dios, sino también consigo mismo y con el «hermano»* (Mt 5,23-24) o *con los «hombres»* (Mt 6,14-15).

En efecto, se podría entender la reciprocidad exigida entre el perdón recibido de Dios y el perdón concedido a los «hombres» como una transgresión de la idea de gratuidad. Ahora bien, es lo contrario lo que es cierto, y es lo que muestran el diálogo entre Pedro y Jesús y la parábola del deudor despiadado en Mt 18,21-35. La proposición de Pedro de perdonar hasta siete veces extiende hasta el límite las posibilidades de la paciencia en la lógica de la retribución. La respuesta de Jesús, que explica que Pedro no sólo tiene que perdonar 7 veces, sino 77 veces o incluso 70 veces 7, es algo distinto de una multiplicación cuantitativa. Lo que Jesús intenta y de lo que muestra su necesidad en la parábola del deudor despiadado es un cambio de sistema: *el perdón de Dios requiere, para ser recibido, el paso de la lógica de la retribución a la lógica del don*. Lo que muestra la parábola es que la gratuidad misericordiosa y el perdón de Dios no pueden hacerse realidad más que en la medida en que la propia existencia es transformada de manera que se establezca con el prójimo una relación de gratuidad.

– El relato de Mt 18,23-35 rechaza la idea que haría del perdón concedido a los hombres la condición previa y necesaria para el perdón de Dios.

– Para el Jesús mateano, la exigencia que se plantea de perdonar al Otro significa, por el contrario, una radicalización del anuncio del perdón del propio Dios. El perdón, tal como es entendido por Mateo, no es el restablecimiento de una inocencia original, sino la transformación de la subjetividad individual por la lógica del don que ella ofrece y a la que invita al discípulo a situarse.

– La regla de la corrección fraterna de Mt 18,15-18 proporciona a la transmisión del perdón un marco que se esfuerza por dar forma a esta lógica de la gratuidad. El acento recae, por una parte, sobre *la responsabilidad de los miembros de la comunidad los unos por los otros*, y, por otra, sobre la necesidad del *doble respeto a la verdad y a la persona del «hermano»* (Mt 18,15). La razón de ser de un diálogo a solas o, si es inevitable, con uno o dos de los demás miembros de la comunidad es hacer posible la conversión.

Al radicalizar la comprensión del perdón de Dios y al hacer de él, por la exigencia que lo acompaña, el ofrecimiento de un cambio y la invitación a entrar en una lógica del don, el Jesús mateano hace del tema del perdón de los pecados un equivalente de lo que Pablo llamaba la justificación: la constitución de la subjetividad individual mediante un reconocimiento incondicional de la persona, lo que implica el reconocimiento incondicional del otro como un «tú» y la responsabilidad con respecto a él.

¹⁶ Pierre-Luigi DUBIED, *Histoire du salut et interprétation existentielle. Essai d'interprétation du discours d'Étienne d'Actes 7,2-5,3* (Strasbourg, 1968).

2.3.4. La reconciliación: Pablo y la carta a los Efesios

La interpretación del acontecimiento fundador como «reconciliación» es la propia de las cartas paulinas. Este concepto, tomado del terreno de la diplomacia y de la política, aparece con fuerza en dos importantes pasajes de la carta a los Romanos (Rom 5,1-11) y de la segunda carta a los Corintios (2 Cor 5,11-6,2). El primero declara la paz reencontrada con Dios por la justificación: los creyentes han sido liberados de la cólera de Dios y están desde ahora reconciliados con él (Rom 5,10-11; 11,15). El segundo presenta el ministerio apostólico como ministerio de reconciliación entre Dios y el mundo (2 Cor 5,18-20).

Aunque el propio término no aparece allí, la visión de una reconciliación cósmica resultante de la muerte y la exaltación del Hijo en la gloria es la idea directriz que guía el *aggiornamento* de la reflexión del apóstol que hace la escuela paulina de la carta a los Efesios.

La reconciliación como liberación de la cólera de Dios: la carta a los Romanos

La revelación de la justicia de Dios, es decir, de un Dios que reconoce y ama incondicionalmente a la persona y que la constituye como subjetividad responsable, por una parte, y, por otra, la aceptación de este reconocimiento en la confianza y como determinación y fuente de la identidad y del sentido de la existencia (es lo que Pablo llama «ser justificado por la fe») han establecido la paz con Dios (Rom 5,1). Así, Pablo puede hablar del acontecimiento de la justificación como de la reconciliación con Dios y como de la liberación de su cólera (Rom 5,9 y 10,11).

La manifestación de la cólera de Dios aparece en Rom 1,18 como una revelación simétrica a la de su justicia (Rom 1,16-17). Si la justicia de Dios reside en el hecho de que Dios es justo cuando justifica (Rom 3,26), es decir, en la relación que establece graciosamente con su criatura, la cólera de Dios designa a Dios tal como aparece cuando la «impiedad y la injusticia de los hombres» lo desconocen, «encerrando la verdad en la injusticia» (Rom 1,18).

Este desconocimiento de Dios como Dios de cólera resulta de un proceso que Pablo describe en Rom 1,18-32. El apóstol constata que Dios se da a conocer a la humanidad. Por una parte, dio a Israel su ley (Rom 1,32-3,8) y, por otra, se reveló, en la medida en que los hombres pueden comprenderlo, en la creación (Rom 1,19). Por eso son responsables de su ininteligencia (Rom 1,20). Ahora bien, los hombres se sorprendieron del conocimiento que les proporcionó de sí mismo como creador del mundo, pero, en lugar de servirse de él para reconocerlo como Creador, confundieron Creador y criatura (Rom 1,21), se convirtieron en víctimas de su

locura (Rom 1,22) y se pusieron a adorar a dioses que no lo son (Rom 1,23). Por eso Dios les entregó a la impureza (Rom 1,24-25), a sus pasiones envilecedoras (Rom 1,26-27) y a su espíritu sin juicio (Rom 1,28-31).

Para entender esta argumentación son necesarias dos ideas:

1. La primera idea proviene de la filosofía helenística, y en particular de la física estoica. Es la siguiente: el mundo y todos los seres que habitan en él están regidos por un orden cósmico. Con ayuda de la reflexión, la filosofía llega a conocer, a partir de la observación de este orden y de la regularidad de sus movimientos, a su mismo creador y sus leyes.

2. La segunda idea proviene de la apologética del judaísmo helenístico y se encuentra explícitamente desarrollada en Filón de Alejandría. Explica que, en la medida en que contiene intuiciones verdaderas, la sabiduría de los paganos, y en particular la filosofía griega, es forzosamente una aproximación a la revelación de Dios a Moisés, pues las filosofías griegas han sido las alumnas de Moisés.

Ahora bien, el análisis paulino da la vuelta a la argumentación optimista de la apologética judía para hacer de ella una crítica radical de la religión humana. En efecto, la humanidad ha cambiado el reconocimiento de la gloria de Dios por las imágenes que se hace ella misma de la creación (Rom 1,24). La criatura, que debía remitir a la trascendencia del Creador, se ha cambiado por él. Se ha convertido a sí misma en el objeto de una divinización y de una apoteosis (Igor Stravinsky, *Crónicas de mi vida*¹⁷). Así pues, haciendo mal uso del conocimiento que Dios había revelado de sí mismo, el hombre se diviniza a sí mismo y se toma por el Creador. La consecuencia es que ya no hay lugar para la justicia de Dios y Dios ya no aparece más que como el Dios de la cólera. La manifestación de la cólera de Dios (Rom 1,18-3,20) es el reverso de la revelación de su justicia (Rom 1,16-17; 3,21-31): la cólera de Dios es Dios tal como aparece cuando el hombre no quiere vivir de su gracia, como criatura, y cuando, entonces, es entregado a sí mismo (Rom 1,24-31).

La justificación es, por tanto, reconciliación y fin de la manifestación del Dios de la cólera en la doble medida en que la justicia de Dios ha sido manifestada por la muerte de Jesucristo (Rom 3,21-26), de manera que Dios no es justo en su cólera, sino en el poder del Evangelio, que justifica, y en que la fe lo reconoce como el Dios que, por la muerte de Jesús, reconcilia con él a los que se habían convertido en sus enemigos y, habiéndoles reconciliado, los salva (Rom 5,10-11).

¹⁷ Igor STRAVINSKY, *Chroniques de ma vie* (Paris, 1935; reed.: Bibliothèque Méditations; Paris, 1962) 48-50; traducción española: *Crónicas de mi vida* (Buenos Aires, 1935).

La reconciliación de Dios con el mundo: 2 Corintios y Efesios

El acontecimiento fundador por el que Dios manifiesta su justicia es el mismo que aquel por el cual dirige la vocación al apóstol de los paganos (Gál 1,15-17). La revelación divina de Jesucristo (Gál 1,12.16) o el conocimiento que le ha sido dado de Cristo (Flp 3,8) es la verdad del acontecimiento que determina tanto su fidelidad personal y su comprensión del apostolado como el futuro del mundo entero. En efecto, un aspecto paradójico del Evangelio paulino es que la revelación, que no es «según los hombres», que no viene de un hombre, que ningún hombre se la ha enseñado (Gál 1,11-12) y que no es garantía por nada más que por su convicción subjetiva (Alain Badiou), es *el Evangelio de la reconciliación de Dios con el mundo entero*.

- Dios se ha reconciliado con Pablo por Cristo (2 Cor 5,18a).
- Reconciliándose con Pablo, Dios le ha confiado el ministerio de la reconciliación (2 Cor 5,18b).
- En efecto, en Cristo, Dios se reconciliaba con el mundo (2 Cor 5,19a),
- de manera que puso en boca del apóstol palabras de reconciliación (2 Cor 5,19b).

La visión universal *de una reconciliación cósmica de la tierra habitada con su Creador, que adquiere forma por medio de la proclamación de la resurrección y de la muerte de Jesús, es el horizonte necesario de la novedad de vida por la que ha sido transformado el apóstol*. Resulta lógica e históricamente de las visiones (1 Cor 9,1; 15,7) y la revelación divina del Resucitado (Gál 1,12.16), que, según la percepción y la comprensión que Pablo tiene de ellas, *constituyen en la conciencia del apóstol y en la historia de la humanidad la fundación del universalismo pluralista*. Ya no es él quien vive; es Cristo el que vive en él (Gál 2,20). Ahora bien, este Cristo con el que ha sido crucificado (Gál 2,19), que determina su existencia y que fundamenta la conciencia de su subjetividad individual, es el hombre nuevo que viene a habitar en cualquiera que esté dispuesto a vivir de la confianza en su confianza en el Dios justo que justifica. La verdad subjetiva de la que Pablo ha sido destinatario y de la que es testigo es una verdad que, dirigiéndose a cualquier persona, independientemente de sus cualidades, reconoce a cada individuo como sujeto en primera persona, con sus cualidades. *Asimismo, el significado de la reconciliación cósmica del Evangelio no resulta de la extensión universal de una herencia cultural, de un sistema de pensamiento normativo o de una ideología a la cual se trata de ajustar el paso, sino que procede, por el contrario, de un poder creador que transforma a los seres en subjetividades individuales autorreflexivas y responsables*.

Esta intuición es la que pone de relieve la cristología cósmica de *la carta a los Efesios* (cf. Anexo). El misterio de la voluntad de Dios y el designio benevolente que había formado en él de antemano era recapitular todas las cosas en Cristo cuando se hubiera cumplido el tiempo (Ef 1,9-10). Por eso desplegó en Cristo su poder, «al resucitarlo de entre los muertos y sentarlo a su derecha en los cielos, por encima de todo principado, potestad, poder y señorío; y por encima de cualquier otro título que se precie de tal no sólo en este mundo, sino también en el venidero. Todo lo ha puesto Dios bajo los pies de Cristo, constituyéndolo cabeza suprema de la Iglesia, que es su cuerpo, y, por lo mismo, plenitud del que llena totalmente el universo» (Ef 1,20-23).

Las dos consecuencias de esta visión de la entronización celestial del Resucitado es la imagen de la Iglesia como cuerpo cósmico que se construye en el amor y que crece hacia Aquel que es su cabeza, Jesucristo, cuyo cuerpo entero recibe armonía y coherencia por la articulación de cada uno de sus miembros (Ef 4,1-16).

– Dios, por su gracia, hace revivir a los creyentes, que estaban muertos en razón de sus faltas, con Cristo: los ha resucitado con él y en él les ha hecho sentar en los cielos (Ef 2,1-10).

– En efecto, Cristo, por su cruz, ha reconciliado a los paganos con los judíos, «destruyendo el muro que les separaba, destruyendo en su carne el odio», anulando la ley (Ef 2,14), para «crear en sí mismo de los dos pueblos una nueva humanidad, restableciendo la paz. Él ha reconciliado a los dos pueblos con Dios uniéndolos en un solo cuerpo» (Ef 2,15b-16a).

En su persona, Cristo ha matado el odio (Ef 2,16b) y ha venido a proclamar la paz, «paz para vosotros, los que estabais lejos, y paz también para los que estabais cerca» (Ef 2,17). Por eso los «santos», ciudadanos en la casa de Dios, pertenecen a una construcción que, en el mundo, constituye el espacio nuevo en el que reina la *doble reconciliación y la unidad* de los «santos y fieles en Cristo» *con Dios* (por Cristo han accedido junto al Padre, Ef 2,18), y, *en su diversidad*, simbolizada por su pasado judío y griego, *entre sí*.

El surgimiento del sujeto: la existencia cristiana

La absoluta singularidad de la verdad del acontecimiento de la revelación de Dios en Jesucristo estructura la temporalidad de la nueva criatura según tres dimensiones de las que dan razón las tres virtudes teologales de 1 Cor 13,13: la fe, la esperanza y el amor.

– La fe es la apertura a la verdad. Da razón de la comprensión de la existencia cristiana como confianza en la confianza que tenía Jesucristo y como decisión de fundamentarse en esta confianza.

– La esperanza es una máxima de perseverancia (Alain Badiou). Da razón de la comprensión de la fe cristiana como obediencia en el tiempo presente y de la certeza frente al futuro que resultan de esta confianza.

– El amor es la efectividad universalizante de la fe. Da razón a la vez de lo que fundamenta esta confianza y de la dimensión universal que le confiere.

1. La fe

El carácter central que adquiere el concepto de «fe» en la definición que el cristianismo neotestamentario ofrece de sí mismo no debe ser subestimado. En efecto, la comprensión de sí misma de la existencia cristiana hace de la «fe» el vínculo de la pertenencia al Dios que se ha revelado en la singularidad absoluta de la palabra hecha carne en la persona histórica de Jesucristo.

En efecto, la pertenencia a la nueva creación, al círculo de los discípulos de Jesús de Nazaret, al cuerpo de Cristo sobre la tierra, a la comunión del Padre y del Hijo, no depende de cualidades heredadas. Desde el punto de vista de los escritos neotestamentarios, no se nace como miembro del pueblo de la Alianza, sino que se llega a serlo. Ahora bien, *este convertirse*

en cristiano presupone una conversión que significa la aceptación del amor incondicional de Dios hacia la persona de cada una de sus criaturas y del espíritu del don que se deriva de ello.

Este último punto debe ser subrayado y precisado. En efecto, decir que la pertenencia al cristianismo no depende de cualidades heredadas significa declarar el carácter universal de la promesa: el Evangelio de Dios revelado en Jesucristo es una buena nueva, la buena nueva por antonomasia para todos aquellos que la escuchan y son invitados a dejarse transformar por su poder transformador y liberador. Pero también es afirmar que la proclamación de esta buena nueva exige una *decisión personal de cada individuo, al que constituye como tal independientemente de sus pertenencias y sus lealtades*. Pues la gratuidad del amor y del don sólo existen si hay alguien para aceptarlos.

Sin embargo, decir que la fe cristiana implica una decisión personal no significa que deba ser entendida como una virtud religiosa. Por el contrario, *la fe cristiana vive de la paradoja según la cual todo se ofrece gratuitamente y, en consecuencia, según la cual la subjetividad individual encuentra precisamente su fundamento en la aceptación del don*. La fe es confianza: en efecto, vive de la convicción de que *la existencia encuentra a la vez su identidad y su sentido al reconocerse a sí misma como dada, y que es recibiendo como don como la persona reconocida y amada por Dios es constituida como sujeto ético y responsable*.

3.1.1. Enfermedad y curación: Marcos, Mateo y Juan

Los escritos neotestamentarios no contienen milagros, sino relatos de milagros. La diferencia es importante. En efecto, lo que constituye el milagro, y de forma más general el tipo de hecho distinto del que forma parte, es *poner en forma de intriga*: un acontecimiento inesperado o inexplicable está formulado literariamente de manera que propone una interpretación de los enigmas de la existencia (Annik Dubied¹).

De ello se deduce que el mensaje esencial de los hechos distintos en general y de los relatos de milagros en particular no es del orden de la información, sino que reside en las preguntas existenciales que plantean, en la comprensión que proponen de ellas y en las repuestas que les dan. Ahora bien, bajo aspectos diferentes, el tema de los relatos de milagro que contiene el Nuevo Testamento es el de *la condición humana determinada por el pecado y por la liberación ofrecida en Jesucristo*. Ponen en forma de

intriga el paso de la existencia encerrada en las tinieblas o la desesperación a lo que es su contrario, es decir, la fe.

En las cartas paulinas, el relato de milagro por excelencia es el relato que hace el apóstol del encuentro con el Crucificado resucitado (1 Cor 9,1; 15,1-11; Gál 1,10-17): la visión de Cristo y la revelación del Hijo de Dios es el acontecimiento fundador del Evangelio de Dios y de la vocación del apóstol de los gentiles. Sucede lo mismo en los Hechos de los Apóstoles (Hch 2,24.32; 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.32.34.37; 17,31), que hacen de la resurrección de Jesús el acontecimiento singular de la revelación de Dios en la historia. Este acontecimiento, sin embargo, fue preparado por los hechos maravillosos realizados por Jesús, que, desde su venida, manifestaron el poder de Dios (Lc 5,17).

El evangelio de Marcos: la existencia humana entre la confianza y la desesperación

El mensaje esencial del evangelio de Marcos se encuentra en el programa de la predicación de Jesús (Mc 1,14-15), anunciado por la cita inaugural de Mc 1,2-3.

<i>Mc 1,1-3</i> (1) Comienzo del Evangelio de Jesús, Mesías, Hijo de Dios. (2) Según está escrito en el profeta Isaías: «Mira, envío mi mensajero delante de ti, el que ha de preparar tu camino. (3) Voz del que grita en el desierto: ¡Preparad el camino al Señor; allanad sus senderos!»	<i>Mc 1,14-15</i> (14) Después que Juan fue arrestado, marchó Jesús a Galilea, proclamando el Evangelio de Dios. (15) Decía: El plazo se ha cumplido. El reino de Dios está llegando. Convertíos y creed en el Evangelio.
--	--

El contenido de este mensaje es la proclamación de un cambio de régimen: el Reino de Dios se acerca: Dios, por boca del que ha designado como su Hijo (Mc 1,9-11), anuncia la inmediatez de su presencia en la historia de los hombres y el establecimiento de su señorío en el mundo.

La consecuencia de esta buena nueva, presentada a la vez como la buena nueva por excelencia y como la buena nueva de Dios (Mc 1,14), consiste en una doble invitación al cambio: cada uno está llamado a convertirse, y esta conversión reside en la disponibilidad a acoger esta buena nueva y en la decisión de poner en ella su confianza.

Es significativo que, en el conjunto del evangelio de Marcos, el término «*de*» aparezca en dos contextos:

¹ Annik DUBIED / Marc LITS, *Le fait divers* (Que sais-je? 3479; Paris, 1999).

– por una parte, en la llamada que Jesús dirige a sus discípulos para que «tengan fe en Dios» (Mc 11,22),

– por otra, en el marco de los relatos de milagros (Mc 2,5; 4,40; 5,34; 10,52).

En ambos casos, la fe designa una actitud existencial que, en razón de la confianza que pone en Dios, recibe la posibilidad de acoger lo imposible.

Lo mismo sucede con el verbo «creer»:

– Las muchedumbres son llamadas a convertirse y a creer en el Evangelio de Dios (Mc 1,15). Ahora bien, todo es posible para el que cree (Mc 9,23). Por eso los discípulos deben creer que lo que piden lo han recibido, y esto les será dado (Mc 11,23-24).

– De ello se deduce que Dios no se revela en la ilusión de algo milagroso que suspende la realidad de lo real (Mc 13,21; 15,32), sino en un cambio de actitud existencial (Mc 11,31) de aquel que reconoce su impotencia y se pone en manos de Dios, al que todo le es posible: «¡Creo, pero ayúdame a tener más fe!» (Mc 9,24). De ahí la palabra de Jesús al jefe de la sinagoga que acaba de perder a su hija: «No temas, basta con que tengas fe» (Mc 5,36).

La relación que Marcos percibe entre la fe y los relatos de milagros no es fortuita. Deriva de la comprensión que el evangelio tiene del cristianismo y de la condición del creyente. En tres ocasiones, en Mc 9,22b-24, en 9,28-29, con ocasión de un exorcismo, y en 11,22-24, muestra la relación orgánica.

<i>Mc 9,22b-24</i>	<i>Mc 9,28-29</i>	<i>Mc 11,22-24</i>
(22) «... Si algo puedes, compadécete de nosotros y ayúdanos».	(28) Al entrar (Jesús) en casa, sus discípulos le preguntaron a solas:	(22) Jesús les dijo:
(23) Jesús le dijo:	«¿Por qué nosotros no pudimos expulsarlo?»	«Tened fe en Dios».
«Dices que <i>si puedo</i> . Todo es posible para el que tiene fe».	(29) Les contestó:	(23) Os aseguro que si uno le dice a este monte: <i>Quítate de ahí y arrójate al mar</i> , si lo hace sin titubeos en su interior y creyendo que va a suceder lo que dice, lo obtendrá.
(24) El padre del niño gritó al instante:	«Esta clase de demonios no puede ser expulsada sino con la oración».	(24) Por eso os digo: Todo lo que pidáis en vuestra oración, lo obtendréis si tenéis fe en que vais a recibirlo.
«Creo, pero ayúdame a tener más fe».		

Estas tres declaraciones que el evangelio de Marcos pone en boca de Jesús son significativas en más de un aspecto.

– En primer lugar, el poder de expulsar demonios parece formar parte del poder milagroso que se promete a cualquiera que crea y ponga su confianza en Dios (Mc 9,23). Por otra parte, la autoridad sobre los espíritus impuros parece tener para Marcos una importancia particular, ya que constituía el equipamiento esencial de los apóstoles enviados por Jesús para proclamar que había que convertirse (Mc 6,6b-13) y porque es la escenificación del fracaso de los discípulos para liberar al niño poseído que sirve de punto de partida para la reflexión (Mc 9,18-19).

– Pero enseguida es evidente que este poder y esta autoridad están marcados por el carácter paradójico del Evangelio. En efecto, lo que caracteriza la fe y la confianza de aquel que «lo hace sin titubeos en su interior» (Mc 11,23) es, por una parte, que implica el reconocimiento de su radical impotencia (Mc 9,24) y, por otra, que encuentra su expresión en la oración (Mc 9,29; 11,24). Ahora bien, definir de esta manera la fe en Dios a la que Jesús llama a sus discípulos es hacer de la condición del creyente una actitud existencial que recibe no sólo su identidad, sino también todo su sentido y toda su fuerza, de la certeza de que Dios proveerá en el presente y en el futuro.

– Esta confianza en Dios no sólo permite liberar a los endemoniados de los espíritus impuros, sino que es el único medio de expulsar «esta clase de demonio». La precisión es importante. Se corresponde con el hecho de que, a diferencia de las otras obras literarias que, tanto en el mundo grecorromano (Filóstrato, Luciano de Samosata) como en el judaísmo helenístico (Flavio Josefo²), narran relatos de exorcismo, el evangelio de Marcos está menos interesado en presentar a su protagonista como la figura de un modelo religioso que hace que resplandezca su grandeza por el número y la cualidad de sus éxitos terapéuticos que en hacer el análisis de un cierto tipo particular de posesión demoníaca en la que la oración de la fe significa la liberación.

En efecto, una lectura atenta de tres relatos de exorcismo del evangelio de Marcos (Mc 1,21-28; 5,1-20; 9,14-29) revela que el diálogo que se pone en escena entre Jesús y los poseídos tiene un significado muy diferente de los relatos clásicos de exorcismos antiguos.

En los textos antiguos, la interpretación de algunas enfermedades o de comportamientos desviados como desgraciados resultados de una posesión

² FILÓSTRATO, *Apolonio de Tyana* III, 38; IV, 20; VI, 43; FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías* 8,42-49.

demoníaca es un intento racionalista de explicar fenómenos inexplicables. Tanto las afecciones patológicas como las actuaciones reprensibles que se describen son claramente identificables por la ciencia médica o por la psicología moderna. Al atribuir sus causas a la maldad de un espíritu malvado, se reconoce su carácter peligroso o perturbador, a la vez que se afirma la inocencia del individuo poseído. En efecto, el enfermo es la víctima inocente de un poder exterior que asume el conjunto de la responsabilidad de sus actos y, en consecuencia, de su potencial culpabilidad. Se entiende entonces que la actividad del exorcista consistirá en liberar al «buen» poseído del espíritu «malo», que ha tenido abusivamente su control, y en restituirle a su inocencia primera. Según este tipo de representación, las relaciones que se establecen entre el poseído, el espíritu que le posee y el exorcista que le libera son sencillas y unívocas. En efecto, el exorcista es el bienvenido aliado del poseído y de sus allegados, que han luchado hasta ese momento sin éxito contra el poder sobrehumano del poder demoníaco.

Los relatos de exorcismo del evangelio de Marcos proponen una imagen distinta de la realidad demoníaca.

1. Ciertamente, las descripciones de la posesión demoníaca toman algunos rasgos aislados de síntomas de enfermedades conocidas e identificables, pero no se reducen a ninguna patología identificable médicamente, bien sea por la medicina antigua o por la medicina moderna, o psicológicamente. Incluso el relato de la muerte y la resurrección del llamado joven epiléptico (Mc 9,14-29) retoma diversos elementos observables en una crisis de epilepsia, pero los reestructura según una perspectiva que le es propia.

2. A diferencia de los relatos clásicos de exorcismo, no es el demonio el que se aloja en el endemoniado y toma posesión de él, sino que, por el contrario, el poseído es el que se encuentra con un espíritu impuro (Mc 1,23; 5,2) o «tiene» un espíritu mudo (Mc 9,17).

3. Los relatos del evangelio de Marcos trastocan las relaciones entre demonios, poseídos y exorcista. En primer lugar, Jesús y los demonios no están en oposición, sino que, curiosamente, los demonios, que lo reconocen, acuden a él y se le someten al invocarle como Hijo de Dios (Mc 3,11-12). Si no hay oposición entre Jesús y los demonios, aparece, por el contrario, una primera entre los poseídos, que están divididos en sí mismos, y una segunda entre los poseídos y Jesús, que viene a liberarlos («¿Qué tengo yo que ver contigo, Jesús, Hijo del Dios altísimo?», Mc 5,7; «¿Qué tenemos nosotros que ver contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos?», Mc 1,23). Finalmente, la intervención de Jesús no tiene como única consecuencia la liberación de los endemoniados, sino que, en primer lugar, en el instante del encuentro («al momento», Mc 1,23;

9,20), parece provocar ella misma la posesión (Mc 1,23) o desencadenar la crisis (Mc 9,20).

4. El diálogo y las negociaciones que conducen a la liberación del endemoniado no tiene lugar entre Jesús y los demonios, sino entre Jesús, por una parte, y los poseídos (Mc 1,23-28; 5,1-20) o sus representantes, por otra (Mc 9,14-29).

Mc 1,23-26	Mc 5,6-10
(23) Había precisamente en la sinagoga un hombre con espíritu inmundo, que se puso a gritar: (24) «¿Qué tenemos nosotros que ver contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? ¡Sé quien eres: el Santo de Dios!» (25) Jesús le increpó diciendo: «¡Cállate y sal de ese hombre!» (26) El espíritu inmundo lo retorció violentamente y, dando un fuerte alarido, salió de él.	(6) Al ver a Jesús desde lejos, echó a correr y se postró ante él, (7) gritando con todas sus fuerzas: «¿Qué tengo yo que ver contigo, Jesús, Hijo del Dios altísimo? Te conjuro por Dios que no me atormentes». (8) Es que Jesús le estaba diciendo: «Espíritu inmundo, sal de este hombre». (9) Entonces le preguntó: «¿Cómo te llamas? Él (= el hombre) le respondió: «Legión es mi nombre, porque somos muchos». (10) Y (el hombre) le rogaba insistentemente que no los echara fuera de la región.

5. El diálogo entre Jesús y los poseídos hace que aparezca el lugar de posesión demoníaca como el de la identidad del sujeto personal consigo mismo. En efecto, los relatos de exorcismo del evangelio de Marcos presentan la historia de seres humanos cuyo yo está dividido, que se han refugiado bajo la influencia protectora de poderes demoníacos, que al mismo tiempo temen y buscan la liberación que les trae Jesús y que, por medio de una muerte y una resurrección (Mc 9,26-27), renacen como sujetos en primera persona y como subjetividades individuales autónomas y responsables (Mc 5,18-20).

Por tanto, desde un punto de vista médico, los endemoniados del evangelio de Marcos son gentes con buena salud, y la «enfermedad» de la que son a la vez los agentes y las víctimas es una enfermedad del alma que Søren Kierkegaard, que ha proporcionado su interpretación más perspicaz (Jürgen Conrady³), llamó la *desesperación* o la *enfermedad mortal*.

³ Jürgen CONRADY / François VOUGA, «Zur Interpretation der Erzählung von Exorzismen im Markusevangelium. Ein Werkstattbericht aus einem interdiszi-

«I

La desesperación es una enfermedad del espíritu, del yo, y así puede adoptar tres formas: la desesperación en la que no se tiene conciencia de tener un yo (o desesperación impropriamente dicha); la desesperación en la que no se quiere ser uno mismo; la desesperación en la que se quiere ser uno mismo.

II

El pecado consiste, estando ante Dios o teniendo la idea de Dios, y encontrándose en el estado de desesperación, en no querer ser uno mismo, o en querer serlo»⁴.

El primer relato de exorcismo del evangelio (Mc 1,23-28) tiene un carácter explícitamente programático. No sólo constituye el contenido de la predicación inaugural de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1,21-28), sino que es la manifestación de la autoridad de Jesús: la enseñanza de Jesús tiene autoridad, a diferencia de la de los escribas, en la medida en que incluso los espíritus impuros le obedecen (Mc 1,22-27). Ahora bien, el tema de la autoridad reaparece en Mc 2,10. El contexto ya no es el de un relato de exorcismo, sino el de la liberación de un parálítico: la curación de la parálisis da testimonio de la autoridad que Jesús tiene de perdonar los pecados. Los relatos de milagro que siguen tienen todos un carácter simbólico: Jesús hace que vivan seres que estaban muertos (Mc 3,1-6; 5,21-24.35-43) y sacia a las multitudes hambrientas que no tienen pastor (Mc 6,30-44; 8,1-10; cf. 8,14-21). Hace oír a los sordos (Mc 7,31-37) y devuelve la vista a los ciegos (Mc 8,22-26; 10,46-52). Ahora bien, tanto la escucha (Mc 4,3.9.20; 7,14; 8,18) como la vista (Mc 4,24; 8,18) son, en el evangelio de Marcos, metáforas del creer.

Por tanto, constatamos, por una parte, que los relatos de milagros de Jesús narran de hecho el paso de la parálisis, la sordera o la ceguera a la fe, mientras que la fe es, por otra parte, el poder que cura y salva (Mc 5,24-35; 7,24-30; 10,46-52), de manera que en Nazaret, donde la gente rehúsa creer, Jesús apenas pudo hacer milagros (Mc 6,6a). Pero el ver, el oír y el entender de la fe son ofrecidos a los que ponen su confianza en la palabra

plinären Dialog zwischen einem Arzt und einem Theologen», en Stefan ALKIER / Ralph BRUCKER (eds.), *Exegese und Methodendiskussion* (TANZ 23; Tübingen, 1998) 257-270.

⁴ «La enfermedad mortal. Una exposición psicológica cristiana para la edificación y el despertar», por Anti-Clímaco, editada por Søren KIERKEGAARD (Copenhage, 1849). Traducción: Søren KIERKEGAARD, *Oeuvres complètes XVI* (Paris, 1971).

de Jesús y se convierten en sus discípulos en el camino de los pensamientos de Dios (Mc 8,33). En efecto, para el evangelio de Marcos, lo contrario del pecado y de la desesperación no es la virtud, sino la fe (Søren Kierkegaard).

De ello se concluirá que el tema del conjunto de los relatos de milagros del evangelio de Marcos, bien sean los relatos de exorcismos o los de curación, es el de *la fe en Dios* a la que llama Jesús (Mc 1,15; 11,22). *En efecto, la fe es presentada en él a la vez como lo contrario y como el antídoto de la desesperación*, descrita simbólicamente por la parálisis (Mc 2,1-12; 3,1-6), la sordera (Mc 7,31-37), la ceguera (Mc 8,22-26; 10,46-52), la pérdida de identidad (Mc 5,24-35) y la muerte (Mc 3,1-6; 5,21-43), y analizada en el diálogo de los exorcismos (Mc 1,23-28; 5,1-20; 9,14-29). «La fe consiste en que el yo, siendo él mismo y queriéndolo ser, se vuelve transparente y se fundamenta en Dios» (Søren Kierkegaard⁵).

El evangelio de Mateo: la contemporaneidad del Señor y la posibilidad actual de la fe

El evangelio de Marcos desvía los relatos de exorcismo de su función tradicional, que es la de explicar racionalmente la enfermedad, para hacer el análisis de una enfermedad de otro orden, que es una enfermedad del «yo». Sus relatos de curación tienen un significado simbólico y ponen en forma de intriga el paso de la existencia del pecado a la fe. Pero estas dos observaciones no valen para el evangelio de Mateo. En efecto, el tema de sus relatos de curación no es tanto el de la enfermedad existencial y la fe cuanto el de la presencia del Señor, que cumple las profecías de la Escritura. Por otra parte, Mateo abrevia generalmente los elementos descriptivos y a veces incluso se contenta con reemplazarlos por un simple diagnóstico («es un lunático», Mt 17,15), de manera que los poseídos vuelven a ser de nuevo enfermos.

El primero de estos fenómenos es claramente visible en la cadena de relatos de milagros que, en Mt 8,1-9,34, continúa la enseñanza del Mesías (el Sermón de la montaña, Mt 5,1-7,29) por sus actos mesiánicos y por la manera en que hace su comentario. En efecto, en medio de dos citas de Isaías, una en Mt 8,17 y la otra, retrospectiva, en Mt 11,5, Mateo ofrece su propia interpretación de la actividad de Jesús.

⁵ Søren KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, XI, 219.

<i>Mt 8,16-17</i> (16) Al atardecer le trajeron muchos endemoniados. Expulsó a los espíritus con su palabra, y curó a todos los enfermos; (17) así se cumplió lo anunciado por el profeta Isaías: «Él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestros pecados».	<i>Mt 11,2-6</i> (2) Juan, que había oído hablar en la cárcel de las obras del Mesías, envió a sus discípulos (3) a preguntarle: «¿Eres tú el que tenía que venir, o hemos de esperar a otro?» (4) Jesús les respondió: «Id a contar a Juan lo que estáis viendo y oyendo: (5) los ciegos ven (Is 42,18), los cojos andan (Is 35,5-6), los leprosos quedan limpios, los sordos oyen (Is 29,18), los muertos resucitan (Is 26,19) y a los pobres se les anuncia la buena noticia (Is 61,1); (6) ¡Y dichoso el que no encuentre en mí motivo de tropiezo!»
--	--

Los relatos de milagros, bien sean los de curación o los exorcismos, significan para Mateo, como vemos, que los actos de Jesús cumplen la promesa de las profecías, de manera que el mensaje esencial reside en lo no dicho de la respuesta que Jesús da a la pregunta de Juan: Jesús es, ciertamente, Aquel que tiene que venir, y no hay que esperar a otro.

Dicho esto, el evangelio de Mateo no se interesa solamente por el simple hecho de presentar a Jesús como Aquel que ha de venir, sino también y sobre todo por la manera en que lo es. Ahora bien, la manera en que Mateo interpreta la presencia del Emmanuel, Hijo de David, aparece en un cierto número de estereotipos de sus relatos de milagros:

– La titulación presenta a Jesús como Señor (Mt 8,2.6.8.21.25; 9,28; 15,22.25.27; 17,15). En un choque frontal de tiempos, el evangelio de Mateo confiesa, bajo los rasgos del Jesús terreno, al Señor del mundo (Mt 28,18) y de la Iglesia.

– Correspondientemente, los demandantes se presentan como orantes que se aproximan al Señor (Mt 8,2.5.19.25; 9,14.18.20.28; 17,14) y que se postran o se arrodillan ante él (Mt 8,2; 9,18; 14,33; 15,25 y 17,14).

– Las peticiones adquieren la forma de oraciones litúrgicas: «Señor, ten piedad» (Mt 9,27; 15,22; 17,15), «Señor, sálvanos/me» (Mt 8,25; 14,30).

Como vemos, los relatos de milagros, en su versión mateana, no ponen en forma de intriga la historia personal de la existencia tensionada entre los dos polos que atraen, la desesperación y la fe, sino la condición de la Iglesia postpascual, que vive de la presencia misericordiosa de su Señor. Ahora bien, el Señor responde a las demandas de los que le invo-

can. El tema central de los relatos de milagros mateanos no es, por tanto, el del poder liberador de la palabra de Jesús, como sucedía en el caso de Marcos, sino la contemporaneidad de esta palabra. Como Señor resucitado, Jesús, que mediante su palabra (Mt 8,16) expulsó demonios y curó a todos los enfermos que le presentaban (Mt 8,16-17), sigue presente y, haciéndose contemporáneo de los que se adelantan hacia él y lo imploran, los preserva de todo mal y los salva de sus dolencias.

A este cambio de marco corresponde un desplazamiento del sentido y del alcance de la discusión que el Jesús mateano mantiene sobre la fe (Mt 8,10; 9,2.22.29; 15,28; 17,20; los otros únicos empleos de «fe» en el evangelio de Mateo se encuentran en 21,21 y 23,23). El indicio más claro de la relectura que hace Mateo es la aparición del sustantivo «falta de fe» (Mt 17,20) y del adjetivo «poca fe» (Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8; en el Nuevo Testamento, el adjetivo no se encuentra más que en Lc 12,28). Mientras que en la reflexión de Marcos sólo hay lugar para la desesperación o la fe, el problema planteado por Mateo es el de la fidelidad creyente tentada por la duda. Ahora bien, precisamente la poca fe permite escenificar la condición de los creyentes, que se sitúan en el seguimiento de Jesús, pero que, igual que los discípulos durante la tempestad, tienen miedo o pierden pie, y sólo la presencia y la intervención del Señor misericordioso puede sacar del apuro.

El evangelio de Juan: los signos

La conciencia de que el cuarto evangelio tiene un carácter fundamentalmente literario en los relatos de milagros aparece explícitamente en la terminología que emplea. En efecto, para designar su presentación narrativa de la actividad milagrosa de Jesús, que en él se reduce a las siete composiciones de Jn 2,1-11; 4,45-54; 5,1-9(-47); 6,1-15(47); 6,16-21(59); 9,1-7 (o 9,1-10,18) y 11,(1-)17-44, Juan retoma el concepto de «signo», introducido en la tradición de los evangelios por la discusión de Mc 8,11-12 (Jn 2,11.18.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14.26.30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.37; 20,30). Por otra parte, Juan lo presenta desde sus primeras apariciones como *el término técnico apropiado* para describir lo que, para él, constituye lo esencial de los relatos de milagro de Jesús (Jn 2,11; 4,54).

¿Por qué, de qué y en qué los milagros de Jesús son signos? Una primera respuesta se ofrece de entrada en Jn 2,11: «Esto sucedió en Caná de Galilea. Fue el primer signo realizado por Jesús. Así manifestó su gloria y sus discípulos creyeron en él». Como vemos, los relatos de milagro joánicos no tienen como significado esencial poner en forma de intriga los actos terapéuticos de Jesús, sino más bien revelar quién es el que los lleva a cabo. La transformación del agua en (buen) vino (Jn 2,1-11), la curación del hijo del oficial real y del paralítico (Jn 4,45-54 y 5,1-9), la multiplicación de los panes (Jn 6,1-15), el caminar sobre las aguas (Jn 6,16-21), la cura-

ción del ciego de nacimiento (Jn 9,1-7) y la resurrección de Lázaro (Jn 11,17-44) son *todos gestos reveladores* (Vilém Flusser, *Los gestos de lo que anuncia el Hijo de Dios bajado del cielo: es el cumplimiento de la tradición judía, Aquel que el Padre envió al mundo para ser el pan de vida, para hacer que los ciegos pasen a la comprensión verdadera, que es la de «creer», y para dar la vida eterna a cada uno que cree en él y en Aquel que le ha enviado.*

La intencionalidad de los relatos de milagro joánicos es, por tanto, que todos crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y ésa es la razón por la que el evangelista los integra en su libro: «Jesús hizo en presencia de sus discípulos muchos más signos de los que han sido recogidos en este libro. Éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios; y para que, creyendo, tengáis en él vida eterna» (Jn 20,30-31). Ahora bien, el evangelista rodea su información de la revelación pública de Jesús con una doble constatación de fracaso relativo, que acompaña con una doble explicación (Jn 2,23-25 y 12,37-40).

Jn 2,23-25	Jn 12,37-40
(23) Durante su estancia en Jerusalén con motivo de la fiesta de pascua, muchos creyeron en su nombre, al ver los signos que hacía. (24) Pero Jesús no se fiaba de ellos, porque conocía a todos, (25) y no necesitaba que lo informasen sobre los hombres, porque él sabía muy bien lo que hay en el hombre.	(37) A pesar de que Jesús había hecho tantos signos, no creían en él; (38) así se cumplió lo que había anunciado el profeta Isaías: «Señor, ¿quién ha creído nuestro mensaje? ¿A quién ha sido manifestado el poder del Señor?» (39) El mismo Isaías había indicado la razón por la cual no podían creer: «Él ha oscurecido sus ojos y endurecido su corazón, de tal modo que sus ojos no ven y su inteligencia no comprende; así que no se vuelven a mí, para que yo los cure». (41) Isaías anunció esto, porque había visto la gloria de Jesús y por eso hablaba de él. (...) (44) Jesús afirmó solemnemente: «El que cree en mí, no solamente cree en mí, sino también en el que me ha enviado; (45) y el que me ve a mí, ve también al que me envió. (...)

La primera explicación (Jn 2,23-25) hace que aparezca la dificultad real que el ser humano tiene para creer. Esta dificultad no se debe a los signos, como si la fe nacida de su vista y de su comprensión no fuera verdaderamente la fe, sino que se debe a lo extraño de lo que los signos muestran. En efecto, el «hombre» es del mundo, y no de Dios, y tanto la fe

como la comprensión verdadera de los signos presuponen un renacimiento de lo alto, que es un nacimiento del agua y del Espíritu (Jn 3,1-11). De ello se concluirá que los signos tienen como función revelar a Jesús como el Enviado de Dios y conducir a «creer», pero que la comprensión de lo que hace que los signos sean signos de reconocimiento de Jesús de Nazaret como la palabra eterna de Dios hecha carne presupone que el «hombre» salga del marco de su pensamiento y se abra a otro posible distinto del que «hay» en el mundo.

La segunda explicación (Jn 12,37-50) se refiere a las palabras de Isaías para explicar la necesidad de la incomprensión de lo que significan los signos. Es importante señalarlo: la sucesión lógica de las explicaciones del evangelista (Jn 12,37-43) y de las declaraciones del Jesús joánico (Jn 12,44-50) se caracteriza luego por sus aparentes contradicciones:

– Juan constata que, a pesar de los signos realizados por Jesús, la multitud no creyó en él.

– Recurre después a un primer texto de Isaías para constatar que esta incomprensión es necesaria y conforme a la voluntad de Dios.

– En efecto, como lo muestra el segundo texto de Isaías, la finalidad del envío del Hijo era suscitar la incomprensión de los ojos y de los corazones.

– Ahora bien, la incomprensión no es más que un medio táctico que se inscribe en una estrategia que apunta a salvar a los que se han convertido en víctimas de la incomprensión.

– Por eso, una vez que el evangelista ha constatado la incredulidad que se ha manifestado ante Jesús y que ha declarado su carácter necesario, Jesús continúa con una nueva llamada a creer y a comprender.

La argumentación joánica pone de relieve una vez más aún el malentendido que constituye una comprensión «humana» de la revelación, es decir, una comprensión que sigue encerrada en su punto de vista «de abajo», porque quiere captar y encierra en la bidimensionalidad de su visión del mundo el acontecimiento singular en el que Dios se revela. Pero, mediante la paradoja del envío del Hijo y la encarnación de su palabra, Dios revela la incapacidad de los ojos y del corazón humanos para comprender y convertirse, pues la revelación y la constatación de esta imposibilidad son las condiciones necesarias para una comunicación de la verdad.

Esta necesidad de distinguir la palabra que viene «de lo alto» de todo lo que «hay» en el mundo es la razón de ser de las advertencias críticas del Jesús joánico sobre el interés que la multitud manifiesta por sus «signos»:

Jn 6,26

Os aseguro que no me buscáis por los signos que habéis visto, sino porque comisteis pan hasta saciaros.

Las multitudes entendieron el relato de la multiplicación de los panes como una duplicación del milagro del maná: comieron pan, cocido como el pan que se hace en el mundo, y se saciaron con este alimento terreno ofrecido por el cielo. Su malentendido se manifiesta con toda claridad cuando, inmediatamente después, esperan de Jesús que lleve a cabo un signo que dé autoridad a sus palabras, a fin de que puedan ver y creer (Jn 6,30). Decir que ellas tendrían que haber «visto un signo» es llamar la atención del lector sobre el hecho de que las multitudes hubieran tenido mucha razón en ser saciadas por los panes y los peces ofrecidos por Jesús, pero que el sentido verdadero del gesto de Jesús está en otra parte: revela que Jesús es el pan de vida, bajado del cielo, que Dios les da (Jn 6,32-35), y que se «come su carne» y se «bebe su sangre» al escuchar su palabra y al creer en él (Jn 6,53-58).

3.1.2. Creer y comprender: Marcos y Juan

Cuando Pablo escribe que la predicación del Evangelio es locura para los que se pierden, pero poder de Dios para los que son salvados (1 Cor 1,18), no quiere presentar la fe como un sacrificio de la inteligencia, sino más bien poner de relieve el abuso ilegítimo que comete la razón humana cuando cree poder darse a sí misma su propio fundamento para entender a Dios y al mundo. El error de la sabiduría del mundo (1 Cor 1,18-25), tanto de la religión de los paganos (Rom 1,18-31) como la de la autosuficiencia farisea (Flp 3,4-6), y del conocimiento sin amor (1 Cor 12,31-13,13) es pensar que se puede captar la totalidad de lo real a partir de los presupuestos de lo que es cognoscible dentro de lo que «hay» en el mundo.

Ahora bien, tanto el vocabulario paulino del conocimiento, la inteligencia y la conciencia como la reflexión llevada a cabo por los evangelios de Marcos y de Juan hacen que se esté atento más a las consecuencias que a la singularidad absoluta de la verdad del acontecimiento de la encarnación, para la comprensión que la historia del pensamiento humano puede tener de la racionalidad.

– Por una parte, cualquier comprensión humana de la realidad formulada y comunicada en el tiempo y en la historia no puede ser considerada más que como una interpretación fragmentaria de lo real (Kurt Gödel) y, según la promesa de los escritos neotestamentarios, tiene un carácter provisional (1 Cor 13,12).

1 Cor 13,12

Ahora vemos en un espejo, enigmáticamente; entonces veremos cara a cara. Ahora conozco parcialmente; entonces conoceré como he sido conocido⁶.

– Por otra parte, la comprensión de sí de la fe cristiana y el conocimiento conjunto de Dios y del hombre que confiere (Juan Calvino, *Institución* I,1) constituyen una interpretación lógica y racional de la condición humana (Pierre-André Stucki⁷), de manera que es una tarea de la teología dar razón del Evangelio del amor de Dios como de una comprensión legítima e inteligente de la realidad creada (Bernard Rordorf⁸).

El evangelio de Juan:

el paso del saber del mundo a la fe como comprensión de lo real

La doble argumentación del Salvador joánico, que busca convencer a los seres con los que se encuentra para que crean en él, y del libro del evangelio, redactado para que los lectores crean y tengan vida eterna (Jn 20,31), presupone y mantiene un debate fundamental con la percepción humana de la verdad y la realidad. El encuentro con la paradoja absoluta de la palabra de Dios hecha carne sólo puede ser entendido como el instante decisivo si el individuo aprende a ver y a escuchar y si puede dejarse abrir a una nueva aprehensión y una nueva inteligencia de la realidad y la verdad. La revelación requiere una transformación del saber (el verbo «saber» aparece 321 veces en el conjunto del Nuevo Testamento, de las cuales 85 sólo en el evangelio de Juan), un cambio de la comprensión (el verbo «conocer» es empleado 221 veces en el Nuevo Testamento, de las cuales 56 por Juan), una renovación de la vista y de la escucha («ver» se encuentra 114 veces en el Nuevo Testamento y 31 en el cuarto evangelio; «contemplar», 58 veces en el Nuevo Testamento y 28 en Juan; «mirar» o «vigilar», 132 veces en el Nuevo Testamento y 17 en Juan; «escuchar» u «oír», 427 veces en el Nuevo Testamento y 58 en Juan).

El primer problema al que el evangelio de Juan hace que sus lectores estén atentos es el de la ambigüedad del *saber*. El mundo al que ha venido la palabra dispone de un saber que determina la precomprensión que los

⁶ Traducción: Christophe SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens* (CNT VII; Neuchâtel, 1979).

⁷ Pierre-André STUCKI, *Herméneutique et dialectique* (Genève, 1970); *La vie spirituelle de l'individu et le langage doctrinal* (Neuchâtel, 1974); *La promesse et le fouillis* (Berne, 1983); *L'existencialisme chrétien a-t-il une logique?* (Paris, 1993); *La clarté des intentions. Savoir, devoir, croire* (Paris, 1996).

⁸ Bernard RORDORF, *Tu ne te feras pas d'image. Prolegomènes à une théologie de l'amour de Dieu* (Cogitatio Fidei 167; Paris, 1992).

individuos que se encuentran con Jesús tienen de Dios y de la manera en la que se revela. Unos no tienen ideas firmes y, por esta razón, están relativamente abiertos y dispuestos a acoger un acontecimiento imprevisible (Jn 9,12.21.21.25.25), mientras que otros están seguros de dominar la situación y defienden incluso concepciones precisas sobre el Mesías que Dios debe enviar (Jn 3,2; 4,25; 7,27-28; 9,24.29.31). Lo que todos tienen en común es su pregunta sobre la procedencia de Jesús (¿de dónde viene?) y su incapacidad para responder a él claramente (Jn 2,9; 3,8; 5,13; 6,42; 8,14; 9,30.31). Pero esta ignorancia es utilizada por los que «saben» para confirmar su «saber» (Jn 7,27.28; 9,24.29.31), de manera que el saber de los que saben les conduce a no poder saber nada. En efecto, sólo la palabra hecha carne, que tiene conocimiento de todo (Jn 6,6.61.64; 8,37; 13,1.3.7.11; 16,30; 18,4; 19,28; 21,17) porque conoce al Padre (Jn 7,28.29; 8,14.19.19.55.55.55; 12,50) y porque el Padre la escucha (Jn 11,42), puede comunicar el saber verdadero. En esta constelación, la tradición joánica tiene un estatuto particular. Como vive del conocimiento mutuo del Padre, del Hijo y de sus discípulos (Jn 10,4.5; 13,18; 21,7; 12,15), confiesa con Abrahán (Jn 8,56) y atestigua ahora lo que sabe, es decir, la verdad que le ha sido revelada (Jn 3,11; 4,42; 19,35; 21,24, cf. Jn 11,22.24).

El segundo problema al que el evangelio de Juan hace que estén atentos sus lectores es el de la ambigüedad de la *vista* y de la *escucha*. El verbo «contemplar» es empleado para dar razón de la manera en que se observa la revelación. El mundo ve a Jesús, sus signos y sus obras (Jn 2,23; 4,19; 6,2.19; 7,3; 8,51; 10,12; 12,19) durante todo el tiempo que se revela en la tierra (Jn 6,62). Después, sólo sus discípulos podrán verlo, en primer lugar en Pascua (Jn 14,17.19; 20,6.12.14) y luego en el día del cumplimiento último junto al Padre (Jn 16,10.16.17.19). La información del evangelio se hace de tal manera que provoca en los lectores la pregunta fundamental sobre lo que hay que ver verdaderamente cuando el ser humano ve lo que se deja ver. La respuesta, esbozada en Jn 6,40 y retomada en 17,24, es objeto de la última declaración, solemne, con que concluye la enseñanza pública de Jesús: «El que cree en mí, no solamente cree en mí, sino también en el que me ha enviado; y el que me ve a mí, ve también al que me envió» (Jn 12,44-45).

«Ver», «vigilar» describe igualmente, en primer lugar, el fenómeno del mirar que se pregunta sobre el sentido de los signos y de los enigmas que constituyen la revelación (Jn 1,29; 5,19; 9,7.15.19.21.25; 13,22; 20,1.5; 21,9.20). Pero toda la secuencia tragicómica (Friedrich Dürrenmatt⁹) introducida por la curación del ciego de nacimiento (Jn 9,1-10,21) argu-

⁹ Friedrich DÜRRENMATT, «Anmerkungen zur Komödie», en *Theater-Schriften und Reden* (Zürich, 1966) 132-137.

menta jugando con la interacción entre el sentido propio y el sentido simbólico de «ver» para hacer que aparezca la paradoja que caracteriza la percepción de la realidad: los que piensan ver no ven que no ven y, con su pretendida capacidad de ver, se inmunizan contra la realidad. El único personaje que ve, que se pregunta y que se rinde a la evidencia es el ciego de nacimiento curado por Jesús (Jn 9,35-41).

Con ayuda de los verbos «ver» y «escuchar» es como el evangelio de Juan describe más claramente el problema que la revelación de la palabra hecha carne plantea a la comprensión humana. «Ver» y «escuchar» sin duda pueden ser la expresión de la ceguera («ver»: Jn 6,2.36; 9,37; 15,24; «escuchar»: Jn 5,37). Pero también significan «percibir» y «entender» («ver»: Jn 1,39.50.51; 3,36; 4,45; 8,57; 11,40; 14,7.9; «ver al Padre»: Jn 5,37; 6,46; 8,38; «ver al Resucitado»: Jn 20,18.25.29; «escuchar»: Jn 4,42; 5,24.25.28.30; 6,60; 8,43.47; 18,37). El hecho de escucharse recíprocamente caracteriza tanto la unidad del Padre y del Hijo (Jn 6,45; 8,26.40; 15,15) como la del buen pastor y la de sus ovejas (Jn 10,3.8.16.27), y es el hecho de haber «visto» (Jn 1,18.34; 3,11.32; 19,35) y «escuchado» (Jn 3,32) lo que confiere su autoridad al testimonio de la tradición de revelación que representa el propio evangelio de Juan.

El empleo del verbo «conocer» es revelador del programa del cuarto evangelio: *hacer que los lectores pasen de un saber previo que cree ver, que no ve y que, seguro de creer, no ve que no ve lo que ve, a una comprensión real de la realidad. La característica de esta comprensión reside en la renuncia a querer explicar la singularidad absoluta de la revelación a partir de las categorías de la historia del mundo y en el reconocimiento de que la paradoja de la encarnación de la palabra de Dios hecha carne hace que aparezca una dimensión nueva de la realidad.*

Ahora bien, en el lenguaje del evangelio de Juan, «comprender», en este sentido, es equivalente a «creer». La absoluta paradoja de la encarnación es una provocación a la comprensión humana (Jn 3,10; 4,53; 7,17.27; 8,27.43.52.55; 10,6; 12,16; 13,7.12.28.35; 14,9.17.20; 15,18; 16,3; 17,7.8.23.25). Por eso, el hecho de «conocer», entendido en el sentido del reconocimiento y la confesión del Salvador como Enviado del Padre y como palabra de Dios encarnada (Jn 1,10; 6,69; 7,26; 8,28.32; 10,38.38), implica tanto la fe en la persona histórica de Jesús de Nazaret como Hijo de Dios y como Logos hecho carne (Jn 1,10; 6,69; 8,28; 12,16; 13,7.12; 14,9.17.20; 17,7.8.23.25) como una nueva comprensión de la existencia humana y de la condición del «creer» (Jn 1,49; 2,24.25; 5,42; 16,19; 21,17). El que cree y entiende entra en la comunión de la comprensión recíproca del Padre y del Hijo (Jn 10,15.15; 14,7.7.7; 17,3.25.25) y en la comprensión recíproca del Revelador y de sus discípulos (Jn 10,14.14.27).

El evangelio de Marcos: racionalidad de Dios y racionalidad humana

Jesús dirige a la multitud de Galilea una llamada a convertirse y a creer en el Evangelio de Dios, es decir, a poner su confianza en la presencia de Aquel por quien todo es posible (Mc 10,27). Sin embargo, esta llamada necesita un cambio de sistema de comprensión. En efecto, el paso de la desesperación a la fe presupone el abandono de los «pensamientos de los hombres» por los «pensamientos de Dios» (Mc 8,33).

El evangelio de Marcos pone en acción dos motivos literarios para dar razón de las dificultades conceptuales que representa esta conversión.

– El primero es el de la forma enigmática («en parábolas») de la enseñanza de Jesús.

– El segundo es el de la incomprensión de los discípulos, que recorre el conjunto del evangelio hasta el silencio de las mujeres después de la proclamación de la resurrección (Mc 16,8).

Bajo la influencia de la teología dialéctica, estos dos motivos fueron interpretados como dos elementos de un «secreto mesiánico» mediante el cual el evangelio de Marcos trataba de unir la revelación de la identidad verdadera de Jesús con el anuncio de sus sufrimientos y de su muerte como Hijo de Dios crucificado. Ahora bien, sin duda es verdad que, para el evangelio de Marcos, Jesús es el Hijo de Dios en tanto encarna los «pensamientos de Dios» y no los de los hombres y hace donación de su vida por el Evangelio. Sin embargo, si el segundo evangelio está compuesto como un largo relato de la pasión precedido por una introducción apropiada, es porque su tema es el del cambio de comprensión que implica la fe en el Evangelio¹⁰.

En el evangelio de Marcos, la enseñanza es la actividad pública por excelencia de Jesús (Mc 1,21.22; 2,13; 4,1.2; 6,2.6.34; 11,17; 12,14.35; 14,49; en 8,31; 9,31 y 10,31 enseña a sus discípulos). Ahora bien, esta enseñanza pública de Jesús consiste, bien en sus exorcismos (el marco del primer relato de exorcismo de Mc 1,23-26 por el doble comentario de 1,21-22 y 1,27-28, que presenta la liberación del endemoniado como una enseñanza llena de autoridad, es programático), en sus curaciones y en sus multiplicaciones de panes (Mc 6,30-44; 8,1-10), bien en sus parábolas. Es importante observar que, para Marcos, contrariamente a Lucas o incluso en parte a Mateo, «en parábolas» no designa un género narrativo o una forma de relato imaginado, sino más bien una función pragmática del lenguaje. Por eso el término «parábola» se aplica en Marcos muchas veces a palabras de Jesús que no tienen nada de parábola (Mc 3,23; 7,17, cf., sin

¹⁰ Christophe SENFT, *L'Évangile selon Marc* (Essais Bibliques 19; Genève, 1991).

embargo, 12,12; 13,28), por eso Marcos emplea a destiempo el singular y el plural cuando designa efectivamente una o varias parábolas (Mc 4,10.13; 12,12) y por eso advierte frecuentemente al lector de que Jesús habla «en parábolas» (Mc 3,23; 4,2.11.33.34; 12,1, cf. 4,30).

¿Qué significa, para Marcos, una enseñanza «en parábolas»? La reflexión que se ofrece en el capítulo de las parábolas de Mc 4,1-34 (todas las parábolas del segundo evangelio, con excepción de 12,1-12 y 13,28-29, están reunidas allí) es la que permite responder a esta pregunta más claramente.

El tema de Mc 4,1-34 es el de la escucha. Jesús sube a la barca para dirigirse a las multitudes que le acucian y les enseña «muchas cosas» (Mc 4,2), les dice: «Escuchad» (Mc 4,3), y concluye la primera parábola de la semilla con: «¡Quien tenga oídos para oír, que oiga!» (Mc 4,9). La llamada a la escucha continúa no sólo en la explicación de la parábola (Mc 4,13-20), sino también después en la conversación con los discípulos: «¡Quien tenga oídos para oír, que oiga!» (Mc 4,23) y «prestad atención a lo que escucháis» (Mc 4,24). Ahora bien, el problema de la escucha está en el punto de partida del diálogo de Jesús con sus discípulos y con los que le acompañan en la barca (Mc 4,10-32).

Mc 4,10-12

(10) Cuando quedó a solas, los que lo seguían y los doce le preguntaron sobre las parábolas. (11) Jesús les dijo: «A vosotros se os ha comunicado el misterio del reino de Dios, pero a los de fuera les resulta enigmático (lit.: en parábolas), (12) de modo que, por más que miran, no ven y, por más que oyen, no entienden; a no ser que se conviertan y Dios los perdone».

El mensaje esencial del evangelio de Marcos es que *la manera en que cada uno recibe la palabra de Jesús*, es decir, su proclamación de la presencia del Reino, *determina su significado*. La reflexión de Marcos sobre la comunicación del Evangelio es equivalente a la del apóstol cuando constata que la predicación apostólica es locura para los que se pierden y poder de Dios para los que son salvados (1 Cor 1,18).

– La presencia misteriosa del Reino ya se ha dado a los que se encuentran en torno a Jesús, es decir, según Mc 3,34-35, a los que constituyen su verdadera familia porque hacen la voluntad de Dios, porque creen y ponen su confianza en él.

– Por el contrario, para los que quedan fuera, que rechazan poner su confianza en la Buena Nueva de Dios y se aferran a los «pensamientos humanos», todo sigue siendo enigmático.

Como vemos, la predicación de la presencia del Reino provoca una *división del auditorio*. La razón de esta división no reside en el hecho de que Jesús empleara un lenguaje esotérico e incomprensible para los de fuera, sino en la diferencia de capacidad de escucha de la que cada uno da muestras. Es el sentido de la advertencia según la cual Jesús anuncia la Palabra a la multitud en la medida en que ella es capaz de comprender (Mc 4,33). En efecto, *el Reino se promete a cualquiera que crea, mientras que es necesario que la paradoja del Evangelio revele el pecado de los que se escandalizan y que impida la ilusión de cualquier comprensión que ahorrara la conversión de la mirada y del entendimiento*.

Una presentación hagiográfica de los discípulos, que haría de su comportamiento un modelo ideal de inteligencia y de virtud, llevaría el sello de la paradoja. Declararía superflua la exigencia que expresa la necesidad de esta conversión que implica el paso de la desesperación a la fe y de los «pensamientos de los hombres» a los «pensamientos de Dios». Por eso, el evangelio de Marcos caracteriza la condición de los discípulos mediante dos rasgos contradictorios.

– Por una parte, Jesús les explica en privado, en un lugar aparte (Mc 4,10-22; 4,34; cf. 10,23-31) o «en la casa» (Mc 7,17-23; 9,28-29; 10,10-12) todo lo que enseña «en parábolas», es decir, en paradojas de la comunicación y en palabras de cambio (Paul Watzlawick), a la multitud (Mc 4,33-34). Y no solamente les da toda clase de explicaciones, sino que además les da el poder de expulsar demonios, curar enfermos y hacer que pasen otros seres de la desesperación a la vida (Mc 6,6b-13). Los discípulos, llamados por Jesús para que «estén con él» (Mc 3,14) y le sigan (Mc 1,17-18.20), reciben de él su autoridad (Mc 3,13-19; 6,6b-13).

– Por otra parte, los discípulos, que deberían escuchar, ver, creer y entender, son incrédulos y tienen miedo. En primer lugar en las escenas en que se encuentran con Jesús en la barca (Mc 4,35-41: la tempestad calmada; Mc 8,13-21: la discusión sobre los panes) y después en las conversaciones que mantienen «en el camino» que conduce a Jesús a Jerusalén (Mc 8,31-33.34-38; 9,30-32.33-37.38-41; 10,32-34.35-45) es donde el evangelista hace que aparezca más claramente la diferencia que se establece. Propone su análisis: Pedro, identificado con Satanás porque sugiere al propio Jesús abandonar los «pensamientos de Dios» por los «pensamientos de los hombres», es a la vez rechazado lejos de Jesús («¡Ponte detrás de mí, Satanás!», Mc 8,33) e invitado de nuevo a seguirle («Detrás de mí», Mc 8,33 // 1,17.20).

La palabra dirigida por Jesús a Pedro (Mc 8,33), que encuentra su comentario en las llamadas al cambio dirigidas a la multitud y a los discípulos (Mc 8,34-38), es a la vez el centro y el resumen del evangelio. Es la repetición de la Buena Nueva, que invita a cada uno a adoptar la raciona-

lidad de Dios, a recibir la propia vida como un don, a despojarse en la confianza haciendo don de sí mismo, más que aferrarse a la racionalidad de los hombres, que pierden su vida porque quieren salvarla ellos mismos.

3.1.3. Creer y hacer la voluntad de Dios: Mateo y Santiago

La fidelidad a la ley como elemento constitutivo de la definición del cristianismo

En el Nuevo Testamento, el evangelio de Mateo y la carta de Santiago son los dos escritos que afirman más directamente la continuidad fundamental del cristianismo con las exigencias de la ley veterotestamentaria y judía.

Ahora bien, Mateo y Santiago son dos obras emparentadas tanto desde el punto de vista de la historia literaria (Sant 4,11-12 // Mt 7,1-5; Sant 5,12 // Mt 5,33-37) como desde el de sus temas centrales. Tanto para uno como para el otro, según parece, la verdadera comprensión del Evangelio es una actitud existencial que se manifiesta en un hacer que es el cumplimiento de la voluntad de Dios, caracterizado por una búsqueda de la perfección (Sant 1,4.17; Mt 5,48; 19,21), la justicia (Sant 5,9; Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32), la dulzura evangélica (Sant 1,21; 3,13; Mt 5,4; cf. 11,29; 21,5), y por una particular atención dirigida hacia los pobres (Sant 2,1-13; 4,13-5,6) y los pequeños (Mt 18,1-14; 25,31-46).

Tanto en el evangelio de Mateo como en la carta de Santiago, algunas fórmulas de bendición (Sant 1,12.25; Mt 5,3-11), de maldición y de advertencia ante el juicio (Sant 2,13; 5,12; cf. 2,12; 4,11-12; 5,9; Mt 5,21-22; 23,33, etc., cf. 7,1-2, etc.) subrayan la necesidad de una conversión. Sin embargo, hablar, a propósito del evangelio de Mateo o de la carta de Santiago, de un fundamento de la ética «por delante», es decir, desde la perspectiva de una retribución futura, y oponerla a un fundamento «por detrás», típica de las llamadas paulinas a vivir la libertad dada y a convertirse en seres nuevos constituidos por la justicia de Dios o por el don del Espíritu (Pierre Bühler), es no tener en cuenta su mensaje esencial. La idea fundamental que les es común es más bien que el anuncio del Reino de los cielos y la proclamación de la libertad exigen una respuesta mediante la cual el amor manifestado en la misericordia y la providencia de Dios suscita la confianza y la transformación del sujeto. Ahora bien, esta conversión consiste en un cambio de sistema de vida y de pensamiento.

– El Jesús mateano llama a los discípulos y a las multitudes que lo escuchan a renunciar a la hipocresía de los «escribas y fariseos» y a su existencia sin fe ni ley (Mt 7,23; 23,28), para cumplir la ley según el criterio de la justicia y de la misericordia de Dios (Mt 5,17-48). La ley que los dis-

cíbulos y los oyentes de Jesús deben poner en práctica (Mt 5,17.18; 7,12; 11,13; 12,5; 22,36.40; 23,23 y, eventualmente, 15,6, donde la tradición manuscrita vacila entre «palabra de Dios» y «ley de Dios») es una lectura cristológica de la tradición legislativa veterotestamentaria y judía (Mt 23,2-3), que Mateo elabora y lleva a cabo en debate con la tradición pre-rabínica de la Sinagoga y que formula el ofrecimiento y la exigencia de una relación «yo»-«tú» con Dios, consigo mismo y con el Otro (Mt 5,20-6,18).

— La carta de Santiago combina bajo el nombre de «ley» (Sant 2,9.10.11.12 y 4 veces en 4,11), de «ley perfecta de la libertad» (Sant 1,25) o de «ley real» (Sant 2,8) la piedad veterotestamentaria y judía de los pobres de Dios con máximas de la tradición de Jesús y motivos de la filosofía moral helenística, en particular cínica. Ahora bien, para Santiago existe una renuncia a las «leyes de la sociedad» (Alexandre Zinoviev), que llevan al individuo a buscar con ayuda de los medios que tiene a su disposición su seguridad, la defensa de sus intereses y la conservación de las ventajas adquiridas, y la fidelidad a una disidencia de la pobreza fundamentada en la confianza en Dios, que hace que caiga la primera lluvia, pero también la segunda (Sant 5,7-11), y orientada hacia la «convivialidad» con los pobres que Dios ha elegido para hacerlos ricos en fe (Sant 2,1-13).

La ley en el evangelio de Mateo

El cristianismo, tal como lo entiende el evangelio de Mateo, se define por una relación de discontinuidad continua con el judaísmo pre-rabínico. Un elemento significativo de continuidad es proporcionado por la referencia a las dos autoridades de la Escritura y de la ley. La expresión «la ley y los profetas» (Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40) es un término técnico judío (Eclo, prólogo del traductor) que designa el canon, todavía inacabado, de la Escritura. A la ley y a los profetas se añadieron todavía, poco después del 70 d. C., los «escritos», para formar la Biblia hebrea y el Antiguo Testamento: «la ley, los profetas y los escritos». En cuanto al concepto de «ley» (Mt 5,18; 12,5; 22,36; 23,23), implica evidentemente tanto la materialidad de la Escritura que se trata de leer e interpretar (Mt 12,5; 22,36; 23,23) como el carácter prescriptivo de sus mandamientos (Mt 5,18; 23,23). Sin embargo, tanto en el evangelio de Mateo como en el judaísmo pre-rabínico que le es contemporáneo, la ley no se limita a la Escritura, sino que incluye la tradición oral de su interpretación por parte de los rabinos (Mt 23,2-3). La continuidad manifestada por el reconocimiento de la autoridad de la Escritura y de la ley, tal como las enseñan los rabinos, no constituye, sin embargo, más que el trasfondo de una discontinuidad mayor. En efecto, hay que tener en cuenta que, para Mateo, el conjunto de la Escritura («la ley y los profetas») tenía como objeto anunciar la venida de Jesús (Mt 11,13). En él se cumple la promesa transmitida por la palabra del Señor (Mt 1,22; 2,15), por los profetas (Mt 2,17.23; 4,14;

8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,56; 27,9), por Isaías (Mt 4,14; 8,17; 12,17), por Jeremías (Mt 2,17; 27,9) y por la Escritura (Mt 26,54.56). Por eso Mateo puede decir que Jesús vino para dar cumplimiento a la ley y a los profetas de forma tal que hace que nazca una nueva comprensión, de la que Mt 5,17-20 formula el programa.

Mt 5,17-20

<i>Tesis negativa</i> (17a) No penséis que he venido a abolir las enseñanzas de la ley y los profetas.	<i>Antítesis</i> (17b) No he venido a abolirlas, sino a llevarlas hasta sus últimas consecuencias.
<i>Fundamento de la tesis negativa</i> (18) Porque os aseguro que mientras duren el cielo y la tierra, la más pequeña letra de la ley estará vigente hasta que todo se cumpla. (19) Por eso, el que descuide uno de estos mandamientos más pequeños y enseñe a hacer lo mismo a los demás, será el más pequeño en el Reino de los cielos. Pero el que los cumpla y enseñe, será grande en el Reino de los cielos.	<i>Fundamento de la antítesis</i> (20) Os digo que si no sois mejores que los maestros de la ley y los fariseos, no entraréis en el Reino de los cielos.

La tesis y la antítesis no son proposiciones contradictorias, sino contrarias. En efecto, no abolir no significa cumplir, sino mantener en vigor, mientras que no cumplir no es abolir, sino dejar incumplido. La rivalidad de estas dos advertencias y de las dos promesas hechas por el Jesús mateo —en primer lugar la idea de ser llamado el más pequeño o el más grande en el Reino de los cielos (Mt 5,19) e inmediatamente después, más radicalmente, la de entrar o no entrar en él (Mt 5,20)— llama la atención, por otra parte, sobre la distinción que Mateo hace entre dos declaraciones diferentes.

El objeto de la primera declaración parece ser de orden cuantitativo. Cualquiera que no observe la totalidad de los mandamientos será llamado el más pequeño en el Reino, mientras que el que observe la ley en su totalidad, y enseñe a hacer lo mismo, será llamado grande en él. Aquí el presupuesto es que todos entrarán en el Reino, pero que recibirán y ocuparán en él lugares diferentes.

— El objeto de la segunda declaración es de orden cualitativo: cualquiera que lea la ley y los profetas, es decir, la Escritura, y ponga en práctica las consignas que contiene, de manera que cumpla la justicia, entrará

en el Reino de los cielos, mientras que los escribas y los fariseos, que interpretan y observan la Escritura desde otro punto de vista —que Mateo designará con el término de «hipocresía»—, no entrarán en el Reino. Aquí la atención no se dirige hacia los mandamientos particulares, sino al principio de lectura que conviene adoptar para comprender la Escritura en su verdad.

La segunda de estas dos declaraciones, que pone en juego la entrada o no en el Reino de los cielos, es del orden de los principios. Distingue a la vez dos interpretaciones de la Escritura y dos usos de la ley.

O bien la Escritura y la ley son entendidas a partir de la promesa y de la exigencia de la justicia (Mt 5,20), es decir, como lo muestran las antítesis (Mt 5,21-48), a partir del reconocimiento y el respeto de Dios y del Otro como subjetividad individual (Mt 5,21-37), y a partir de una «perfección» que es el fin de todo ideal de perfección (Mt 5,48), porque es la de la misericordia de aquel que ama a sus enemigos y reza por los que le persiguen. Este amor a la persona del prójimo independientemente de sus cualidades y sus actos (Mt 5,38-48) encuentra su fundamento en la providencia magnánima de Dios, que hace que salga el sol y caer la lluvia sobre los buenos y los malvados, que alimenta a los pájaros del cielo y que viste a los lirios del campo. Leer la Escritura y observar la ley según el criterio de la gratuidad de la misericordia es interpretar la voluntad de Dios como la expresión de una lógica que es la del espíritu del don (Jacques T. Godbout). Cualquiera que lea la ley y los profetas, es decir, la Escritura, y ponga en práctica tanto las consignas que contiene como la invitación a entrar en el espíritu del don, tanto en la comprensión que tiene de sí mismo como en su actitud respecto a Dios, a sí mismo y al Otro, a él está destinada la promesa de entrar en el Reino de los cielos.

La alternativa a esta comprensión de la voluntad de Dios consiste en encerrar la promesa de la Escritura y las exigencias de la ley en el sistema del intercambio, y este sistema es precisamente el que caracteriza tanto la interpretación rechazada por las antítesis (Mt 5,21-48) como la orientación de los hipócritas sobre la recompensa que confían conseguir con su calculada piedad.

Entendemos que la primera declaración de Jesús, que insiste en tomarse en serio todos los mandamientos, es el corolario de la segunda. Aunque el sentido de la Escritura como promesa y como expresión de la voluntad de Dios es invitar a los discípulos y a las multitudes a aceptar y a tomarse en serio el amor ofrecido por la gratuidad de la misericordia providencial del Padre celestial y a entrar en el espíritu del don, es evidente que su cumplimiento requiere la confianza y la fidelidad de la existencia entera. La voluntad de Dios así entendida no se deja fraccionar. En efecto, no se puede vivir más que «como parte» del amor, de la confianza y del

don. Y no hay nadie, en la lógica del amor y en el espíritu del don, con respecto al cual haya que suspender la exigencia de misericordia. Ahora bien, si no hay excepciones es porque todos son, en cuanto personas reconocidas y amadas incondicionalmente, seres excepcionales.

A partir de ahí se comprende también lo que Mateo entiende cuando declara encontrar en la regla de oro el contenido de la Escritura (Mt 7,12).

Mt 7,7-12

Promesa

- (7) Pedid, y recibiréis; buscad, y encontraréis; llamad, y os abrirán.
- (8) Porque todo el que pide, recibe; el que busca, encuentra; y al que llama, le abren.
- (9) ¿Acaso si a alguno de vosotros su hijo le pide pan le da una piedra (10) o si le pide un pez le da una serpiente?
- (11) Pues si vosotros, que sois malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que se las pidan?

Consecuencia

- (12) Así pues, tratad a los demás como queráis que ellos os traten a vosotros, porque en esto consisten la ley y los profetas.

Señalemos, en primer lugar, que Mateo cambia la formulación usualmente negativa de la regla de oro para hacer de ella una consigna positiva. Para él no se trata de evitar hacer a los otros el mal que se desea que los otros nos eviten, sino de llevar a cabo con los otros el bien que deseamos que nos hagan. Esta inversión formal se corresponde después con el contexto en el que el primer evangelio lo inserta. En efecto, lo que, para Mateo, fundamenta la actitud que tienen que adoptar los discípulos y las multitudes que escuchan a Jesús consiste en un «cuánto más», «con cuánta más razón», superando el amor de un padre por su hijo. Esto significa, por una parte, que, para el Jesús mateano, la regla de oro no tiene su fundamento en sí misma. Cuando la regla de oro es ella misma máxima fundadora, instaura como norma de los comportamientos la lógica del intercambio. Ahora bien, el evangelio de Mateo reinterpreta su contenido a partir de la lógica de la gratuidad, que preside la promesa que la fundamenta (Mt 7,7-11): la regla de oro invita a los discípulos y a la multitud a acoger el amor de su Padre celestial y a situarse en el espíritu del don que instaura entre los hombres la atención misericordiosa de la providencia de Dios, que da al que pide, que se revela al que busca y que abre al que llama.

Vemos por tanto cuál es el mensaje esencial de la voluntad de Dios legible en la Escritura (Mt 7,12b), tal como Jesús la cumplió al revelar su

sentido (Mt 5,17b): los discípulos, que son objeto de la atención de Dios, son invitados a acoger el amor que el Padre celestial ejerce respecto a cada una de sus criaturas y a actuar con relación a los «hombres» según el mismo espíritu de la gratuidad y del don.

Las tres reflexiones que el Jesús mateano, en debate con los escribas y los fariseos, desarrolla sobre la interpretación de la Escritura y de la ley confirman los puntos de acuerdo y de ruptura ya mencionados.

- La controversia sobre las espigas arrancadas en sábado (Mt 12,1-8).
- La controversia sobre el mandamiento más importante (Mt 23,34-40).
- La maldición sobre el diezmo (Mt 23,23-24).

La controversia sobre las espigas arrancadas en sábado (Mt 12,1-8) presupone el acuerdo previo de Jesús y los fariseos sobre la autoridad normativa de la ley como manifestación de la voluntad de Dios. En efecto, el reconocimiento de la autoridad de la Escritura forma parte de las convicciones tanto del Jesús mateano como de los fariseos. El desacuerdo versa, por el contrario, sobre la relación que debe ser establecida con la ley y, por tanto, sobre la interpretación que se debe dar de ella. Ahora bien, el mensaje fundamental de la argumentación de Jesús se encuentra en la sorprendente declaración según la cual la verdadera fidelidad a la ley es la de los discípulos y no la de los fariseos. En efecto, éstos muestran que no saben leerla porque no comprenden su sentido. Pues la propia Escritura, en cuanto ley, prevé una jerarquización de los mandamientos y la precedencia de algunos preceptos sobre otros (Mt 12,5). La cita de Os 6,6 («Porque quiero amor, no sacrificios»), ya introducida en Mt 9,13 y repetida en 12,7, formula el principio a partir del cual la Escritura debe ser entendida como promesa y como ley. Este principio de lectura se sitúa en continuidad lógica con el programa del Jesús mateano anunciado en Mt 5,17-20 y con la enseñanza de las antítesis (Mt 5,20-48): la Escritura debe ser leída como la expresión de la voluntad de Dios, y la voluntad de Dios no requiere los intercambios ritualizados del culto sacrificial, sino la actitud existencial de la misericordia.

La controversia sobre el mandamiento mayor (Mt 22,34-40) presupone también un consenso entre el Jesús mateano y los fariseos sobre la validez normativa de la ley. Esta convicción común manifiesta la dimensión de continuidad entre la enseñanza del Jesús mateano y la tradición judía que es la de sus interlocutores, pero también de sus propias raíces. Ahora bien, al combinar el primer mandamiento de Dt 6,5, piedra angular de la exclusividad del monoteísmo judío y de la identidad de Israel, con el doble mandamiento del amor de Lv 19,18, la tradición evangélica modifica profundamente el significado de cada uno de estos preceptos.

Mt 22,34-40

La pregunta

(34) Cuando los fariseos oyeron que había tapado la boca a los saduceos, se reunieron, (35) y uno de ellos, experto en la ley, le preguntó para ponerlo a prueba: (36) Maestro, ¿cuál es el mandamiento más importante de la ley?

La respuesta (1)

(37) Jesús le contestó: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente» (Dt 6,5).
(38) Éste es el primer mandamiento y el más importante.

La respuesta (2)

(39) El segundo es semejante a éste: «Amarás al prójimo como a ti mismo» (Lv 19,18).

La respuesta (3)

(40) En estos dos mandamientos se basa toda la ley y los profetas.

El primer mandamiento sigue siendo en cierta manera la expresión de la exclusividad del Dios judío: el culto al Dios de Israel no se deja combinar con ningún otro, de manera que hay que elegir entre los dioses. En el respeto a esta exclusividad se juegan tanto la pureza y la santidad del pueblo como su fidelidad a la Alianza y al acontecimiento fundador de la liberación del país de Egipto del que fue objeto. En efecto, el exclusivismo del Dios de Israel está vinculado a la elección, que pone al pueblo elegido aparte de las naciones.

Ahora bien, la tradición evangélica universaliza, y con ello radicaliza, la perspectiva: el «tú» al que se dirige el mandamiento ya no es el israelita como miembro del pueblo, sino cualquier persona, sea quien sea, que se ponga a la escucha de Jesús y decida poner su palabra en práctica. Esto significa que el «tú», que plantea la exigencia de una decisión individual, obliga no sólo a una elección entre los dioses, sino que ofrece también a cada uno la posibilidad de elegirse a sí mismo y le constituye como subjetividad reflexiva, individual y responsable. Por el contrario, la invitación a amar a Dios con toda convicción, con toda la persona y con toda la capacidad de comprensión adquiere el sentido existencial de una llamada a vivir enteramente de la confianza en el amor y en la misericordia providencial del Padre celestial, es decir, a pasar de la lógica del intercambio al espíritu de la gracia y del reconocimiento.

El segundo mandamiento, que amplía en Lv 19,18 la solidaridad del clan al conjunto del pueblo de la Alianza, es objeto, en la tradición evangélica, de la misma radicalización. El amor a sí mismo es la respuesta de la subjetividad individual al «tú» que le constituye como «yo» reflexivo, aceptado, reconocido y responsable, mientras que el amor al prójimo, que es su necesaria e inmediata consecuencia, es la aceptación, el reconoci-

miento y el amor al Otro como persona, independientemente de sus cualidades.

Como vemos, la combinación de los dos mandamientos así entendidos define una actitud existencial que comprende sus relaciones con Dios (primer mandamiento), consigo mismo y con el prójimo (segundo mandamiento), en una visión de la realidad donde reina el espíritu de la gratuidad y del don. Ahora bien, según el evangelio de Mateo, el conjunto de la Escritura (la ley y los profetas) está suspendido de la combinación de estos dos mandamientos. Esto no significa nada más que esto: el sentido de la Escritura y de la ley de Dios, tal como Jesús la cumple y la revela como sentido de la voluntad de Dios (Mt 5,17), es la de llamar a cada uno a la conversión y a pasar del sistema del intercambio y del mercado al sistema del don.

La maldición sobre el diezmo (Mt 23,23-24) concluye la reflexión mateana sobre la ley al retomar, bajo una forma nueva, las dos declaraciones de Mt 5,17-20.

Mt 23,23-24

(23) ¡Ay de vosotros, maestros de la ley y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del anís y del comino, y descuidáis lo más importante de la ley: la justicia, la misericordia y la fe (o confianza)!	
	Hay que hacer esto
sin descuidar aquello	
	(24) ¡Guías ciegos, que coláis el mosquito y os tragáis el camello!

La declaración que, en esta invectiva contra los escribas y fariseos hipócritas, contiene el mensaje esencial de Mateo no introduce solamente una jerarquización de los diferentes preceptos de la ley, sino más bien tres principios a partir de los cuales el conjunto de la ley debe ser leído y entendido. En efecto, si el diezmo sobre las especies resulta de la extensión rabínica de las prescripciones escriturarias, los tres conceptos de justicia, misericordia y fe no forman parte de los mandamientos particulares de la ley, sino que son más bien, propiamente hablando, los principios directivos. Ahora bien, el enunciado de estos principios, que son los del juicio en el sentido del discernimiento de la justicia, de la misericordia y de la fe, que puede designar tanto la confianza como la fidelidad, repite la enseñanza del Sermón de la montaña (Mt 5,17-48). Éste hacía de la justicia, definida en las antítesis como el ejercicio de la misericordia y como la búsqueda de la perfección, que es la del amor incondicional del Padre celestial, el sentido de la Escritura entendida como la expresión de la voluntad de Dios.

La segunda declaración es su corolario. Presupone el reconocimiento explícito de la autoridad de la tradición rabínica (Mt 23,2-3: «En la cátedra de Moisés se han sentado los maestros de la ley y los fariseos. Obedecedles y haced lo que os digan, pero no imitéis su ejemplo...») y reafirma la tesis negativa de Mt 5,17a y 5,18-19: Jesús no vino para abolir la ley, pues la ley, en su totalidad, seguirá en vigor mientras subsistan el cielo y la tierra, de manera que todos los preceptos de la ley escrita, es decir, de la Escritura, y de la ley oral, es decir, de los comentarios rabínicos, deben ser observados. Por tanto, es justo que los escribas y los fariseos satisfagan el diezmo sobre la menta, el anís y el comino. Ahora bien, se entiende perfectamente que el interés de Mateo no recaiga en el diezmo debido sobre las especies. Lo sustantivo en esta segunda declaración es más bien poner de relieve que si en la lectura de la Escritura y en el cumplimiento de la voluntad de Dios tiene lugar el paso de una actitud existencial a otra, entonces la transformación, hecha posible y llevada a cabo por la promesa del Reino, no tiene sentido más que si la vida entera es misericordia, don y gratuidad.

Estas dos declaraciones, que afirman, por una parte, que la voluntad de Dios no es legible en la Escritura más que en la medida en que se entienda ésta a partir de la búsqueda del Reino de Dios y de su justicia y, por otra parte, que la voluntad de Dios así revelada no se deja fragmentar, están ligadas entre sí de la misma manera tanto en Mt 23,23-24 como en 5,17-20. Aquel que cree cumplir la ley y hacer la voluntad de Dios rechazando el amor es semejante a alguien que, sin darse cuenta, se tragase un camello. Al rechazar vivir del don se excluye de la promesa del Reino de los cielos. Por el contrario, para aquel que busca fielmente la justicia, tiene confianza y ejerce la misericordia es para quien el Reino ha sido preparado desde la creación del mundo, incluso aunque se olvide de pagar el diezmo de la menta, del anís y del comino. Sin embargo, el hecho de haber pagado o no el diezmo sobre la menta, el anís y el comino es lo que le hará ser llamado grande o pequeño en el Reino.

A partir de ahí, las dos aparentes paradojas de la enseñanza del Jesús mateano se resuelven por sí mismas, porque derivan lógicamente de la comprensión que Mateo desarrolla de la ley.

La primera aparente contradicción reside en el contraste observable entre la insistencia del primer evangelio en la necesidad de tomarse en serio la totalidad de la ley (Mt 5,17a.18-19; 23,23) y una apertura a la misión universal a los paganos (Mt 28,16-20), en la que está ausente toda alusión a las reglas de pureza ritual, a la circuncisión y, a pesar de Mt 24,20, al sábadó. Esta actitud de Mateo se distingue fundamentalmente de la del judaísmo del siglo I, para el cual la circuncisión y sobre todo el respeto al sábadó sirven como afirmación diferencialista de la identidad judía. Sin embargo, este «olvido» de los mandamientos que marcan la identidad judía

(Ed Parish Sanders¹¹) es una consecuencia necesaria de la radicalización mateana de la ley: la comprensión de la voluntad de Dios como el poder del amor que, al ejercer incondicionalmente su misericordia respecto a los buenos y los malvados, fundamenta el reconocimiento y la aceptación de la persona independientemente de sus cualidades y hace posible el paso de la lógica del intercambio al espíritu del don, implica una visión universalista del ser humano y excluye cualquier definición particularista de su identidad.

La segunda contradicción aparente reside en la ausencia de toda referencia a la ley en la gran visión del juicio de las naciones en Mt 25,31-46. Ahora bien, el criterio según el cual el Hijo del hombre separa las ovejas de los cabritos se presenta precisamente como el cumplimiento del programa anunciado en el Sermón de la montaña (Mt 5,17-48). En efecto, dar de comer y de beber a los más pequeños, acogerlos, vestirlos, visitarlos y acompañarlos son precisamente las señales de atención que distinguen entre el sistema del intercambio y la búsqueda de la justicia como reinado del espíritu del don, el amor a las personas reconocidas independientemente de sus cualidades y el establecimiento, con la subjetividad individual del Otro, de una relación «yo»-«tú».

¿Qué es lo que fundamenta el establecimiento de esta relación «yo»-«tú»? La palabra de Jesús que se identifica con los más pequeños al declararse hermano suyo. Ahora bien, esta identificación del Hijo del hombre con las personas sin cualidades es el equivalente de la revelación del Evangelio paulino por la cual Dios hace del Crucificado, es decir, del individuo sin cualidades por excelencia, su Hijo (Gál 1,12.16).

La ley en la carta de Santiago

Las declaraciones de Santiago sobre la fe se sitúan en el cruce de los caminos abiertos, por una parte, por las cartas paulinas, que apelan a la constitución del sujeto individual al reafirmar la distinción llevada a cabo por Jesús entre las cualidades y la propia persona del individuo y, por otra parte, por el evangelio de Mateo, que, al oponer la justicia a la hipocresía, liga la promesa a la realidad del paso del sistema del intercambio, que objetiva y cosifica tanto al individuo como a su prójimo, al espíritu del don, que, basado en la aceptación de la gratuidad del amor, fundamenta la irreductibilidad del «tú» y del «yo» en todos los sistemas de valor.

La continuidad con el judaísmo no forma parte de las preocupaciones de la carta de Santiago y su insistencia en la observancia de la ley tiene una razón muy diferente.

¹¹ Ed Parish SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies* (Philadelphia-London, 1990); *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion* (Minneapolis, 1977).

En una primera aproximación se podría pensar que la insistencia en la obediencia concreta requerida a los hermanos (Sant 1,2.9.16.19; 2,1.5.14.15; 3,1.10.12; 4,11; 5,7.9.10.12.19) y en particular en las implicaciones sociales del mensaje cristiano tienden a interpretar el cristianismo como un *movimiento social alternativo* definido por una *ortopraxis* más que por una *ortodoxia*. El cristianismo aparece como un movimiento de pobres que, por fe y por convicción, decidieron vivir en la disidencia, rechazar los ideales de éxito económico y promoción social vehiculados por el desarrollo y el pensamiento ecuménico del Alto Imperio y, por esta razón, seguir siendo pobres.

Sin embargo, la decisión que tomaron los hermanos de seguir siendo pobres no se deriva de un ideal social, sino, como lo apreciaron perfectamente los movimientos reformadores del siglo XII (Pedro Valdés¹², Francisco de Asís), de una comprensión radical de la antropología y la teología reveladas por el Evangelio. Escucharon la Palabra y la pusieron en práctica (Sant 1,19-27) y el significado de este acto es consecuencia de una escucha transformadora que pone de relieve en la carta de Santiago el concepto de «ley».

La carta introduce por primera vez el término «ley» en la expresión de la «ley perfecta de la libertad», que se presenta como el equivalente de la «palabra» (Sant 1,25).

Sant 1,22-25

(22) Poned, pues, en práctica la palabra y no os contentéis con oírla, engañándoos a vosotros mismos.	
(23) Pues el que la oye y no cumple se parece al hombre que contempla su rostro en un espejo, (24) y después de mirarse, se marcha, olvidándose al punto de cómo era.	(25) En cambio, dichoso el hombre que se dedica a meditar la ley perfecta de la libertad; y no se contenta con oírla, para luego olvidarla, sino que la pone en práctica.

Al acuñar la expresión «ley perfecta de la libertad», Santiago combina dos expresiones extrañas una a la otra para crear un concepto nuevo.

— La primera expresión es la de «ley perfecta». Procede del Antiguo Testamento (Sal 19,8) y el judaísmo antiguo retoma su idea para subrayar

¹² Giovanni GONNET (ed.), *Enchiridion fontium valdensium* I (Collana della Facoltà Valdese di Teologia; Torre Pellice, 1958) 32ss: «Profesión de fe de Valdés» (Madrid, Biblioteca Nacional, ms 1114, f. 1ra-2ra). Este texto cita Sant 2,26: «Et quia fides secundum iacobum apostolum 'sine operibus mortua est', seculo abrenunciavimus, et que abebamus, velut a domino consultum est, pauperibus erogavimus et pauperes esse decrevimus, ita ut de crastino solliciti esse non curamus, nec aurum nec argentum vel aliquid tale preter victum et vestitum cotidianum a quoquam accepturi sumus» (p. 35).

el contraste que se puede observar entre la perfección de la ley divina y el carácter arbitrario de las leyes promulgadas por los legisladores de las naciones (Filón, *Vida de Moisés* II, 12-16).

— La segunda expresión es la de «ley de la libertad». Mientras que Pablo, en las cartas a los Romanos y a los Gálatas, opone la libertad cristiana resultante de la justificación por la fe a la condición de esclavitud, propia de la existencia bajo la ley, la carta de Santiago une en una sola expresión los dos términos de «ley» y «libertad» para hacer de la «ley perfecta» la que conduce a la libertad. El vínculo que establece entre estos dos conceptos aparentemente antinómicos se hace posible por las concepciones defendidas y difundidas por la tradición filosófica de los estoicos. Los estoicos, igual que las otras escuelas filosóficas del helenismo, transformaron el término político griego de libertad, que designaba en su origen la independencia de las ciudades y de sus ciudadanos, para hacer de él un ideal de autonomía interior. El *Manual* de Epicteto comienza con una petición de principio declarando que, en la realidad, es importante distinguir lo que depende de nosotros y aquello sobre lo que no tenemos ningún poder. Ahora bien, la libertad humana no puede residir razonablemente más que en la indiferencia ante lo que se nos escapa o en su aceptación. Por tanto, sólo en la medida en que el ser humano se somete al régimen de las leyes de la naturaleza que ordenan el mundo y donde renuncia a oponerse a ellas es como puede llegar a preservar su libertad.

Como vemos, las dos expresiones que Santiago combina implican de hecho dos concepciones opuestas de la ley. En efecto, la «ley perfecta» de Sal 19,8 no es precisamente la ley del mundo, sino que es la que el Dios creador, en su trascendencia, da a su creación. En cuanto a la concepción estoica de la «libertad», no presupone ni la decisión, ni la conversión, ni la transformación requeridas por una palabra exterior a la realidad del mundo, sino que reside, por el contrario, en una conformidad deliberada y lúcida con el orden establecido. Ahora bien, la combinación de las dos les confiere un sentido inédito. En efecto, la ley perfecta, que es la de la libertad, es en Sant 1,22-25 la palabra por la que el Creador suscita la nueva criatura de aquel que se deja transformar por ella.

El hecho que sucede, en la expresión de la ley perfecta, que es la de la libertad, de una transformación y de la creación de una existencia nueva es puesto de relieve por la imagen de la mirada en un espejo. Santiago opone dos actitudes existenciales. En efecto, todos escucharon la palabra que puede salvar la vida (Sant 1,21). Ahora bien, unos escucharon, pero sin convertirse en sus practicantes, es decir, sin acogerla y sin dejarse transformar por ella, mientras que los otros recibieron de ella su nueva identidad, que les constituye en su responsabilidad de disidentes frente al mundo (Sant 1,27).

Así, el concepto de ley perfecta de la libertad da razón de una doble declaración de la carta. La primera llama la atención de los hermanos sobre el hecho de que la realización de la palabra, en el sentido de la aceptación del don de la promesa (Sant 1,2-4), es la condición en la que la existencia es transformada y encuentra la dicha. Pero esta insistencia en la realización de la palabra implica como no dicho (Oswald Ducrot¹³) la afirmación de la nueva creación de subjetividades individuales y responsables que lleva a cabo esta palabra.

La segunda discusión sobre el sentido y el contenido de la ley (Sant 2,8-13) muestra perfectamente que, en la insistencia de Santiago sobre la elección necesaria de la pobreza y sobre la necesaria disidencia de los hermanos, se trata, aunque parezca imposible, de hacer respetar la distinción realizada por Pablo entre la persona y sus cualidades.

Sant 2,8-13

(8) Así pues, si cumplís la suprema ley de la Escritura: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo», hacéis bien.	(9) Pero si os dejáis llevar de favoritismos, cometéis pecado, y la ley os condena como transgresores.
(10) Quien observa toda la ley, pero quebranta un solo precepto, se hace reo de todos. (11) Porque quien dijo: «No cometerás adulterio» dijo también: «No mates». Por tanto, si evitas el adulterio, pero matas, te haces transgresor de la ley.	
(12) Actúa y habla como quienes van a ser juzgados por una ley de libertad.	
(13) Pues tendrá un juicio sin misericordia quien no practicó la misericordia.	La misericordia, en cambio, saldrá victoriosa en el juicio.

La situación que pone en escena Santiago (Sant 2,1-3) expone el tema de la discusión: las discriminaciones establecidas entre los individuos en razón de su rango social, de su pobreza o de su riqueza son una transgresión de la «ley real» o de la «ley de libertad» en la medida en que contradicen lo que es lo propio de la elección de Dios: Dios ha elegido a los pobres, es decir, a las personas que no tienen cualidades que en el mundo les asegurarían reconocimiento y respeto (Blaise Pascal, *Pensamiento* 323 Br.), para hacerlos ricos en fe (Sant 2,5a). En efecto, a los que aman, y no a los ricos y a los poderosos, es a quienes ha prometido su Reino (Sant 2,5b). Como vemos, la argumentación es paralela a la que Pablo desarrolla en 1 Cor 1,26-31. La idea esencial es la del carácter gratuito y, por tanto, impre-

¹³ Oswald DUCROT, *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique* (Savoir: Sciences; Paris, 1991); traducción española: *Decir y no decir. Principios de semántica lingüística* (Biblioteca de Lingüística 2; Barcelona, 1982).

visible de la elección de Dios, que tiene el poder de crear a partir de la nada lo que no existe y que constituye como una nueva creación, como personas reconocidas independientemente de sus cualidades y como subjetividades individuales y responsables, a todos los que ponen en él su confianza.

Ni para Santiago ni para Pablo, ni después de ellos para Valdés o Francisco de Asís, se trata de una inversión de valores. En efecto, invertir los valores, por ejemplo santificar a los pobres para descalificar a los ricos, volvería a confirmar el sistema del intercambio y la previsibilidad de las relaciones sociales que éste organiza. Ahora bien, la valoración de los que no ocupan un lugar en el juego del reconocimiento social, la afirmación y la defensa de su dignidad (Sant 2,6) corresponde, por el contrario, tanto para Santiago como para Pablo, a un cambio de sistema. Los miembros de la comunidad cristiana se reclutan entre los pobres, las gentes sin poder o sin nombre y, según la carta de Santiago, los hermanos eligen seguir siendo pobres porque, aunque son las cualidades que, en el mundo, definen al hombre viejo, la fe en Jesucristo implica lógicamente el reconocimiento incondicional de la persona por un Dios que no se fija en las apariencias (Sant 2,1). La disidencia y la pobreza elegida, que es su expresión, dan testimonio de una realidad distinta a la de las leyes de la sociedad (Alexandre Zinoviev: la defensa de los intereses particulares y la relación de competencia ciega que resulta de ello). Es la del nacimiento de sujetos en primera persona, conscientes de su yo y de su vida espiritual (Pierre-André Stucki), y cuya elección fundamenta la responsabilidad ética.

La declaración según la cual el que observara toda la ley y tropezara en un solo punto caería bajo el peso del conjunto (Sant 2,10) recuerda la radicalidad del Sermón de la montaña: «Por eso, el que descuide uno de estos mandamientos más pequeños y enseñe a hacer lo mismo a los demás, será el más pequeño en el Reino de los cielos» (Mt 5,19). Sin embargo, la carta de Santiago no está interesada, como tampoco el evangelio de Mateo (Mt 5,17-20), en una observancia formal de la totalidad de la ley judía (Sant 2,10). Lo que está en juego tanto para Santiago como para Mateo es la unidad orgánica de la voluntad de Dios como promesa. En efecto, no se puede observar el doble mandamiento del amor a sí mismo y al prójimo ni estableciendo discriminaciones (Mt 5,43-48 // Sant 2,8-10) ni haciendo excepciones (Mt 5,18-19 // Sant 2,11). Ahora bien, lo que tanto para Santiago como para Mateo fundamenta la unidad de la voluntad de Dios es el don, la exigencia y la promesa de la misericordia. Según el Sermón de la montaña (Mt 5,17-48), Jesús cumple la Escritura en la medida en que subordina el respeto a la ley al principio de la justicia y en que define la justicia a partir del espíritu del don, que es el de la magnanimidad y el de la misericordia de Dios. La carta de Santiago presenta la voluntad de Dios como una «ley real» (Sant 2,8) o como una «ley de libertad» (Sant 2,12) que define como una llamada a la misericordia que fundamenta la libertad de los elegidos de Dios frente al Juicio final.

La discusión que Santiago parece mantener en Sant 2,14-26 con las cartas paulinas, en particular con Rom 3,21-4,25 y con Gál 2,14b-3,18, sobre la ley y las obras es paradójica en más de un aspecto. Por una parte, es evidente que la argumentación desarrollada por Santiago en este pasaje se presenta a sí misma como una cita de la teología paulina. En efecto, constatamos que en ella aparece con fuerza una constelación de términos técnicos de las cartas paulinas que no desempeñan ninguna función en el resto de la carta: «justificar» (Sant 2,21.24.25), «justicia», en el sentido de «justificación» (Sant 2,23), así como la oposición entre «fe» y «obras» (Sant 2,14.17.18.20.22.24.26). Podemos añadir a esta lista el ejemplo de Abrahán y la cita de Gn 15,6 (Sant 2,23), que son mencionados tanto en Rom 4,3 como en Gál 3,6. Por otra parte, no es menos evidente que, a pesar de la coincidencia de los conceptos, el objeto de la reflexión de la carta de Santiago ya no es el de las cartas paulinas.

En efecto, Pablo opone dos actitudes existenciales determinadas por dos comprensiones de Dios y dos concepciones de la justa relación del creyente con él.

La «justicia por las obras de la ley» busca su justificación por Dios en las obras de la ley, simbolizadas por la circuncisión, es decir, por la marca de la pertenencia que califica al pueblo de la Alianza.	La «justicia por la fe de» o «en Jesucristo» recibe su justificación de Dios por la fe de / en Jesucristo, es decir, en la única confianza en la confianza que tenía Jesucristo.
--	--

Esta distinción paulina entre la *justificación en virtud de la ley* y la *justificación en Jesucristo* tiene como implicación proceder a una disociación entre Dios y la ley. Sólo Dios puede dar vida, de manera que la ley, que pertenece al orden de la creación, no puede justificar (Gál 3,19-21), y la revelación de Dios en Jesucristo hace pasar a los creyentes de la sumisión a la ley al servicio de Dios (Gál 2,19-20). De ello se deduce que la identidad del individuo no reside en las cualidades que le reconocen la ley u otros sistemas de valores abstractos. Su persona es constituida por el reconocimiento incondicional de Dios.

Santiago, por el contrario, no opone el Dios que se ha manifestado en Jesucristo al Dios de la ley, sino dos comprensiones de la fe.

<i>La fe sin las obras</i> La fe sin las obras está muerta en sí misma (Sant 2,17) = creer que hay más que un solo Dios (Sant 2,19a) = la fe que pueden tener hasta los mismos demonios (Sant 2,19b).	<i>La fe realizada por las obras</i> La fe de Abrahán (Sant 2,21-24) y de Rajab (Sant 2,25), que suscita obras (Sant 2,22a), la fe cumplida por las obras (Sant 2,22b).
--	--

Mientras que Pablo llevaba a cabo una disociación entre la justicia de Dios y la ley, la carta de Santiago rechaza oponer la ley y las obras. Ahora bien, es importante señalar que Pablo no establecía una oposición entre la fe y las obras, sino entre la vida en Cristo y la existencia bajo la ley¹⁴, y que de Pablo a Santiago el término «fe» cambió de sentido. En las cartas paulinas, la fe de o en Jesucristo designa una actitud existencial que es la de la confianza puesta en la confianza de Jesús hacia su Padre. Significa una conversión de la persona que, liberada de la preocupación por buscar y por tener que encontrar en sí misma su origen, su razón de ser y su identidad, acoge la gracia del amor incondicional de Dios y se deja transformar en nueva creación, en subjetividad individual reflexiva y responsable. En la carta de Santiago, la idea de «fe sin obras» denuncia una «fe» que no es más que una opinión, un «tener por cierto» («creer que no hay más que un solo Dios», Sant 2,19) o la lealtad a una pertenencia social (Sant 2,15-16). Por eso Santiago puede escribir que la fe sin las obras no puede salvar (Sant 2,14), que el hombre es justificado por sus obras y no por su fe solamente (Sant 2,24) o que la fe sin las obras está tan muerta como el cuerpo privado del espíritu (Sant 2,26). En efecto, las «obras» de las que habla Santiago no son nada más que la realidad existencial y ética de lo que Pablo llama la libertad cristiana (Rom 6,15-23; 1 Cor 7,17-24; Gál 5,1.13), es decir, el servicio a la justicia y la vida en el Espíritu que da el fruto de ese Espíritu (Gál 5,14-6,10).

Por tanto, se puede decir que la argumentación de Sant 2,14-26 tiene la apariencia de una controversia con las afirmaciones de las cartas paulinas, pero que, en realidad, no hace más que rectificar un posible malentendido, aunque fundamental, del Evangelio de Dios recibido y transmitido por el apóstol. En efecto, lo que la carta de Santiago entiende al declarar que el ser humano está justificado por la fe y por sus obras (Sant 2,24) es la transformación de la existencia en nueva creación y en subjetividad responsable por la justicia gratuita de Dios (Rom 3,24-26). De forma correspondiente, lo que Santiago llama la justificación por la fe sin las obras es el equivalente de lo que Pablo llama la justificación en virtud de las obras de la ley, en la medida en que, en ambos casos, el ser humano piensa encontrar su justa relación con Dios por la simple cualidad de su pertenencia al pueblo elegido o a la comunidad de los hermanos.

La doble advertencia de Sant 4,11-12 sólo es el corolario de las reflexiones que preceden en 1,22-25 y 2,8-13.

¹⁴ Curiosamente, la interpretación luterana clásica de la teología paulina sobre la justicia de Dios y sobre la justificación a partir de la oposición entre fe y méritos lee los textos paulinos a partir de la carta de Santiago.

Sant 4,11-12

(11) No habléis mal unos de otros, hermanos.

El que habla mal de su hermano y se erige en su juez, está criticando y juzgando a la ley. Y si te eriges en juez de la ley, ya no eres cumplidor de la ley, sino su juez. (12) Pero uno solo es el legislador y el juez: el que puede salvar y condenar.

¿Quién eres tú para juzgar al prójimo?

El que habla mal de su hermano en lugar de hablar con él (Sant 5,19-20) o el que le juzga ya no es realizador de la voluntad de Dios, sino que se arroga un estatuto de excepción y se erige como juez de la misma ley. Ahora bien, tanto el lenguaje objetivante de maledicencia «sobre» el hermano, que interrumpe el diálogo entre un «yo» y un «tú», como la pretensión implícita de un estatuto de excepción significan un retorno al antiguo sistema de valores en el cual cada uno es juzgado y reconocido en función de sus cualidades y sus actos.

3.1.4. La voluntad de Dios y la ley: Pablo y Mateo

Dios y la ley en el evangelio de Mateo y las cartas de Pablo

Las declaraciones que el evangelio de Mateo y las cartas paulinas hacen sobre la ley parecen constituir dos polos del canon neotestamentario. En efecto, Pablo proclama un Evangelio de Dios que implica una comprensión de la muerte y la resurrección de Jesucristo como fin de la ley (Rom 10,4; cf. Gál 3,19; 3,23-4,7), mientras que una de las afirmaciones programáticas más claras del Sermón de la montaña hace del cumplimiento, sin excepción, del conjunto de la ley una de las características que opone la justicia de los discípulos (Mt 5,17-20) a la ignorancia de la ley que manifiestan los escribas y los fariseos (Mt 7,23; 23,28). Las relaciones que el lector del canon neotestamentario puede establecer entre estas afirmaciones contrarias dependen del significado que reciben estas diferentes declaraciones dentro de los sistemas de convicción de los que forman parte.

Previamente, sin embargo, se pueden constatar tres puntos de acuerdo entre la comprensión paulina y la interpretación mateana de la relación de la persona con la ley.

1. El primer punto de acuerdo reside en un presupuesto común que es el de una concepción radical de las exigencias de la ley. Tanto Pablo como Mateo dependen de una tradición de interpretación farisea (Gál 1,13-14; Flp 3,5; Mt 23,2-3.23) según la cual la ley requiere ser observada en su totalidad (Gál 3,10; 5,4; Mt 5,17-20; 23,2-3.23).

2. El segundo punto de acuerdo reside en la convicción de que aquel que se pone a seguir a Jesús o que cree está a la vez llamado a cumplir la voluntad de Dios y puesto en condiciones de hacerlo: el Evangelio paulino libera de la ley, de tal manera que los que viven en el Espíritu finalmente pueden cumplir lo que manda la ley (Rom 8,2-4), y ninguna ley se opone al fruto del Espíritu (Gál 5,23).

3. El tercer punto de acuerdo reside en la importancia otorgada tanto por Pablo como por Mateo al doble mandamiento del amor de Lv 19,18 (Mt 5,43-48; 19,19; 22,34-40; Rom 13,8-10; Gál 5,14). La exhortación de amar al prójimo como a sí mismo significa, en Lv 19,18, que la solidaridad que existe dentro del clan o de la tribu debe ampliarse al conjunto de los miembros del pueblo elegido. En efecto, igual que lo muestra Lv 19,34, el «prójimo» no designa a todas las personas, sino sólo a los compatriotas. Ahora bien, tanto en las cartas paulinas como en el primer evangelio, el mandamiento de amarse a sí mismo y de amar al Otro adquiere un significado de un orden totalmente distinto en razón de la imagen de Dios que lo fundamenta. En la argumentación del Levítico, la santidad de Dios requiere la santidad del pueblo que le pertenece e implica orgánicamente una clara discriminación del extranjero. En Pablo y en Mateo, Dios es el que, en la gratuidad de su justicia, no hace diferencias (Rom 3,21-26), y el Padre celestial, que hace que salga el sol, hace llover, alimenta y viste a todas sus criaturas, ejerce su misericordia hacia cada ser humano, al que constituye como subjetividad individual y responsable. En consecuencia, el mandamiento del amor se convierte en la respuesta a la gracia y al amor de Dios, que constituye a cada persona como un «tú» y hace de él un «yo» autorreflexivo y libre, capaz de reconocer a Dios y a su prójimo como un «tú».

La ley en las cartas paulinas

Si hacemos abstracción de un breve pasaje en la carta a los Filipenses, de carácter casi alusivo (Flp 3,2-11), son esencialmente la carta a los Romanos y la carta a los Gálatas las que desarrollan la reflexión de Pablo sobre la ley y sobre el problema de la existencia humana confrontada con la ley.

A primera vista, la tesis central de las dos cartas parece ser la misma: Pablo ha sido llamado por Dios como apóstol de los gentiles para anunciar el Evangelio, que es la proclamación de la justicia de Dios por la fe y para la fe, pero sin la ley (Rom 1,16-17; 3,21-26), o la revelación según la cual nadie será justificado por Dios por las obras de la ley, si no lo es por la fe en Jesucristo (Gál 2,14b-21). En ambos casos, la justicia de Dios o la justificación de la persona están ligadas a una revelación que tuvo lugar en

la muerte y la resurrección de Jesús, de manera que se encuentran disociadas de la figura de la ley.

Fijándonos un poco más, sin embargo, parece que el marco de pensamiento en el que las dos cartas reflexionan no es el mismo, y esta diferencia tiene importantes consecuencias para sus respectivos discursos sobre la ley.

– En *la carta a los Romanos*, la manifestación de la justicia de Dios sin la ley libera a la existencia del señorío del pecado, que se sirve de la ley para dominarla, de manera que el creyente es liberado de su antigua vida y de las contradicciones internas en las que le mantenía el pecado con ayuda de la ley, para servir desde ahora a la justicia y para que se cumpla en él lo que manda la ley. La ley, entendida como la expresión de la voluntad de Dios, constituye un elemento de permanencia entre el mundo antiguo y el mundo nuevo, y el cambio de imagen de Dios que entraña la revelación de su justicia tiene como consecuencia una transformación de la relación del sujeto con respecto a la ley.

– En *la carta a los Gálatas*, la ley pertenece al tiempo pasado de este mundo malvado y el tiempo del Espíritu, tiempo nuevo, sucede como una nueva época –inaugurada por el envío del Hijo– al tiempo de la ley. Por otra parte, a diferencia de la promesa, la ley no fue dada por Dios, sino por los ángeles, su función era de orden político y su validez sólo debía extenderse hasta la venida del Hijo. De esto se deriva que los creyentes ya no están bajo la ley, sino que viven en el Espíritu y son la nueva creación, en la que «circuncisión» e «incircuncisión» ya no existen.

La diferencia que separa las afirmaciones de las dos cartas no se reduce a las simples variaciones debidas a las diferentes situaciones argumentativas. Deben ser interpretadas y entendidas a partir de la globalidad de la reflexión desarrollada en cada una de las dos cartas.

La ley en la carta a los Romanos

La argumentación de la carta a los Romanos tiene en cuenta una doble manifestación apocalíptica unida a la persona y a la muerte de Jesucristo.

1. La revelación de que, por las obras de la ley, nadie, ni judío ni griego, puede ser justificado ante Dios (Rom 1,18-3,20): ante Dios, la ley sólo puede hacer manifiesto el poder del pecado (Rom 3,20).

2. La muerte de Jesús es la manifestación de la justicia de Dios, que consiste y se revela en el hecho de que Dios justifica gratuitamente al que cree (Rom 1,16-17; 3,21-4,25). En efecto, Dios es justo en cuanto establece graciosamente una relación de confianza y de paz con cualquiera que tiene confianza en el Dios de la confianza que tenía Jesucristo.

La paradójica consecuencia de esta doble revelación es que la existencia no puede cumplir las exigencias de la ley, en el sentido de la voluntad de Dios, más que cuando el Evangelio lo ha liberado de la ley (Rom 7,1-8,39; cf. 8,2-4).

El análisis de esta paradoja es objeto de la argumentación de Rom 7,1-25.

Según Rom 7,1-6, los creyentes han sido liberados de la ley para servir al Espíritu. La construcción del pensamiento es paralela a la de Rom 6,1-14 y 6,15-23: con Cristo hemos muerto al pecado para renacer a una vida nueva, de manera que hemos pasado del servicio al pecado al servicio de la justicia. Pablo va a retomar, fundamentar y desarrollar esta declaración en Rom 8,1-4(-39): el Espíritu, que hace vivir (Pablo hace un juego de palabras y escribe literalmente: «La ley del Espíritu de vida»), ha liberado de la ley del pecado y de la muerte.

Pero ¿por qué la ley es la ley del pecado y de la muerte y por qué la antigua autoridad de la letra mata? La explicación de ello se ofrece en el análisis que el «yo» hace de la condición natural de la existencia en Adán bajo la ley (Rom 7,7-25). La exposición de esta búsqueda del «yo» se hace en dos partes.

– El relato del descubrimiento que hace el «yo» de un engaño (Rom 7,7-12).

– El doble análisis del saber, que es a partir de ahora el suyo, relativo a la relación del «yo» con la ley y con el pecado (Rom 7,13-23).

Rom 7,7-25

<i>Negación de la tesis:</i> (7) ¿Qué quiere decir esto? ¿Que la ley es pecado? ¡De ninguna manera! <i>Antítesis:</i> Sin embargo, yo no conocería el pecado a no ser por la ley.		<i>Negación de la tesis:</i> (13) ¿Se habrá convertido entonces en mortífero para mí algo que de suyo es bueno? ¡De ninguna manera! <i>Antítesis:</i> Lo que pasa es que el pecado, para demostrar su fuerza, se sirvió de una cosa buena para causarme la muerte.	
<i>Relato 1:</i> Por ejemplo, yo no sabía lo que era un mal deseo hasta que dijo la ley: No tengas malos deseos. (8) Y así, con ocasión del precepto, la fuerza del pecado despertó en mí toda clase de malos deseos, mientras que sin la ley no actuaría la fuerza del pecado.	<i>Relato 2:</i> (9) En un tiempo, al no haber ley, todo era vida para mí; pero, al venir el precepto, revivió la fuerza del pecado (10) y yo quedé muerto. Y así me encontré con que un precepto hecho para dar vida, resultó para mí instrumento de muerte. (11) En efecto, con ocasión del precepto, la fuerza del pecado me sedujo y por medio de él me llevó a la muerte.	<i>Análisis 1:</i> <i>el «yo» y la ley</i> De este modo, el pecado, por medio del precepto, ejerce hasta el máximo todo su maléfico poder. (14) De acuerdo, pues, en que la ley pertenece a la esfera del espíritu. Pero yo soy un hombre acosado por apetitos desordenados y vendido al poder del pecado, (15) <i>en efecto</i>, y no acabo de comprender mi conducta, pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco. (16) Pero si hago lo que aborrezco, estoy reconociendo que la ley es buena.	<i>Análisis 2:</i> <i>el «yo» y el pecado</i> (17) y que no soy yo quien lo hace, sino la fuerza del pecado que actúa en mí. (18) Y bien sé yo que no hay en mí —es decir, en lo que respecta a mis apetitos desordenados— cosa buena. En efecto, el querer hacer el bien está a mi alcance, pero el hacerlo no. (19) Pues no hago el bien que quiero, sino el mal que aborrezco. (20) Y si hago el mal que no quiero, no soy yo quien lo hace, sino la fuerza del pecado que actúa en mí.
<i>Resultado:</i> (12) Y el caso es que la ley es santa; y los preceptos son santos, justos y buenos.		<i>Resultado:</i> (21) Así que descubrí la existencia de esta ley: cuando quiero hacer el bien, se me impone el mal.	
		(22) En mi interior me complazco en la ley de Dios,	(23) pero experimento en mí otra ley que lucha contra el dictado de mi mente y me encadena a la ley del pecado que está en mí.
		(24) ¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo, que es portador de muerte? (25) ¡Tendré que agradecérselo a Dios por medio de Jesucristo, nuestro Señor!	

La primera parte tiene la forma de un relato (Rom 7,7-12): el «yo» hace la reseña de una historia de engaño del que ha sido objeto. Mientras la ley debía prometerle la vida, él ha hecho el desgraciado descubrimiento de que le había conducido a la muerte. Evidentemente, el «yo» da razón de su experiencia al identificar su historia personal con la de Adán (Gn 2-3): la ley no ha protegido al sujeto contra el pecado; por el contrario: mientras que el mandamiento no se había dado, el pecado estaba muerto. Ahora bien, el mandamiento, una vez dado, dio vida al pecado en la medida en que el mandamiento se ha convertido en la ocasión que aprovechó el pecado para suscitar toda codicia en el «yo». La consecuencia de esta operación de corrupción de la que la ley fue objeto es que ciertamente la ley es, en sí misma, santa, justa y buena, y que, tomada por sí misma, conduce a la vida, pero el pecado se ha servido de ella para conducir al «yo» a la muerte.

La segunda parte ya no tiene forma de un relato. Se presenta como un saber resultante del análisis del desgraciado descubrimiento del «yo» (Rom 7,13-23).

1. La primera parte del análisis procede a clarificar las relaciones del «yo» con la ley (Rom 7,13-16). Conduce a la constatación siguiente: la ley es justa y buena, como el propio «yo» lo reconoce, mientras que es el «yo» el que, cuando es entregado a la ley, se sitúa en la contradicción entre su querer y su hacer (Rom 7,13 y 14-16). *Por tanto, no es la ley la que conduce a la muerte, sino más bien el «yo», el cual, cuando se sitúa bajo la ley, establece una relación auto-contradictoria y conflictiva con la ley.*

2. La segunda parte del análisis (Rom 7,17-20) procede a la clarificación de las relaciones del «yo» con el pecado. Conduce al resultado siguiente: si el «yo» que se sitúa bajo la ley establece con ella una relación auto-contradictoria y desgraciada, es porque el pecado controla el actuar del ser humano que vive bajo la ley (Rom 7,17 y 18-20). *Por tanto, no es el «yo» el que conduce a la muerte, sino el pecado que, en el «yo», se sirve de la ley para hacer de la ley de vida una ley de muerte.*

El resultado es que la existencia de aquel que quiere vivir y ser justificado «en virtud de las obras de la ley» no puede hacerlo, porque el pecado le divide a él mismo y divide la ley de tal modo que no puede cumplirla. El «yo» que quiere vivir «bajo la ley» o «de la ley» descubre en él el sistema (una «ley», Rom 7,21) de dos leyes que se oponen en sí mismo: la ley de Dios y la ley en sus miembros. La primera de estas leyes es la ley que conoce, que entiende y que le gustaría cumplir, mientras que la segunda es la misma ley que no puede cumplir, porque el pecado hace mal uso de ella en sus miembros.

Por tanto, el mensaje esencial consiste en poner de relieve lo siguiente: la existencia de aquel que quiere cumplir la ley y que hace de

la ley su referencia se encuentra necesariamente presa en el círculo vicioso de la desesperación. Por una parte, quiere cumplir la ley, que sabe que es voluntad de Dios. Por otra, no puede hacer lo que quiere y hace lo que quiere evitar. La razón de esta desgraciada situación reside en el hecho de que, contrariamente a lo que espera, la ley no traza ningún límite al pecado, sino que, por el contrario, el pecado se sirve de la ley. O bien el hombre fracasa porque no llega a cumplir toda la ley, o bien fracasa porque es Dios el que es el origen y el poder justificador de la existencia, y no la ley. Por tanto, no es más que a través de la liberación por «la ley del Espíritu de vida», es decir, por el poder del Evangelio o por el don del Espíritu, como se constituye el «yo» como una subjetividad responsable que recibe su propia identidad de nueva criatura y se encuentra incluso dispuesta a practicar el bien, es decir, la ley, como expresión de la voluntad de Dios.

Por tanto, el Evangelio de Dios, tal como la carta a los Romanos lo presenta, es la manifestación de la justicia de Dios, que es una justificación por la confianza y para la confianza (Rom 1,16-17) y sin la ley ni las obras de la ley (Rom 3,21-23). Ahora bien, si Dios manifiesta la gratuidad de su justicia en el perdón de los pecados pasados y en la justificación de cualquiera que pone en él su confianza (Rom 3,24-26), no es porque la ley esté abolida, sino, por el contrario, para que la ley sea cumplida como voluntad de Dios. En efecto, aunque la búsqueda de la justicia por las obras de la ley no pueda conducir más que a la manifestación del pecado, como Rom 1,18-3,20 lo afirma y Rom 7,7-23 muestra su razón profunda, por el contrario, es la justificación gratuita y sin las obras de la ley la que, paradójicamente, permite que lo que la ley manda se cumpla en la existencia de los que son justificados y creen (Rom 8,4). La paradoja es aquí sólo aparente: la obediencia a la ley como voluntad de Dios no es posible más que en la renuncia de la existencia a buscar su origen en sí misma y a fundamentar la dignidad de la persona en sus cualidades, y en la aceptación del amor y de la gracia justificadora de Dios (Rom 3,31). Por eso el Evangelio paulino no abole la ley, sino que la confirma (Rom 3,31). También por eso la afirmación según la cual Cristo es el fin o la meta de la ley (Rom 10,4) hay que entenderla con toda su ambivalencia. Por un lado, la revelación en Cristo de la justicia de Dios significa la liberación de la ley. Por otro, esta liberación de la ley es la condición necesaria para que el nuevo ser pueda cumplir la ley.

La disociación llevada a cabo por Pablo entre la ley como expresión de la voluntad de Dios y la ley como instancia de la que se sirve el pecado, dentro del sujeto, para que éste afirme ser él mismo su propio origen y perderse, tiene como consecuencia una cierta lectura de la Escritura. Su principio se ofrece en Rom 13,8-10.

Rom 13,8-10

(8) Con nadie tengáis deudas, a no ser la del amor mutuo, pues el que ama al prójimo ha cumplido la ley.

(9) En efecto, los preceptos «no cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás», y cualquier otro que pueda existir, se resumen en éste: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo».

(10) El que ama no hace mal al prójimo; en resumen, el amor es la plenitud de la ley.

El sentido de la declaración del apóstol es que la puesta en práctica del mandamiento del amor significa el respeto a toda ley. Su primer presupuesto es que los creyentes, liberados de la ley, tienen que cumplir la ley. Entonces la pregunta que se deduce de ello es la siguiente: ¿qué prescribe, pues, la ley, si se la lee como la expresión de la voluntad del Dios que justifica por la confianza? La respuesta de Pablo, que, según el judaísmo helenístico, ve en la segunda tabla del Decálogo el contenido esencial y el resumen de toda la ley, remite al doble mandamiento del amor de Lv 19,18 como a la clave de su interpretación y de la obediencia que se requiere para ello: los creyentes, que se comprenden como personas reconocidas y amadas por Dios, son llamados a amarse a sí mismos como sujetos individuales reflexivos y responsables y a amar a su prójimo como personas e independientemente de sus cualidades. Así, el amor a sí mismo y al prójimo es el cumplimiento perfecto de la ley, entendida como voluntad del Dios que justifica y ama gratuita e incondicionalmente.

La ley en la carta a los Gálatas

La afirmación central sobre la ley en la carta a los Gálatas es que nadie será justificado por las obras de la ley, sino por la fe de / en Jesucristo (Gál 2,16), y que esta confianza en la confianza de Jesucristo es la actitud existencial en la cual la existencia se encuentra transformada en nueva criatura («ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí», Gál 2,19-20) y en la cual recibe el Espíritu (Gál 4,6-7).

El presupuesto de esta afirmación reside en una concepción apocalíptica de la historia desarrollada por la carta a los Gálatas: la revelación de Dios en Jesucristo ha dividido la historia en dos (Alain Badiou): significa un cambio de época, la liberación del eón presente y malvado (Gál 1,4-5), el fin del tiempo antiguo, en el que reinaba la ley (Gál 3,19), y el comienzo de los tiempos nuevos, que son el tiempo del Espíritu (Gál 4,6-7) y de la nueva creación (Gál 6,15). La consecuencia es que los creyentes ya no están bajo la ley, sino en el Espíritu, y que son llamados a dejarse conducir por el Espíritu y a dar el fruto del Espíritu (Gál 5,16-24; 6,7-10).

Ahora bien, este esquema histórico hace que aparezcan dos preguntas fundamentales sobre la estructuración de la existencia humana y del tiempo personal y sobre la ética: ¿qué es lo que hace de la existencia bajo la ley una existencia bajo la maldición (Gál 3,10-14) y en qué se convierte la ley en la época nueva (Gál 5,13-15; 6,2)?

– La existencia bajo la ley está condenada a la desesperación porque sobrevalora la ley: si le hubiera sido dado a la ley el poder de dar la vida, entonces la ley habría tenido el poder de justificar (Gál 3,21). Ahora bien, la ley es del orden de la creación, y no del Creador. No ha sido dada más que por los ángeles (Gál 3,19d), que la han puesto en las manos de un mediador (Gál 3,19e) por un tiempo limitado (Gál 3,19c), teniendo como función la de ordenar la ciudad y hacer posible la vida en ella limitando las transgresiones (Gál 3,19b). No es ella la que hace vivir, la que constituye la existencia nueva de la subjetividad individual reflexiva, libre y responsable y suscita la creación nueva: no crea a la persona, sino que juzga al individuo según sus cualidades y sus obras. La existencia bajo la ley se encuentra, por consiguiente, ante la desgraciada alternativa de encontrarse maldita, bien porque no llega a cumplir toda la ley, bien porque llega a cumplir toda la ley, pero no por ello está justificada, ya que sólo Dios, y no la ley, tiene el poder de dar la vida y de justificar (Gál 3,10).

– En adelante, los creyentes, bautizados en Cristo, han sido liberados de la tutela de la ley (Gál 3,23-28; 4,1-7), han recibido el Espíritu (Gál 4,6-7) y son a partir de ese momento adultos y libres. Ahora bien, al vivir en el Espíritu, no pueden volverse a situar bajo la tutela de la ley. En efecto, el Espíritu se opone a la carne de la misma manera que el Dios que ha revelado a Jesucristo como su Hijo se opone al Dios de la ley: la existencia que pone su confianza en la «carne» designa a la vez al ser humano que se constituye a sí mismo como su propio origen y, aludiendo a la circuncisión, a aquel que toma la ley por Dios. Ahora bien, estos poderes contradictorios del Espíritu (de Dios) y de la carne determinan la existencia de manera contraria. Los creyentes que, viviendo en el Espíritu, quieren volverse a situar bajo la autoridad de la ley y cumplir así las obras de la carne, se sitúan en un sistema de doble dependencia y pierden toda libertad (Gál 5,16-17). En dos frases, la carta a los Gálatas resume la situación de desgraciada contradicción analizada en Rom 7,7-25.

En cuanto a la propia ley, encuentra a la vez su legítimo contenido y su abolición en el doble mandamiento del amor a sí mismo y del amor al prójimo (Gál 5,14).

Gál 5,14

Pues toda la ley se cumple si se cumple este precepto: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo».

El sentido de estas «palabras» no es otro que el de hacer real la justificación por la confianza: el que se sabe justificado por Dios está autorizado y llamado a amarse a sí mismo, y el descubrimiento de sí mismo como persona independientemente de sus cualidades no puede darse sin el reconocimiento del otro. Pero, ¿cuál es la relación entre estas palabras y la ley que cumplen? El concepto de cumplimiento, que ya estaba presente en Rom 13,8-10, adquiere aquí un sentido diferente. La perspectiva ya no es la de la puesta en práctica bien concebida de la ley («el que ama a su prójimo ya ha cumplido la ley»), sino la de un final de la ley y su reemplazo por otra cosa. La idea de cumplimiento implica una relación que es a la vez de continuidad y de discontinuidad («la ley se cumple si se cumple este precepto»). En efecto, el verbo «cumplir» juega con la doble metáfora de un recipiente vacío que se llena de contenido y la del desbordamiento causado por un recipiente lleno al que trata de llenar más. Por tanto, ofrecer el contenido verdadero de la ley es al mismo tiempo, en cierta manera, abolirla. La argumentación de la carta a los Gálatas clarifica esta paradójica declaración al distinguir los tres conceptos de Escritura (Gál 3,8.22; 4,30), de promesa y de ley. El término neutro es el de Escritura; ahora bien, la Escritura aparece, bien bajo el aspecto de la ley, si la leemos en la perspectiva de los tiempos antiguos y de la existencia bajo la ley, bien bajo el aspecto de la promesa, si la leemos a partir de la revelación de Dios en Jesucristo y de la existencia en la confianza.

Por tanto, según la argumentación de Pablo en la carta a los Gálatas, la desgracia de la existencia bajo la ley deriva de una confusión fundamental entre el Evangelio de Dios y las verdades transmitidas y enseñadas por los hombres (Gál 1,10-12). Esta confusión se manifiesta bajo los tres aspectos de una asimilación de Dios, que hace vivir, con la ley, que no tendría el poder de justificar más que si ella también tuviera el de dar la vida (Gál 3,21); de una comprensión de la Escritura que hace de ella más una ley que una promesa (Gál 3,1-22), y de una sobrevaloración de la ley, de la que no se espera sólo que organice la ciudad, sino que, porque se espera de ella la vida, precipita en la esclavitud del pecado (Gál 3,23-28).

La ley en la reflexión paulina

La comparación de la reflexión desarrollada en la carta a los Gálatas con la que se encuentra en la carta a los Romanos permite definir con precisión las dimensiones de continuidad y los elementos de discontinuidad que presentan.

Las discontinuidades observables entre las dos cartas funcionan de manera diferente de las que estructuran el campo semántico. Se emplean los mismos conceptos en las dos cartas, pero no siempre tienen necesariamente el mismo significado en la carta a los Romanos y en la carta a los Gálatas.

	<i>La carta a los Romanos</i>	<i>La carta a los Gálatas</i>
La ley <i>dada</i> como expresión de la voluntad de Dios.	La ley / el mandamiento = la ley de Dios = la ley en el corazón de los paganos (Rom 2,14-15) = la ley santa, justa y buena (Rom 7,12) = la ley espiritual (Rom 7,14) = la ley en mi fuero interno (Rom 7,21-23).	La Escritura (Gál 3,8.22; 4,30).
La ley <i>leída</i> como expresión de la voluntad de Dios que <i>justifica en virtud de las obras de la ley</i> .	La ley = la ley que proporciona al pecado la ocasión (Rom 7,7-12) = la ley en mis miembros.	La ley = por las obras de la ley = en la ley = la maldición de la ley = bajo la ley = por la ley.
La ley <i>leída</i> como expresión de la voluntad de Dios <i>revelada en su hijo y que justifica en la confianza en la confianza</i> .	La ley = la ley que se cumple en los que caminan según el Espíritu (Rom 8,4) = el amor (Rom 13,8-10).	La promesa.

La continuidad fundamental entre las dos cartas reside en la interpretación teológica que presentan de la condición humana. De la revelación de Dios como Dios que no justifica en virtud de las obras de la ley, sino en la confianza que pone el ser humano en la confianza que tenía Jesucristo, Pablo extrae una tesis teológica que afirma la necesaria distinción entre la persona y sus cualidades (Blaise Pascal) y que constituye a la persona como subjetividad individual reflexiva, libre y responsable. La muerte y la resurrección de Jesús dividen así la historia universal y la historia personal en dos: mientras que la existencia en Adán estaba sometida a los poderes de la ley, de la carne, del pecado y de la muerte, la vida en Cristo, como creación nueva, está al servicio de Dios y de su justicia y da los frutos del Espíritu.

Mateo: cumplir la justicia y dar los frutos de Dios

Las radicales declaraciones del evangelio de Mateo sobre la ley, en particular la enseñanza que el Jesús mateo ofrece sobre su propia misión, que es la de cumplir y no abolir la ley (Mt 5,17), y la llamada que dirige a sus discípulos para observar la totalidad de la ley y adoptar una actitud cuya justicia supere la de los escribas y los fariseos (Mt 5,18-20; 7,23; 23,2-3.23.28), han sido entendidas de manera diversa en la historia de la interpretación.

– La radicalidad de la enseñanza del evangelio de Mateo sobre la ley fue interpretada en el sentido del *usus theologicus* de los reformadores (Martín Lutero). Las exigencias de la ley son objeto de una radicalización tal que la ley del Sermón de la montaña ya no tiene otra función que la de hacer evidente la imposibilidad de la justicia propia del ser humano. Esta lectura relaciona a Mateo con Pablo en la medida en que el programa de Mt 5,17-20 y las antítesis de 5,21-48 son consideradas entonces como un medio pedagógico que apunta a apremiar a los oyentes para que acepten la gracia.

– Una segunda interpretación se opone directa, histórica y teológicamente a la primera: el evangelio de Mateo y su concepción de la ley resultan de una re-legalización de la tradición cristiana y son la expresión de un nomismo antipaulino.

– Una cierta *opinio communis* levanta acta de los diferentes acentos presentes en Mateo y Pablo, pero intenta hacer compatibles entre sí sus sistemas de convicciones al relativizar la importancia concedida por Mateo a la ley y a la ética mediante la valoración de los indicativos que les preceden y los fundamentan (Mt 5,1-12; 6,25-34).

El presupuesto común de estas lecturas de Mateo reside en la asunción de que el concepto de ley tiene el mismo sentido en el primer evangelio que en las grandes cartas paulinas. Ahora bien, evidentemente éste no es el caso. En efecto, se puede constatar inmediatamente que Mateo no opone una justicia o una justificación por la fe de / en Jesucristo a una justicia o a una justificación por las obras de la ley, sino que la justicia se convierte en él en lo contrario de la «hipocresía». Sin embargo, tanto la justicia como la hipocresía se definen por su relación con la ley. Es interesante encontrar aquí un paralelismo estructural entre el análisis paulino y la descripción mateana de la condición humana:

– tanto para Pablo como para Mateo, el sujeto humano puede adoptar dos posibles actitudes existenciales. Estas dos actitudes constituyen cada vez una alternativa.

– Cada uno de los términos de la alternativa está determinado por una cierta imagen de Dios y está caracterizado por la relación existencial establecida por el sujeto con la ley.

¿Qué significa la oposición mateana entre la hipocresía y la justicia? La hipocresía se caracteriza por el hecho de que pone la ley en práctica para obtener una cierta recompensa (Mt 6,1-18). Ahora bien, el Jesús mateano lleva a cabo la crítica de esta actitud al señalar que la recompensa obtenida de esta manera es una recompensa ante los hombres, pero no una recompensa ante el Padre celestial (Mt 6,2.5.16). En efecto, vemos cómo la hipocresía designa el esfuerzo emprendido por la existen-

cia para poner su energía en la observancia de la ley, con vistas al establecimiento de una relación con Dios, consigo mismo y con el prójimo, que es signo del sistema del intercambio. Ahora bien, la advertencia de Mateo contra la hipocresía deja aparecer que este tipo de transacción no tiene posibilidad ante Dios, porque Dios no participa del sistema del intercambio.

El sistema que es reconocido por Dios es un sistema diferente que el primer evangelio designa con el término «justicia». La justicia mateana se define, también, como una actitud de obediencia y como la atención que dedica a la ley (Mt 5,17-20). Las antítesis del Sermón de la montaña, sin embargo, hacen ver que el significado de la justicia mateana es *llevar a cabo una distinción entre la letra de la ley y la intencionalidad de la voluntad de Dios que se expresa en ella* (Juan Calvino). En efecto, Jesús cumplió la ley (Mt 5,17) de manera tal que el concepto de justicia se convierte en la clave de interpretación de la ley como expresión de la voluntad de Dios (Mt 5,20), y las antítesis definen a su vez la exigencia de justicia como la llamada, dirigida a la subjetividad individual de la persona aceptada y reconocida por la providencia misericordiosa de Dios, a reconocer a Dios, a sí mismo y al Otro como un «tú» y a ejercer la misericordia en el amor a los enemigos y en la oración por los perseguidores (Mt 5,21-48). La nueva definición de la perfección que implica la invitación a ser perfecto como el Padre celestial, en su misericordia providencial e incondicional, es perfecto (Mt 5,48), implica la subversión de todo ideal de perfección (Bernard Rordorf) y el paso del sistema del intercambio a otro sistema que es el del espíritu del don (Jacques T. Godbout, *L'Esprit du don*).

De esto resulta no una relación de contradicción, sino en primer lugar una relación de equivalencia entre el mensaje fundamental del Evangelio paulino y la enseñanza del Jesús mateano.

Mateo	Pablo
<i>La antigua existencia</i> <i>La hipocresía = el sistema del intercambio.</i> Dios = el Dios que da su recompensa a cada uno en virtud de sus cualidades (la limosna, la oración, el ayuno). La ley = el instrumento que permite hacer que se reconozcan por Dios y por los hombres las cualidades constitutivas de la propia justicia.	<i>La justicia / justificación por las obras de la ley.</i> Dios = el Dios que elige en virtud de las cualidades (la circuncisión como símbolo de la pertenencia a la Alianza). La ley = el instrumento del pecado, que se sirve de ella para permitir al sujeto encontrar la justificación de su existencia en sus cualidades.
<i>La nueva existencia</i> <i>La justicia = la voluntad de Dios = el espíritu del don.</i> Dios = la providencia misericordiosa e incondicional del Padre celestial. Cumplir toda la ley (Mt 5,17-19) = hacer la voluntad de Dios (Mt 5,20) = ejercer la misericordia (Mt 9,13; 12,7) = amar a la persona del otro independientemente de sus cualidades (Mt 5,43-48).	<i>La justicia / justificación por la fe de / en Jesucristo.</i> Dios = el Dios que es justo al justificar gratuitamente. Cumplir toda la ley (Rom 13,8-10) = amar al prójimo como a sí mismo = amarse a sí mismo y amar al Otro como persona independientemente de sus cualidades (Gál 5,14).

Ahora bien, si el mensaje fundamental del Evangelio paulino es retomado en la enseñanza del evangelio de Mateo («tú eres amado como persona independientemente de tus cualidades y constituido como subjetividad individual, reflexiva, libre y responsable, de manera que puedes y debes vivir de la misericordia de Dios, dar sus frutos, es decir, amarte a ti mismo y amar al Otro como persona e independientemente de sus cualidades»), el acento puesto por Pablo en la novedad de la nueva creación encuentra su complemento en el que Mateo sitúa en la necesidad de aceptar la realidad nueva del amor y del don.

El vínculo entre la teología mateana del amor y de la misericordia providencial del Padre celestial y la exigencia de la justicia se establece en el empleo que el primer evangelio hace de la doble metáfora del árbol y sus frutos (Mt 3,8.10; 7,16.17.18.19.20; 12,33; 13,8.26; 21,19.34.41.43)¹⁵. De igual manera que en la carta a los Gálatas (Gál 5,16-24), esta doble metáfora ilumina la paradoja de la existencia creyente.

¹⁵ Dan O. VIA, *Self-deception and Wholeness in Paul and Matthew* (Minneapolis, 1990).

– Cada árbol se revela en sus frutos (Mt 7,15-23).

– Por eso, cada uno es llamado a dar frutos buenos para convertirse en un buen árbol (Mt 3,7-10), o a convertirse en un árbol bueno para dar buenos frutos (Mt 12,33-35).

– Pero los frutos que cada uno da son los frutos de Dios (Mt 21,34.41). Por tanto, cada uno es responsable de dar los frutos que Dios hace brotar en él. Indicativo e imperativo son inseparables en la medida en que el indicativo de la promesa se convierte verdaderamente en la transformación del árbol y en el nacimiento del fruto.

El campo semántico de las metáforas mateanas del árbol y el fruto está estructurado de manera que subraya la necesaria correspondencia entre el árbol y sus frutos. Cada uno manifiesta lo que es en sus frutos, bien sea en el hecho de que dé frutos o que no los dé, bien sea en el hecho de que da buenos o malos frutos, y cada uno recibe la llamada a convertirse para llegar a ser un buen árbol que da buenos frutos (Mt 3,1-12). La visión que esta doble metáfora implica de la existencia humana es la misma que en la carta a los Gálatas (Gál 5,16-24): el que se sitúa bajo el poder de la carne cumple las obras de la carne, mientras que el que recibe el Espíritu y vive en el Espíritu da también los frutos del Espíritu.

Lo que, según una lectura superficial, apenas parece tener lugar en la reflexión mateana es lo que constituye el objeto de la reflexión más particular de Pablo sobre el vínculo entre el indicativo y el imperativo: el sujeto individual, que ha sido recreado por el Evangelio como nueva creación, está llamado a convertirse en lo que es. ¡El que haya recibido el Espíritu (Gál 3,1-5; 4,1-7) que camine en el Espíritu (Gál 5,16-6,10)! En efecto, cualquiera que vive en el Espíritu y actúa según la voluntad de la carne sitúa su existencia en el campo de influencia de dos poderes contradictorios, de manera que pierde todo control y toda posible coherencia de sus actos (Gál 5,16-17). La única solución que permite evitar este desgraciado fracaso de la historia personal reside en una acción de simplificación según la cual la existencia liberada del poder de la carne y de la maldición de la ley vive bajo el señorío del tiempo nuevo y deja al Espíritu actuar en él (Gál 5,18; cf. 5,22-6,10). La liberación de los «bautizados» (Rom 6,1-14; Gál 3,26-29) fuera de la esfera de influencia de la carne pone fin a la desesperación y fundamenta la libertad de los hijos de Dios.

A primera vista, la argumentación de Mateo parece menos diferenciada porque la posible contradicción que parece poner de relieve entre la confesión puramente oral del Señor y la responsabilidad obediente da la impresión de ahorrar este análisis de la desgracia de la condición humana puesta en contradicción consigo misma. Según las repetidas declaraciones del Jesús mateano, no son ni la confesión de Cristo (Mt

7,21) ni el bautismo los que simbolizan la transformación del hombre viejo en hombre nuevo (cf. Rom 6,1-14; Gál 3,26-29), sino que el hecho de cumplir la voluntad de Dios y los buenos frutos (Mt 7,21-23) distinguen al árbol que se ha convertido y que ha llegado a ser un buen árbol (Mt 3,10; 7,16-20).

Sin embargo, esta lectura del primer evangelio es errónea, pues no cae en la cuenta de la interacción que la argumentación mateana establece entre las imágenes que pone en práctica y la realidad a las que ellas iluminan. En efecto, con ayuda de la doble metáfora del árbol y sus frutos (Mt 7,15-23), el evangelio de Mateo advierte precisamente a sus lectores contra la misma contradicción existencial que Pablo en Gál 5,13-6,18: son desgraciados los que siguen siendo árboles malos y no dan frutos buenos, aunque confiesen al Señor. Pues son precisamente a los que confiesan al Señor y al mismo tiempo dan malos frutos a los que amenaza el Juicio de Dios. Ahora bien, creer y confesar su fe sin dar buenos frutos, es decir, creer y seguir siendo un árbol malo, es exactamente lo que Pablo llama vivir en el Espíritu y cumplir al mismo tiempo las obras de la carne (Gál 5,16-24).

Así pues, concluiremos que el mensaje esencial de la doble metáfora mateana del árbol y sus frutos es el mismo que el de la dialéctica paulina entre la existencia en el Espíritu y su caminar según el Espíritu (Gál 5,16.25). Subraya el hecho de que *el amor requiere una respuesta y que todo sucede en la realidad de la acogida de la gratuidad y del don*.

3.1.5. La libertad evangélica: Juan y Pablo

El concepto de libertad no es ni una idea veterotestamentaria ni una noción del judaísmo antiguo, sino un tema de reflexión griego y helenístico. Designa en su origen la independencia política de las ciudades griegas y de sus ciudadanos. La equivalencia entre libertad e independencia no es una idea moderna (Friedrich Dürrenmatt), sino que constituye las raíces del mismo término de libertad.

Con la extensión del Imperio macedonio y la pérdida de la independencia de las ciudades de la Grecia clásica, el significado del concepto de libertad se desplaza y, en el mundo helenístico, tiende a interiorizarse y a adquirir nuevas dimensiones psicológicas e individuales. La libertad reside en la autonomía espiritual del individuo con relación a su entorno y a los efectos del mundo exterior sobre el que carece de influencia. Los estoicos plantean como punto de partida de su ética personal la petición de principio según la cual el sabio debe distinguir entre lo que pertenece a su campo de decisión y lo que se escapa a su voluntad: la injusticia de la que es víctima, la enfermedad, la muerte. La libertad interior nace de la indi-

ferencia y del desapego que el individuo puede desarrollar con respecto a lo que se le escapa (poseer lo que se tiene como si no se tuviera) y de su preparación para acomodarse a las leyes que rigen el mundo. Tanto para los estoicos como para los cínicos, que viven pobremente para no depender de nada ni de nadie, es libre el que está dispuesto a perderlo todo (Alexandre Zinoviev¹⁶) y no tiene miedo ante la muerte.

En el Nuevo Testamento, el sustantivo «libertad» aparece en total 11 veces: 7 veces en las cartas de Pablo (Rom 8,21; 1 Cor 10,29; 2 Cor 3,17; Gál 2,4; 5,1.13), 2 veces en la carta de Santiago (Sant 1,25; 2,12: «la ley –perfecta– de la libertad»), 1 vez en la exhortación de 1 Pe 2,16 («sois libres, pero no utilizéis la libertad como pretexto para el mal, sino para servir a Dios») y 1 vez en la polémica de 2 Pe 2,19 contra los «escépticos burlescos» («les prometen libertad, ellos que son esclavos de la corrupción, porque cada uno es esclavo de aquello que lo domina»). El verbo «liberar» es empleado 7 veces en el Nuevo Testamento: 2 veces en el evangelio de Juan (Jn 8,32.36), 4 veces en la carta a los Romanos (Rom 6,18.22; 8,2.21) y 1 vez en la carta a los Gálatas (Gál 5,1). El adjetivo «libre», a veces sustantivado, es sensiblemente más frecuente. Lo encontramos 23 veces en el Nuevo Testamento, de las cuales 14 veces con un sentido teológico o ético: 11 veces en Pablo (Rom 6,20; 7,3; 1 Cor 7,21.22; 9,1.19; Gál 4,22.23.26.30.31), 2 veces en el evangelio de Juan (Jn 8,33.36) y 1 vez en el texto de 1 Pe 2,16 ya citado. Aparece en Mt 17,26 en las palabras de Jesús sobre el impuesto del Templo (los hijos de los reyes no tienen que pagar impuestos, de manera que Jesús está dispensado de la tasa del Templo). Si no, designa 1 vez a las viudas, libres para casarse con quien ellas quieran (1 Cor 7,39) y 6 veces a los «hombres libres» por oposición a los esclavos, 1 vez en la «tabla doméstica» (Martín Lutero) de Ef 6,8 y 5 veces en la expresión «ni esclavo ni libre» (Gál 3,28; 1 Cor 12,13; Col 3,11) o «esclavos y libres» (Ap 6,15; 13,16; 19,18).

Como vemos, el concepto de libertad es relativamente raro en los escritos neotestamentarios y no lo encontramos prácticamente más que en la pluma de Pablo y en el evangelio de Juan.

A diferencia de los estoicos, los cristianos no son libres porque se comporten de manera conforme al mundo, sino, por el contrario, porque ya no encuentran su origen y su identidad en el mundo. Tanto para Pablo como para Juan, la libertad resulta de la revelación de Dios en la paradoja de la encarnación o de la «cruz». Según el lenguaje joánico, Jesús es la verdad y esta verdad hace libre. En el lenguaje de Pablo, la libertad deriva del paso apocalíptico de una época a otra. En efecto, el

¹⁶ Alexandre ZINOVIEV, *Notes d'un veilleur de nuit* (Bibliothèque l'Âge d'Homme. Série Slave; Lausanne, 1979) 155-156.

envío del Hijo significa un cambio de régimen: desde ahora ya no es el pecado el que, con ayuda de la ley, controla la existencia humana, sino la justicia de Dios, el señorío de Cristo crucificado o el Espíritu. Esta convicción de haber sido liberado por Cristo para la libertad (Gál 5,1 y 13) fundamenta la responsabilidad ética de la subjetividad individual. En efecto, liberada del poder del pecado, la nueva criatura pertenece a Cristo y su libertad reside precisamente en poner su persona al servicio de la justicia (Rom 6,15-23¹⁷).

La verdad que hace libre: el evangelio de Juan

El concepto de libertad forma parte de dos declaraciones del evangelio de Juan:

- aquel que conoce la verdad, la verdad le hará libre (Jn 8,32);
- aquellos a los que el Hijo libere serán libres (Jn 8,36).

Estas dos declaraciones están ligadas por un diálogo entre Jesús y los judíos que pone de relieve el carácter de don de la libertad (Jn 8,33-35).

1. La libertad, tal como la entiende el evangelio de Juan en Jn 8,32, es la resultante de una sucesión de consecuencias: cualquiera que cree en el Hijo y permanece en su palabra conocerá la verdad; ahora bien, cualquiera que conoce la verdad, la verdad le liberará (Jn 8,31-32).

2. Este ofrecimiento del Salvador es objeto de un malentendido por parte de los judíos que han creído en él (Jn 8,30 y 31). Entienden perfectamente que la libertad caracteriza la relación justa del hombre con Dios, pero no captan que esta libertad no proviene de su pertenencia a la descendencia de Abrahán, sino que es dada y no puede ser recibida más que en la acogida de la singularidad del acontecimiento absoluto en la que se revela la libertad (Jn 8,33).

3. La respuesta de Jesús disipa el malentendido mediante dos declaraciones. La primera describe la condición de la existencia humana en el mundo. Cualquiera que comete pecado al plantear su origen en el mundo y al constituir su identidad a partir de su propio pasado es esclavo del pecado y tiene necesidad de la singularidad del acontecimiento que le libera del mundo (Jn 8,34), es decir, de sí mismo (Rudolf Bultmann). La

¹⁷ Desde un punto de vista social, las consecuencias de esta comprensión de la libertad son importantes: dentro de la comunidad cristiana, la relación de los hermanos y hermanas amados bajo el único señorío de Cristo es, para Pablo en todo caso, incompatible con la esclavitud. El objeto de la carta a Filemón es redefinir de forma jurídica («en la carne», Flm 16), espiritual («en el Señor», Flm 16) y ejemplar para el cristianismo primitivo la relación amo / esclavo a partir de la fraternidad que deriva de la común pertenencia al Señor.

segunda declaración fundamenta el ofrecimiento que Jesús hace de la libertad y prepara su reiteración (Jn 8,36): el Hijo es la verdad en la medida en que pertenece a la casa del Padre, y los judíos que han creído pueden recibir la libertad, como don, si dejan que el Salvador los conduzca desde el mundo a la casa del Padre (Jn 8,35).

4. Aquel al que el Hijo haya liberado será libre (Jn 8,36).

La libertad caracteriza la existencia que vive de la verdad, es decir, de la singularidad del acontecimiento de la presencia de Dios, que se ha hecho contemporáneo en la paradoja absoluta de la encarnación de su palabra. La libertad dada a cada persona que permanece en Jesús resulta de la decisión de creer en Dios, que se ha hecho hombre en Jesús de Nazaret, y, por tanto, de la disponibilidad a poner su confianza en el Padre, que le envió. De esta manera, la libertad es el equivalente de lo que el evangelio de Juan llama la vida (eterna).

Lo contrario de la libertad es el cumplimiento del pecado y la servidumbre bajo el pecado. Con el término «pecado» (Jn 1,29; 8,21.24.24.34.46; 9,34.41.41; 15,22.24; 16,8.9; 19,11; 20,23), el evangelio de Juan no designa otra cosa que la incredulidad como actitud existencial que busca su origen y su sentido en sí misma y que, por esta razón, se inmuniza contra el acontecimiento paradójico de la presencia de Dios en la palabra y en la persona de Jesús. El análisis que el evangelio de Juan hace del pecado es el equivalente de la descripción que los relatos de exorcismo de Marcos hacían de la desesperación. La constatación del encerramiento bajo el pecado, es decir, de la imposibilidad o del rechazo para acoger el don del amor de Dios, es el equivalente de lo que el evangelio de Juan llama el «juicio».

La afirmación según la cual la verdad hace libre es, por tanto, un equivalente del mensaje central del evangelio de Juan, según el cual la fe libera del Juicio. En efecto, tomar en serio la singularidad del acontecimiento, paradójica y absoluta, en la que Dios se hace presente en el mundo y transmite la vida, conduce a una concepción del tiempo en la que el Juicio final se convierte en la constatación de la propia desesperación, de la incredulidad y del rechazo a vivir del amor de Dios.

Juan procede a la exposición del tema en el primer gran discurso de Jn 3,17-21.

– La declaración, programática, del Hijo enviado por el Padre es que debe ser «elevado», es decir, que debe volver hacia el Padre (Jn 3,14; 8,28; 12,32), para que cualquiera que crea tenga vida eterna (Jn 3,14-15).

– Esta declaración programática está fundamentada por la explicación del fin por el que el Hijo ha sido enviado al mundo: Dios ha enviado a su

Hijo al mundo para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna (Jn 3,16).

– La explicación de la finalidad por la que Dios envió a su Hijo está fundamentada en la intención de Dios, que no es la de hacerle que proceda al juicio del mundo, sino salvar al mundo (Jn 3,17).

– El tema del juicio se encadena inmediatamente a esta afirmación en la medida en que la singularidad del acontecimiento de la encarnación es a la vez revelación del amor de Dios y manifestación de la realidad del mundo. Si cualquiera que cree en el Hijo no será juzgado y si cualquiera que no cree ya está juzgado, porque no ha creído en el nombre del Hijo de Dios (Jn 3,18), es que el Juicio reside en el hecho de que la revelación es la luz que ha venido al mundo (cf. Jn 1,1-5). Ahora bien, esta luz hace que parezca que el mundo (es decir, la humanidad) prefiere las tinieblas a la luz, mientras que aquellos en los que Dios está actuando cumplen la verdad y vienen a la luz (Jn 3,19-21).

La paradoja absoluta de la presencia de Dios requiere una decisión del individuo, que prefiere la oscuridad a la luz y que es juzgado (pasiva impersonal) o que cree, recibe la vida y se encuentra liberado del Juicio. Ahora bien, si la fe libera del Juicio, es que ya no trata de encontrar su origen y su identidad en el mundo, sino que los recibe como dones de la manifestación del amor de Dios en Jesucristo. El Juicio reside, por tanto, en el hecho de que la incredulidad se manifiesta en la venida de la luz. El rechazo de la presencia de Dios y del don de su amor transforma el envío del Salvador en Juicio.

El tema del «creer» que libera del Juicio es retomado en Jn 5,19-30. La idea de que el Padre ha entregado el Juicio a su Hijo (Jn 5,22.27) comenta la tesis según la cual el Juicio tiene lugar en el envío del Hijo (Jn 3,19) y no contradice más que aparentemente la explicación que se ofrece en Jn 3,17; 8,15; 12,47: Jesús no ha venido para juzgar, sino para salvar al mundo. En efecto, Jesús fue enviado para dar la vida, es decir, para que, ante la luz, los seres no permanezcan en su desesperación y no sean juzgados. Ahora bien, en estas condiciones, Jesús no juzga, en la medida en que el Juicio reside en la manifestación de la incredulidad y de la misma desesperación, aunque él ejerza la autoridad para juzgar, ya que la decisión que cada uno toma de creer o de no creer y la actitud que cada uno adopta ante él de vivir o no del amor de Dios conducen al Juicio o a la vida.

Jn 5,19-30

I <i>Tesis:</i> La unidad del Padre y del Hijo se revela en el hecho de que el Hijo no hace más que lo que el Padre le encarga (Jn 5,19-20). <i>Comentarios:</i> <i>1º comentario:</i> Así como el Padre resucita a los muertos, dándoles la vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere (Jn 5,21). <i>2º comentario:</i> El Padre ha dado al Hijo todo el poder de juzgar (Jn 5,22). <i>Finalidad:</i> El reconocimiento del Hijo como Enviado del Padre (Jn 5,23).	III <i>Tesis:</i> La unidad del Padre y del Hijo fundamenta la justicia del Juicio del Hijo (Jn 5,30). <i>Relectura del mensaje:</i> Vendrá la hora en que todos los muertos resucitarán, unos para la vida, los otros para el Juicio (Jn 5,28-29). <i>Comentarios:</i> <i>1º comentario:</i> El Padre tiene el poder de dar la vida, y ha dado al Hijo ese mismo poder (Jn 5,26). <i>2º comentario:</i> Ha dado también autoridad a su Hijo para juzgar (Jn 5,27). <i>Mensaje:</i> La hora en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios y todos los que la oigan vivirán (Jn 5,25).
II <i>El ofrecimiento:</i> Quien acepta lo que yo digo y cree en el que me ha enviado, tiene la vida eterna; no sufrirá un juicio de condenación, sino que ha pasado de la muerte a la vida (Jn 5,24).	

El campo semántico del evangelio de Juan está estructurado de tal manera que la vida y el Juicio están opuestos como dos magnitudes simétricas. La vida designa la existencia nueva que nace de la acogida del amor de Dios, mientras que el Juicio es la revelación de la enfermedad mortal en la que vive el ser humano en cuanto no tiene confianza en el don del amor. Por eso la fe libera del Juicio en la exacta medida en que la verdad hace libre y en que la vida es el fin de la desesperación.

La fe libera de la desesperación y sirve a la justicia: el Evangelio paulino

Para Pablo, lo mismo que para el evangelio de Juan, la libertad resulta de la confianza en el amor de Dios manifestado en Jesucristo. Para él también ésta reside en la liberación de la desesperación, de la que la existencia del sujeto ha sido su beneficiaria. En efecto, la libertad por la cual y para la cual Cristo nos ha liberado (Gál 5,1 y 5,13) es la posibilidad de la con-

fianza que pone fin a la maldición, bajo la cual se encuentra la existencia que, con ayuda de la ley, plantea en sí misma el fundamento de su existencia.

¿En qué consiste la maldición de la existencia bajo la ley? La respuesta es ofrecida bajo la forma de una cita de la misma ley veterotestamentaria (Dt 27,26).

Gál 3,10

Los que viven pendientes del cumplimiento de la ley están sujetos a maldición; pues dice la Escritura: «Maldito todo el que no persevere en el cumplimiento de cuanto está escrito en el libro de la ley».

Esta explicación es ambigua y permite dos interpretaciones diferentes. Ahora bien, probablemente es en la oscilación entre ambas donde resida su sentido.

Interpretación 1	Interpretación 2
El que vive por las obras de la ley se encuentra bajo la maldición en la medida en que pone su esperanza en lo que no puede fundamentar su existencia: lo que fundamenta la existencia es la confianza, y no el «hacer». En efecto, es Dios, y no la ley, quien da la vida, quien hace vivir y justifica (Gál 3,21).	El que vive por las obras de la ley se encuentra bajo la maldición en la medida en que se sitúa ante una tarea infinita. Pues el que pone su confianza en la ley debe cumplirla en su totalidad, y el que no pone en práctica todos los mandamientos de la ley se sitúa, por tanto, bajo su maldición.

La explicación ofrecida por Pablo remite a la doble definición de la desesperación propiamente dicha ofrecida por Søren Kierkegaard:

«I

La desesperación es una enfermedad del espíritu, del yo, y así puede adoptar tres formas: la desesperación en la que no se tiene conciencia de tener un yo (o desesperación impropriamente dicha); la desesperación en la que no se quiere ser uno mismo; la desesperación en la que se quiere ser uno mismo.

II

El pecado consiste, estando ante Dios o teniendo la idea de Dios, y encontrándose en el estado de desesperación, en no querer ser uno mismo o en querer serlo».

La Escritura, entendida como ley, tiene como efecto provocar el paso de la desesperación impropriamente dicha a la desgraciada conciencia del individuo, es decir, a las dos formas de desesperación propiamente dicha.

En efecto, la ley, que apela a la responsabilidad del sujeto ante Dios y ante el Otro, no puede fundamentar la existencia del yo y de la conciencia que tiene de sí mismo, porque no es Dios.

La subjetividad individual no puede ser liberada de dos formas contrarias y complementarias de la maldición que supone la enfermedad mortal más que por la posibilidad que le revela y le confiere el poder del Evangelio de Dios de vivir de la confianza en su Creador, porque sólo esta confianza le permite recibirse como un don.

Por tanto, podemos decir que la libertad por la cual y para la cual Cristo nos ha liberado es la fe como actitud existencial de la confianza que se tiene en el amor y en la justificación gratuita de Dios.

Ahora bien, también se puede decir que esta liberación reside en el paso del sistema del intercambio al espíritu del don (Jacques T. Godbout¹⁸).

Lo propio del sistema del intercambio es que cada uno se constituye en él por la equidad de las transacciones que ha elegido establecer con el prójimo. El individuo recibe el equivalente de lo que aporta él mismo, de manera que cada uno se encuentra en todo momento en una relación simétrica con el prójimo. Ciertamente, el mantenimiento de la simetría exige de cada uno que pague lo que debe, pero cualquiera que satisfaga sus obligaciones ya no debe nada a nadie. Es libre. Señalemos que el sistema del intercambio se corresponde con la libertad de mercado. Los bienes circulan en la única medida y con los únicos límites de que los compradores tengan con qué pagarlos, y cada uno es libre de tratar con quien quiera, sin que el intercambio implique relaciones simbólicas de reconocimiento o de lealtad entre las partes. Por eso el sistema del intercambio confiere su independencia al individuo y esta independencia consiste en liberarle de las relaciones interpersonales y del vínculo social.

Lo propio del espíritu del don es el principio de la gratuidad, simbolizado por la inútil belleza del envoltorio festivo de los regalos. El verdadero don es algo que se hace libre y graciosamente, sin que nada obligue a ello; se hace por nada, sin esperar ventajas ni aguardar encontrar en él utilidad alguna; se hace, finalmente, sin contar con recibir algo a cambio, sea lo que fuere. Esto significa que el don no tiene otra finalidad que la doble alegría de dar y recibir.

Ahora bien, si el don excluye el intercambio, establece entre un «yo» y un «tú» una relación de asimetría. Significa, por una parte, que el don

¹⁸ Jacques T. GODBOUT (en colaboración con Alain CAILLÉ), *L'Esprit du don. Essai* (Boréal Compact 67; Montréal, 1992). Lo que sigue retoma en gran parte sus análisis y sus hipótesis.

implica siempre, por parte del que da, un riesgo, el riesgo de perder, que no puede ser asumido más que sobre el fondo de la confianza. Pero también significa, por otra parte, que el don exige, por parte del que recibe, el reconocimiento. Este reconocimiento se manifiesta en la acogida del don, pero también en el ofrecimiento de un contra-don. Ahora bien, el contra-don está regido por el mismo espíritu de gratuidad que el mismo don, sin lo cual el espíritu del don se transforma en sistema de intercambio. En consecuencia, el espíritu del don está caracterizado por un principio de incertidumbre que rige el reconocimiento y la generosidad recíprocas de las partes. De ello se deduce que el espíritu del don requiere la recreación constante de una simetría asimétrica. Esta simetría asimétrica es de una importancia primordial, pues simboliza, por una parte, el mutuo reconocimiento de las personas al significar el valor propio de los sujetos y de los destinatarios del don con relación a los dones intercambiados y, por otra, que la deuda que ella conserva fundamenta a la vez las lealtades personales y el vínculo social.

Como se puede comprender, el sistema del intercambio, por el cual el individuo tiende a aislarse de cualquier otra relación que no sea la que mantiene consigo mismo, es la expresión de la actitud existencial de la que hacían su análisis Marcos en sus relatos de exorcismos, Pablo en su reflexión sobre la existencia que intenta fundamentarse sobre la ley y Søren Kierkegaard en su descripción de la enfermedad mortal. Ahora bien, la revelación de la que Pablo ha sido destinatario (Gál 1,12.16) es la de un Dios que, ofreciendo incondicionalmente su amor y reconociendo graciosamente la persona de cada individuo independientemente de sus cualidades, proclama en el Evangelio el ofrecimiento que hace a todos, judíos y griegos, esclavos y ciudadanos libres, hombres y mujeres, de vivir de la gratuidad de su justicia, es decir, del espíritu del don.

Si la libertad cristiana de la que habla Pablo interpreta el paso de la desesperación a la fe y el del sistema del intercambio al espíritu del don, es evidente que describe igualmente el cambio del señorío simbolizado por el bautismo: liberados del poder del pecado, aquellos que se dejan justificar gratuitamente por la gracia de Dios se convierten, por ello mismo, en siervos (Rom 6,15-23).

Rom 6,15-23

(16) Sabido es que si os ofrecéis a alguien como esclavos y os sometéis a él, os convertís en sus esclavos; esclavos del pecado, que os llevará a la muerte; o esclavos de la obediencia a Dios, que os conducirá a la salvación.

(18) Liberados del pecado →

os habéis puesto al servicio de la salvación.

(19) Lo mismo, pues, que antes os entregasteis como esclavos a la impureza y a la iniquidad, hasta llegar a la perversión,

así ahora entregaos como esclavos al servicio de la salvación en busca de la plena consagración a Dios.

(20) En otro tiempo erais esclavos del pecado y no os considerabais obligados a buscar la salvación. (21) ¿No os avergüenza ahora el fruto que entonces cosechasteis? Porque el resultado de todo aquello fue la muerte.

(22) Ahora, en cambio, liberados del pecado y convertidos en siervos de Dios, tenéis como fruto la plena consagración a él y como resultado final la vida eterna.

(23) En efecto, el salario del pecado es la muerte,

mientras que Dios nos ofrece como don la vida eterna por medio de Cristo Jesús, nuestro Señor.

El presupuesto de la argumentación es la imposibilidad de la libertad de la existencia humana en el sentido de su autonomía. En efecto, como vemos, la voluntad del individuo de fundamentar su origen en sí mismo y de encontrar su identidad en su propia historia conduce a la desesperación y a la esclavitud bajo el poder del pecado. En cuanto al intento de utilizar la ley para escapar del pecado, fracasa y no hace más que proporcionar eficacia al pecado (Rom 7,7-25) y manifestar la situación de desesperación (Gál 3,10).

Por eso *la libertad paulina no puede consistir más que en la servidumbre a la justicia, es decir, en la aceptación de la gracia y en la fidelidad de la subjetividad individual, reflexiva y responsable, al espíritu del don.*

3.1.6. Unidad de fe y piedad en la vida cotidiana: Efesios y las cartas pastorales

Para Pablo y para el evangelio de Juan, la fe es el concepto central del cristianismo porque designa la transformación de la persona y el surgimiento de la subjetividad individual resultante del encuentro con la verdad del acontecimiento y de la acogida del don. Ahora bien, ya en la literatura apostólica que sigue a la muerte de los apóstoles, pero que aún está bastante próxima a ellos como para apelar a su autoridad, el término se debilita y adquiere nuevos matices.

El fenómeno es particularmente perceptible en el cristianismo que apela a la persona de Pablo. El mensaje esencial de las cartas paulinas, según el cual Dios justifica por la confianza en la confianza que tenía Jesucristo, sin duda dejó huellas: tanto la carta a los Efesios como las cartas pastorales (las cartas a Timoteo y a Tito) recuerdan que Dios, en su gracia, salva por la fe (Ef 2,8; 3,12.17; 1 Tim 1,14; 3,16; 2 Tim 1,13). Pero la expresión ha perdido su dimensión existencial para tender a convertirse en una simple fórmula que define al cristianismo. Ya en Gál 3,23.25, la «fe» era empleada en un sentido metonímico para designar la «religión cristiana». La tendencia se refuerza y la fe adquiere un sentido sociológico para designar, desde un punto de vista casi fenomenológico, la pertenencia a la Iglesia (Ef 1,13.19: «creer»; 1 Tim 5,8; 6,12; 2 Tim 1,5; 4,7; Tit 1,1: «fe»). De manera semejante, la fe o la fe y el amor en Cristo Jesús (Ef 1,15; 1 Tim 1,13-14; 2 Tim 1,13) ya no evocan la decisión de poner la confianza en Jesús y asociar su existencia al destino del Crucificado resucitado, sino más bien la adhesión a la fe cristiana.

La erosión sufrida por los giros paulinos y la nueva importancia que adquiere el aspecto objetivo de la fe (Christophe Senft) tienen lugar aquí, tanto en las cartas déutero-paulinas (las cartas a los Colosenses y a los Efesios) como en las trito-paulinas (las cartas pastorales), con nuevas comprensiones y nuevas representaciones de la fe cristiana.

La fe como participación en la unidad: la carta a los Efesios

Las cartas paulinas empleaban el término «fe» para designar la actitud existencial de la confianza en Dios hecha posible por la revelación de la «cruz», es decir, de la visión del Crucificado como Resucitado (1 Cor 9,1; 15,8) y como Hijo de Dios (Gál 1,12.16); ellas oponían esta actitud a la única alternativa posible, que es la de la existencia bajo la cólera de Dios (Rom 1,18-3,20) y bajo la maldición de la ley (Gál 3,10-14; 4,8-11; 4,21-5,1).

La carta a los Efesios, cuyo mensaje esencial es la transmisión del misterio de la edificación de la Iglesia, confiere a la fe un sentido nuevo. La oposición que introduce ya no es la de dos actitudes existenciales, sino la de dos localizaciones posibles en el espacio cósmico, la integración en el cuerpo de Cristo o la pertenencia al mundo de la ignorancia, de la carne, de la mentira y de las codicias engañosas (Ef 4,17-24). Ahora bien, la historia personal de los santos está caracterizada por el paso de una de estas dos localizaciones posibles a la otra y, al mismo tiempo, por un cambio de identidad: en otro tiempo ellos eran tinieblas, pero ahora son luz en el Señor, llamados a convertirse en hijos de la luz (Ef 5,3-14). La Iglesia en la cual Dios les ha integrado en Cristo constituye el cuerpo cósmico de Cristo (Ef 1,15-23), en el cual está abolido el muro de separación entre los

judíos y los paganos, hasta este momento extraños a la promesa, y en los cuales Cristo, a partir del judío y del pagano, ha creado un solo hombre nuevo al establecer la paz matando el odio, y lo ha reconciliado con Dios (Ef 2,11-22).

De ello se deduce que los santos, es decir, los creyentes que Dios ha elegido en Cristo antes de la creación del mundo para que sean santos e irreprochables ante su mirada, en el amor, y que ha predestinado a ser para él hijos adoptivos por Jesucristo (Ef 1,4-5), han sido integrados juntos en una construcción común y única. Esta construcción es la edificación de la morada de Dios, que tiene como fundamento a los apóstoles y los profetas, y como clave de bóveda al mismo Jesucristo (Ef 2,18-22).

En esta eclesiología cómica, *la fe es entendida como la adhesión a la unidad en Cristo de todos aquellos, judíos y griegos, que Dios ha hecho pasar de la muerte a la vida, es decir, de la sumisión al dios (= al príncipe) de este mundo a una nueva existencia, que es la de los resucitados sentados con Cristo en los cielos* (Ef 2,1-10). Por eso la fe, como participación en la edificación del cuerpo de Cristo, desempeña un papel central en la llamada a *la unidad del Espíritu y a la unidad de la Iglesia* (Ef 4,1-16), que sirve de tema principal a las exhortaciones de la carta (Ef 4,1-6,20).

Ef 4,1-16

. *Recomendación general*: que los santos se conformen a la elección de la que son objeto.

(1) Así pues, yo, el prisionero por amor al Señor, os ruego que os comportéis como corresponde a la vocación con que habéis sido llamados.

. *Concreción*: ser fiel a la llamada es contribuir a edificar la unidad del cuerpo de Cristo.

(2) Sed humildes, amables y pacientes. Soportaos los unos a los otros con amor; (3) mostraos solícitos en conservar, mediante el vínculo de la paz, la unidad, que es fruto del Espíritu.

. *Fundamento I*: la unidad del cuerpo.

(4) Uno solo es el cuerpo y uno solo el Espíritu, como también es una la esperanza que encierra la vocación a la que habéis sido llamados.

(5) Un solo Señor, una fe, un bautismo;

(6) un Dios que es Padre de todos,

que está sobre todos, actúa en todos y habita en todos.

. *Fundamento II*: la diversidad de los dones de Cristo en el cuerpo.

(7) A cada uno de nosotros, sin embargo, se le ha dado la gracia según la medida del don de Cristo (...)

(12) Capacita así a los creyentes para la tarea del ministerio y para construir el cuerpo de Cristo (13) hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del

pleno conocimiento del Hijo de Dios, hasta que seamos hombres perfectos, hasta que alcancemos en plenitud la talla de Cristo.

5. *La finalidad*: la edificación del cuerpo en el amor.

(14) Así que no seamos niños caprichosos, que se dejan llevar de cualquier viento de doctrina, engañados por esos hombres astutos, que son maestros en el arte del error. (15) Por el contrario, viviendo con autenticidad el amor, crezcamos en todo hacia aquel que es la cabeza, Cristo. (16) a él se debe que todo el cuerpo, bien trabado y unido por medio de todos los ligamentos que lo nutren según la actividad propia de cada miembro, vaya creciendo y construyéndose a sí mismo en el amor.

La fe, tal como la entiende la carta a los Efesios, está estrechamente relacionada con la unidad. Ahora bien, es importante constatar que la unidad, que los santos son exhortados a edificar soportándose los unos a los otros en el amor y haciendo que reine entre ellos un espíritu de paz, no es un fin en sí misma. Los santos están llamados a la unidad en la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios porque no hay más que una sola fe y un solo bautismo y porque, si no hay más que una sola fe y un solo bautismo, es porque no hay más que un solo Señor. La argumentación, que combina un principio de analogía con un sistema jerárquico, se encuentra con diversas variaciones en el cristianismo occidental en el paso del siglo I al siglo II. Según este principio y según el modelo de la ideología monárquica proporcionada por el Imperio romano, Ignacio de Antioquía llama a las iglesias a la «unidad» (*Carta a los Filadelfios* 7,2) porque no hay más que una sola Iglesia, una sola eucaristía, un solo cáliz, un solo altar, un solo obispo, una sola carne de Jesucristo y un solo Padre, que es el obispo de todos (*Carta a los Filadelfios* 4; *Carta a los Magnesios* 3,1). Ahora bien, la unidad que preconiza la carta a los Efesios no es en principio ni una unidad institucional ni, sobre todo, una unidad jerárquica. Cada creyente participa, con el don que ha recibido de Cristo, en la edificación del cuerpo, y la única jerarquía verdadera es la de la cabeza, hacia la que tiende el organismo entero. Otra variante de esta búsqueda de la unidad es la que representan las cartas pastorales. Para estos escritos, se trata de defender el correcto depósito de la fe, entregado por Pablo a sus colaboradores (1 Tim 6,3-10; Tit 1,10-16), contra otras doctrinas de las que se teme que no actúen más que como fuerzas centrífugas en la Iglesia. Ahora bien, tanto en la carta a los Efesios como para Pablo, la diversidad de las diferentes partes del cuerpo no solamente es un don de Cristo, sino incluso una necesidad para el crecimiento del organismo, pues, para cumplir su ministerio de edificación, los santos tienen necesidad de apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doctores.

Lo que en la carta a los Efesios fundamenta la llamada de los santos a la unidad es la declaración según la cual no hay más que un solo cuerpo, un solo Espíritu y un solo Dios, porque este único Dios es el Dios y Padre

que está sobre todos, que actúa en todos y habita en todos. La idea es clara: el misterio que constituye el mensaje esencial de la carta es *el anuncio de una obra de reconciliación del Creador de todo lo que existe con la totalidad del mundo creado, de manera que la fe es la adhesión, en el amor, al cuerpo cósmico de Cristo, por quien Dios lleva a cabo su designio y prepara el cumplimiento de los tiempos*: «Llevando la historia a su plenitud al constituir a Cristo en cabeza de todas las cosas, las del cielo y las de la tierra» (Ef 1,10).

La participación de los santos en esta reconciliación de toda la creación con el Creador implica, por parte de los santos, una transformación e su comportamiento: ya no son tinieblas, sino hijos de la luz llamados a vivir como hijos de la luz (Ef 5,8). En Cristo han sido llamados a renunciar a su existencia pasada, a despojarse del hombre viejo que se corrompe bajo el efecto de las codicias embusteras, a dejarse renovar por la transformación de su inteligencia y a revestirse del hombre nuevo creado según Dios en la justicia y la santidad que proceden de la verdad (Ef 4,22-24). Esta transformación se manifiesta esencialmente mediante la adopción de un cierto estilo en la vida cotidiana (Ef 4,25-5,2).

4,25-5,2

1. *Exhortación general*:

(25) Por tanto, desterrad la mentira; que cada uno diga la verdad a su prójimo (= Zac 8,16), ya que somos miembros los unos de los otros. (26) Si os dejáis llevar de la ira, que no sea hasta el punto de pecar (Sal 4,5) y que vuestro enojo no dure más allá de la puesta de sol. (27) Y no deis al diablo oportunidad alguna. (28) El ladrón, que no robe más, sino que procure trabajar honradamente, para poder ayudar al que está necesitado. (29) Que no salgan de vuestra boca palabras groseras; si algo decís, que sea bueno, oportuno, constructivo y provechoso para los que os oyen.

2. *No entristecer al Espíritu Santo*:

(30) Y no causéis tristeza al Espíritu Santo de Dios, que es como un sello impreso en vosotros para distingueros el día de la liberación. (31) Que desaparezca de entre vosotros toda agresividad, rencor, ira, indignación, injurias y toda suerte de maldad.

3. *Imitar a Dios*:

(32) Sed más bien bondadosos y compasivos los unos con los otros, y perdonaos mutuamente, como Dios os ha perdonado por medio de Cristo. (5,1) Sed, pues, imitadores de Dios como hijos suyos muy queridos.

4. *Vivir como Cristo en el amor*:

(2) Y haced del amor la norma de vuestra vida, a imitación de Cristo, que nos amó y se entregó a sí mismo por nosotros como ofrenda y sacrificio de suave olor a Dios.

pleno conocimiento del Hijo de Dios, hasta que seamos hombres perfectos, hasta que alcancemos en plenitud la talla de Cristo.

5. *La finalidad*: la edificación del cuerpo en el amor.

(14) Así que no seamos niños caprichosos, que se dejan llevar de cualquier viento de doctrina, engañados por esos hombres astutos, que son maestros en el arte del error. (15) Por el contrario, viviendo con autenticidad el amor, crezcamos en todo hacia aquel que es la cabeza, Cristo. (16) a él se debe que todo el cuerpo, bien trabado y unido por medio de todos los ligamentos que lo nutren según la actividad propia de cada miembro, vaya creciendo y construyéndose a sí mismo en el amor.

La fe, tal como la entiende la carta a los Efesios, está estrechamente relacionada con la unidad. Ahora bien, es importante constatar que la unidad, que los santos son exhortados a edificar soportándose los unos a los otros en el amor y haciendo que reine entre ellos un espíritu de paz, no es un fin en sí misma. Los santos están llamados a la unidad en la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios porque no hay más que una sola fe y un solo bautismo y porque, si no hay más que una sola fe y un solo bautismo, es porque no hay más que un solo Señor. La argumentación, que combina un principio de analogía con un sistema jerárquico, se encuentra con diversas variaciones en el cristianismo occidental en el paso del siglo I al siglo II. Según este principio y según el modelo de la ideología monárquica proporcionada por el Imperio romano, Ignacio de Antioquía llama a las iglesias a la «unidad» (*Carta a los Filadelfios* 7,2) porque no hay más que una sola Iglesia, una sola eucaristía, un solo cáliz, un solo altar, un solo obispo, una sola carne de Jesucristo y un solo Padre, que es el obispo de todos (*Carta a los Filadelfios* 4; *Carta a los Magnesios* 3,1). Ahora bien, la unidad que preconiza la carta a los Efesios no es en principio ni una unidad institucional ni, sobre todo, una unidad jerárquica. Cada creyente participa, con el don que ha recibido de Cristo, en la edificación del cuerpo, y la única jerarquía verdadera es la de la cabeza, hacia la que tiende el organismo entero. Otra variante de esta búsqueda de la unidad es la que representan las cartas pastorales. Para estos escritos, se trata de defender el correcto depósito de la fe, entregado por Pablo a sus colaboradores (1 Tim 6,3-10; Tit 1,10-16), contra otras doctrinas de las que se teme que no actúen más que como fuerzas centrífugas en la Iglesia. Ahora bien, tanto en la carta a los Efesios como para Pablo, la diversidad de las diferentes partes del cuerpo no solamente es un don de Cristo, sino incluso una necesidad para el crecimiento del organismo, pues, para cumplir su ministerio de edificación, los santos tienen necesidad de apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doctores.

Lo que en la carta a los Efesios fundamenta la llamada de los santos a la unidad es la declaración según la cual no hay más que un solo cuerpo, un solo Espíritu y un solo Dios, porque este único Dioses el Dios y Padre

que está sobre todos, que actúa en todos y habita en todos. La idea es clara: el misterio que constituye el mensaje esencial de la carta es *el anuncio de una obra de reconciliación del Creador de todo lo que existe con la totalidad del mundo creado, de manera que la fe es la adhesión, en el amor, al cuerpo cósmico de Cristo, por quien Dios lleva a cabo su designio y prepara el cumplimiento de los tiempos*: «Llevando la historia a su plenitud al constituir a Cristo en cabeza de todas las cosas, las del cielo y las de la tierra» (Ef 1,10).

La participación de los santos en esta reconciliación de toda la creación con el Creador implica, por parte de los santos, una transformación de su comportamiento: ya no son tinieblas, sino hijos de la luz llamados a vivir como hijos de la luz (Ef 5,8). En Cristo han sido llamados a renunciar a su existencia pasada, a despojarse del hombre viejo que se corrompe bajo el efecto de las codicias embusteras, a dejarse renovar por la transformación de su inteligencia y a revestirse del hombre nuevo creado según Dios en la justicia y la santidad que proceden de la verdad (Ef 4,22-24). Esta transformación se manifiesta esencialmente mediante la adopción de un cierto estilo en la vida cotidiana (Ef 4,25-5,2).

Ef 4,25-5,2

1. *Exhortación general*:

(25) Por tanto, desterrad la mentira; que cada uno diga la verdad a su prójimo (= Zac 8,16), ya que somos miembros los unos de los otros. (26) Si os dejáis llevar de la ira, que no sea hasta el punto de pecar (Sal 4,5) y que vuestro enojo no dure más allá de la puesta de sol. (27) Y no deis al diablo oportunidad alguna. (28) El ladrón, que no robe más, sino que procure trabajar honradamente, para poder ayudar al que está necesitado. (29) Que no salgan de vuestra boca palabras groseras; si algo decís, que sea bueno, oportuno, constructivo y provechoso para los que os oyen.

2. *No entristecer al Espíritu Santo*:

(30) Y no causéis tristeza al Espíritu Santo de Dios, que es como un sello impreso en vosotros para distinguíros el día de la liberación. (31) Que desaparezca de entre vosotros toda agresividad, rencor, ira, indignación, injurias y toda suerte de maldad.

3. *Imitar a Dios*:

(32) Sed más bien bondadosos y compasivos los unos con los otros, y perdonaos mutuamente, como Dios os ha perdonado por medio de Cristo. (5,1) Sed, pues, imitadores de Dios como hijos suyos muy queridos.

4. *Vivir como Cristo en el amor*:

(2) Y haced del amor la norma de vuestra vida, a imitación de Cristo, que nos amó y se entregó a sí mismo por nosotros como ofrenda y sacrificio de suave olor a Dios.

La fe como «sana doctrina»: las cartas pastorales

Tanto en las cartas pastorales como en la carta a los Efesios, el término «fe», explícitamente retomado de las cartas paulinas (1 Tim 1,14; 2 Tim 1,13; 3,15), posee connotaciones y un campo de significados nuevos, que corresponden a la recepción que hace el cristianismo postpaulino, a finales del siglo I o comienzos del siglo II, de la teología paulina. Dos nuevas dimensiones de la fe, estrechamente unidas la una a la otra, hacen su aparición en las cartas pastorales: la primera es la de la fe como sana doctrina y la otra, particular en el Nuevo Testamento del cristianismo de la pequeña colección que constituyen estas tres cartas, es la de la fe como virtud cristiana.

Un indicio evidente del cambio de sentido sufrido por el término «fe» nos lo proporcionan las expresiones un tanto sorprendentes en que lo emplean las cartas pastorales. Por un lado, los lectores desconfían de esas personas cuya fe naufraga (1 Tim 1,19), que se han alejado de la fe (1 Tim 6,10) y cuya fe no tiene consistencia (2 Tim 3,8). Por otro, Timoteo, si sigue las consignas de la carta, será un buen ministro de Cristo, «nutrido con las palabras de la fe y la hermosa doctrina» que ha seguido fielmente (1 Tim 4,6), y el hecho de tener una fe sana distingue a los cristianos fieles de los espíritus desviados (Tit 1,13; 2,2). El vocabulario de la salud que se introduce aquí se encuentra en expresiones como las de las «sanas enseñanzas de nuestro Señor Jesucristo» (1 Tim 6,3) o de la «sana doctrina» (1 Tim 1,10; Tit 2,1), que deben ser identificadas con el «correcto depósito» del que el autor confía su custodia a Timoteo (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12.14).

Como vemos, la fe ya no se entiende ni como una actitud existencial (Pablo) ni siquiera como un acto de adhesión personal (la carta a los Efesios), sino como la doctrina de una enseñanza. El sentido subjetivo de la fe como confianza, como certeza y como convicción ha dejado lugar al sentido objetivo de una definición del objeto de la fe. Se ha pasado de la fe que cree (*fides qua creditur* = la fe por la cual se cree) a la fe en la que se cree (*fides quae creditur* = la fe que es creída).

Al declarar la existencia de una fe sana, que sobreentiende que los espíritus desviados tienen una fe mala (según 1 Tim 6,4, son, por otra parte, ellos mismos malos), y al presentarse a sí mismo como su depositario, el autor de las tres cartas pastorales inventa y establece en el cristianismo postpaulino una distinción nueva entre enseñanza ortodoxa y enseñanza herética. Mientras que Pablo, al oponer el Evangelio de Dios a los evangelios que no lo son (Gál 1,6-12), hacía del efecto liberador de la predicación su criterio de verdad, el autor de las cartas pastorales se sirve de la autoridad del apóstol para definir una tradición apostólica que detenta la sana doctrina.

Por tanto, se puede decir que, en las cartas pastorales, el concepto de fe ha adquirido el significado de sana doctrina. *Lo contrario de la fe no es la desesperación* (Gál 3,10-14), *sino la ignorancia malvada* que 2 Pe 2,1, a mitad del siglo II, llamará «herejía».

Por tanto, ¿qué es lo que, según las cartas pastorales, distingue a la ortodoxia de la herejía? Si hacemos abstracción en la argumentación de los motivos que buscan, por una parte, autenticificar las cartas mediante un colorido paulino (1 Tim 1,8-11; Tit 1,14; 3,9-11) y de los lugares comunes que en la literatura universal apuntan, por otra parte, a desacreditar y descalificar mediante la difamación cualquier forma de oposición (la fabulación, la ignorancia, la enfermedad mental, la desviación moral o el amor al dinero, 1 Tim 6,3-10; 2 Tim 3,9; Tit 1,10-16), el retrato que las tres cartas ofrecen de sus adversarios es el de gentes cuyo principal defecto es querer entender su fe y discutir su interpretación del Evangelio (1 Tim 1,3-7; 6,20-21). Ahora bien, para el autor de las cartas pastorales, cualquier discusión de este tipo no es más que palabrería (1 Tim 1,6; 6,20). En efecto, para él, el designio de Dios se realiza en la fe, es decir, en la aceptación de la enseñanza dispensada por las instancias autorizadas (1 Tim 3,1-13 y 5,1-6,2), y no en las discusiones (1 Tim 1,4). La discusión fundamental sobre la verdad del Evangelio, que Pablo mantenía apasionadamente con sus hermanos y hermanas de Corinto o de Galacia, ha cedido el puesto a un sistema de comunicación en el que las sanas enseñanzas de Jesucristo son definidas formalmente y transmitidas como correcto depósito por personas cuya fidelidad y moralidad garantizan su autenticidad. En estas condiciones, son peligrosos todos aquellos que, por la razón que sea, ponen en riesgo o amenazan con desestabilizar a las comunidades mediante la búsqueda de una inteligencia de la fe.

La fe como virtud cristiana: las cartas pastorales

Paralelamente a su empleo en el sentido de una sana doctrina, en las cartas pastorales el concepto de fe se convierte en una virtud cristiana asociada a la verdad (1 Tim 2,7), la buena conciencia (1 Tim 1,19; 3,9), el amor (1 Tim 1,14; 2,15; 4,12; 6,11; 2 Tim 2,22; 3,10), la paciencia o la perseverancia (1 Tim 6,11; 2 Tim 3,10; Tit 2,2), la pureza (1 Tim 4,12), la justicia (1 Tim 6,11; 2 Tim 2,22) o la piedad (1 Tim 6,11). Se convierte así en un eslabón entre otros en la cadena de comportamientos prácticos (Christophe Senft) que intentan describir un ideal de la vida cristiana y donde están ensartados unos junto a otros los términos de justicia, piedad, fe, amor, perseverancia y dulzura (1 Tim 6,11) o de justicia, fe, amor y paz (2 Tim 2,22).

El simple fenómeno de la enumeración muestra que el significado de la fe se ha trivializado: la fe ya no es la única actitud existencial de con-

fianza que define la existencia creyente, sino una cualidad entre otras que, todas juntas, caracterizan la vida cristiana.

La insuficiencia del concepto de fe en describir por sí solo la esencia de la existencia creyente se explica por la nueva importancia que ha adquirido su componente objetivo. Para expresar el lado subjetivo y el aspecto de comportamiento práctico en la vida cotidiana, las cartas pastorales introducen una nueva terminología, en particular el término griego y helenístico de «piedad» (1 Tim 2,2; 3,16; 4,7.8; 6,3.5.6.11; 2 Tim 3,5; Tit 1,1; en el resto del Nuevo Testamento: Hch 3,12; 2 Pe 1,3.6.7; 3,11).

1 Tim 3,16

Es grande, sin duda, el misterio de nuestra religión (lit.: piedad):
 Él (= Cristo) ha sido manifestado como hombre mortal,
 el Espíritu ha dado testimonio de él,
 los ángeles lo han contemplado,
 ha sido predicado entre las naciones,
 creído en el mundo,
 elevado por Dios gloriosamente.

A la manera de Pablo, el autor de las tres cartas cita una fórmula de confesión de fe. Sin embargo, por una parte, la confesión de fe se ha convertido en «misterio de la piedad». Por otra, la puesta en forma de intriga que lleva a cabo de la historia de Jesús manifiesta un importante cambio de perspectiva. Los acontecimientos que señala no están centrados en la muerte y la resurrección de Jesús, sino que enumeran la encarnación («ha sido manifestado como mortal»), el acontecimiento pascual («el Espíritu ha dado testimonio de él [de Cristo]»), la exaltación de Jesús junto al Padre («los ángeles lo han contemplado»), la misión universal («predicado entre las naciones»), su éxito («creído en el mundo») y la acogida gloriosa de Cristo exaltado, bien en la fe de la Iglesia en su Señor, bien en su regreso («elevado por Dios gloriosamente»).

Mientras que los textos prepaulinos fundamentaban la existencia cristiana en el doble acontecimiento de la muerte y la resurrección de Jesús (Rom 3,25; 4,25; 1 Cor 15,3-5; Flp 2,6-11), vemos que el «misterio de la piedad» tiene como objeto central el período que separa la exaltación de Jesús de su regreso. Ahora bien, este período no es sólo un período largo, sino que se ha convertido en el centro de una historia de salvación. En efecto, la historia de la misión entre los paganos y la fe en su éxito en el mundo ya no son las consecuencias del acontecimiento de salvación en Jesucristo, sino que figuran como uno de los elementos constitutivos, aunque no sea éste el elemento central del misterio.

Este cambio de perspectiva se debe a la nueva conciencia que tiene la tercera o la cuarta generación cristiana de la relación del cristianismo con la historia. En las dos direcciones del pasado y del futuro, el cristianismo debe resolver de manera satisfactoria el problema de la conciencia que adquiere de su propia temporalidad. El problema de la continuidad con el pasado ya se planteó en los años 60 con la desaparición de las grandes figuras fundadoras (Santiago, el hermano del Señor, en el 62 en Jerusalén, después, Pedro y Pablo, probablemente en Roma). Una respuesta fue la de la pseudoepigrafa, a la que las mismas cartas pastorales recurren todavía: hacer que se mantenga todavía la voz de los apóstoles en escritos que no pudieron escribir ellos mismos, pero en los que aún están presentes (Yann Rédalié¹⁹). La conciencia de tener un pasado rico en desarrollos entraña a su vez el descubrimiento de una necesidad distinta: la de prepararse para un futuro que, muy probablemente, está también llamado a prolongarse.

La nueva conciencia que el cristianismo adquiere de su relación con la historia y la probable duración de su existencia en la realidad política y social de esta tierra encuentra una doble expresión en las cartas pastorales: por una parte, la elaboración bajo la autoridad de Pablo y de sus colaboradores Timoteo y Tito de un dispositivo institucional constituido por obispos, presbíteros, diáconos y viudas (1 Tim 3,1-13 y 5,3-25) y apto para transmitir el correcto depósito como «palabra fiel» y «digna de confianza» (1 Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8), poniendo así el Evangelio al abrigo de la intemperie. Por otra parte, las cartas formulan, con ayuda de sus conceptos de «piedad» y «buena conciencia», un ideal de vida cristiana que apenas podemos calificar de «aburguesamiento del cristianismo» sin una ligera sonrisa autocrítica. La noción de «buena conciencia» (1 Tim 1,5.19) o de «conciencia pura» (1 Tim 3,9; 2 Tim 1,3), opuesta a la conciencia «insensible» (1 Tim 4,2) o «contaminada» (Tit 1,15) de los espíritus desviados, no se encuentra ni en los evangelios ni en Pablo. Es el signo de la aparición de una ética de las normas; se corresponde con una cierta concepción de la fe que aparece cuando la Iglesia ya no vive en la espera del fin próximo, sino que cuenta con un futuro de una cierta duración y debe, por este hecho, elaborar normas duraderas para su comportamiento (Christophe Senft). En cuanto a la interpretación de la vida cristiana mediante la idea de piedad, se corresponde con una comprensión de la fe que hace de ella una cualidad emparentada con la buena conducta exigida a los cristianos (Jean-Daniel Dubois, *Une vie calme et paisible* [Strasbourg, 1969]). Así, en las cartas pastorales, la fe tiende a convertirse en una virtud que hace a los creyentes fieles capaces de cumplir buenas obras (Tit 2,11-14).

¹⁹ Yann RÉDALIÉ, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite* (Le Monde de la Bible 31; Genève, 1994).

De ahí la idea de una piedad a la que el autor de las cartas, a través de Timoteo, pide a sus lectores que se ejerciten (1 Tim 4,7b-8).

1 Tim 4,7-8

(7) Ejercítate en la religión (lit.: piedad). (8) Los ejercicios corporales no sirven para gran cosa, mientras que la religión (lit.: piedad) es útil para todo, pues tiene la promesa de la vida presente y de la futura.

Este ideal de vida cristiana, hecho de buena conducta, de fe, de amor y de pureza (1 Tim 4,12), responde a la doble pregunta sobre la misión de la Iglesia en una sociedad no cristiana y a las condiciones razonables de su existencia a largo plazo en este ambiente (1 Tim 2,1-4).

1 Tim 2,1-4

(1) Te recomiendo ante todo que se hagan peticiones, oraciones, súplicas, acciones de gracias por todos los hombres: (2) por los reyes y todos los que tienen autoridad, para que podamos gozar de una vida tranquila y sosegada plenamente religiosa y digna. (3) Esto es bueno y grato a los ojos de Dios, nuestro Salvador, (4) que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad.

3.2. La esperanza

Igual que la fe, la esperanza designa, en los escritos neotestamentarios, una actitud existencial. La fe está unida al instante del encuentro con el Evangelio. Es creación del sujeto por la verdad del acontecimiento de la revelación de Dios en Jesucristo. Es el acto de confianza en la confianza de Jesús, que había confiado en el amor de Dios. Es la aceptación del amor y del espíritu del don, es decir, nacimiento también de la persona, independientemente de sus cualidades.

La esperanza es fidelidad a la verdad del acontecimiento, en el amor y en el espíritu del don, es decir, fidelidad de la subjetividad individual y responsable a su propia trayectoria. Es máxima de perseverancia en el trayecto de la fe (Alain Badiou, *Saint Paul*, 99).

En el Nuevo Testamento, el concepto de esperanza aparece unas cincuenta veces: se encuentra 8 veces en los Hechos de los Apóstoles, 20 veces en Pablo, de las cuales 9 en la carta a los Romanos, 7 en la literatura déuteropaulina, 4 en las cartas trito-paulinas, 5 en la carta a los Hebreos, 3 en 1 Pedro y 1 en 1 Juan. En las cartas paulinas y en la primera carta de Pedro, designa al sujeto que espera, es decir, la fidelidad perseverante y obstinada de la subjetividad a la verdad que la fundamenta. En los Hechos de los Apóstoles y en la carta a los Hebreos se ha convertido en objeto de una

espera. En un caso, la fidelidad y la militancia de los creyentes son apertura perseverante al futuro, fundamentada en la universalidad del amor dado, en el otro, es fidelidad al pasado fundamentada en la recompensa prometida.

3.2.1. La esperanza como perseverancia del sujeto creyente:

Pablo y 1 Pedro

En las cartas de Pablo (Rom 4,18; 5,2.4.5; 8,20.24; 12,12; 15,4.13; 1 Cor 9,10; 13,13; 2 Cor 1,7; 3,12; 10,15; Gál 5,5; Flp 1,20; 1 Tes 1,3; 2,19; 4,13; 5,8) y en la primera carta de Pedro (1 Pe 1,3.21; 3,15), la esperanza aparece como la propia fuerza de convicción que, en las pruebas de la vida cotidiana e independientemente de las evidencias externas, alimenta y fortalece la fe. A diferencia de la espera, que cuenta sus posibilidades y que crece o se cimenta en función de las plausibilidades de recibir o de encontrar un futuro mejor, la esperanza es confianza fiel y obstinada en la promesa que, tras ella, la fundamenta.

Por eso la esperanza no es, ni para Pablo ni para 1 Pedro, una noción transitiva: no hay esperanza de esto o aquello, como si la esperanza estuviera unida a una meta que alcanzar, sino que es un término absoluto: la esperanza es en sí misma una actitud existencial que no confía en nada, sino que estructura el presente y el futuro abierto de la vida cotidiana, en el tiempo, como continuación de la confianza en la verdad del acontecimiento y verdad fundadora de la fe.

Por esta razón, la esperanza es lo que marca la diferencia fundamental entre los creyentes y los paganos. A este respecto, la argumentación de 1 Tes 4,13-14 adquiere valor programático: los cristianos no tienen que estar tristes por los muertos, pues tienen esperanza. Ahora bien, si tienen esperanza, es decir, si creen que Jesús murió y resucitó, Dios hará volver a los muertos por Jesucristo y con él. *La esperanza es certeza arraigada en la verdad ya manifestada, confianza en el futuro y, por esta razón, poder de fidelidad y de responsabilidad en el presente.*

La esperanza como fidelidad en la confianza: la carta a los Romanos

A la dimensión de la fe, que para Pablo es tener confianza en la confianza que tenía Jesucristo, la esperanza, tal como la entiende, le añade otras dos, que tienen implicaciones inmediatas. La primera es la de la perseverancia militante, es decir, la de la fidelidad subjetiva a la confianza que se tiene y a la verdad del acontecimiento sobre el cual se fundamenta (Rom 4,18), mientras que la segunda es la manifestación de lo real de esta fidelidad mediante su puesta a prueba en su propio ejercicio, es decir, la verificación de la verdad de esta militancia en su aptitud para alimentarse de los obstáculos que encuentra (Rom 5,2.4.5).

El carácter paradójico de la esperanza, tal como Pablo la entiende, se subraya desde su primera aparición en la carta a los Romanos (Rom 4,18), en la presentación que el apóstol hace de la historia de Abrahán para mostrar la exactitud de su concepción de la justicia de Dios (Rom 4,1-25). En efecto, Abrahán se presenta no sólo como el padre de los creyentes porque creyó y porque su fe fue contada como justicia (Rom 4,1-12), sino que, porque creyó, es también la figura por excelencia de la esperanza como fidelidad activa a la verdad (Rom 4,16-22).

Rom 4,16-22

(17) Como dice la Escritura: «Tú he constituido padre de muchos pueblos» (Gn 17,5); y lo es ante Dios, en quien creyó, el Dios que da vida a los muertos y llama a la existencia a las cosas que no existen. (18) Contra toda esperanza creyó Abrahán que sería padre de muchos pueblos, según le había sido prometido: «Así será tu descendencia» (Gn 15,5). (19) Y no decayó su fe al ver que su cuerpo estaba sin vigor —tenía casi cien años— y que Sara ya no podía concebir. (20) Tampoco vaciló por falta de fe ante la promesa de Dios; al contrario, se consolidó en su fe, dando así gloria a Dios, (21) plenamente convencido de que Dios tiene poder para cumplir lo que promete. (22) Lo cual le fue tenido en cuenta para alcanzar la salvación.

Lo que cualifica a la fe como esperanza es «creer contra toda esperanza» (Rom 4,18). Es decir, que nada en el orden objetivo de las cosas puede servir de evidencia para fundamentarla. No tiene ninguna plausibilidad. Por el contrario, cualquier intento de encontrar un apoyo en los límites de lo posible está abocado al fracaso. Pero, por el contrario, ninguna evidencia exterior a sí misma es susceptible de hacer que vacile (Rom 4,19). Con relación al mundo que atraviesa, ella se beneficia de un estatuto de radical extraterritorialidad. Desde un cierto punto de vista, sólo se apoya en sí misma, ya que Pablo llega incluso a escribir: «Abrahán creyó sobre la base de la esperanza» (Rom 4,18) (Franz J. Leenhardt). Ahora bien, si ella no se apoya más que en sí misma, es porque se alimenta de su propia sustancia, que es la de la promesa de Dios (Franz J. Leenhardt). El instante del encuentro con el Dios que da la vida a los muertos y que llama de la nada a la existencia (Rom 4,17) es la verdad del acontecimiento que la constituye, de manera que *la esperanza sobre la que está basada la fe es la resistencia y la fidelidad de una subjetividad en la confianza que ha puesto en la palabra que, desde ahora, la fundamenta.*

La esperanza de Abrahán, según la lectura que hace de ella la carta a los Romanos, es del orden de la resistencia, de la perseverancia y de la paciencia. Reside en la subjetividad de la continuación de un proceso subjetivo (Alain Badiou, *Saint Paul*, 99-103) en el que asume el riesgo absoluto y enteramente desinteresado de poner toda su confianza, de arriesgarlo todo en la única promesa de Dios y de perseverar en y contra todo en esta confianza.

Es importante subrayarlo: la esperanza que, según la carta a los Romanos, fundamenta la fe de Abrahán no es la representación de un resultado futuro. Es más bien un imperativo de la continuación, un principio de tenacidad y de obstinación que estructura la temporalidad de la existencia creyente.

La esperanza, entendida así como máxima de perseverancia en el trayecto de la fe, determina tanto la responsabilidad del apostolado paulino (2 Cor 1,7; 3,12; 10,15) como la temporalidad de la existencia cristiana (Rom 5,2.4.5).

Rom 5,1-5

(1) Así pues, quienes mediante la fe hemos sido puestos en camino de salvación, estamos en paz con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo. (2) Por la fe en Cristo hemos llegado a obtener esta situación de gracia en la que vivimos y de la que nos sentimos orgullosos, esperando participar de la gloria de Dios. (3) Y no sólo esto, sino que hasta de las tribulaciones nos sentimos orgullosos, sabiendo que la tribulación produce paciencia; (4) la paciencia produce virtud sólida, y la virtud sólida, esperanza. (5) Una esperanza que no engaña porque, al darnos el Espíritu Santo, ha derramado su amor en nuestros corazones.

La primera declaración del apóstol sobre la esperanza tiene que ver con su arraigamiento: los que han puesto su confianza en la justicia justificante de Dios reciben su nueva identidad y el sentido de su existencia de la fidelidad a la obra de Dios (Rom 5,2), de quien el pecado les había separado (Rom 3,23). Ahora bien, lo que hace de ellos, en la fidelidad, colaboradores de la obra de Dios es la singularidad absoluta del acontecimiento fundador que les ha dado acceso a la fe. Por tanto, la esperanza es, en primer lugar, tanto en la existencia de los creyentes como en la de Abrahán, la fidelidad perseverante a la verdad del acontecimiento manifestado en Jesucristo.

Por eso, la esperanza se encuentra, confirmada y reforzada, al final de la sucesión de sus pruebas (Rom 5,4-5). Como fidelidad de la subjetividad individual a su propia fidelidad, la esperanza estructura la continuidad de la historia personal, y si ella no se sonroja es porque, como fidelidad en la prueba, ella misma indica la realidad de su fidelidad y del acontecimiento fundador que es su objeto.

Por tanto, podemos decir que la particularidad de la esperanza, tal como la entiende Pablo, es la prueba superada, y no la recompensa esperada en nombre de la cual se la ha superado (Alain Badiou, 101-102). La esperanza es la fidelidad experimentada por sí misma, la obstinación de la confianza y la tenacidad del amor en la prueba. Es *la manifestación de la consistencia de esta fidelidad puesta a prueba de la realidad.*

Dar razón de la esperanza: 1 Pedro

También en la primera carta de Pedro, la esperanza se presenta como una dimensión de la fe. Igual que en las cartas paulinas, es un imperativo de la perseverancia, un principio de la fidelidad y de la militancia que estructura la temporalidad de la existencia creyente. Pero si estructura la existencia creyente, es porque, en primer lugar, es un don de Dios, que ha hecho renacer a los creyentes y que ha hecho de ellos los elegidos (1 Pe 1,1; 2,4-10). Mientras que en las cartas paulinas era la fe la que liberaba de la desesperación existencial, en la primera carta de Pedro es la esperanza la que ha arrancado a los destinatarios de la vanidad y del sinsentido (1 Pe 1,18: «Habéis sido liberados de la conducta idolátrica heredada de vuestros mayores») para hacer de ellos las piedras vivas de la casa de Dios.

Como vemos, la estructura temporal de la esperanza y su relación tanto con el acontecimiento que la fundamenta como con el tiempo de la historia personal de los creyentes son paralelos a la concepción paulina. Como tampoco en la carta a los Romanos, la esperanza no es la representación de un resultado futuro. Tanto su fundamento como su contenido son, igual que en Pablo, la singularidad absoluta de una verdad del acontecimiento que divide la historia en dos. Sin embargo, ésta no es la «cruz», como manifestación del Hijo y de la justicia de Dios, sino la revelación, que constituye el acontecimiento creador por el que Dios resucitó a Jesucristo de entre los muertos (1 Pe 1,3 y 1,21).

1 Pe 1,3-5

(3) Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que por su gran misericordia, a través de la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, nos ha hecho renacer para una esperanza viva, (4) para una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcescible. Una herencia reservada en los cielos para vosotros, (5) a quienes el poder de Dios guarda mediante la fe para una salvación que ha de manifestarse en el momento final.

1 Pe 1,17-21

(21) Y si llamáis Padre al que juzga sin favoritismos y según la conducta de cada uno, comportaos con temor durante el tiempo de vuestra peregrinación. (18) Sabed que no habéis sido liberados de la conducta idolátrica heredada de vuestros mayores con bienes caducos —el oro y la plata—, (19) sino con la sangre preciosa de Cristo, cordero sin mancha y sin tacha. (20) Cristo estaba presente en la mente de Dios antes de que el mundo fuese creado, y se ha manifestado al final de los tiempos para vuestro bien, (21) para que por medio de él creáis en el Dios que lo resucitó de entre los muertos y colmó de gloria. De esta forma, vuestra fe y vuestra esperanza descansan en Dios.

El mensaje esencial de la primera carta de Pedro es que Dios se ha apropiado de los creyentes para hacer de ellos un pueblo santo, una comunidad sacerdotal y su casa en la tierra. La constitución de esta nueva realidad es el resultado de una doble acción soberana de Dios. Dios los ha comprado, pagando para ello el precio de la muerte de Jesús (1 Pe 1,18-19), a fin de que se conviertan en posesión suya, es decir, en el sentido propio del término, en los «santos» (1 Pe 1,1). Pero esta idea comercial del rescate por la sangre de Jesucristo no es más que una explicación simbólica y secundaria de la *separación para Dios* de la que ellos han sido objeto. El punto de partida de su existencia creyente, y por tanto de esta separación, es la proclamación de la resurrección de Jesús, de donde deriva su esperanza (1 Pe 1,3).

Por tanto, para la primera carta de Pedro, la condición de los creyentes es primeramente esperanza, porque la fe en Dios resulta de la resurrección de Jesús (1 Pe 1,3; 1,21). La carta habla de la proclamación de la resurrección de Jesús como de una «manifestación de Jesucristo» (1 Pe 1,20). Ahora bien, esta revelación es el acontecimiento central del conjunto de la historia de la tierra habitada. En efecto, la resurrección de Jesús es interpretada como la manifestación de un plan de Dios establecido antes de la creación del mundo, que da su sentido al conjunto de la historia del mundo y que constituye su realidad. *La fe cristiana es, por tanto, esperanza en razón de su relación con la realidad de lo real: está basada en la singularidad absoluta del acontecimiento que revela al mundo y le ofrece su origen, su identidad presente y su finalidad.*

La condición de los creyentes es, en segundo lugar, esperanza, porque está fundamentada en la puesta en práctica del plan que Dios había establecido antes de la creación del mundo. Dios ha puesto en práctica su plan de salvación liberando a los creyentes del vacío existencial en el que se encontraban y haciendo que renacieran para una vida nueva. Sin embargo, lo que califica este paso de los tiempos antiguos, a los que la manifestación de Cristo ha puesto fin (1 Pe 1,20), a la novedad del presente es un acto de la misericordia de Dios, el cual, mediante su elección (1 Pe 1,1), ha elegido a los «santos» para hacer de ellos su pueblo de sacerdotes y su casa. *La fe cristiana es, por tanto, esperanza en razón de la identidad particular y, consiguientemente, de la responsabilidad particular que la elección divina confiere a aquellos que ha elegido y destinado para que le pertenezcan.*

La fe de los cristianos es, por último, esperanza, porque la elección de la que han sido objeto hace de ellos los beneficiarios de la promesa y de la herencia incorruptible, inmarcescible, que les está reservada en los cielos. Para la primera carta de Pedro, igual que para Pablo, la historia de la tierra habitada no está cerrada sobre sí misma, sino que se mantiene abierta por la espera de su cumplimiento. Ahora bien, este «fin» (1 Pe 4,7) estará marcado por la segunda singularidad del acontecimiento de la «revelación de Cristo» o de la «revelación de la gloria de Cristo» (1 Pe 1,7.13; 4,13),

por el juicio de los vivos y los muertos (1 Pe 4,5), que comienza desde ahora por poner a prueba la fidelidad de los creyentes (1 Pe 4,17), por la entrega de la herencia de la gracia de la vida (1 Pe 3,7) y de la bendición (1 Pe 3,9), y por la participación en la gloria que va a ser revelada (1 Pe 5,1). *La fe de los cristianos es, por tanto, esperanza porque la elección de la que han sido objeto les abre el futuro como tiempo de la confianza en Dios, Padre de Jesucristo, y de la responsabilidad de los siervos de Dios* (1 Pe 2,16).

Pero si la elección fundamenta la salvación y el privilegio de los santos, al mismo tiempo hace de ellos advenedizos y extranjeros (1 Pe 1,1; 2,11), que forman una diáspora de disidentes en el conjunto de la tierra habitada (1 Pe 1,1). Por su nuevo arraigamiento y su comportamiento ajeno a las normas sociales que implica su «conducta en Jesucristo» (1 Pe 1,15.18; 2,12; 3,1.2.16), tienden a marginarse en la sociedad (1 Pe 4,1-6, en particular 4,4) y suscitan contra ellos una cierta aversión de la población que hace precaria su seguridad. Se los calumnia como malhechores (1 Pe 2,12), los esclavos cristianos son injustamente tratados (1 Pe 2,20), algunos tienen que sufrir por su fe (1 Pe 3,17) o son ultrajados en razón de su pertenencia a Cristo (1 Pe 4,4 y 4,12-19). Ahora bien, lo extraño de su comportamiento y de sus gestos plantea en las conversaciones, en los conflictos y ante los tribunales la pregunta por el fundamento de su actitud (1 Pe 3,13-16).

1 Pe 3,13-16

(13) ¿Quién os hará mal si buscáis con entusiasmo el bien? (14) Dichosos si tenéis que padecer por hacer el bien.

No temáis las amenazas ni os dejéis amedrentar (Is 8,12). (15) Dad gloria a Cristo, el Señor (Is 8,13), y estad siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida explicaciones. (16) Hacedlo, sin embargo, con dulzura y respeto, como quien tiene limpia la conciencia. Así, quienes hablan mal de vuestro buen comportamiento como cristianos, se avergonzarán de sus calumnias.

La primera carta de Pedro, al hacer de la esperanza la esencia misma de la convicción de los creyentes y el fundamento de su ética personal y comunitaria, subraya el carácter subjetivo de la esperanza. La esperanza no es otra cosa que el sujeto creyente que, en nombre de la elección de la que ha sido objeto, estructura su existencia a partir de la llamada que le ha sido dirigida. La esperanza es la fe que, con tenacidad y consecuencia, organiza la vida cotidiana, con su lote de pruebas, como «comportamiento como cristianos», según el modelo que esboza de ello 1 Pe 2,21-25 o 1 Pe 3,8-9: «Finalmente, tened todos el mismo pensar; sed compasivos, fraternales, misericordiosos y humildes. No devolváis mal por mal, ni ultraje por ultraje; al contrario, bendecid, pues habéis sido llamados a heredar la bendición».

Si los creyentes tienen que dar razón de sus convicciones con dulzura y respeto, es porque la esperanza les da la fuerza y la buena conciencia (1 Pe

3,16.21) que les evitan tener que defenderse ellos mismos, y porque la manifestación de su inocencia se convierte, para aquellos que les escuchan, en la ocasión de revisar su actitud frente al Evangelio (1 Pe 2,11-12; 3,1-6; 3,16; 4,16).

La esperanza como compromiso en la obra apostólica: las cartas a los Corintios

La singularidad del acontecimiento que fundamenta la confianza y la fidelidad no tiene carácter de verdad más que porque ésta no es de orden privado, sino que es universal. Por eso, la esperanza del apóstol no es solamente su determinación en cumplir su vocación y en proseguir la obra de Dios en él, que es anunciar el Evangelio por todas partes en donde el nombre de Cristo no haya sido aún pronunciado (Rom 15,20; 2 Cor 10,14-16), sino que tiene *una dimensión colateral de solidaridad militante* que la une a la perseverancia de las comunidades que ha fundado.

En efecto, por una parte, la esperanza del apóstol reside en su seguridad de haber sido hecho capaz por Dios para cumplir el ministerio de la nueva Alianza al que ha sido llamado (2 Cor 3,6-18). Pero, por otra, su esperanza está igualmente alimentada por la confianza en la fidelidad activa de los que toman parte en las victorias y en los fracasos de su apostolado (2 Cor 1,7-8; 10,15). En efecto, la convicción subjetiva de la esperanza afirma, como confianza en la fidelidad de la confianza, que en realidad toda victoria es una victoria de todos (Alain Badiou, 102-103). Por tanto, se puede decir que *la esperanza es la victoria que logra, en la perseverancia de cada subjetividad individual responsable, el universalismo pluralista de la nueva creación*.

2 Cor 1,3-7

I. *Tesis*: Dios reconforta al apóstol y le hace capaz de reconfortar.

(3) Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre misericordioso y Dios de todo consuelo.

(4) Él es el que nos conforta en todas nuestras tribulaciones, para que, gracias al consuelo que recibimos de Dios, podamos nosotros consolar a todos los que se encuentran atribulados.

II. *Fundamento mediante la solidaridad militante del apóstol con Cristo*: el apóstol participa en los sufrimientos y en los consuelos de Cristo.

(5) Porque si es cierto que abundan en nosotros los sufrimientos de Cristo, no es menos cierto que Cristo nos llena de consuelo.

III. *Resultado de la lógica de la solidaridad militante*: los corintios participan en los sufrimientos y en los consuelos del apóstol.

(6) Si tenemos que sufrir es para que vosotros recibáis consuelo y salvación; si somos consolados es para que también vosotros recibáis consuelo y soportéis los mismos sufrimientos que nosotros padecemos.

(7) Y lo que esperamos para vosotros tiene un firme fundamento, pues sabemos que si compartís nuestros sufrimientos, compartiréis también nuestro consuelo.

El universalismo de la esperanza: la carta a los Romanos

La esperanza de Pablo está arraigada en la singularidad del encuentro con el Crucificado resucitado. En efecto, es la fidelidad a la verdad revelada en el instante de esta revelación la que la constituye: «Porque ya estamos salvados, aunque sólo en esperanza» (Rom 8,24). Ahora bien, la lógica del pensamiento paulino reside en la paradoja según la cual la verdad del acontecimiento que suscita la creación nueva de la subjetividad individual y responsable es precisamente y por eso mismo la fundamentación del universalismo. De ello se deduce que de la singularidad absoluta del acontecimiento que la fundamenta deriva el horizonte universal de la esperanza apostólica. El universalismo de Pablo excluye que el contenido de la esperanza pueda convertirse en el privilegio de una comunidad distinta de la creación entera.

Rom 8,18-25

(18) Entiendo, por lo demás, que los padecimientos del tiempo presente no pueden compararse con la gloria que un día se nos revelará. (19) Porque la creación misma espera anhelante que se manifieste lo que serán los hijos de Dios. (20) Condenada al fracaso, no por propia voluntad, sino por aquel que así lo dispuso, la creación vive en la esperanza (21) de ser también ella liberada de la servidumbre de la corrupción y participar así en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. (22) Sabemos, en efecto, que la creación entera está gimiendo con dolores de parto hasta el presente. (23) Pero no sólo ella; también nosotros, los que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior suspirando por que Dios nos haga sus hijos y libere nuestro cuerpo. (24) Porque ya estamos salvados, aunque sólo en esperanza; y es claro que la esperanza que se ve no es propiamente esperanza, pues ¿quién espera lo que tiene ante los ojos? (25) Pero si esperamos lo que no vemos, estamos aguardando con perseverancia.

La convicción de que la Buena Nueva de la justicia justificante e incondicional de Dios desborda por todas partes los lugares de fidelidad que ella constituye y que cada pueblo, cada ciudad y cada individuo que siguen en la ignorancia en primer lugar deben ser vistos como aquellos a quienes ella debe llegar fundamenta tanto la urgencia de la perseverancia apostólica como la visión de una impaciencia de la creación entera por recibir la revelación que transmiten los hijos de Dios de la comunidad creyente.

El universalismo de la esperanza crea, por una parte, una solidaridad que, al no poder restringirse a la comunión de los santos, se extiende a la creación entera (J. Christiaan Beker²⁰) y, por otra, anticipa

²⁰ J. Christiaan BEKER, *Suffering and Hope. The Biblical Vision and the Human Predicament* (Philadelphia, 1987).

un cumplimiento durante el cual serán adoptados y recreados, como subjetividades individuales, por el poder transformador del amor de Dios.

Aquí es importante no invertir la lógica de la esperanza paulina. Decir que la condición de los creyentes es la de la esperanza y que la esperanza alcanza con constancia lo que no ve no significa que el compromiso militante tenga su objeto y encuentre su fundamento en la construcción de una perfecta utopía (Tomás Moro, *Utopía*, 1516). Por el contrario, el objeto de la esperanza es la libertad de los hijos de Dios ofrecida como don a aquellos que ponen su confianza en su justicia, y su apertura a un futuro que no se ve es el indicio de la inconmensurabilidad del amor de Dios por cada una de todas sus innumerables criaturas.

*3.2.2. La esperanza en el cumplimiento de la promesa:
Lucas y Hebreos*

Tanto los Hechos de los Apóstoles como, en cierta manera, la carta a los Hebreos invierten la lógica de la esperanza como militancia fiel y solidaria, tal como estaba atestiguada en las cartas paulinas y en la primera carta de Pedro. La esperanza, como principio de perseverancia, deja lugar a la esperanza de un cumplimiento futuro, de manera que la razón de la fidelidad ya no estriba en la continuación de la confianza del mismo sujeto, sino en la ganancia o la pérdida del objeto prometido. En la lógica así definida, la esperanza cubre el espacio dejado entre dos acontecimientos, el acontecimiento fundador de la fe y el de la retribución futura, para ligarlos el uno al otro: se apoya en la espera del segundo para sostener la fe en el primero (Alain Badiou, 100).

La esperanza de la resurrección: los Hechos de los Apóstoles

La noción de esperanza, relativamente frecuente en los Hechos (Hch 2,26 = Sal 16,9; Hch 16,19; 23,6; 24,15; 26,6,7; 27,20; 28,20), curiosamente apenas es un concepto cargado en sí mismo de sentido. La distinción claramente efectuada por Pablo entre la esperanza y la espera (Rom 4,18: esperar contra toda esperanza) no encuentra una reflexión correspondiente en la obra lucana. El mismo concepto de «esperanza» sirve para designar la búsqueda de ganancia (Hch 16,19), la espera de ser salvado de la tempestad (Hch 27,20) y la espera de la realización de la promesa hecha a Israel (Hch 26,6,7; 28,20), entendida como la espera de la resurrección de los muertos (Hch 23,6; 24,15). Ahora bien, es precisamente este último empleo el que resulta más interesante, porque apunta precisamente a articular el mandato del apóstol con lo que le fundamenta.

Hch 23,6	Hch 24,14-16
Como Pablo sabía que parte de ellos eran saduceos y parte fariseos, gritó en el sanedrín: «Hermanos, yo soy fariseo, hijo de fariseos, y me juzgan por creer en la resurrección de los muertos».	(14) Te confieso, sin embargo, que, siguiendo el camino que ellos llaman secta, sirvo al Dios de nuestros antepasados, creyendo en todo lo que está escrito en la ley y en los profetas, (15) y teniendo en Dios la esperanza, como también éstos mismos la tienen, de que ha de haber resurrección, tanto de buenos como de malos. (16) Por ello, yo también me esfuerzo por tener una conciencia irreprochable para con Dios y para con los hombres.

La esperanza del Pablo lucano está fundamentada, como en Pablo, en lo que constituye el mensaje esencial de su apostolado. Pero mientras que el Evangelio paulino consiste en el poder de transformación de la verdad del acontecimiento de la manifestación de Dios en Jesucristo, el Camino enseñado por el Pablo de los Hechos se ha convertido en el anuncio de «que habrá» una resurrección de los justos y de los injustos. El desplazamiento llevado a cabo así es decisivo en varios aspectos.

– Por una parte, la predicación apostólica ya no es la proclamación universal de la singularidad de un acontecimiento que constituye la subjetividad individual del apóstol como portadora de verdad (Gál 1,10-17), sino una doctrina que expone «lo que sucederá» y que es el objeto tanto de la enseñanza del apóstol como, primero, de la indagación del Sanedrín (Hch 23,6) y, después, de Félix (Hch 24,10-21).

– El paso de la verdad subjetiva del Evangelio a la verdad objetiva del Camino va acompañado, por otra parte, de un cambio de la estructura de la esperanza. Ésta no se refiere a un acontecimiento pasado que requiere la fidelidad del sujeto, sino a la recompensa prometida de una retribución futura. No está fundamentada por detrás, sino por delante.

Por tanto, podemos decir que, según los Hechos de los Apóstoles, la condición de los creyentes es esperanza en la medida en que han aceptado el mensaje según el cual la promesa hecha a Israel se realizará en la resurrección de los muertos, atestiguada ya por la resurrección de Jesús, en la medida en que se han extraído sus consecuencias al convertirse, al arrepentirse mediante el perdón de sus pecados y al dejarse bautizar en el nombre de Jesús, y en la medida en que viven en la espera confiada de su cumplimiento.

Promesa y cumplimiento: la fe y la esperanza en la carta a los Hebreos

El autor de la carta a los Hebreos da un paso más. Formalmente, emplea el término «esperanza» de manera absoluta (Heb 3,6; 6,11.18; 7,19; 10,23). Sin embargo, la esperanza no designa la actitud existencial de la fidelidad en la fidelidad, sino el objeto confiado de una espera. *La noción de esperanza se ha convertido en una metonimia para designar su objeto, es decir, los bienes de salvación prometidos a la fe en el cumplimiento final.*

Este nuevo desplazamiento es particularmente perceptible cuando, al mencionar la promesa y el juramento hechos por Dios a Abrahán (Heb 6,13-14 = Gn 22,16-17), la carta declara que los creyentes sienten en estos dos actos de Dios «un impulso a adherirnos a la esperanza que se nos propone» (Heb 6,18): la esperanza no es una convicción subjetiva, sino el ofrecimiento de una perspectiva de salvación. El carácter objetivo de esta esperanza está subrayado por la metáfora que hace de ella una propuesta a la que «hay que adherirse». De nuevo es evidente en Heb 7,19, donde la nueva Alianza según el rito de Melquisedec, es decir, en Jesucristo, es presentada como una «esperanza superior» a la de la ley veterotestamentaria. El término de esperanza tiene claramente el sentido del ofrecimiento de salvación de una «religión» (Jean Hérin). Este ofrecimiento de salvación es tanto más cierto cuanto el autor es fiel a sus promesas: es la razón por la que en Heb 10,23 se recomienda «quedar indefectiblemente atado a la confesión de la esperanza». La esperanza no está fundamentada en la confianza que se tiene y en la fidelidad del sujeto a una verdad revelada, sino en la fidelidad del que ha hecho las promesas. El autor no argumenta, como Pablo, a partir de la continuidad de una convicción, sino a partir de la fiabilidad de las ventajas prometidas que esperan los que permanecerán hasta el fin en la religión del Hijo exaltado y del Sumo Sacerdote celestial (Heb 3,6). Al sentir a sus lectores vacilantes (Heb 3,12; 4,1; 4,14; 6,4-6; 6,11; 10,32), en una situación de pluralismo, valora el atractivo del cristianismo y alienta a sus lectores, con el argumento del derroche (Chaim Perelman), a no renunciar: lo que desea es que, en el punto en que están, no pierdan lo que ya han adquirido, sino «que cada uno de vosotros dé hasta el fin muestras del mismo celo en orden a la plena realización de vuestra esperanza» (Heb 6,11), es decir, la fidelidad a la cual los motiva el cumplimiento futuro de la promesa.

En el sentido de esta fidelidad, en un cumplimiento futuro, es como los patriarcas, Moisés y los profetas son, para la carta a los Hebreos, los héroes de la fe. Creyeron (Heb 11,1-38), realizaron prodigios (Heb 11,33-35a) y pagaron el precio de sus convicciones (Heb 11,35b-38). En el sermón son modelos de fe y la nube de los testigos (Heb 12,1) ofrecidos como ejemplo a los destinatarios. La razón por la que son los prototipos

de la existencia creyente está en la definición que la carta a los Hebreos ofrece de la «fe» (Heb 4,2; 6,1.12; 10,22.38-39; 12,2; 13,7 y 25 veces en Heb 11): «La fe es el fundamento de lo que se espera y la prueba de lo que no se ve» (Heb 11,1). La fe es la condición planteada para la obtención de la paz escatológica, es la visión del mundo divino y, por esta razón, el conocimiento sobre la base del cual descansa la esperanza (Heb 3,6; 6,11.18; 7,19; 10,23).

A diferencia de Pablo, que puede considerar a Abrahán como una figura contemporánea de la fe cristiana (Rom 4,1-25), el autor de la carta a los Hebreos mantiene sin embargo una clara distancia entre sus destinatarios y él mismo, por una parte, y los «antepasados», por otra (Heb 11,2). Esta distancia se debe a su concepción de dos alianzas y a la visión de la historia que se deriva de ella: los antepasados creyeron, pero no obtuvieron la realización de la promesa. Dios preveía aún más: el envío de su Hijo, de manera que los antepasados no llegaron al cumplimiento antes que el autor y sus destinatarios cristianos (Heb 11,39-40). A la superioridad del Hijo sobre los ángeles y a la de la nueva alianza sobre su réplica, desde ahora caduca, corresponde la superioridad de la salvación anunciada a partir de este momento sobre la condición de los antiguos testigos. El subrayado del carácter precioso y único de los bienes prometidos por la palabra de Dios debería disuadir a los destinatarios del sermón a desalentarse y a abandonar la fe.

3.2.3 Cristianismo y sociedad: el Apocalipsis y 1 Pedro

Los lugares de la vida cotidiana

Los modos de la fidelidad y la perseverancia que ejerce la esperanza de los cristianos están determinados por los lugares de la vida cotidiana. Por su fe, pertenecen a la comunidad cristiana, pero tienen una vida familiar, un cónyuge, padres o hijos que no son necesariamente «creyentes», viven o trabajan en casas que pueden ser cristianas o paganas y, siendo la abstención y la no comunicación una forma de comunicación (Paul Watzlawick), participan en una vida social, económica y a veces política impregnada de manifestaciones religiosas del monoteísmo sincrético del Imperio.

Ahora bien, debido a las necesarias interferencias, la pertenencia a estos lugares regidos por principios frecuentemente contrarios y a veces contradictorios (Mc 10,43: «No ha de ser así entre vosotros») es generadora de tensiones.

1. La estructura política de la iglesia local, que los escritos neotestamentarios designan a menudo con la metonimia de la «casa», en la que los cristianos se encuentran para escuchar la palabra, para orar y para partir el

pan, está determinada por un acuerdo previo de sus miembros, los cuales se han hecho bautizar y están unidos por la misma revelación del acontecimiento en Jesucristo que les constituye como hermanos y hermanas los unos de los otros (Gál 3,28; Flm; Jn 13,34-35; 15,9-17). Por supuesto, la realidad cotidiana de las comunidades no se corresponde sin más con la nueva realidad ofrecida por el Evangelio (1 Cor 5,1-14,40; Mc 8,27-10,52). La palabra fundadora implica, sin embargo, el reconocimiento de la igualdad y la diversidad de las personas, sea cual fuere su estatuto personal, económico, político y social.

2. Las condiciones externas en las que se ejerce la responsabilidad ética, económica y política de los cristianos en el mundo pagano están caracterizadas por la tensión entre la comprensión que el Evangelio les ofrece de ser criaturas nuevas, personas conscientes de su «yo» y subjetividades individuales responsables, el reconocimiento incondicional del que son objeto en el universalismo pluralista de la comunidad cristiana y la identidad social que les asignan las jerarquías de la sociedad helenística del Imperio, en el que hombres y mujeres, ricos y pobres, seres humanos libres y esclavos no están sometidos ni a las mismas condiciones de vida, ni a las mismas exigencias, ni a las mismas normas, ni a las mismas leyes.

3. La cuestión que no se plantea es la de los procesos que permitirían conducir o, en una sociedad pluralista, contribuir al establecimiento de una organización estatal igualitaria y justa respetando los criterios de un universalismo pluralista.

El manual de la vida cristiana que constituye la primera carta a los Corintios propone reglas de comportamiento dentro y fuera de la comunidad fundamentadas en la pertenencia confesante del sujeto a Cristo y en los dos principios éticos del doble mandamiento del amor y de la edificación (1 Cor 5,1-14,40). ¿Era apta esta solución para afrontar el futuro, o no era imaginable (1 Cor 7,29-31) y defendible más que a corto plazo, bajo la doble presión de la novedad y de la espera próxima del fin? Una nueva dimensión aparece en la reflexión de la carta a los Efesios, que distingue los principios que rigen la vida comunitaria de los que deben guiar a los cristianos fuera: dentro de la comunidad cristiana, los santos están llamados a someterse recíprocamente los unos a los otros (Ef 5,19-6,9), mientras que la inteligencia debe ayudarles a conducirse en el mundo (Ef 5,15-18).

El paso del siglo I al siglo II permite distinguir al menos tres posturas claras, cuya nítida expresión se encuentra en el Nuevo Testamento.

1. La primera es una postura pragmática que trata de sacar partido de la situación realmente existente, que rechaza hacer uso del compromiso: la unidad del Imperio y el relativo estado de derecho que éste hacía reinar

sobre el mundo mediterráneo ofrecen condiciones altamente favorables para la expansión del cristianismo. Por tanto, es oportuno que la misión cristiana y las iglesias aprovechen la posibilidad que tienen de apoyarse en la administración romana para hacer que se reconozca su legitimidad y asegurar su seguridad. Esta postura es defendida, entre otras, por la obra lucana y por las cartas pastorales (Hch 18,12-17; 23,23-26,32; 1 Tim 2,1-7; 3,7, etc.).

2. La segunda postura es la de la actitud confesante de oposición crítica. Hace ver que el Imperio no asegura solamente la seguridad de las vías de comunicación y un cierto bienestar económico, sino que la empresa ideológica que emana de él, y que en regiones como Asia Menor, por ejemplo, está reforzada por la buena coyuntura económica, actúa sobre las conciencias. En efecto, el universalismo sincrético heredado de la combinación del cosmopolitismo helenístico y del relativo igualitarismo del espíritu romano es atravesado por una estructura de pensamiento jerárquico (el Imperio es la gran familia del emperador) que hace de él el equivalente de un pensamiento único. Frente a este control seductor de las conciencias, el cristianismo no puede adoptar otra forma que la de la oposición radical y el testimonio irreductible de una iglesia confesante. Esta posición es la del Apocalipsis de Juan, el cual, con sus visiones, dramatiza la situación (Ap 4,1-22,5) para sensibilizar a las comunidades adormecidas por el acomodo (Ap 2,1-3,22).

3. La tercera postura es la activa de una estrategia no violenta. Su objetivo explícito es el de ganar mediante el comportamiento de los cristianos a aquellos que no se han dejado convencer por la palabra de la predicación. Su táctica es la de hacer un uso consecuente de las paradojas de la comunicación (Paul Watzlawick): más que sublevarse inútilmente contra la inseguridad y la injusticia de las que son víctimas, los miembros de las comunidades son llamados a adoptar una actitud exterior de impecable conformismo para desarmar tanto la maledicencia como las reacciones de defensa que su fe podría provocar. Esta actitud es la de la primera carta de Pedro (1 Pe 2,1-4,19).

Cada una de estas posturas presupone una concepción, explícita o implícita, de la legitimidad, de los fines, de las funciones y de los límites del Estado. Tanto la primera carta de Pedro (1 Pe 2,13-17) como la carta a los Romanos (Rom 13,1-7), llaman a reconocer la conformidad *de la existencia de una organización política* con la voluntad de Dios. Ni una ni otra de estas cartas se pronuncia sobre la legitimidad de tal forma estatal o de cual régimen particular, sino sobre *el carácter providencial del hecho de que haya un orden político en cuanto tal más bien que nada*. Ellas no se oponen al cambio, sino a la idea de que la anarquía sería preferible a una gestión de la colectividad. Se limitan a recomendar vivir dentro del orden

existente (Rom 13,1-7) y a someterse a toda institución humana (1 Pe 2,13). La fórmula de 1 Pe 2,13-14 que, de manera un tanto enigmática, designa de forma anacrónica como «reyes» a los soberanos y como «gobernadores» a sus delegados, manifiesta con su lenguaje tan poco específico y tan poco actual su ausencia de interés por la cuestión política en sí misma.

Aparentemente, la demonización del Estado totalitario a la que procede el Apocalipsis parece ser diametralmente opuesta a la llamada de Pablo y de la primera carta de Pedro a reconocer el orden existente. Sin embargo, es importante distinguir los diferentes planos de la discusión.

– Por un lado, es cierto que el evangelio de Lucas, los Hechos de los Apóstoles y las cartas pastorales, por una parte, y el Apocalipsis de Juan, por otra, divergen profundamente en su apreciación de la legitimidad política del Imperio tal como existe a finales del siglo I.

– Por otro, hay que observar que si la carta a los Romanos y la primera carta de Pedro se limitan a una declaración de principios que hace del *orden político un elemento de la creación buena de Dios*, el Apocalipsis lleva a cabo *la crítica del desvelamiento de este orden cuando éste, con su blasfema arrogancia* (Ap 13,5) *y su pretensión de reinar sobre las conciencias, se postula a sí mismo como divino*.

El paradójico argumento de la conducta ejemplar de los cristianos: 1 Pedro

El programa de la estrategia de la primera carta de Pedro se formula en 1 Pe 2,11-12.

1 Pe 2,11-12

(11) Queridos, como a peregrinos lejos aún de su hogar, os exhorto a que hagáis frente a los apetitos desordenados que os acosan.

(12) Portaos dignamente entre los no creyentes, para que vuestro buen comportamiento desmienta a quienes os calumnian como si fuéis malhechores, y así ellos mismos glorifiquen a Dios el día de su venida.

Los presupuestos de la argumentación, que el autor repite explícitamente (1 Pe 2,11a, cf. 1,1), son la conciencia que los cristianos tienen de ser advenedizos y extranjeros en la tierra, porque son los elegidos de Dios (1 Pe 1,1; 2,1-10), y la consecuencia que se deriva de ello: en razón de su esperanza, los cristianos tienen como vocación entenderse y comportarse como el pueblo santo de Dios (1 Pe 1,13-21).

De esta concepción del cristianismo, basada en los conceptos de elección y de santidad, se deriva, lógicamente, la interpretación que la primera carta de Pedro propone de la precaria condición de la comunidad de los

santos en el mundo pagano. La definición que el cristianismo ofrece de sí mismo le confiere un carácter de disidencia:

– por un lado, los cristianos forman parte del Imperio (1 Pe 2,13-17), y no son solamente personas libres, sino también a veces esclavos o amas de casa de familias paganas (1 Pe 2,18-3,7);

– por otro, no deducen su identidad personal de los juicios de valor y de las normas de la sociedad imperial, sino que su subjetividad individual está fundamentada en la pertenencia a un Dios cuya trascendencia fundamenta su conciencia (Alexandre Zinoviev, *L'avenir radieux*).

El problema que encuentran los cristianos, como todos los disidentes, es el de dar razón de los valores morales que defienden y de hacer que se reconozca la verdad trascendente que los fundamenta. Ahora bien, porque se comportan según leyes que no son las leyes de la sociedad o de la ciudad, los disidentes son primeramente percibidos y siguen siendo entendidos muchas veces por la sociedad como delincuentes, de manera que los representantes del poder o de la ideología dominante tienen a la vez interés en tratarlos públicamente como tales y facilidad para ello.

Por tanto, la tarea ante la que se encuentran es probar su inocencia, para que sus motivos reales y el carácter propio de su oposición sean reconocibles y reconocidos por la masa (1 Pe 2,12; 2,20-25; 3,8-16; 4,12-19). La situación de doble obligación en la que se encuentran de tener que dar testimonio de valores que no son los de su entorno social y, al mismo tiempo, de dar razón de ellos a una sociedad que no los reconoce, les obliga a adoptar una actitud que hace de ellos, paradójicamente, a la vez ciudadanos modelo e individuos que protestan (Vaclav Havel, *Cartas a Olga*, 1983).

La estrategia formulada por la primera carta de Pedro apunta a ganar a los paganos para el Evangelio mediante el «comportamiento» de los creyentes (1 Pe 1,15.18; 2,12; 3,1.2.16). Ella compromete al conjunto de los miembros de la iglesia (1 Pe 3,8-17; 4,12-19), pero de forma particular a las dos categorías que soportan más inmediatamente la tensión resultante de esta doble pertenencia y que sufren directamente los conflictos que resultan de ella: por una parte, los esclavos cristianos (1 Pe 2,18-20) y, por otra, las mujeres cristianas de maridos no creyentes (1 Pe 3,1-6), que trabajan y viven, unos y otros, en casas paganas. En efecto, es importante notar que, a diferencia de Col 3,18-4,1 y Ef 5,21-6,9, las recomendaciones de 1 Pe 2,13-3,12 no constituyen una «tabla doméstica» que regula las relaciones dentro de la casa cristiana, sino, exactamente al contrario, consignas dirigidas a los cristianos que viven fuera de lo cristiano.

Ahora bien, la estrategia formulada por 1 Pedro se apoya en el mismo principio que el que rige el amor a los enemigos en el Sermón de la montaña (Mt 5,38-48).

– En primer lugar, la primera carta de Pedro rechaza cualquier relación de causa-efecto entre la actitud de los señores respecto a sus esclavos y la que los esclavos cristianos deben adoptar a su vez (1 Pe 2,18). El comportamiento preconizado por la carta no es de tipo reactivo, sino que consiste en adoptar una actitud nueva independientemente de la de los señores. La disociación que se lleva a cabo así aplica el mismo principio que el mandamiento del Jesús mateano de amar a los enemigos (Mt 5,43-48). En este caso, ésta es la condición necesaria de una actitud activa que evita endurecer las oposiciones, sino que, por el contrario, intenta desarmarlas.

– Del mismo modo que el Jesús mateano pide al que le golpean en una mejilla que ponga la otra, la primera carta de Pedro pide a los esclavos que sigan sometidos a sus señores e incluso que, llegado el caso, soporten los sufrimientos injustos (1 Pe 2,18-19). Del mismo modo, las esposas cristianas de maridos paganos son invitadas a mantener su condición y a manifestarse con un espíritu dulce y apacible (1 Pe 3,1-6). Por supuesto, las razones que fundamentan esta ética de la sumisión no son un ideal de piedad. Al contrario: porque los esclavos y las mujeres han tomado conciencia de sí mismos, porque se han convertido en la comunidad cristiana en subjetividades individuales y responsables y porque el reconocimiento de su persona les ha dado una tranquila seguridad es por lo que amenazan el orden establecido y deben velar por su comportamiento.

– Ahora bien, este comportamiento no tiene sentido más que porque apunta a provocar un cambio. En efecto, la meta explícita de la estrategia formulada por 1 Pedro es que los superiores, conmovidos por la actitud de sus subordinados, sean ellos mismos ganados para la fe (1 Pe 3,1-2).

Por tanto, tenemos que decir que la estrategia de la primera carta de Pedro apunta a la transformación de las relaciones sociales en el entorno pagano de la comunidad cristiana. No tiene nada que ver con un conservadurismo social que trataría de justificar o de reforzar el orden establecido, sino más bien a una forma de comunicación paradójica (Jay Haley, *Les tacticiens du pouvoir*) que, mediante el exceso de sumisión, apunta a provocar pragmáticamente en el señor o en el marido un cambio que conduzca a la liberación de éste, de su mujer y de sus esclavos.

El radicalismo confesante del Apocalipsis

La convicción fundamental del visionario del Apocalipsis es que Jesús, el Cordero de Dios, se ha convertido, por su exaltación, en el Señor del mundo entero. Sin embargo, esta convicción, que ya es la que formulan el himno de Flp 2,6-11 y la aparición del Resucitado en el evangelio de Mateo (Mt 28,18-20), se lleva en el Apocalipsis a sus consecuencias políticas más radicales: en razón de las pretensiones ideológicas del régimen imperial y de sus representantes en las provincias, la pertenencia al Cor-

dero y la sumisión al Imperio son contradictorias. Una excluye a la otra: las personas llevan o bien el nombre del «Padre» o bien el nombre de la «Bestia» (Ap 13,16-18; 14,1-5).

El presupuesto de la alternativa planteada de esta manera es una denuncia del poder demoníaco de la realidad político-social del Imperio: el visionario ve la pretensión totalitaria de actuar sobre las conciencias en la manera en que la ideología imperial es recibida en Asia, en particular en el modo en que las elites locales la amplifican y, mediante el culto del emperador en Pérgamo (Ap 2,13), le confieren un carácter explícitamente religioso. De este análisis resulta la afirmación de la necesidad de una disidencia activa. Cada avenencia táctica y cada búsqueda de compromiso con el orden social significa una negación de la fe y una caída en la «tibieza» (Ap 3,15-16) y la falta de fervor (Ap 2,4-5), que son reprochados a la mayor parte de las iglesias de Asia (Ap 2,1-3,22).

Es en la visión central de Ap 12 y 13 donde el conflicto entre los poderes se presenta y se analiza de forma más clara.

Las dos partes (Ap 12,1-18 y 13,1-18) forman un díptico, siendo cada una de las tablas interpretación de la otra. La misma historia se narra dos veces, una desde «arriba» (Ap 12,1-18) y la otra desde «abajo» (Ap 13,1-18).

— El gran signo que aparece en el cielo (Ap 12,1-18) es una representación simbólica que opone el totalitarismo humano (el dragón = el diablo = Satanás, Ap 12,9) a los testigos (la mujer = Israel + María + la Iglesia como comunión de los testigos) y al Hijo de Dios (el hijo). El dragón es vencido durante un combate celestial. Según la visión, es derrotado por Miguel y sus ángeles (Ap 12,7-8), mientras que, según la liturgia que la comenta en el cielo, ha sido vencido por el Cordero y por la palabra de los testigos que han hecho don de su vida mediante la palabra de su testimonio (Ap 12,10-12). Esta oscilación entre el drama celestial y su contrapartida terrena prepara el paso de una tabla a la otra.

— La visión continúa con el relato de la caída del dragón, que es destituido de su poder e intenta, con las últimas fuerzas que le quedan, destruir al Hijo de Dios. Pero la mujer y el niño son salvados providencialmente por la creación. El mensaje esencial de esta representación visionaria afirma que los poderes (Satanás, el diablo, el dragón) *ya están aniquilados desde ahora*.

A la visión mítica le sigue un análisis político (Ap 13,1-18). El dragón reina mediante personas interpuestas. Sus representantes son dos bestias, parodias del Cordero y del Espíritu de Dios (Ap 16,13; 19,20; 20,10).

La primera bestia (Ap 13,1-10) es una figuración del *poder del Estado*. Los motivos que componen su descripción son en gran parte tradiciona-

les. En efecto, combina, reúne y recapitula en ella los motivos de los cuatro imperios babilonio, medo, persa y griego de la visión apocalíptica del libro de Daniel (Dn 7,1-28). Esto significa que no representa la realidad histórica y contingente del poder romano, sino que la imagen del poder imperial, cuyos representantes llegan por barco y «suben desde el mar», sirve para la evocación del Estado totalitario en general bajo el aspecto del ejercicio brutal del poder.

La segunda bestia (Ap 13,11-18) es un análisis original que el visionario del Apocalipsis hace no solamente de la ideología y de la propaganda que permiten reinar al poder del Estado, sino también de su interiorización por las ciudades de la provincia y sus elites. Esta segunda bestia no viene del exterior, sino que «surge de la tierra» (Ap 13,11) al encuentro de la primera. Ejerce el poder por mandato de la primera bestia (Ap 13,12a), incita a los habitantes de la tierra a erigir una estatua de ésta y a adorarla (Ap 13,12b.14b), da vida a esta estatua a fin de hacerla hablar (Ap 13,15a), ejerce la seducción haciendo grandes prodigios (Ap 13,13-14a) y organiza la represión contra los recalcitrantes (Ap 13,15b), impone su marca a las personas (Ap 13,16) y ejerce su control social (Ap 13,17a). La tesis política de la visión es que *el totalitarismo encuentra su fuerza en la interacción del uso brutal de la fuerza y de la seducción ideológica de su propaganda*.

El mensaje esencial del díptico, contenido en la liturgia de Ap 12,10-12 y en las llamadas de 13,9-10 y 13,18, es que no es posible ningún compromiso entre la fidelidad al Cordero y el sistema diabólico del dragón y de sus dos bestias. Los lectores tienen que discernir el carácter abusivo del poder absoluto que el Estado ejerce sobre ellos, darse cuenta de la situación de decisión en la que se encuentran, perseverar en la fe y, llegado el caso, no amar tanto su vida que les haga temer la muerte (cf. Ap 12,11). En efecto, la única salida es la de *la resistencia confesante de los testigos que, con su rechazo a dejarse seducir, dismantelan el poder de fascinación y el poder sobre las conciencias del dragón y de sus dos bestias* (Ap 13,8-10.18).

3.3. El amor

Fe y amor se relacionan inmediatamente entre sí. En efecto, por un lado, la fe es la confianza que se pone en el amor de Dios manifestado como verdad del acontecimiento por la singularidad absoluta del envío, de la venida, de la encarnación, de la muerte y de la resurrección del Hijo de Dios. Por otro, el amor a sí mismo y al prójimo es la realización de la verdad reconocida en la fe. El nacimiento del sujeto que resulta de la revelación del amor incondicional y gratuito de Dios no tiene lugar sin el amor a uno mismo, de manera que amarse a sí mismo es el corolario del descu-

brimiento del «yo» que se deriva de su reconocimiento como «tú». Pero lo mismo que el amor de Dios declarado por el Evangelio es el que constituye al sujeto como un «tú» y como un «yo», este amor a sí mismo es necesariamente reconocimiento del amor de Dios y reconocimiento hacia el amor de Dios. Finalmente, igual que la verdad que fundamenta el amor que el sujeto está autorizado a tenerse a sí mismo es la universalidad del amor de Dios para cualquier persona, independientemente de sus cualidades y de sus actos, el poder del amor a sí mismo está llamado a desplegarse hacia otros y hacia todos.

3.3.1. *El amor de Dios y el doble mandamiento del amor:*

Pablo y Mateo

*El amor y el doble mandamiento del amor (Lv 19,18b)
en el Nuevo Testamento*

En el Nuevo Testamento, el amor es el concepto clave. Fuera del Evangelio y de las cartas de Juan, donde adquiere un sentido particular, califica el juego de las relaciones interpersonales establecidas por el Evangelio.

1. El ofrecimiento de una relación nueva establecida por Dios en la singularidad absoluta de su revelación en Jesucristo («amar»: Mc 10,21; Rom 8,37; Gál 2,20; Ef 2,4; 5,2; 6,24; Col 3,12; 1 Tes 1,4; 2 Tes 2,13.16; Heb 12,6; Jud 1; Ap 1,5; 3,9; «amor»: Rom 5,5.8; 15,30; 1 Cor 16,24; 2 Cor 5,14; 13,11.13; Ef 1,4; 2,4; 3,19; 6,23; 1 Tim 1,14; 2 Tim 1,13; Jud 21).

2. La respuesta adecuada que el ser humano le da cuando acepta el don que se le hace («amar»: Mt 6,24; 22,37; Mc 7,6; 12,30.33; Lc 7,42.47; 10,27; 16,13; Rom 8,28; 1 Cor 2,9; 8,3; Sant 1,12; 2,5; 1 Pe 1,8; «amor»: Mt 24,12; Lc 11,42; 2 Tes 3,5; 1 Tim 1,5; Ap 2,4.19).

3. La relación de reconocimiento y de edificación mutua que implica entre las personas («amar»: Mt 5,43.44.46; 19,19; 22,39; Mc 12,31.33; Lc 6,27.32.33.35; Lc 10,27; Rom 13,8.9; 2 Cor 11,11; 12,15; Gál 5,14; 1 Tes 4,9; Sant 2,8; 1 Pe 1,22; 2,17; «amor»: Rom 12,9; 13,10; 14,15; 1 Cor 4,21; 8,1; 13,1.2.3.4.4.4.8.13; 14,1; 16,14; 2 Cor 2,4; 6,6; 8,7.8.24; Gál 5,6.13.22; Ef 1,15; 4,2.15.16; 5,2; Flp 1,9.16; 2,1.2; Col 1,4.8; 2,2; 3,14; 1 Tes 1,3; 3,6.12; 5,8.13; 2 Tes 1,3; 1 Tim 2,15; 4,12; 6,11; 2 Tim 2,22; 3,10; Tit 2,2; Flm 5.7.9; Heb 6,10; 10,24; 1 Pe 4,8.8; 2 Pe 1,7).

Por tanto, no es del todo sorprendente que el doble mandamiento del amor «amarás a tu prójimo como a ti mismo» adquiera un significado particular y se convierta en el principio fundamental del comportamiento evangélico (Mt 5,43-48; 19,19; 22,34-40 // Mc 12,28-34 // Lc 10,25-28; Rom 13,8-10; Gál 5,13-15; Sant 2,8):

– La carta a los Romanos (Rom 13,9) y la carta a los Gálatas (Gál 5,14) hacen del mandamiento del amor el cumplimiento de la ley. Según la carta a los Romanos, el que ama a su prójimo ha puesto en práctica los diez mandamientos, es decir, tanto para el judaísmo helenístico del tiempo de Pablo como para el cristianismo, lo esencial de la ley (Rom 13,8-10). Según la carta a los Gálatas, toda la ley se encuentra desde ahora a la vez cumplida y abolida por una sola palabra de la Escritura, que es el mandamiento del amor (Gál 5,14). Pablo juega con el doble significado metafórico del verbo griego «cumplir», que designa tanto el acto por el cual un recipiente está lleno de su contenido como el momento en que, lleno hasta el borde, se desborda y deja de cumplir su función.

– Tanto el Sermón de la montaña (Mt 5,43) y el evangelio de Mateo (Mt 19,19) como la carta de Santiago (Sant 2,8) presuponen la adopción, por el cristianismo primitivo, del mandamiento del amor como principio de la ética de la comunidad cristiana.

– Los tres primeros evangelios unen como dos principios equivalentes el mandamiento exclusivo del amor a Dios de Dt 6,5 y el mandamiento del amor a sí mismo y al prójimo de Lv 19,18b para hacer de ellos el principio (Marcos), la clave de lectura (Mateo) o el contenido (Lucas) de la ley (Mc 12,28-34 // Mt 22,34-40 // Lc 10,25-28).

En los escritos neotestamentarios, el doble mandamiento del amor «amarás a tu prójimo como a ti mismo» es formalmente una cita de Lv 19,18b. Ahora bien, decir «cita» es entender, sin embargo, «reescritura» (Antoine Compagnon). En primer lugar, no se cita más que lo que reviste una cierta importancia o parece representativo. Citar es elegir. Después, la cita recorta y aísla un fragmento de su contexto para situarlo en un marco nuevo que determina su interpretación y le da un sentido nuevo. Ahora bien, la doble novedad aportada al mandamiento de Lv 19,18b por las citas que hace de él el Nuevo Testamento afecta tanto a su importancia como a su contenido.

– A diferencia de Dt 6,5 («Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas»), que es reconocido en el Antiguo Testamento y en su recepción judía como el primer y el gran mandamiento por excelencia, el mandamiento del amor de Lv 19,18b no desempeña en la tradición del judaísmo antiguo ninguna función particular. Incluso cuando Filón de Alejandría hace de la piedad y del amor fraterno la esencia de la ley, el texto de Lv 19,18b no se menciona en absoluto. De esto hay que concluir que la elección del doble mandamiento del amor a sí mismo y al prójimo como segundo gran mandamiento es una invención del cristianismo primitivo, atestiguada por primera vez en las cartas paulinas.

– Como lo muestra el contexto de Lv 19,18a, que advierte a Israel contra los efectos del rencor y de la venganza contra «un hijo de tu pueblo», el sentido original del mandamiento de Lv 19,18 parece haber sido ampliar al pueblo entero una solidaridad tribal que originalmente reina dentro del clan y/o de las tribus. Su campo de aplicación se limita a lo que el Antiguo Testamento hebreo llama el «prójimo», es decir, a los miembros del pueblo. Podemos verificarlo al observar que Lv 19,34 extiende después el campo de pertinencia del mandamiento al inmigrante que se encuentra en el país. Ahora bien, la relectura que hace de él el Nuevo Testamento tiene un alcance completamente diferente. La idea ya no es solamente preservar al círculo del pueblo de la violencia, sino presentar como una exigencia universal el reconocimiento del prójimo como subjetividad individual y como persona.

El nuevo significado que adquiere el mandamiento del amor en las cartas paulinas y después en los tres primeros evangelios es el corolario inmediato de la verdad del acontecimiento que se revela en Jesucristo y de la conversión que supone sobre la percepción de la relación que Dios establece con el sujeto humano.

– El principio que en el libro del Levítico fundamenta el mandamiento del amor (Lv 19,18b) es el de la santidad de Dios. Tomarse en serio la santidad de Dios implica para Israel, que se entiende como su pueblo, una búsqueda de la perfección que se deriva de la conciencia que tiene de su elección particular y de su separación del resto de las naciones.

– En la cita que la carta a los Romanos y la carta a los Gálatas hacen de él, el doble mandamiento del amor no es más que la repetición, con otros términos, del Evangelio de la justicia de Dios. Cada sujeto individual es invitado a amarse a sí mismo porque Dios se ha revelado en Jesucristo como el Dios que reconoce incondicionalmente a la persona, independientemente de sus cualidades, y porque le invita a acoger con confianza este reconocimiento gratuito que le confiere su identidad y su sentido. Pero esta creación nueva de la subjetividad individual y del amor de Dios que la fundamenta sólo tiene sentido si es de alcance universal (Alain Badiou). En efecto, el «yo» fundamentado como un «tú» por el amor de Dios no puede entenderse como «yo» más que en la medida en que reconoce tanto al Otro como nueva creación potencial, como subjetividad y como «tú». El Sermón de la montaña no hace más que sacar las consecuencias de esta novedad del Evangelio cuando pone de relieve que la confianza que se pone en la misericordia del Padre celestial obliga a entender el mandamiento del amor de manera universal, como amor a los amigos y a los enemigos (Mt 5,43-48).

En una primera aproximación, podemos decir, por tanto, que el doble mandamiento del amor (Lv 19,18b), tal como es reinterpretado tanto por las cartas paulinas como por el evangelio de Mateo, a partir de la com-

prensión de la justicia de Dios que se revela en Jesucristo, significa, por una parte, la invitación dirigida a cada persona a entenderse como subjetividad individual constituida y reconocida incondicionalmente por el amor de Dios y, por otra, la necesidad que se deriva de ella lógicamente de reconocer al Otro, sean cuales sean sus actos y sus cualidades, como subjetividad individual y como persona constituida y amada incondicionalmente por la justicia de Dios.

El doble mandamiento del amor como fundamento del universalismo pluralista: Pablo

La comprensión que Pablo ha recibido, por revelación, de la justicia de Dios y la interpretación que resulta de ello del doble mandamiento del amor a sí mismo y al prójimo tiene como consecuencia necesaria la invención de un nuevo tipo social de comunidad fundada en el reconocimiento de las personas independientemente de sus cualidades.

Ahora bien, es lo que Pablo formula explícitamente en la carta a los Gálatas (Gál 3,28).

Gál 3,26-28

- (26) Efectivamente, todos vosotros sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús,
 (27) pues todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo habéis sido revestidos.
 (28) Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.

La comunidad de los bautizados, es decir, de los individuos que han aceptado poner su confianza en el amor gratuito revelado por el Evangelio y que se han dejado transformar en nueva creación, está constituida, en el mundo y en la historia de la humanidad, como el lugar de una solidaridad particular.

1. Porque cada bautizado se entiende a sí mismo y entiende al prójimo como subjetividad individual y como persona independientemente de sus cualidades, la comunidad de los creyentes, que vive de la gratuidad del amor de Dios manifestado en Jesucristo, es una sociedad abierta que ofrece a cada uno una acogida incondicional. Por eso Pablo puede decir que ya no hay ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer. Ahora bien, en la medida en que las discriminaciones son abolidas, en que cada uno es reconocido como subjetividad individual y en que la persona no se encuentra excluida de ella en razón de sus cualidades, la comunidad formada de esta manera es una comunidad universalista.

2. El bautismo es el símbolo de una ruptura en dos de la existencia: simboliza la muerte de una existencia antigua regida por el pecado y por

la carne, es decir, por la voluntad de existir ante de Dios en virtud de las propias cualidades, y el nacimiento de una creación nueva, que resulta del reconocimiento por parte de Dios de un sujeto en primera persona del cual constituye su fundamento. La consecuencia es que entre los individuos no hay otra diferencia ante Dios que la que se deriva del bautismo (Rudolf Bultmann²¹): la gracia de Dios se ofrece a todos y los que aceptan vivir del amor incondicional revelado en Jesucristo reciben de este amor el fundamento de su existencia. Por tanto, el universalismo de la comunidad de los bautizados parece tener como corolario un simple reconocimiento de la igualdad de las personas. Sin embargo, Pablo no se contenta con enunciar un principio de igualdad («ya no hay distinción [...], porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús»), sino que menciona las diferencias: «Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer». La paradoja del pensamiento paulino se manifiesta en el hecho de que la afirmación de la universalidad y del igualitarismo de la comunidad cristiana va a la par con el reconocimiento de las diferencias.

3. Como ha mostrado Emmanuel Todd²², universalismo y pluralismo son valores rivales cuyos efectos son contrarios en general. Pluralismo y universalismo tienden a excluirse. En efecto, el universalismo implica una visión igualitarista de la sociedad, que requiere que se pongan entre paréntesis o se nivelen las diferencias. Por el contrario, las sociedades fundamentadas en el pluralismo tienden a ser diferencialistas y jerarquizadas, en la medida en que encuentran su identidad en las diferencias reconocidas y en que éstas suponen procesos de segregación. Ahora bien, en razón de su fundamento en la subjetividad individual y en la distinción llevada a cabo entre la persona y sus cualidades, la comunidad paulina se presenta precisa y paradójicamente como un lugar donde universalismo y pluralismo se refuerzan mutuamente. En efecto, *porque la comunidad está constituida por subjetividades individuales reconocidas como tales independientemente de sus cualidades, es también el lugar en que cada uno es reconocido como persona con sus cualidades*.

Por tanto, se puede decir que, puesto que ella está fundamentada en el reconocimiento mutuo de la vida espiritual del sujeto individual y puesto que este reconocimiento individual de una interioridad propia de cada

²¹ Rudolf BULTMANN, «Der Arier-Paragraph im Raume der Kirche»: *Theologische Blätter* 12, n. 12 (diciembre 1933) cols. 359-370, reeditado en Heinz LIEBING (ed.), *Die Marburger Theologen und der Arierparagraph in der Kirche. Eine Sammlung von Texten aus den Jahren 1933 und 1934* (Marburg, 1977) 32-45.

²² Emmanuel TODD, *Le destin des immigrés. Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales* (L'Histoire Immédiate; Paris, 1994); traducción española: *El destino de los inmigrantes. Asimilación y segregación en las democracias occidentales* (Ensayo 30; Barcelona, 1996).

persona y distinta de la exterioridad sometida al juicio externo determina en ella las relaciones interpersonales, la comunidad paulina se define como un espacio social en el que *universalismo, igualitarismo y pluralismo se refuerzan mutuamente* (Alain Badiou).

El mandamiento del amor a los enemigos en el Sermón de la montaña

Así pues, lo propio del mandamiento del amor al prójimo parece residir en el establecimiento de una simetría del reconocimiento mutuo de las personas. Ahora bien, tanto el gran cántico del amor de 1 Cor 12,31-14,1 como las declaraciones del amor del apóstol por sus comunidades (1 Cor 4,21; 2 Cor 2,4) y las antítesis del Sermón de la montaña (Mt 5,43-48) muestran que el amor, tal como se deriva de la singularidad absoluta del Evangelio, se caracteriza precisamente por su carácter activo y por la asimetría de la doble relación que establece.

Cada uno de estos dos aspectos aparece inmediatamente en la radicalización que el Jesús mateano lleva a cabo del mandamiento del amor al prójimo de Lv 19,18b.

En efecto, una interpretación errónea del mandamiento del amor al prójimo consistiría en entenderlo como la recomendación de establecer entre los seres humanos, según un sistema de reciprocidad, relaciones interpersonales de reconocimiento mutuo. Tal es, al menos, el sentido de la lectura defendida por la tesis que rechaza el Evangelio: «Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo». Lo propio de esta tesis es que sobreentiende el «como a sí mismo» de Lv 19,18b para hacer de él el fundamento real sobre el que ella construye una estructura de simetría: cada uno tiene que reconocer o amar a su prójimo en la medida en que éste le reconoce o le ama. La reciprocidad que caracteriza el reconocimiento mutuo define entonces las condiciones en las que debe ser practicado el mandamiento del amor. De ello se sigue que cada uno es invitado a amar a sus amigos y a saludar a sus hermanos (Mt 5,46.47), pero puede odiar a sus enemigos (Mt 5,43).

Como vemos, el marco de simetría que proporciona el reconocimiento mutuo mediante semejante desconocimiento del mandamiento del amor es el del sistema del intercambio. Ahora bien, tanto la consigna de amar a los enemigos y de orar por los que nos persiguen como la mención fundadora de la providencia del Padre celestial, que hace que salga el sol y que llueva tanto sobre los buenos como sobre los malvados, abolen a la vez esta simetría y el sistema del intercambio al que pertenece.

El mandamiento de amar a los enemigos implica, en primer lugar, una disociación entre la actitud del prójimo y aquella otra que los discípulos de Jesús y las multitudes que lo escuchan son invitados a adoptar. En

efecto, hacer del comportamiento del prójimo la causa, la medida o el fundamento de las propias acciones no es compatible con la exigencia de la justicia (Mt 5,20). La misericordia que ella requiere y que encuentra su fundamento y su modelo en la gratuidad pródiga de la providencia de Dios (Mt 5,45; 6,25-34) significa, por el contrario, la interrupción de toda secuencia mimética que puede encontrar en los actos o en las disposiciones del prójimo la razón de ser de las propias reacciones. Por eso, leído como la expresión de la voluntad de Dios, que el evangelio de Mateo define con ayuda de los conceptos de «justicia» (Mt 5,20) y de «misericordia» (Mt 9,13; 12,7), el mandamiento evangélico del amor al prójimo presupone precisamente el abandono de los argumentos de reciprocidad, de manera que su paradójico efecto pragmático consiste en romper la cadena de la violencia (René Girard²³). Por tanto, el amor a los enemigos implica la renuncia a un comportamiento defensivo y la adopción de una actitud activa e inventiva que no está fundamentada ni en sí misma ni en el prójimo, sino en la perfección del amor del Padre.

Ahora bien, la característica de la providencia de Dios es *precisamente la asimetría que implica la gratuidad del sistema del don*. Por tanto, hemos de decir que la radicalización que el Jesús mateano lleva a cabo del mandamiento del amor desmarca al amor de cualquier perspectiva utilitaria. La llamada a amar incluso a los enemigos es *una invitación a aceptar la magnanimidad de la misericordia de Dios, a entrar en el espíritu del don de su providencia y de su Reino y a participar en la gratuidad y en la bondad de su amor*. En efecto, lo mismo que el Padre celestial alimenta a los pájaros del cielo, viste a los lirios del campo, hace salir el sol sobre los justos y los injustos y llover sobre los buenos y los malvados, así *los discípulos reciben la vocación de vivir de la confianza en su providencia, de entrar en la perfección de su amor y de correr el riesgo de ejercer su amor respecto a sus amigos y a sus enemigos*.

El amor como poder de la fe y de la confianza en el futuro del Otro

Decir que el amor que manda el Jesús mateano o el Evangelio paulino abole la estructura de simetría del sistema del intercambio implica que este amor no se limita a la neutralidad benevolente de una actitud de respeto al prójimo, sino que designa *una actitud activa respecto al prójimo*.

En efecto, el amor al prójimo, si debe ser entendido en la perspectiva

²³ René GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris, 1961); traducción española: *Mentira romántica y verdad novelesca* (Argumentos 78; Barcelona, 1985); *La violence et le sacré* (Paris, 1972); traducción española: *La violencia y lo sagrado* (Barcelona, Argumentos 70; 1995); *Critique dans un souterrain* (Amers; Lausanne, 1976).

de la mayor justicia de la misericordia y del don, implica no solamente amar a los enemigos, sino también, según el Sermón de la montaña, orar por los que persiguen a los discípulos y a las muchedumbres que se ponen a la escucha de Jesús. En el espíritu de Mateo, la mención de las persecuciones es, sin duda, una alusión concreta a la situación de conflicto que separa a la Iglesia (Mt 16,18) de las sinagogas, dominadas entonces por los fariseos y sus escribas. Es ahí donde los misioneros y los profetas cristianos corren el riesgo constante de ser rechazados, azotados o incluso llevados a la muerte (Mt 5,10.11.12; 10,22.23; 23,34). Ahora bien, la particular situación en la que está arraigada la interpretación mateana del mandamiento del amor es la ocasión para una reflexión fundamental sobre su significado. En efecto, el rechazo del Evangelio por las ciudades incrédulas y sus sinagogas hace que aparezca la línea fronteriza entre la aceptación y el rechazo del espíritu del don. De ello se sigue que cuando el Jesús mateano incluye en el amor al prójimo la oración por los que rechazan la buena nueva de la gratuidad misericordiosa del Padre celestial, hace del amor una actitud existencial que no solamente reconoce al Otro como subjetividad individual y como interlocutor de diálogo, sino *que lo aborda a partir del futuro que es el suyo, que espera por él y que asume con él la responsabilidad de su futuro*.

Por tanto, se puede decir que el Sermón de la montaña define la asimetría del amor evangélico *como el riesgo adquirido gratuitamente en la confianza en la providencia de Dios, y sin esperar ventajas o contrapartidas, de acoger el futuro del otro como un cumplimiento posible de la promesa*.

El hecho de que el amor, que resulta del espíritu del don, no esté exento de riesgos ni de *la disponibilidad de hacer donación de la vida*, la carta a los Gálatas lo pone de relieve cuando recomienda a sus lectores que lleven la carga los unos de los otros y que cumplan la ley de Cristo (Gál 6,2). Por supuesto, cuando Pablo utiliza o forja esta expresión, algo paradójica para su pluma, no hace otra cosa que interpretar el mandamiento del amor a partir de la revelación que ha recibido de la justicia y del amor de Dios en Jesucristo. Pero al hacer de Cristo la norma y el modelo de la actitud definida por el amor, recuerda que el amor de Cristo ha consistido precisamente *en tener confianza en la misericordia incondicional de Dios y en ofrecer su vida por muchos* (Gál 1,4; 2,10; 6,2).

El amor, tal como lo entienden el Sermón de la montaña y las cartas paulinas, es *un poder de transformación*. Igual que el amor gratuito que lo fundamenta, surge, por la transgresión que lleva a cabo de las relaciones de intercambio, por el riesgo que corre por el Otro y por la asimetría que instaura incondicionalmente en provecho de sus destinatarios, de las paradojas de la comunicación y de los lenguajes de cambio (Paul Watzlawick). El mismo espíritu de gratuidad que, por la revelación de la justi-

cia de Dios, llama al ser humano a la libertad como persona reconocida independientemente de sus cualidades y hace que surja la conciencia reflexiva del «yo», también hace que surja a través del amor la subjetividad individual del Otro, la reconoce y la hace responsable de sus decisiones personales.

La evidencia según la cual los carismas que el Espíritu da a cada creyente (1 Cor 12,4-31a) pierden todo poder si no van acompañados por el amor es el mensaje esencial de la meditación poética (1 Cor 12,31b-14,1) que Pablo introduce en su reflexión sobre los fundamentos constitutivos de la comunidad cristiana y sobre las relaciones interpersonales que implican (1 Cor 12,1-14,40).

– 1 Cor 13,1-13: la primera parte del himno define el lugar del amor en el sistema de valores fundamentados por el Evangelio. La declaración de Pablo frente a los ideales de sabiduría de los corintios (cf. 1 Cor 1,4-4,13) es que el conocimiento profético, el fervor más acendrado y la generosidad extrema no son nada si quedan aprisionados en el sistema del intercambio, de la búsqueda de reconocimiento y de la espera de reciprocidad. La formulación negativa, que rechaza describir positivamente el poder efectivo del amor y establecer la contabilidad de sus prodigios, sino que se contenta con declarar, quizás un tanto irónicamente, la impotencia de los carismas que no son ejercidos en el espíritu del amor («si no tengo amor, no soy nada / no me sirve de nada»), da razón del carácter imprevisible y de la dimensión de incertidumbre que están unidos a la gratuidad del don (Jacques T. Godbout, *L'Esprit du don*).

– 1 Cor 13,4-7: la segunda parte del himno es una descripción de la competencia del amor, es decir, de su capacidad para hacer ser y para hacer surgir al Otro (Danielle Thibault). El acento no está puesto solamente en el descentramiento de sí y en el recentramiento en el otro o en el futuro del otro, sino sobre todo en la disimetría que implica. El amor no depende del Otro, que ni siquiera es mencionado: es confianza en el Otro, comprensión y deferencia gratuita e incondicional, esperanza en el futuro del Otro. Ahora bien, esta disimetría está orientada: busca la justicia y la verdad. Porque los cristianos son llamados a vivir de la gracia y del poder de Dios, ejercen su amor con el trasfondo de la esperanza en la reconciliación y la redención (Marion Soards²⁴).

– 1 Cor 13,8-13: la tercera parte anuncia los resultados contrastados del conocimiento y del amor. La tensión entre el tiempo presente y el cumplimiento final fundamenta una doble disociación. La primera distingue la visión frente a frente y la comprensión perfecta, en la cual conoce-

remos como somos conocidos por Dios (1 Cor 13,12), del conocimiento parcial (1 Cor 13,8.12), por medio de un espejo, oscuramente (1 Cor 13,12), que ahora tenemos (1 Cor 13,12). La segunda opone el amor, que nunca caerá en el conocimiento, a las profecías y a las lenguas, que son todas parciales y que todas pasarán (1 Cor 13,8.13).

La tesis que se deriva de ello es que el único conocimiento verdadero es el conocimiento perfecto, que conocerá como sólo Dios nos conoce. Este conocimiento perfecto sólo nos será dado cuando tenga lugar el cumplimiento final. Es el de la gracia y la gratuidad del amor de Dios.

1 Cor 13,1-13

- | |
|---|
| <p>(1) Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo amor, soy como una campana que suena o címbalo que retiñe.</p> <p>(2) Y aunque tuviera el don de hablar en nombre de Dios y conociera todos los misterios y toda la ciencia; y aunque mi fe fuese tan grande como para trasladar montañas, si no tengo amor, nada soy.</p> <p>(3) Y aunque repartiera todos mis bienes a los pobres y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo amor, de nada me sirve.</p> |
| <p>(4) El amor es paciente y bondadoso; no tiene envidia, ni orgullo, ni jactancia.</p> <p>(5) No es grosero, ni egoísta; no se irrita ni lleva cuentas del mal; (6) no se alegra de la injusticia, sino que encuentra su alegría en la verdad.</p> <p>(7) Todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo aguanta.</p> |
| <p>(8) El amor no pasa jamás. Desaparecerá el don de hablar en nombre de Dios, cesará el don de expresarse en un lenguaje misterioso y desaparecerá también el don del conocimiento profundo.</p> <p>(9) Porque ahora nuestro saber es imperfecto, como es imperfecta nuestra capacidad de hablar en nombre de Dios;</p> <p>(10) pero cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto.</p> <p>(11) Cuando yo era niño, hablaba como niño; al hacerme hombre, he dejado las cosas de niño.</p> <p>(12) Ahora vemos por medio de un espejo y oscuramente; entonces veremos cara a cara. Ahora conozco imperfectamente, entonces conoceré como Dios mismo me conoce.</p> <p>(13) Ahora subsisten estas tres cosas: la fe, la esperanza, el amor, pero la más excelente de todas es el amor.</p> |

²⁴ Marion L. SOARDS, *1 Corinthians* (NIBC 7; Peabody, 1999).

3.3.2. *El amor como autodefinición del cristianismo: Juan*

Es curioso que el evangelio y las cartas de Juan, donde el vocabulario del amor se emplea más frecuentemente, no conozcan el doble mandamiento del amor a sí mismo y al prójimo, que está presente tanto en los tres primeros evangelios (Mc 12,31.33; Mt 22,39; Lc 10,27; Mt 5,43; 19,19) como en Pablo (Rom 13,9; Gál 5,14), como el resumen, la clave de lectura o el cumplimiento de la ley. En su lugar aparece en la literatura joánica un mandamiento del amor mutuo que los discípulos son llamados a mantener entre sí, a imagen del que manifiesta la unidad del Padre y del Hijo.

– Dios ha amado de tal manera al mundo que envió a su Hijo único para que cualquiera que crea en él tenga vida eterna (Jn 3,16), pero el mundo y los judíos prefirieron las tinieblas a la luz.

– De ello se deduce que el amor describe la comunión ofrecida por el Padre al Hijo, por el Padre a los discípulos, por el Hijo a los discípulos, por los discípulos los unos a los otros y por los discípulos al Hijo. En otros términos, en el Evangelio y las cartas joánicas, el amor es la pertenencia recíproca del Padre, del Hijo y de los discípulos a un mismo universo de la revelación de Dios, del conocimiento de la verdad y del don de la vida.

En Juan, el vocabulario del amor forma parte del lenguaje de la revelación.

– El Padre ama al Hijo y el Hijo ama a los discípulos en la medida en que el Padre muestra todo al Hijo y en que el Hijo ha mostrado a los discípulos todo lo que le ha mostrado el Padre.

– El Padre ha concedido al Hijo hacer todo lo que hace él mismo (dar la vida eterna, ejercer el Juicio) y el Hijo ha concedido a los discípulos amarse los unos a los otros y repetir el ofrecimiento de la revelación en el mundo.

– El Hijo permanece en el amor del Padre guardando sus mandamientos y los discípulos permanecen en el amor del Hijo guardando sus mandamientos.

Como vemos, el «mandamiento nuevo» (Jn 13,34-35) del cuarto evangelio no es una simple variante del doble mandamiento del amor a sí mismo y al prójimo. Juan no cita nunca en ningún lugar Lv 19,18b. El amor joánico tiene su sentido y su función en la transmisión de la revelación y «amar» significa *comunicar la verdad y, como consecuencia, la vida*.

El mandamiento nuevo del amor mutuo

El contexto en el que Juan sitúa el relato de institución del mandamiento nuevo (Jn 13,34-35) es significativo: sigue inmediatamente al anuncio que Jesús hace a los discípulos de su glorificación, es decir, de su regreso al Padre, e introduce los discursos de despedida con los que Jesús prepara el futuro de sus discípulos. Por tanto, la función del amor mutuo de los discípulos es claramente paliar su ausencia y simbolizar su presencia mediante una comunión que da testimonio de su unidad con el Padre y el Hijo.

– El mandamiento del amor mutuo que Jesús da a sus discípulos está presente explícitamente como un «mandamiento nuevo». Juan lo distingue así de la recepción de Lv 19,18b por Pablo y por los otros evangelios. Lo que supone su novedad fundamental y su contenido. Apunta a *hacer a los discípulos contemporáneos de la singularidad del acontecimiento de la encarnación de la palabra*.

– El amor que el Hijo ha recibido del Padre, que los discípulos han recibido del Hijo y que desde ahora debe unir a los discípulos es el *don de la verdad*, que les proporciona la condición de participar en la unidad del Padre y del Hijo.

– La participación de los discípulos, mediante el amor mutuo, en la verdad y, en consecuencia, en la comunión del Padre y del Hijo es el signo distintivo de su condición de discípulos. Por eso la unidad que fundamenta es el testimonio que ofrecen de su identidad y de su pertenencia al Salvador bajado del cielo y ascendido hacia el Padre.

El amor mutuo como pertenencia a la unidad del Padre y del Hijo

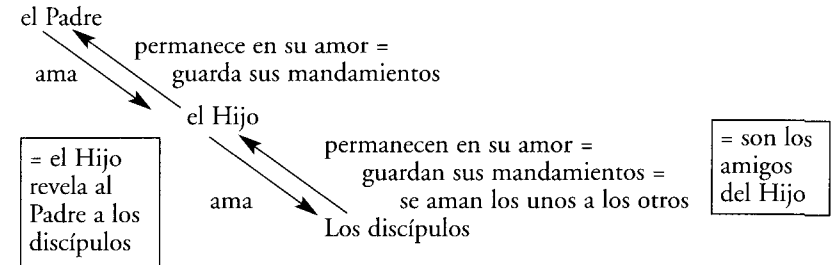
El mensaje esencial de Jn 13,34 es que los discípulos deben amarse los unos a los otros «porque» y «como» Jesús los ha amado, y esta consigna es el mandamiento nuevo que les da Jesús antes de su regreso hacia el Padre (cf. Anexo).

La relectura que Jn 15,9-17 hace del relato de la institución del mandamiento del amor (Jn 13,34) repite dos veces el contenido de la consigna dada por Jesús (Jn 15,12, casi literalmente, y 15,17) y, mediante dos explicaciones paralelas (Jn 15,9-11 y 15,14-16), proporciona al mandamiento su fundamento al interpretar el simbolismo del amor con el lenguaje de la revelación.

(9) <i>Fundamento y recomendación</i>: Porque / como el Padre ha amado al Hijo y porque / como el Hijo ha amado a los discípulos, los discípulos deben permanecer en el amor del Hijo. (10) <i>Definición</i>: si los discípulos guardan los mandamientos, permanecen en el amor del Hijo, como el Hijo permanece en el amor del Padre porque guarda sus mandamientos. (11) <i>Declaración de intenciones</i>: para que la alegría del Hijo esté en los discípulos y que su alegría sea perfecta. (12) <i>Repetición del mandamiento</i>: el Hijo manda a los discípulos que se amen los unos a los otros (= Jn 13,34) porque / como el Hijo los ha amado.	(13) Nadie tiene amor más grande que quien da la vida por los que ama.	II (14) <i>Recomendación</i>: los discípulos son los amigos de Jesús si hacen lo que el Hijo les manda. (15) <i>Definición</i>: los discípulos son los amigos de Jesús porque el Hijo les ha dado a conocer todo lo que ha escuchado junto al Padre. (16) <i>Declaración de intenciones</i>: para que los discípulos elegidos por el Hijo vayan, den fruto, que su fruto permanezca y que el Padre les dé lo que le pidan. (17) <i>Repetición del mandamiento</i>: el Hijo manda a los discípulos que se amen los unos a los otros.
--	---	--

La segunda parte de la argumentación (Jn 15,14-17) explica el sentido en el que debe ser entendido el mandamiento dado a los discípulos de amarse los unos a los otros en la primera parte (Jn 15,9-12). La promesa de poder permanecer en el amor del Hijo está fundamentada en el hecho de que son sus «amigos». En efecto, los discípulos deben amarse los unos a los otros porque son los amigos del Salvador. Ahora bien, en el amor que tienen los unos por los otros, deben transmitirse los unos a los otros el conocimiento que el Hijo les ha dado del Padre.

Ahora bien, si los discípulos son sus amigos es, por una parte, porque él los ha elegido, lo que subraya el carácter del don de la alegría que les ha transmitido (Jn 15,11), y, por otra, porque da su vida por ellos (Jn 15,13), es decir, porque sube hacia el Padre para hacer que tengan plena comunión con el Padre (Jn 15,16).



El amor mutuo de los discípulos y el odio del mundo

El mensaje esencial de Jn 13,35 es que el mundo va a reconocer en el amor que los discípulos tienen los unos por los otros su identidad de discípulos del Hijo enviado por el Padre.

La relectura que hace de ello Jn 15,18-16,4 interpreta el amor mutuo de los discípulos como signo de su condición de extranjeros en el mundo (Jn 15,18-20), explica esta condición de extranjeros como consecuencia del odio del mundo contra Dios (Jn 15,21-25) y les advierte de que su condición de extranjeros implica a la vez la oportunidad de su testimonio (Jn 15,26-27) y la amenaza de persecuciones (Jn 16,1-4a, que concreta 15,21-25).

I

A (18) <i>Explicación</i>: el mundo odia a los discípulos porque / como ha odiado al Hijo.	B (19) <i>Fundamento mediante un silogismo</i>: el mundo ama aquello que le pertenece, ahora bien, los discípulos han sido llamados por el Hijo fuera de este mundo, por tanto el mundo los odia.	A' (20) <i>Repetición de la explicación</i>: la actitud de los hombres respecto a los discípulos es paralela a su actitud respecto al Hijo: si lo han perseguido, les perseguirán, si han guardado su palabra, guardarán la suya.
--	---	---

II

A (21) Odiarán a los discípulos del Hijo porque no conocen al Padre.	B (22) Si el Hijo no hubiera venido, no tendrían pecado, pero ahora no tienen excusa.	C (23) Quien odia al Hijo odia al Padre.	B' (24) Si el Hijo no hubiera sido revelado como el Hijo, no tendrían pecado.	A' (25) Porque el odio es odio al Padre, no tiene fundamento.
--	---	--	---	---

III

El envío del Paráclito debe hacer posible un doble testimonio:

- 1) el Paráclito va a dar testimonio del Hijo
- 2) los discípulos van a dar testimonio, pues son los testigos del Hijo.

IV

A (16,1) <i>Advertencia:</i> los discípulos no deben escandalizarse.	B (2) <i>Medidas concretas:</i> exclusión de la sinagoga (// Jn 9,22; 12,42) lapidación de los maestros heréticos (// Jn 8,59; 10,31).	C (3) <i>Fundamento:</i> no han reconocido ni al Padre ni al Hijo.	A' (4a) <i>Advertencia:</i> el Hijo ha advertido a los discípulos para que, llegada la hora, no se olviden de ello.
---	--	--	---

La oración de Jesús por la unidad

Los segundos discursos de despedida (Jn 15,1-16,33) se presentaban como una relectura de la primera conversación de Jesús con sus discípulos (Jn 13,31-14,31).

– Jn 15,1-17 era una relectura del mandamiento nuevo dado a los discípulos por el Hijo al disponerse a subir hacia el Padre (Jn 13,34);

– Jn 15,18-16,4a era una relectura de la reflexión sobre la función del testimonio que ejerce en el mundo la unidad de los discípulos, que se aman los unos a los otros (Jn 13,35).

La oración de Jn 17,1-26 se presenta ahora como una relectura del conjunto de los primeros y de los segundos discursos de despedida (Jn 13,1-16,33):

1. Jn 17,1-5: oración por la glorificación del Hijo, para que dé la vida a los que han creído;

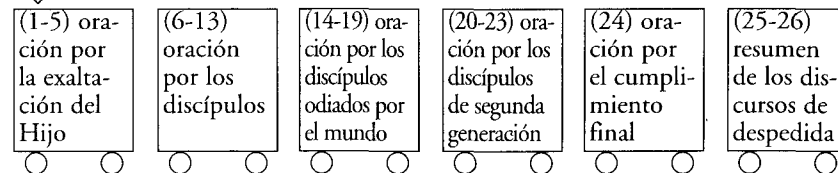
2. Jn 17,6,13: retrospectiva sobre la obra del Hijo (Jn 17,6-8) y oración por los discípulos que han creído, pero que permanecen en primer lugar en el mundo, a fin de que participen en la unidad del Padre y del Hijo siendo uno, como el Padre y el Hijo son uno (Jn 17,9-13, relectura de 15,9-17);

3. Jn 17,14-19, relectura de 15,18-16,4a: oración por los que han creído y son víctimas del odio del mundo, para que sean preservados del mal (Jn 17,15) y santificados (Jn 17,17);

4. Jn 17,20-23: oración por los que creerán a causa de la palabra de los discípulos, a fin de que todos sean uno y de que su unidad sea la oca-

sión que permita al mundo reconocer la obra de salvación del Padre manifestada en el amor del Padre por su Hijo y en la singularidad del acontecimiento absoluto del envío del Hijo;

5. Jn 17,24, relectura de 16,16-25: oración por todos los que han creído, para que participen, al final de los tiempos, en el cumplimiento final.



El nuevo elemento que aporta la relectura de Jn 15,9-17 por 17,6-13 es el vínculo explícito establecido entre el problema de la ausencia del Hijo y el tema de la unidad de los discípulos.

La dificultad que presenta la marcha del Hijo es muy comprensible. Reside en el hecho de que los discípulos, por ahora, permanecen en el mundo (Jn 17,11). Hasta aquí, el Hijo, en el nombre del Padre, los ha guardado y preservado de la perdición (Jn 17,12). Sin embargo, desde ahora las funciones del Padre y del Hijo están invertidas: el Padre es el que va a guardarlos en su propio nombre (Jn 17,11), para que sean uno como el Padre y el Hijo son uno. Como vemos, la unidad que los discípulos están llamados a formar tiene como función atestiguar su pertenencia a la comunión del Padre y del Hijo e impedirles que pierdan su identidad y que se reintegren en el mundo. Por tanto, para el evangelio de Juan, la unidad que el Padre va a hacer posible al guardar a sus discípulos tiene el mismo sentido y la misma función que el amor mutuo que el mandamiento nuevo les llama a tener los unos por los otros. Determina la existencia de los discípulos en la medida en que hace presente su origen en la unidad del Padre y del Hijo.

La relectura de Jn 15,18-16,4 por 17,14-19 permite definir la condición de los discípulos, cuyos símbolos son el amor mutuo y la unidad. Su situación en el mundo es descrita en primer lugar negativamente (Jn 17,14-16). Juan se sirve de la expresión polisémica «del mundo» para afirmar que los discípulos no son «del mundo», como tampoco el Hijo enviado por el Padre. Por eso son víctimas del odio del mundo (Jn 17,14,16). En consecuencia, la fórmula empleada en la oración del Hijo por sus compañeros es dialéctica: el Hijo no pide al Padre que saque a sus discípulos «del mundo» (Jn 17,15), sino que los aleje «del mal». Deben ser liberados del mundo, no del mundo como lugar de su vida cotidiana, sino del mundo como realidad que se basta a sí misma y se cierra a la verdad

del acontecimiento que se revela en el instante del envío del Hijo. La existencia de los discípulos, de los que Jesús se despide para volver al Padre, está caracterizada por el hecho de que están «en el mundo», que provisionalmente deben permanecer en el mundo, que el mundo es el lugar de su tarea, que es la de dar testimonio de la singularidad del acontecimiento absoluto del envío del Hijo por el Padre, pero que ya no son «del mundo», en la medida en que su origen no está en lo que «hay» en el mundo, sino en la unidad del Padre y del Hijo manifestada en la paradoja absoluta de la encarnación de la palabra creadora de Dios.

Podemos concluir que el mandamiento nuevo de amarse los unos a los otros que el Jesús joánico da a sus discípulos y la oración del Hijo por su unidad tienen un doble significado:

En primer lugar aseguran, después de la partida de Jesús junto al Padre, la contemporaneidad con la presencia de la singularidad del acontecimiento absoluto de la encarnación de la palabra de Dios. Esta contemporaneidad con una verdad exterior al mundo se manifiesta, por una parte, en la cohesión de los discípulos y de los «amigos» del Salvador, que, no deduciendo ya su origen «del mundo», «de abajo», sino de su comunión con la unidad del Padre y del Hijo, constituyen la comunidad celestial en la tierra (Wayne A. Meeks²⁵). Por otra parte, encuentra su expresión y sus portavoces en la continuidad fundamentada en la figura del discípulo amado (Jn 13,21-30; 19,25-27; 20,1-10; 21,1-14.20-23.24-25) y en la tradición de revelación asegurada en la historia por el grupo del «nosotros» (Jn 1,14.16; 3,11-12; 4,22; 9,4; 21,24-25).

En segundo lugar, el mandamiento dado a los discípulos de amarse los unos a los otros y de preservar la unidad de la comunidad celestial en el mundo tiene como finalidad hacer manifiesta su extrañeza en el mundo y, consiguientemente, atestiguar lo que la fundamenta: la unidad del Padre celestial y de su Enviado bajado del cielo. En efecto, el amor mutuo y la unidad de los discípulos son la expresión de la tensión dialéctica que define su condición creyente: están en el mundo, donde son enviados para dar testimonio de la verdad. Pero si son enviados al mundo como testigos es porque ya no son «del mundo», sino «de arriba».

Por tanto, el mandamiento nuevo dado por Jesús a los discípulos en el momento de su partida no reemplaza solamente su presencia dentro de la comunidad que constituyen, sino también su obra de revelación en el mundo. Son los enviados del Hijo en el mundo (Jn 17,18; 20,21), igual que el Hijo único de Dios lo ha sido del Padre. Por eso, al permanecer en el amor del Hijo, al observar su mandamiento y al amarse los unos a los

²⁵ Wayne A. MEEKS, «The Man from Heaven in Johannine Sectarianism»: *JBL* 91 (1972) 44-72.

otros, los discípulos ofrecen al mundo la ocasión de encontrarse con la singularidad del acontecimiento absoluto de la encarnación de Dios.

3.3.3. *Ética doméstica y ética pública: Pablo y la carta a los Efesios*

El mandamiento del amor, incluso aunque sea entendido como el cumplimiento de la voluntad de Dios (Pablo) o el camino por excelencia del conocimiento (Juan), por sí solo no podría fundamentar una ética. En efecto, el problema político de la organización de la realidad social no puede ser resuelto por la simple extensión de una ética de las relaciones interpersonales a la vida colectiva. El universalismo pluralista que se deriva del reconocimiento mutuo de las personas como subjetividades individuales fundamenta perfectamente un cierto número de valores que tienen una pertinencia política evidente, como una cierta comprensión de la igualdad o de la justicia. Por el contrario, no define ni los criterios de acción ni el procedimiento que permiten dar forma a la nueva comunidad que constituye la verdad del acontecimiento del Evangelio.

En la situación marginal y minoritaria que es la de las iglesias apostólicas en la sociedad del Imperio, el cristianismo neotestamentario inventó varias respuestas a la pregunta sobre los criterios que deben presidir la responsabilidad política de los creyentes en los dos lugares de vida cotidiana, distintos y complementarios, que constituyen las comunidades cristianas y el mundo pagano que las rodea.

1. La estructura política de la iglesia local, que los escritos neotestamentarios designan a menudo con la metonimia de la «casa», en la que los cristianos se encuentran para escuchar la palabra, para orar y para la fracción del pan, está determinada por un acuerdo previo de sus miembros en virtud del cual todos se hacen bautizar y están unidos por la misma revelación del acontecimiento del Evangelio, que les constituye como hermanos y hermanas los unos de los otros.

2. Las condiciones externas en las que se ejerce la responsabilidad política de los cristianos en el mundo pagano están caracterizadas por la tensión, por una parte, entre la comprensión que el Evangelio les ofrece de ser criaturas nuevas, personas conscientes de su «yo» y subjetividades individuales responsables, el reconocimiento incondicional del que son objeto en el universalismo pluralista de la comunidad cristiana, y, por otra, la identidad social que les confieren las jerarquías de la sociedad helenística.

3. La pregunta que, en la realidad política del Imperio romano, no se plantea es la de los procesos que permitirían conducir o, en una sociedad pluralista, contribuir al establecimiento de una organización estatal igualitaria y justa respetando los criterios de un universalismo pluralista.

Amor y edificación: Pablo

El concepto paulino que completa el doble mandamiento del amor y que, como principio político que estructura la comunidad, desempeña una función equivalente a la del mandamiento joánico del amor mutuo y de la unidad es el de «edificación» (Rom 14,19; 15,2; 1 Cor 3,9; 14,3.5.12.26; 2 Cor 10,8; 12,19; 13,10; Ef 2,21; 4,12.16.29; «edificar»: Rom 15,20; 1 Cor 8,1.10; 10,23; 14,4.17; 1 Tes 5,11).

De suyo, el uso metafórico del concepto de «edificación» no es nuevo en las cartas paulinas. En el Antiguo Testamento y en el judaísmo ya está ligado a la imagen de la plantación (Jr 1,10; 31,28; Ez 36,36; cf. 1 Cor 3,9) para describir las intervenciones fundadoras de Dios en la historia de Israel o, en los textos encontrados en Qumrán, en la comunidad de los elegidos (1QS 8,5; 11,8; 1QH 6,15-16). Subraya la soberanía del Creador sobre su criatura: es Dios quien construye y planta. Esta soberanía se manifiesta tanto en la atención y paciencia prodigadas respecto a su obra como en la dependencia de ésta hacia el juicio de su autor, cuando «edificar» y «plantar» están unidos a sus contrarios «destruir», «desarraigar», «arrancar».

Fuera de las cartas paulinas, el Nuevo Testamento retoma la metáfora de la edificación en tres dichos de Jesús que fundamentan la existencia de las comunidades cristianas frente al judaísmo.

– La declaración de Sal 118,22-23 («la piedra que rechazaron los constructores se ha convertido en piedra angular. Esto es obra del Señor y es realmente admirable») es releída al final de la parábola de los viñadores homicidas para establecer una continuidad discontinua entre la incredulidad de Israel y la fundación de la Iglesia cristiana (Mt 21,42 // Mc 12,10 // Lc 20,17).

– Las palabras de Jesús sobre el Templo (Mt 26,61 // Mc 14,58 // Mc 15,29 // Jn 2,20 // Hch 6,13) interpretan esta continuidad discontinua como el fin que pone la muerte y la resurrección de Jesús a la mediación de la presencia de Dios a través del Templo, del aparato sacerdotal que le está vinculado y, más ampliamente, del pueblo elegido. Los dos gestos de la purificación del Templo (Mc 11,15-19) y del velo que se desgarran en dos de arriba abajo (Mc 15,38) hacen simbólicamente del santuario una casa de oración para los paganos, destruyendo los muros de separación entre clero y laicado, por una parte, y entre judíos y paganos, por otra.

– Finalmente, el Jesús mateano revela a Pedro que es la piedra y que, sobre él, construirá su Iglesia (Mt 16,18). El evangelio de Mateo atribuye al Señor, a quien le ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra (Mt 28,28), el poder creador que, en el Antiguo Testamento, era el del Padre

celestial: es Jesucristo quien edifica su Iglesia (Pierre Bonnard²⁶). El Jesús mateano se presenta explícitamente como el que crea y reúne a «su Iglesia»; ésta ya no está constituida por el pueblo de Israel, sino por un edificio y un Templo nuevos, por nuevos viñadores (Mt 21,41) a los que se dirige una nueva llamada del Padre (Mt 22,7-14).

En las cartas paulinas, la metáfora de Dios edificando la comunidad de los creyentes (Rom 14,20; 1 Cor 3,9) sirve de premisa para la comprensión de la vocación apostólica de Pablo: Pablo no fue llamado a construir sobre el fundamento asentado por otros (Rom 15,20), sino, por el contrario, a fundar nuevas comunidades (1 Cor 3,9) allí donde el nombre de Cristo todavía no había sido anunciado (Rom 15,20). Pero sirve igualmente para *definir el criterio que hay que adoptar para el comportamiento político de las comunidades que ha fundado*. Este criterio sirve, en primer lugar, para la actitud y la obra de los apóstoles: lo que permite distinguir a los verdaderos apóstoles de los otros es que han sido enviados para la edificación, y no para la división o la destrucción de las comunidades (2 Cor 10,8; 12,19; 13,10). Por lo demás, cada uno de ellos tendrá que dar razón ante Dios de la calidad de los materiales que ha aportado para el edificio (1 Cor 3,5-17). Pero, puesto que el amor edifica (1 Cor 8,1), *la edificación también sirve de criterio para la actitud que, en el espacio universal y pluralista de las iglesias, los miembros de la comunidad tienen que adoptar los unos respecto a los otros* (1 Tes 5,11).

El manual de la vida cristiana que constituye la primera carta a los Corintios (Christophe Senft) describe dos situaciones en las que la edificación, tomada tanto en el sentido de la edificación mutua como en el de la edificación de la comunidad, que es solidaria con aquella, se convierte en el criterio de un procedimiento de verdad política (Alain Badiou²⁷) dentro de la Iglesia.

En el primer caso, la comunidad de Corinto duda sobre la actitud que hay que adoptar respecto al consumo de carne. La dificultad de la cuestión radica en el hecho de que, incluso fuera de los banquetes que tienen lugar directamente en los santuarios paganos, una buena parte de la carne que se vende en el mercado proviene de los sacrificios que son ofrecidos en ellos. Ante la imposibilidad de determinar la procedencia de cada partida, las sensibilidades están divididas sobre la actitud que hay que tomar. Unos, fuertes en la libertad que les otorga el Evangelio, con-

²⁶ Pierre BONNARD, *Jésus-Christ édifiant son Église. Le concept d'édification dans le Nouveau Testament* (Cahiers Théologiques de l'Actualité Protestante 21; Neuchâtel, 1948).

²⁷ Alain BADIOU, *Abrégé de métapolitique* (L'Ordre Philosophique; Paris, 1998).

vencidos de que el único Dios es el Creador que se ha revelado en Jesucristo y que los dioses paganos no son más que seres ficticios, estiman que pueden comer de todo, mientras que otros, cuya conciencia es más débil (1 Cor 8,10), es decir, más escrupulosa, menos segura de sus convicciones o que confían menos en su actitud para el discernimiento, prefieren abstenerse y se turban o escandalizan por la actitud y las prácticas de sus hermanos. Las consignas dadas por el apóstol distinguen cuatro situaciones (Dietrich-Alex Koch²⁸) y formulan de manera correspondiente cuatro respuestas diferentes:

- la participación en los cultos y en los sacrificios paganos (1 Cor 10,14-22) no es posible en la medida en que nadie puede sentarse a la vez en la mesa de Cristo y en la de los demonios sin cuestionar la gloria de Dios;

- las comidas en los «restaurantes» contiguos a los templos paganos (1 Cor 8,10-12) no están prohibidas, sino que son juzgadas críticamente respecto al hermano cuya conciencia es más débil;

- por lo que respecta a la carne comprada en el mercado (1 Cor 10,25), los cristianos pueden consumirla sin preguntar de qué mataderos procede;

- sucede lo mismo con la carne ofrecida durante invitaciones privadas (1 Cor 10,27-30), que, también y al menos durante mucho tiempo, no se llama explícitamente la atención de los creyentes sobre el hecho de que se trata de carnes sacrificadas (1 Cor 10,28).

La argumentación paulina distingue la cuestión, para ella fundamental, del *significado de los gestos* (Vilém Flusser, *Los gestos*) que se llevan a cabo en cada situación creada por el simple problema del consumo de las carnes. Después menciona dos criterios. El primero, que constituye el acuerdo previo que existe entre los fuertes y los débiles, es el de respetar la gloria de Dios (1 Cor 10,31, cf. 8,1-6; 10,1-13). El segundo consiste en *una redefinición del concepto de libertad a partir del de edificación*: «Todo es lícito, pero no todo es conveniente [lit.: edifica]» (1 Cor 10,23b).

Podríamos considerar el «no todo aprovecha» (1 Cor 10,23a) o el «no todo es conveniente» (1 Cor 10,23b) como una limitación de la declaración «todo es lícito» (1 Cor 10,23ab). Sin embargo, esto significaría confundirse respecto a la comprensión paulina de la libertad. La libertad, que es servicio a Cristo (1 Cor 7,17-24), reside precisamente en tomar en con-

²⁸ Dietrich-Alex KOCH, «Seid unanständig für Juden und für Griechen und für die Gemeinde Gottes» (1 Cor 10,32). *Christliche Identität im 'makellon' in Korinth und bei Privateinladungen*, en *Paulus, Apostel Jesu Christi. Fs. Günter Klein* (Tübingen, 1998) 35-54.

sideración, durante la resolución del problema, la conciencia débil del hermano (1 Cor 8,10; 10,23).

En efecto, es importante señalar que es el concepto de edificación lo que permite establecer un vínculo lógico entre los dos criterios: el reconocimiento, por la confesión de los creyentes (1 Cor 8,1-6), de la gloria de Dios y la comprensión paulina de la libertad. Sobreentendido en 1 Cor 8,1-11,1, aparece explícitamente en la carta a los Romanos, donde, para dilucidar una situación sensiblemente diferente, Pablo desarrolla una argumentación paralela (Rom 14,1-15,13): el respeto a las dudas y a la debilidad del otro contribuye a la edificación mutua, mientras que el juicio emitido sobre el prójimo y el desprecio destruyen la obra de Dios (Rom 14,19-20; 15,2).

El segundo caso mencionado en la primera carta a los Corintios, haciendo de la edificación el criterio de un proceso de la verdad política dentro de la Iglesia, concierne al lenguaje y al uso del don de hablar en lenguas en las asambleas de la comunidad cristiana (1 Cor 14,1-40): «Que todo sea para provecho [lit.: edificación] espiritual» (1 Cor 14,26).

Ahora bien, si el criterio que clasifica los dones del Espíritu y el uso que se hace de ellos en la comunidad es la edificación, es porque éste implica tanto la comunicación inteligible del Evangelio dentro de la Iglesia (1 Cor 14,1-19) como su comprensión por los no creyentes o los recién llegados (1 Cor 14,20-25).

De todo esto se concluirá que, para Pablo, *la vocación y la responsabilidad dadas a cada uno para contribuir a la edificación de los hermanos y las hermanas y de la comunidad son el criterio que se deriva del mandamiento del amor y rige tanto la organización política de la vida comunitaria en la asamblea eclesial como la actitud respecto a los no creyentes*.

*El cuerpo de Cristo y el mundo como lugares de la ética:
la carta a los Efesios*

El autor de la carta a los Efesios retoma la metáfora paulina de la edificación, pero la integra en su propia visión del crecimiento cósmico de la Iglesia. En primer lugar se constata que la «iglesia» que se trata de edificar ya no designa para él la comunidad local, como ocurre en las cartas de Pablo (Rom 16,1.4.5.16.23; 1 Cor 1,2; 4,17; 6,4; 7,17; 10,32; 11,16.18.22; 12,28; 14,4.5.12.19.23.28.33; 15,9; 16,1.19; 2 Cor 1,1; 8,1.18.19.23.24; 11,8.28; 12,13; Gál 1,2.13.22; Flp 3,6; 4,15; 1 Tes 1,1; 2,14), sino un cuerpo cósmico que ha recibido a Cristo como cabeza (Ef 1,22) y que crece en el mundo (Ef 2,10.21; 5,23.24.25.27.29.32). La carta a los Efesios lleva a cabo después explícitamente la unión entre la metáfora de la edificación y otra metáfora paulina, que es la de la Iglesia

como cuerpo de Cristo (1 Cor 12,4-31; Rom 12,3-9). Las dos ideas se yuxtaponen en la argumentación de 1 Cor 12,1-14,40: el cuerpo de Cristo es el concepto unificador de 1 Cor 12,4-31, el de edificación constituye el tema de 1 Cor 14,1-40, y los dos desarrollos están ligados por el himno al amor (1 Cor 12,31b-14,1a). En la carta a los Efesios están combinados de tal manera que el ministerio de los santos consiste precisamente en «edificar el cuerpo de Cristo» (Ef 4,12), de modo que el cuerpo entero lleva a cabo su propio crecimiento para edificarse a sí mismo en el amor (Ef 4,16; cf. 4,29).

Esta visión espacial de la Iglesia va a la par con *una clara repartición local de las responsabilidades éticas*.

En el manual de la vida cristiana que constituía la primera carta a los Corintios, Pablo distinguía ya claramente las relaciones interpersonales dentro de la comunidad de las relaciones sociales con el mundo exterior. Mientras que toda la argumentación de la carta a Filemón manifiesta la imposibilidad de mantener espiritual («en el Señor») y jurídicamente («en la carne», Flm 16) bajo el señorío de Cristo y entre hermanos amados (Flm 16.20) las relaciones de señores y esclavos en las casas cristianas, Pablo, por otra parte, recomienda a los esclavos que permanezcan en la condición que era la suya cuando escucharon el Evangelio, pues es la relación con Dios y la llamada que han recibido y que hace de ellos siervos de Cristo las que constituyen su identidad personal (1 Cor 7,17-24). La contradicción entre los dos discursos sólo es aparente: el *propio señorío de Cristo y la propia exigencia del amor al prójimo y de la edificación de la comunidad* implican la abolición de la esclavitud entre hermanos y hermanas que pertenecen a una Iglesia donde ya no hay ni esclavos ni libres (Gál 3,28), pero también la lealtad de los esclavos cristianos respecto a sus amos paganos. Distinciones semejantes caracterizan las diversas prescripciones relativas a la ética conyugal (1 Cor 7,1-16.25-28.32-40). *Los principios que fundamentan la actitud de los creyentes dentro y fuera de las iglesias son los mismos, pero el apóstol sabe que no pueden valer más que para los miembros de las comunidades y que no se puede esperar de los no creyentes que se sometan a ellos*.

La doble novedad que la carta a los Efesios introduce en la lógica de la moral reside en el hecho de que ésta está estructurada por la oposición entre la Iglesia y el mundo, y que los diferentes terrenos de la existencia de los santos están regidos por principios diferentes.

Ef 4,1-6,20

I. Ef 4,1-16 El fundamento y la norma del comportamiento de los santos: edificar el cuerpo de Cristo en la unidad. 1. Llamada a la unidad del cuerpo (Ef 4,1-6). 2. La diversidad coordinada del cuerpo como don de Cristo (Ef 4,7-16).	IV. Ef 5,21-6,9 Consignas para la vida cotidiana dentro de la casa: Tabla doméstica. 1. Regla general: los santos están llamados a someterse los unos a los otros (Ef 5,21). 2. Hombres y mujeres // Cristo y la Iglesia (Ef 5,22-33). 3. Padres e hijos (Ef 6,1-4). 4. Señores y esclavos (Ef 6,5-9).
II. Ef 4,17-5,14 Advertencia contra la manera de vivir de los paganos. 1. Llamada a despojarse del hombre viejo y, por la renovación de la inteligencia, a revestirse del hombre nuevo (Ef 4,17-24). 2. Llamada a imitar a Dios y a vivir en el amor, como Cristo se entregó por nosotros (Ef 4,25-5,2). 3. Llamada a vivir como hijos de la luz (Ef 5,3-14).	III. Ef 5,15-20 Consignas para la vida cotidiana en la frontera de la Iglesia y del mundo. 1. En el mundo maligno, los santos tienen que mostrarse astutos, comportarse de manera inteligente y aprovechar las oportunidades (Ef 5,15-18). 2. Llamada a dejarse guiar por el Espíritu (Ef 5,18-20).
V. Ef 6,10-20 Conclusión: los santos tienen que revestirse con la armadura de Dios para estar en situación de resistir a las maniobras del diablo y de luchar a la vez contra los poderes de este mundo y contra los espíritus malvados que están en el cielo.	

Paradójicamente, el autor da a las consignas para la vida comunitaria dentro de la casa cristiana la forma literaria de la tabla doméstica de Col 3,18-4,1. El término de «tabla doméstica», inventado por Martín Lutero, designa la mención, en forma abreviada (Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9; 1 Pe 2,18-3,12), del programa griego clásico y helenístico de los tratados de economía (Aristóteles, Jenofonte). La economía se entiende como la ciencia y el arte de dirigir la vida doméstica por analogía con la política, que es la ciencia y el arte de conducir la ciudad. Los tratados de economía se dirigen, conforme a su objeto, al señor de la casa y adoptan en consecuencia el punto de vista de aquellos que se encuentran en la parte de arriba de las jerarquías sociales. Tratan de las relaciones del marido con su mujer, del padre con sus hijos y del señor de la casa con su personal. Este triple esquema que, según Séneca, es el objeto mismo de la filosofía

(Séneca, *Cartas morales* 94,1), constituye claramente el trasfondo de las tablas domésticas neotestamentarias. La propia forma literaria implica, por tanto, una perspectiva conservadora que es contrarrestada, en las exhortaciones de la carta a los Efesios, con el mandamiento del amor (Ef 5,22-33), con el recuerdo de que únicamente Dios es el señor de todos (Ef 6,1-9) y con la regla general que se deriva de lo anterior y según la cual todos, maridos y mujeres, padres e hijos, señores de la casa y esclavos, tienen que estar sometidos los unos a los otros (Ef 5,21).

Sin embargo, estos tres principios, que corresponden al doble mandamiento del amor y al concepto de edificación de las cartas paulinas, sólo valen para dentro de la casa cristiana. En el mundo exterior, hostil y malvado, sobre el que los santos apenas tienen posesión real, la carta les recomienda adoptar una actitud pragmática hecha de inteligencia, astucia, lucidez y ejercitarse en el arte de aprovechar las ocasiones (Ef 5,15-17).

4

El fundamento cristológico: la proclamación de la resurrección y de la muerte de Jesús

Una historia de los cristianismos primitivos y de sus sistemas de convicciones mostraría que la proclamación pascual no desempeñó para todos el mismo papel fundador. El evangelio de Tomás, la Fuente Q y numerosas tradiciones de los evangelios dan testimonio de la existencia de movimientos cristianos para los que el encuentro con Jesús, su predicación y su persona es lo que constituyó el acontecimiento decisivo.

Sucede de otra manera en los escritos reunidos y transmitidos en el canon neotestamentario, que presentan todos sistemas de convicciones fundamentados, bien es cierto que de maneras diversas, en el mensaje y la confesión de Pascua. La proclamación de la resurrección es recibida como la singularidad que recompone no sólo la historia de Jesús y las imágenes de Dios, sino también la conciencia y la comprensión de sí misma de la existencia humana. En las cartas de Pablo y en el evangelio de Marcos es donde la percepción de esta verdad del acontecimiento es más viva, y sin duda es en Juan donde su conceptualización cristológica es más radical. En el evangelio de Mateo trastoca la tradición de la promesa. Para Lucas, la primera carta de Pedro o el Apocalipsis se ha convertido en un acontecimiento de la historia universal que determina el sentido y la relectura de ésta.

Son variables la manera en que los diferentes lenguajes neotestamentarios dan razón del acontecimiento de Pascua y el significado que le confieren para la existencia de aquellos que reciben su mensaje.

Todos tienen en común hacer de él la palabra que determina al sujeto cristiano en la relación que establece con Dios, consigo mismo, con el Otro y con la realidad social que le rodea.

4.1. La resurrección de Jesús y el mensaje pascual

Ningún escrito del Nuevo Testamento narra la resurrección de Jesús. El evangelio apócrifo de Pedro es el primero, como muy pronto en la

segunda mitad del siglo II, en describir a Jesús saliendo de la tumba. Asimismo, ninguno conserva el testimonio inmediato de la mañana de Pascua. Los relatos evangélicos de la visita de las mujeres al sepulcro (Mc 16,1-8 // Mt 28,1-10 // Lc 23,55-24,12 // Jn 20,1-18) dependen ellos mismos de las tradiciones de apariciones, probablemente más antiguas, que ponen en forma narrada las primeras confesiones de fe cristianas (1 Cor 15,3-7; en el origen solamente 15,3-5, verosíblemente). De manera que el testimonio más antiguo de la experiencia pascual es el que narra en varias ocasiones el apóstol Pablo (1 Cor 9,1; 15,8, muy probablemente Gál 1,12.16 y quizá 2 Cor 12,1-10).

La interpretación de las declaraciones neotestamentarias sobre Pascua presupone haber tenido en cuenta el proceso de transmisión que les une al propio acontecimiento pascual.

— La primera mediación es la del lenguaje. Antes de que el cristianismo forje sus propios términos técnicos, la novedad del acontecimiento no puede expresarse más que por la combinación inédita de metáforas que recurren a un repertorio de imágenes conocidas. Sin embargo, la elección de estas imágenes implica a su vez una interpretación del acontecimiento que gustaría designar, pensar y comprender, de manera que se asiste a una triple interacción entre la experiencia, la relectura que hace de ella su designación por el lenguaje y el significado que le vinculan las connotaciones implicadas por la historia de los conceptos que se ponen en práctica.

— La segunda mediación es la de las formas literarias que adopta, varía o forja la historia del testimonio. La forma de las declaraciones de 1 Cor 9,1 y Gál 1,12.16 es la del *lenguaje de la confesión* (Pierre-André Stucki). Pero la de 1 Cor 15,8 es ya la de los desarrollos sucesivos de una *confesión de fe transmitida por la tradición*: la proclamación eclesial de la muerte y la resurrección de Jesús (1 Cor 15,3-5) se encuentra completada por la mención de una doble cadena de testigos de las apariciones pascuales (1. Cefas = Pedro, los Doce, más de 500 hermanos, 1 Cor 15,5-6; 2. Santiago y todos los apóstoles, 1 Cor 15,7) a la que Pablo añade su testimonio como el último eslabón (1 Cor 15,8). Los *relatos de apariciones de los evangelios* (Mt 28,9-10 y 16-20; Lc 24,13-53; Jn 20,19-29 y después 21,1-14; el segundo final de Mc 16,9-20, que depende literariamente de los otros evangelios) parecen ser la puesta en forma narrativa de estas confesiones de fe o, de un modo más preciso, de las apariciones mencionadas por ellas. En cuanto a los *relatos de la visita de las mujeres al sepulcro*, forman parte de una historia completa de la pasión y constituyen la parte más reciente de los evangelios de Pascua.

Las interpretaciones neotestamentarias de la resurrección y de la muerte de Jesús y sus consecuencias para la reconstrucción biográfica de su vida, de los acontecimientos del Viernes santo y de la Pascua y de su regreso.

	Navidad	Viernes santo	Pascua	La ascensión	Pentecostés	La parusía
Pablo	El envío (Rom 8,3; Gál 4,4)	La «cruz» = la revelación de la sabiduría / de la justicia de Dios		La exaltación = Pascua	El Espíritu + la nueva creación (Rom 8; Gál 3-6)	Juicio de las obras + salvación universal
Marcos	La venida de Jesús (Mc 2,17; 10,45)	Revelación del Hijo de Dios	Proclamación pascual + envío a Galilea	(Mc 16,9-20, que depende de Lc 24 y Hch 1,1-14)	Misión universal + ayuda del Espíritu (Mc 6,6-13; 13,9-13)	La venida del Hijo del hombre (Mc 13,24-27)
Mateo	El nacimiento del Mesías / Emmanuel	La muerte del profeta	Justificación apocalíptica	Elevación y envío (Mt 28,16-20)	Presencia del Exaltado (Mt 28,20)	Parusía + Juicio (Mt 24-25)
Lucas	La venida de Jesús = su nacimiento (Lc 1-2)	Los judíos lo crucificaron	Dios lo resucitó	Fin del tiempo de Jesús (Lc 24) + Envío de los apóstoles (Hch 1,1-14)	Equipamiento de los apóstoles con el Espíritu	Resurrección de los muertos
Juan	Encarnación (Jn 1,14a) Envío (Jn 3,13-21) = Juicio (Jn 3,17-21)	Regreso al Padre (Jn 7,33-35; 8,21-22; 13,31-33) Elevación (Jn 3,14; 8,28; 12,32) Glorificación (Jn 13,31-33) = Juicio de este mundo (Jn 16,7-11)		Elevación = Viernes santo	El don del Espíritu = Pascua	Elevación / resurrección de los creyentes = la comunión llevada a cabo con el Padre y el Hijo (Jn 6,39.40.44.54; 14,1-4; 16,16-25; 17,24)
			Regreso del Hijo hacia los discípulos (Jn 14,18-24.27-31) Envío de los discípulos = don del Espíritu, cf. Jn 14,15-17.25-26; 15,26-27; 16,7-11 + Envío, Jn 20,19-23			
Hebreos		Exaltado de la tierra al cielo a través del velo del Templo (Heb 6,19; 9,3; 10,20)		Exaltación = Viernes santo + Pascua	Buena conciencia + fe = esperanza (Heb 10,19-11,40) + descanso escatológico (Hch 3,11.18; 4,1.3.5.10.11) + acceso al cielo a través del velo abierto (Heb 10,19-20) por el guía (Heb 2,10; 12,2)	
1 Pedro		Sufrió (por nosotros) 1 Pe 1,11; 2,21.22; 3,18; 4,1.13; 5,1	Dios lo ha glorificado y revelado (1 Pe 1,7.11.13.21; 3,21-22)		Pascua fundamenta la esperanza (1 Pe 1,13.21; cf. 2,25)	Revelación de Jesús, alegría y juicio (1 Pe 4,13-14.17-19)
Apocalipsis		La muerte del Cordero = el testimonio pasivo	El Hijo del hombre exaltado como Señor del universo		Visiones + testimonio activo	Renovación del mundo (Ap 21-22,5)

4.1.1. El lenguaje del mensaje pascual

Los escritos neotestamentarios emplean esencialmente tres metáforas para formular el mensaje de Pascua:

- Jesús fue resucitado (literalmente: fue despertado, se sobreentiende: de entre los muertos).
- Jesús resucitó (literalmente: se levantó o puso de pie).
- Jesús fue elevado (se sobreentiende: al cielo junto a Dios Padre).

Resurrección (despertar)	Resurrección (levantarse)	Elevación
Dios resucitó a Jesús de entre los muertos 1 Cor 15,3b-5.	Cristo ha resucitado 1 Tes 4,14.	Cristo ha sido elevado Flp 2,6-11.

El trasfondo de la doble metáfora de la *resurrección* (ser despertado por Dios de entre los muertos y levantarse de la muerte) es el de la apocalíptica judía (Dn 12,1-3). Implica una visión de la historia según la cual Dios, en el «último día», pondrá fin al curso natural de las cosas y pronunciará su Juicio sobre los vivos y los muertos. La resurrección es concebida, bien como una operación necesaria para hacer comparecer a los muertos ante el Juez, bien como una retribución de los mártires y los justos, en particular de los justos que han sufrido una suerte injusta. La doble metáfora de la resurrección (ser despertado / levantarse) implica

- la afirmación del carácter real de la muerte (no hay resurrección sin muerte),
- un nuevo acto creador de Dios (no hay continuidad entre la vida y la resurrección, sino dos discontinuidades que son la muerte y el acto creador de Dios),
- la corporeidad de la existencia recreada (la persona no existe sin su carne, y la resurrección como creación es recreación de la persona con un nuevo cuerpo).

El trasfondo de la metáfora de la *elevación* es, por una parte, el de la apocalíptica judía, influenciada ella misma por una relectura helenística de las tradiciones veterotestamentarias de la elevación de Henoc (Eclo 44,16; 49,14; cf. Gn 5,24 LXX) y de Elías (Eclo 48,9; 1 Mac 2,58; cf. 2 Re 2,9-11), y, por otra parte, el mundo de los textos sincretistas del helenismo, que narran el regreso al cielo del Revelador divino y de sus iniciados (cf. el tratado *Poimandres* = *Corpus Hermeticum* I¹). La metáfora

¹ Texto, traducción francesa y notas en *Hermès Trismégiste I: Traités I-XII* (Belles Lettres; Guillaume Budé, Paris, 1960); traducción española: *Corpus Hermeticum y otros textos apócrifos* (Arca de Sabiduría 39; Madrid, 1998).

de la elevación, utilizada para describir el acontecimiento pascual, implica

- una continuidad identitaria: el Exaltado es el Jesús abajado y crucificado,
- una discontinuidad cualitativa: el Exaltado ya no es el hombre de Nazaret, sino el Señor de la creación y de los poderes.

Como vemos, cada una de las metáforas hace que aparezca un aspecto de la proclamación pascual:

– la doble metáfora de la resurrección subraya, por una parte, el carácter histórico y de acontecimiento de la proclamación pascual o de la resurrección proclamada, y, por otra, su cualidad de acto creador de Dios. El anuncio de la resurrección del Crucificado es una formulación de la paradoja absoluta equivalente a la de la encarnación.

– La metáfora de la elevación subraya el significado cósmico de la predicación de Pascua. La existencia (Rom 6,1-14) y el mundo (Flp 2,9-11; Mt 28,18-20) cambian de manos.

4.1.2. Las formas literarias del mensaje pascual

Desde el punto de vista de la historia literaria, las fórmulas prepaúlitas de confesión de fe son los documentos más antiguos de la proclamación pascual.

A decir verdad, su interpretación requiere alguna prudencia. Por una parte, sólo el pasaje de 1 Cor 15,3b-5 es presentado explícitamente como una cita. Para la identificación y la reconstrucción de otras fórmulas antiguas sólo se pueden hacer suposiciones que se apoyan, por un lado, en el contenido, por ejemplo en el empleo de una terminología rara y sorprendente en la pluma de Pablo (o, más tarde, en las otras cartas, en los evangelios y en los Hechos, del redactor), por otro en la forma (lapidaria, ritmo poético, paralelismos gramaticales o fonéticos, asonancias). Entonces se puede pensar que Pablo incorpora, o bien textos existentes, o bien formulaciones aisladas o cortas cadenas de conceptos provenientes de fórmulas tradicionales. Por otra parte, es difícil saber en qué medida la introducción «lo que he recibido» (1 Cor 11,23a y 15,3a) implica una cita literal o simplemente anuncia una información que narra el sentido general de una tradición.

Con toda la prudencia requerida, sin embargo se pueden observar algunas convergencias.

- Las fórmulas reconocibles e identificables con una cierta verosimilitud concentran el significado del acontecimiento fundador en la doble

proclamación de la muerte y la resurrección de Jesús. Las formas verbales pasivas subrayan el significado teológico tanto de su muerte (fue entregado, se sobreentiende: por Dios) como de su resurrección (fue resucitado de entre los muertos, se sobreentiende de nuevo: por Dios). La proclamación de Pascua presupone una intervención de Dios en la historia. Por esta razón constituye la singularidad absoluta que escapa radicalmente al curso de las cosas que «hay» en el mundo. Es, por otra parte, la que permite decir que la muerte en la cruz tiene un sentido.

– Ellas atribuyen con frecuencia al doble acontecimiento de la muerte y de la resurrección de Jesús el significado salvífico de su venida: o bien Jesús murió por nuestros pecados y por nuestras faltas, o bien ha sido establecido como Señor de la realidad creada, de los muertos y de los vivos, por su resurrección y por su exaltación.

Confesiones de fe e himnos

1 Cor 15,3b-5

Cristo murió / por nuestros pecados / según las Escrituras,
fue sepultado
y resucitó / al tercer día / según las Escrituras,
se apareció (...)

1 Tes 4,14

Nosotros creemos
que Jesús ha muerto
y ha resucitado.

Rom 14,9

Para eso murió
y resucitó Cristo:
para ser Señor de vivos y muertos.

Rom 1,3-4

(...) a su Hijo,
nacido, en cuanto hombre, de la estirpe de David
y constituido por su resurrección de entre los muertos
Hijo poderoso de Dios según el Espíritu santificador:
Jesucristo, Señor nuestro.

Rom 4,25

Creemos en aquel que resucitó de entre los muertos a Jesús, nuestro Señor,
entregado a la muerte por nuestros pecados
y resucitado para nuestra salvación.

Flp 2,6-11

(...) Se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte,
(...) Por eso Dios lo exaltó (...).

Los *textos de confesión del propio apóstol* son literariamente más tardíos, pero son las únicas declaraciones que el Nuevo Testamento contiene de un testigo directo del acontecimiento pascual.

Varias características les son comunes.

– Pablo informa que ha «visto» al Señor Jesús (1 Cor 9,1 y, eventualmente, 2 Cor 12,1-10) y que es uno de los testigos por los que el Resucitado se «dejó ver» (1 Cor 15,8). Por otra parte, da razón de una revelación que Dios le ha hecho de su Hijo (Gál 1,12.16). Podemos suponer que se trata de un mismo acontecimiento. Sin embargo, el apóstol no ofrece ninguna descripción de lo que ha «visto» o de lo que le ha sido revelado. Más aún: aunque las revelaciones mencionadas en el relato paródico de 2 Cor 12,1-10 son también las de visiones pascuales, Pablo las califica de «palabras inefables», de modo que cualquier representación objetivante del acontecimiento se encuentra rechazada. La proclamación pascual sitúa al oyente y al lector ante la pretensión desnuda del apóstol y de los otros testigos, que afirman haber visto al Señor vivo.

– Las declaraciones del apóstol sobre la visión o sobre la revelación que le ha sido concedida tienen que ver todas con sus reflexiones sobre su vocación y sobre su apostolado. El sentido del encuentro que ha tenido con el Resucitado reside en la vocación que Dios le ha dirigido como apóstol de los paganos (Gál 1,13-17), que hace de él un ministro del Evangelio (1 Cor 15,8) y que fundamenta su autoridad y su libertad apostólica (1 Cor 9,1).

Las declaraciones del apóstol Pablo

1 Cor 9,1

¿No soy yo libre? ¿No soy yo apóstol? ¿Es que no he visto yo a Jesús, nuestro Señor? ¿No sois vosotros hechura mía en el Señor?

1 Cor 15,8

Y después de todos se me apareció a mí, como si de un hijo nacido a destiempo se tratara.

Gál 1,12

(...) el Evangelio anunciado por mí no es una invención de hombres, pues no lo recibí ni lo aprendí de hombre alguno: Jesucristo es quien me lo ha revelado.

Gál 1,16

(...) me llamó por pura benevolencia, tuvo a bien revelarme a su Hijo y hacerme su mensajero entre los paganos, inmediatamente, sin consultar a hombre alguno (...).

Las tradiciones más antiguas contenidas en los evangelios son los *relatos de apariciones del Resucitado a los discípulos* (Mt 28,16-20; Mc 16,9-20; Lc 24,36-53; Jn 20,19-23.24-29; 21,1-23).

Los elementos comunes a todos los relatos de aparición son:

- 1) la aparición del Resucitado en medio de sus discípulos reunidos;
- 2) el reconocimiento del Resucitado por los discípulos;

3) el envío de los discípulos por el Resucitado.

Generalmente se distinguen *dos tipos* de relatos (Xavier Léon-Dufour):

- las apariciones en Jerusalén (evangelio de Lucas, primer relato pascual del evangelio de Juan). En estos relatos, el acento recae en la aparición de Jesús y en el reconocimiento del Resucitado por los discípulos;
- las *apariciones en Galilea* (evangelio de Mateo, segunda versión –larga– del evangelio de Marcos y segundo relato pascual del evangelio de Juan). En estos relatos, el acento se pone en *el envío y la misión postpascual de los discípulos*. La vocación que se les dirige está precedida por el *motivo de la duda*.

Los relatos de aparición de los evangelios	
En Galilea	En Jerusalén
1. Aparición, duda de los discípulos y reconocimiento del Resucitado. 2. Envío de los discípulos. Mt 28,16-20. Mc 16,9-20. Jn 21,1-14 es una composición literaria joánica.	1. Aparición del Resucitado. 2. Reconocimiento del Resucitado. 3. Envío de los discípulos. Lc 24,36-53. Jn 20,19-23. Jn 20,24-29.

Las tradiciones más recientes son, primero, las de los llamados relatos de la *visita de las mujeres al sepulcro* (Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Lc 23,55-24,11), y después, derivado de ellos, el de la carrera de Pedro y el discípulo amado (Jn 20,2-10).

A partir del mismo material literario, los cuatro evangelios componen cuatro episodios narrativos sensiblemente diferentes cuyo mensaje esencial reside en la declaración o la confesión, mediante testigos o mediante signos, de la ausencia del Crucificado resucitado.

– El tema del evangelio de Marcos (Mc 16,1-8) es el anuncio de la resurrección del Crucificado como proclamación,

– el del evangelio de Mateo (Mt 28,1-8), la victoria apocalíptica de la vida sobre la muerte y la justificación del profeta sufriente convertido en el Señor del mundo,

– el de Lucas (Lc 23,55-24,11), el testimonio de la resurrección como hecho de la historia de salvación

– y el de Juan (Jn 20,1-10), el descubrimiento del orden dejado en la tumba (Jn 20,5-7 *versus* Jn 11,44) como signo que provoca la fe y la incredulidad.

En / dentro de la tumba vacía
1. Introducción narrativa. 2. Proclamación pascual. 3. Envío. Mc 16,1-8. Mt 28,1-8 + Mt 28,9-10 (forma mixta y derivada). Lc 24,1-11 (-12). Jn 20,2-10 + Jn 20,1.11-18 (forma mixta y derivada).

El relato del encuentro en el camino de Emaús (Lc 24,13-35), el diálogo entre Jesús y María Magdalena (Jn 20,11-18) y el diálogo con Pedro (Jn 21,15-23) son, en su forma actual en todo caso, creaciones noveladas de Lucas y de Juan.

4.2. El fundamento de la fe: interpretaciones

El nacimiento o la venida de Jesús al mundo y su muerte en la cruz son indiscutiblemente, para los escritos del Nuevo Testamento, hechos históricos y constituyen la paradoja fundadora del cristianismo, que se expresa en las proposiciones según las cuales Dios se hizo carne en el hombre histórico Jesús de Nazaret o según las cuales se reveló en el instante de su crucifixión. La verdad eterna es una verdad histórica y la eternidad de Dios se manifestó en la finitud del tiempo.

La proclamación pascual pertenece al lenguaje de la confesión: los testigos declaran haber «visto» vivo al Crucificado resucitado y la fe en la resurrección de Jesús no tiene otras pruebas que su declaración.

– Desde un cierto punto de vista, el acontecimiento pascual es, enteramente, un acontecimiento histórico: los testigos de la mañana de Pascua *dicen* que el Resucitado se dejó ver por ellos y el cristianismo nació en el instante en que algunos hombres y mujeres tuvieron *fe en su palabra*. El acontecimiento histórico de la resurrección consiste exactamente en esto que quedó establecido: que los primeros *declaran* haber visto al Crucificado vivo y que los segundos *creyeron* esta buena nueva de la Pascua.

– El acontecimiento de Pascua es, por tanto, un acontecimiento histórico porque los primeros testigos declaran haber tenido un encuentro subjetivo con el Resucitado, bien en las visiones que tuvieron de él, bien en la proclamación pascual de aquellos por los que se dejó ver. Así es como lo entienden los escritos del Nuevo Testamento. Incluso Lucas, el más griego, aparentemente el más positivista y, a este respecto, el más «moderno» de entre ellos, sabe que la resurrección de los muertos es una

cuestión de fe, que los fariseos creen en ella mientras que los saduceos no (Hch 23,6-10), que al creer en la resurrección de Jesús se entra en la historia de la salvación, mientras que al rechazar creer en ella uno se sitúa en la historia de la incredulidad. Las dos tentaciones racionalistas de objetivar la resurrección de Jesús queriendo hacer de ella, bien un hecho positivo y constatable, como el fundamentalismo, o un «no-hecho», son dos formas simétricas del mismo malentendido: el acontecimiento pascual es la proclamación de una verdad del acontecimiento y un poder transformador que el individuo no puede acoger más que por la fe o por la incredulidad y que exige de él una decisión que determina la comprensión de sí mismo y la manera de su presencia en el mundo.

El Nuevo Testamento reúne una pluralidad de interpretaciones del acontecimiento pascual que tienen todas como consecuencia una relectura de la persona, la obra y, sobre todo, la pasión y la muerte del Jesús histórico. En efecto, es a partir de la proclamación pascual, que hace de Jesús de Nazaret el Cristo (1 Cor 15,3b-5) y el Hijo de Dios (Gál 1,16), como su muerte en la cruz adquiere un significado teológico.

4.2.1. La resurrección de Jesús: Pablo y Lucas

Desde el punto de vista de la descripción fenomenológica, la proclamación pascual se presenta como el acontecimiento fundador del cristianismo neotestamentario. A veces es su premisa implícita, cuando se ha convertido en el punto de partida de otra reconstrucción sistemática de la interpretación de la predicación, la persona y la obra de Jesús. Éste es el caso, por ejemplo, de la teología de la encarnación desarrollada en el evangelio de Juan o en la carta a los Hebreos. Ahora bien, tanto las cartas de Pablo como la obra lucana (y, desde un cierto punto de vista, la primera carta de Pedro, para la que la resurrección de Jesús es la base de la esperanza cristiana, cf. 1 Pe 1,3) hacen explícitamente de la visión del Resucitado o del acontecimiento de la resurrección el fundamento lógico de su sistema de convicciones.

1. El señorío del Crucificado: Pablo

Para las cartas paulinas, el encuentro con el Resucitado, presentado como visión («he visto a Jesús, el Señor», 1 Cor 9,1; «Cristo se me apareció a mí», 1 Cor 15,8) o como revelación de Dios («Dios me reveló a su Hijo», Gál 1,16), es un triple acontecimiento fundador. En efecto, fundamenta tres cosas que, en la existencia y en el sistema de convicciones del apóstol, están orgánicamente ligadas.

1. La vocación apostólica de Pablo.

2. El necesario universalismo de la misión.

3. La reflexión teológica del apóstol.

La interdependencia esencial de estas tres dimensiones caracteriza la singularidad absoluta del acontecimiento pascual, tal como dan razón de él las cartas paulinas. Ahora bien, ¿qué es lo que constituye esta singularidad? En la carta a los Gálatas es donde se encuentran las declaraciones más nítidas del apóstol a este respecto.

Una primera respuesta es ofrecida en Gál 2,19: «Sin embargo, la misma ley me ha llevado a romper con la ley, a fin de vivir para Dios. Estoy crucificado con Cristo». El encuentro fundador de la revelación divina es descrito metafóricamente como la muerte a una vida vieja, como el paso por una crucifixión y como el nacimiento a una existencia nueva. La doble paradoja de esta confesión del apóstol reside, en primer lugar, en la oposición que establece entre la vieja existencia, guiada por el amor a la ley, y la nueva, orientada hacia Dios. Lo no dicho de la formulación paulina es la afirmación de una exclusión recíproca de dos actitudes existenciales: *la existencia para la ley y la existencia para Dios mantiene la relación de un o bien – o bien*. La segunda paradoja reside, en segundo lugar, en el hecho de que es la *propia ley la que ha liberado a Pablo*, el fariseo (Flp 3,4-6), intérprete y observador ejemplar de la ley (Gál 1,13-14), *de su amor por la ley*. Presupone que la ley se ha hecho fracasar a sí misma y ella misma se ha descalificado.

Esta segunda paradoja encuentra su aclaración en una tercera, que formula Gál 3,13: «Cristo nos ha liberado de la maldición de la ley haciéndose por nosotros maldición, pues dice la Escritura: Maldito todo el que cuelga de un madero [Dt 21,23]». Es decir: la Escritura, convertida en ley, ha maldecido al Hijo de Dios y, al maldecir al Hijo de Dios, se ha dado jaque mate a sí misma y nos ha liberado de la maldición bajo la cual ella sitúa a la existencia. A partir de ahí se entiende a la vez cuál es la verdad del acontecimiento que se ha manifestado a Pablo en el acontecimiento pascual y en qué consiste el paso de la maldición que la ley hace reinar sobre la existencia al régimen de la promesa.

– La visión del Resucitado (1 Cor 9,1; 15,8) o la revelación que Dios hizo a Pablo de su Hijo (Gál 1,12.16) significa un cambio radical del conjunto de su sistema de valores. En efecto, o bien la ley es la verdad que Dios dio a su pueblo y en el cumplimiento de la cual la existencia humana encuentra su identidad, su sentido y su dignidad. En este caso, Jesús, transgresor y maldito de la ley, fue descalificado por la cruz. Un Mesías crucificado no es un Mesías judío (Ferdinand Christian Baur). O bien el Crucificado aparece, en el acontecimiento de su resurrección, como el Hijo de Dios. La «cruz» es entonces el instante en el que, en la historia del

mundo, la verdad se ha revelado, y entonces es la ley la que, en cuanto sistema de verdades, se ha descalificado. La consecuencia inmediata de este descubrimiento es un cambio de la imagen de Dios: Dios no es el Dios que establece con la existencia humana una relación justa en virtud de las obras de la ley, sino que es el Dios y Padre de aquel que, al transgredir el sistema de la ley, comió con los recaudadores de impuestos y los pecadores (Lc 7,31-35) y vivió en la confianza (Gál 2,16). Por eso nadie será justificado por Dios en virtud de las cualificaciones atribuidas por la ley, si no es por la confianza en la confianza que tenía Jesucristo.

– La consecuencia de esta verdad del acontecimiento es que la ley no podría justificar. En efecto, no es la ley la que da la vida, sino sólo el Creador: si fuera una ley que pudiera dar la vida, entonces podría justificar (Gál 3,21). Ahora bien, ¿qué sucede cuando la existencia busca su justificación en la ley? La propia Escritura lo dice: «Maldito todo el que no persevere en el cumplimiento de [todo] cuanto está escrito en el libro de la ley» (Gál 3,10). El giro es ambiguo y contiene la descripción de dos posibles actitudes existenciales que conducen a las dos posibles formas de la desesperación: bien la existencia fracasa porque jamás logra totalizar la obediencia a todos los mandamientos (el acento recae entonces en «[todo] cuanto está escrito»), bien la existencia fracasa porque logra el amor perfecto y la práctica irreprochable de la ley, pero no es la ley la que justifica y hace vivir. La consecuencia de la primera actitud es la desesperación de querer desesperadamente no ser uno mismo, mientras que la consecuencia de la segunda es la desesperación de querer desesperadamente ser uno mismo (Søren Kierkegaard, *El tratado de la desesperación* o *La enfermedad mortal*). Ahora bien, desesperar desesperadamente de no querer ser uno mismo o querer desesperadamente ser uno mismo ante Dios es exactamente lo que define el pecado.

– La consecuencia hermenéutica de esta conversión de Pablo al Dios que era el suyo es una nueva lectura de la Escritura (Gál 3,6.22; 4,30). A partir de la verdad del acontecimiento del encuentro con el Hijo crucificado, la Escritura no puede ser interpretada como la ley que, por su sistema de verdad, discrimina a las personas según sus cualidades y las encierra bajo la maldición y el pecado (Gál 3,22), sino como la promesa dirigida a todos los pueblos. Pues la Escritura conserva su autoridad, y aunque contuviera una sola palabra lleva a cabo, es decir, proporciona el contenido de todo lo que se buscaba en la ley y vuelve definitivamente obsoletas la incompreensión y la observancia de la Escritura como ley: el «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gál 5,14). La idea de una ambivalencia de la Escritura, que según la actitud existencial con la que se lee se convierte en ley o promesa, forma parte de la visión apocalíptica de la historia desarrollada por la carta a los Gálatas. En la estructuración del campo semántico efectuado por la argumentación de la carta a los Roma-

nos encuentra ya la equivalencia de su contenido en la distinción llevada a cabo entre «la ley en el yo», objeto de la estrategia del pecado (según la carta a los Gálatas: la ley), y la «ley» en sí misma (la carta a los Gálatas escribe: la Escritura) que es, en sí misma, justa y buena (Rom 7,7-25).

Por tanto, la revelación del acontecimiento pascual significa para Pablo una nueva comprensión de la muerte de Jesús («Así que ahora no valoramos a nadie con criterios humanos. Y si en algún momento valoramos así a Cristo, ahora ya no», 2 Cor 5,16) como verdad del acontecimiento de una revelación de Dios que no está presente en el sistema de verdad y de obediencia de la ley, sino en la confianza que tenía Jesucristo. En su singularidad, esta verdad del acontecimiento tiene valor universal: si Dios no establece su justicia en virtud del privilegio y de la observancia de la ley, sino que lo ofrece como don, gratuitamente, si reconoce a cada persona por el único exceso de su gracia y si justifica y transforma con su poder creador a cualquiera que tiene confianza en la confianza que tenía su Hijo, entonces el Evangelio de Dios es una buena noticia para los pueblos.

Desde ese momento se entiende que el acontecimiento de la revelación que Dios hace a Pablo de la muerte y de la resurrección del Hijo implica en sí mismo la necesidad de la transmisión universal del Evangelio. Por eso Pablo interpreta inmediatamente la revelación o la visión pascual que le fue otorgada como una vocación particular que le fue dirigida, que fundamenta su apostolado (1 Cor 9,1; 15,8) y que hace de él el apóstol de las naciones (Gál 1,12.16).

La singularidad de la revelación del acontecimiento de Pascua, de la que Pablo da razón en Gál 1,10-2,21 desde una perspectiva autobiográfica, es presentada en 1 Cor 1,18-3,4 como el centro de la historia de la salvación y de la perdición en la que Pablo explica lo que constituye el fundamento y la esencia de su Evangelio.

El tema de la predicación paulina es la «palabra de la cruz» (1 Cor 1,18). Esta palabra, que aparece como locura para unos, pero que se manifiesta como poder de salvación para los que la acogen (1 Cor 1,18), designa el mensaje del que el apóstol es portador: «Jesucristo crucificado» (1 Cor 2,2). Este lapidario resumen sólo es comprensible si se explicitan dos presupuestos suyos:

– Por una parte, las cartas de Pablo son, junto con el evangelio de Marcos, el único corpus neotestamentario que emplea el término «cruz» en un sentido figurado, simbólico o metafórico. Ahora bien, en Pablo, la «cruz» no se refiere solamente a la muerte de Jesús, sino a la muerte de Jesús que se convierte en acontecimiento revelador y fundador a partir de la relectura que impone de ella la proclamación pascual.

— Por otra parte, el concepto paulino de «cruz» no es solamente una forma abreviada para hablar de la resurrección y de la muerte de Jesús, sino que designa la proclamación de la resurrección y la muerte de Jesús como lenguaje de cambio (Paul Watzlawick, *Changements*), de modo que la «palabra de la cruz» puede remitir tanto a la proclamación de la muerte y la resurrección de Jesús como palabra como a la comunicación apostólica de la «cruz».

La abreviación de la predicación paulina mediante el concepto de «palabra de la cruz» intenta, pues, la misma cosa que la revelación que Dios hizo de su Hijo en Gál 1,16.

Es lo que confirman las explicaciones que siguen (1 Cor 1,19-25). En efecto, el acontecimiento de la «cruz» o de la «palabra de la cruz» es presentado como el esclarecimiento de un malentendido mediante una paradoja de la comunicación (Paul Watzlawick, *La logique de la communication*):

1. Por la locura de la «cruz», es decir, al revelarse en la paradoja absoluta de la muerte de su Hijo (Søren Kierkegaard), Dios ha dado jaque mate a la sabiduría que el «mundo», es decir, la existencia humana, desvía de sus propios fines y de los que se sirve para darse a sí mismo su origen y su sentido (1 Cor 1,19-20). El propósito de la estrategia divina, como vemos, es el mismo que el que describe en Gál 3,13: ante la paradoja de la «cruz», la sabiduría se descalifica a sí misma, lo mismo que la ley.

2. La razón por la que Dios adopta esta estrategia recuerda el proceso que analiza la argumentación de Rom 1,18-32: cuando Dios se revela en su sabiduría y por la sabiduría, el mundo no le reconoce, sino que lo confunde con su propia sabiduría (1 Cor 1,21a). La carta a los Romanos explicita esta idea al contar que Dios se ha revelado a los hombres por medio del orden perceptible de su creación, pero que los hombres, en lugar de reconocerlo, le han confundido con su criatura, tomando la creación por el Creador, y han sucumbido a su locura en la idolatría y la injusticia (Rom 1,18-23). Ella encuentra su equivalente en la argumentación de la carta a los Gálatas mostrando que el que busca la justificación de Dios en la ley se condena a la desesperación (Gál 3,10-11), porque espera el sentido y la vida de la ley en lugar de recibirlos de Dios (Gál 3,21).

3. Por eso Dios decidió irse de la sabiduría mediante la locura y revelarse en la locura del Evangelio para salvar a los que tengan confianza (1 Cor 1,21b): ha revelado su justicia, que siempre ha justificado, que justifica y que justificará siempre por la gratuidad del don a cualquiera que confíe en la confianza que tenía Jesucristo (Rom 3,21-26).

4. Así es como la «palabra de la cruz» es una locura para los que se pierden, mientras que es poder liberador y recreador de Dios para aquellos que se dejan salvar por ella (1 Cor 1,18).

Si ahora Jesús no es el transgresor de la ley, descalificado por la maldición de la cruz, como lo había entendido Pablo con los razonamientos de la «carne» (2 Cor 5,16), sino que la visión o la revelación pascual lo hace aparecer como el Hijo crucificado y resucitado, poniendo fin con su muerte al reinado de la ley, entonces es que su muerte y su resurrección son el lugar de la revelación de Dios. La proclamación pascual del Crucificado como Hijo de Dios *hace necesarios el reconocimiento y la interpretación del acontecimiento de la «cruz» como la singularidad absoluta de la revelación de Dios en la historia de los hombres*.

Ahora bien, este cambio total de la comprensión de Dios, que no se revela en el orden de la ley, sino en la verdad del acontecimiento de la aparición de su Hijo crucificado, significa al mismo tiempo la exaltación del Crucificado, por Dios, por encima de los poderes y el establecimiento de su señorío sobre el cosmos. La proclamación de la resurrección del Crucificado implica y requiere *la confesión del señorío de Jesucristo muerto y resucitado sobre el mundo, sobre la vida y sobre la muerte* (Rom 14,7-9).

Rom 14,7-9

- (7) Ninguno de nosotros vive para sí mismo ni muere para sí mismo;
(8) si vivimos, vivimos para el Señor; y si morimos, morimos para el Señor.
Así pues, tanto si vivimos como si morimos, somos del Señor.
(9) Para eso murió y resucitó Cristo: para ser Señor de vivos y muertos.

La exaltación y la entronización del Crucificado como Señor del mundo son los temas de Flp 2,6-11. Su señorío significa, por un lado, la sumisión bajo su autoridad de todo nombre y todo poder en el cielo, en la tierra y bajo la tierra (Flp 2,9-11). Por otro, hace de la comunidad confesante un espacio en el que reina el Espíritu de la vida y de la creación nueva: por la fe en Cristo Jesús los creyentes se convierten en hijos de Dios, reconocidos incondicionalmente como sujetos en primera persona. Por el bautismo se han revestido de Cristo, se han convertido en seres nuevos, naciendo a una subjetividad individual y responsable que fundamenta el reconocimiento mutuo e incondicional de su identidad y de sus diferencias (Gál 3,26-28). Han sido crucificados con él y han nacido con él para caminar en una vida nueva (Rom 6,1-14), de manera que viven bajo un régimen nuevo al que deben conformarse (Flp 2,5: «en Cristo» = aquí: bajo el señorío de Jesucristo): han pasado del reinado del pecado al de la justicia (Rom 6,15-23), del dominio de la carne al del Espíritu (Gál 5,13-6,10).

La resurrección de Jesús determina la comprensión y la vida cotidiana de la existencia creyente a partir del pasado, porque revela a Dios como el Dios que llama a la confianza en la confianza del Hijo, a partir del presente, que es situado bajo el señorío del Crucificado, pero también a partir del futuro. En efecto, los que han sido asociados a la muerte de Cristo

lo serán también a su resurrección (Rom 6,5). La perspectiva de Rom 6,1-14 es la de la existencia nueva, liberada del poder del pecado y de la muerte. Ésta se amplía en 1 Cor 15,1-58 a las dimensiones cósmicas de una consumación de la obra creadora de Dios, a cuya conclusión Dios será todo en todos. Cristo, resucitado de entre los muertos, es primicia de todos los que han muerto y, lo mismo que todos han muerto en Adán, todos recibirán la vida en Cristo y serán transformados, recibiendo un nuevo cuerpo, incorruptible e inmortal. De nuevo domina la paradoja según la cual el Evangelio paulino anuncia la destitución y la sumisión final de los poderes y de la muerte al subrayar la continuidad personal de la subjetividad de los individuos: «Todos *nosotros* seremos transformados» (1 Cor 15,51): lo mismo que hemos llevado la imagen del hombre terreno, Adán, de igual manera llevaremos la del celestial, Jesucristo (1 Cor 15,49).

2. El Evangelio de la resurrección: Lucas

Igual que para Pablo, la resurrección adquiere para la obra lucana una importancia central. Hasta tal punto que, en los Hechos, la «resurrección de los muertos» resume el contenido de la predicación apostólica (Hch 24,21) y que «anunciar, en Jesús, la resurrección de los muertos» (Hch 4,2) o el anuncio de Jesús y de la resurrección (Hch 17,18) se han convertido en el equivalente de la proclamación del Evangelio. El apóstol ha sido enjuiciado debido a «la esperanza» y a «la resurrección de los muertos» (Hch 23,6), y ante Félix confiesa servir al Dios de sus padres, creyendo todo lo que está escrito en la ley y en los profetas y teniendo en Dios esta esperanza, que ellos mismos tienen, de que habrá una resurrección de los justos y de los injustos (Hch 24,14-15).

El sumario de Hch 26,22-23, que se hace eco tanto de 1 Cor 1,17 y 2,1-2 como de 15,1-11, formula el programa del contenido de la misión según la visión lucana.

1 Cor 1,17 y 2,1-2	Hch 26,22-23	1 Cor 15,1-8
Porque Cristo no me ha enviado a bautizar, sino a evangelizar, y esto sin hacer ostentación de elocuencia, para que no se desvirtúe la cruz de Cristo. En lo que a mí toca, hermanos, cuando vine a vuestra ciudad para anunciaros el designio de Dios, no lo hice con alardes de elocuencia o de sabiduría. Pues nunca entre vosotros me he preciado de conocer otra cosa sino a Jesucristo, y éste crucificado.	Pero, gracias al auxilio divino, sigo firme hasta hoy, dando testimonio a pequeños y grandes y sin decir nada fuera de lo que los profetas y Moisés anunciaron que había de suceder: que el Mesías tenía que padecer y que, siendo el primero en resucitar de entre los muertos, anunciaría la luz al pueblo judío y a los paganos.	Os recuerdo, hermanos, el evangelio que os anuncié, que recibisteis y en el que habéis perseverado. Es el evangelio que os está salvando, si lo retenéis tal y como os lo anuncié (...) Porque yo os transmití, en primer lugar, lo que a mí vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; que fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras; que se apareció (...).

La continuidad entre la comprensión paulina de la proclamación pasual y la interpretación que propone de ella el apóstol según la presentación que hacen los Hechos de los Apóstoles reside, por una parte, en la concentración del mensaje en el doble acontecimiento de la muerte y de la resurrección de Jesús y, por otra, en sus consecuencias fundadoras de la misión universal.

Las discontinuidades provienen del hecho de que, para Lucas, la salvación no está ligada a la muerte de Jesús ni a la «cruz» como proclamación del Crucificado resucitado, sino a la propia resurrección. De ello se sigue, por una parte, que, para Lucas, el tema de la predicación apostólica no es ni «Jesús crucificado», ni la «cruz», ni el señorío del Crucificado, sino la resurrección tal como tuvo lugar en Jesús. Asimismo, la proclamación de Pascua no es la revelación que hace de la muerte de Jesús la paradoja de la revelación de Dios, sino el acto de Dios que manifiesta la justicia inocente de Jesús, que sufrió como víctima de la incredulidad de su pueblo (sufrió y resucitó, Lc 24,26.46; Hch 26,23). De ello se deduce, por otra parte, que la condición de los creyentes no se define por la comunión en la muerte y en la nueva vida en Jesucristo (Rom 6,1-14), sino por la promesa de la resurrección de los muertos ya atestiguada en Jesús (Hch 4,2; 17,32).

Ahora bien, hay que tener cuidado para no equivocarse. Oponer la predicación lucana de la resurrección a la palabra de la cruz del apóstol, como una teología de la gloria a una teología de la cruz, en el sentido crítico en que Martín Lutero distingue los dos términos, sin duda sería un error de interpretación. Lo que caracteriza la predicación de Pablo, que enseña «Jesús y la resurrección» (Hch 17,18), es que provoca el escándalo al anunciar, por una parte, el juicio del conjunto de la tierra habitada por un hombre particular que Dios eligió (Hch 17,31a) y, por otra, la resurrección de los muertos (Hch 17,31b). Ahora bien, tanto la tesis de la manifestación final de Dios en la persona de un hombre histórico particular como el vínculo establecido por el concepto de resurrección de los muertos entre el destino último de los seres humanos y su carne remiten a la paradoja de la encarnación. Al hacer de la resurrección el contenido programático de la predicación apostólica, Lucas encuentra, por tanto, un equivalente de la paradoja paulina de la cruz, de modo que la insistencia de Lucas en la materialidad de la resurrección (Lc 24,36-43: el Resucitado no es un espíritu, sino un cuerpo, ya que come pescado) equivale a la resolución de Pablo de no predicar más que a Cristo crucificado.

Por otra parte, quizás habría que dar un paso más y señalar que sólo un cambio semejante de la paradoja paulina de la palabra de la cruz permite conservar su significado. Presentar al apóstol como el predicador y filósofo de la resurrección de los muertos y, por implicación, de la encar-

nación, hace de él el testigo que ofrece al lector la ocasión de hacerse contemporáneo de Dios hecho hombre y del Crucificado resucitado. Hacer de él el heraldo del Crucificado volvería a vaciar la cruz de su carácter paradigmático y a la predicación cristiana de su propio contenido. El informe de la existencia apostólica se encontraría al mismo tiempo transformado en relato hagiográfico, reduciendo la verdad del Evangelio a un ideal de perfección que es exactamente su contrario.

La idea de hacer de la resurrección de Jesús la «prueba» de la resurrección de los muertos (Hch 4,2; 17,32) se encontraba ya en 1 Cor 15,12-19: si no existe resurrección de los muertos, declaraba Pablo, Cristo no ha resucitado. La argumentación es extraña en la pluma del apóstol, pues pierde de vista la singularidad del acontecimiento pascual, que, sin embargo, se encuentra en el origen del Evangelio paulino (1 Cor 9,1; Gál 1,12.16), y le somete a una ley general al proceder a una deducción de lo general a lo particular: «Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo ha resucitado» (1 Cor 15,16). La cadena se prolonga lógicamente con la constatación de que si Cristo no ha resucitado, la fe de los corintios es vana (1 Cor 15,17).

Por el contrario, este razonamiento, sorprendente en Pablo, cuadra perfectamente en Lucas, que *fundamenta la fe cristiana en un testimonio que trata de hacer creíble la resurrección como acontecimiento de la historia*.

— Esta concepción propia de Lucas es claramente discernible en su recepción y su redacción del relato de la visita de las mujeres al sepulcro (Lc 23,55-24,11). Contrariamente a Marcos, que prepara dramáticamente el sorprendente efecto de la proclamación pascual (Mc 16,1-8), Lucas, con una gran economía de medios, va directamente a lo que constituye para él lo esencial. En primer lugar llama la atención sobre la ausencia del cuerpo de Jesús en el sepulcro, que hace que aparezca como *un hecho constatable* (Lc 24,3). El centro del relato está ocupado por el milagro de la tumba vacía, y no por el mensaje de Pascua, que no es más que su explicación: las mujeres buscan en vano entre los muertos al que vive, ya que el sepulcro vacío da testimonio de que ha resucitado (Lc 24,5-6). Al invertir el orden de las proposiciones, Lucas extrae del hecho observable y observado de la tumba vacía la conclusión necesaria de la resurrección de Jesús. Reemplaza después la enigmática figura del joven por la de los dos hombres, aptos para dar un testimonio válido y creíble (Lc 24,4). Finalmente, dedara la conformidad del acontecimiento de la resurrección con la lógica de la historia de la salvación enseñada por el propio Jesús (Lc 24,7; cf. 9,22.44; 18,31-33).

— Los mismos elementos dominan el relato de la aparición del Resucitado a los apóstoles (Lc 24,36-49). Por una parte, Lucas se sirve del motivo de la incredulidad de los discípulos para subrayar *la materialidad y la realidad de la resurrección*: el Jesús lucano no se contenta con aparecerse a sus dis-

cípu los y dejarse identificar por ellos mostrando sus manos y sus pies, sino que hace que constaten su corporeidad al ordenarles que toquen su carne y sus huesos (Lc 24,39) y al comer ante sus ojos un trozo de pescado asado (Lc 24,43). La enseñanza que sigue tiene como objeto mostrar la continuidad entre el acontecimiento de la resurrección y las Escrituras y extraer sus consecuencias. Lo que la ley de Moisés, los profetas y los Salmos anuncian son los sufrimientos y la resurrección de Jesús de entre los muertos al tercer día (Lc 24,44-46). La presencia de los discípulos hace de ellos los testigos del momento central de la historia de la salvación (Lc 24,47-49).

Por tanto, el acontecimiento histórico de la resurrección de Jesús es, para Lucas, el fundamento de la esperanza cristiana: la predicación apostólica del Evangelio, que es el anuncio para el pueblo de Israel en primer lugar y después para todas las naciones del cumplimiento de la promesa y de la resurrección de los muertos, está basado en el testimonio, por los testigos autorizados, de este hecho histórico.

Sin embargo, para Lucas, la resurrección de Jesús o, más precisamente, el hecho de que Dios haya resucitado a Jesús de entre los muertos no es un acontecimiento aislado. Para Lucas es el centro de la historia de la salvación, porque es *la justificación de Jesús* (Lc 23,47; Hch 3,14; 7,52) y el testimonio de que las promesas de Dios a su pueblo encontraron en él su cumplimiento. Es lo que muestran los resúmenes que hace de la vida y de la obra de Jesús en los discursos misioneros de los Hechos. Las predicaciones de los apóstoles son, en los Hechos, composiciones literarias del propio Lucas. El procedimiento utilizado por éste corresponde a costumbres extendidas en la historiografía antigua: el historiador se sirve de los discursos de los protagonistas de su relato para comentar la acción y expresar su propio punto de vista sobre los acontecimientos que narra. Ahora bien, los discursos de los Hechos reproducen como un estereotipo un esquema interpretativo que pasa revista a toda una secuencia de momentos significativos de la historia de la salvación (la venida de Jesús, anunciada por David y por los profetas, para llamar a los hombres al arrepentimiento y a la conversión, su legitimación mediante sus signos y sus milagros, en los que el poder de Dios se ha manifestado, Lc 5,17, su ascensión y el don del Espíritu en Pentecostés), que opone el acto por el que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos a la incredulidad de su pueblo, que lo llevó a la muerte (los judíos mataron a Jesús o lo crucificaron, pero Dios lo resucitó), y que hace de esta intervención de Dios el instante revelador de la promesa y su cumplimiento:

— «Israelitas, escuchad: Jesús de Nazaret fue el hombre a quien Dios acreditó ante vosotros con los milagros, prodigios y señales que realizó por medio de él entre vosotros, como bien sabéis. Dios lo entregó conforme al plan que tenía previsto y determinado, pero vosotros, valiéndos de los

impíos, lo crucificasteis y lo matasteis. Dios, sin embargo, lo resucitó, rompiendo las ataduras de la muerte» (Hch 2,22-24).

– «Que todos los israelitas tengan la certeza de que Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús, a quien vosotros crucificasteis» (Hch 2,36).

– «Israelitas (...) El Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros antepasados, ha manifestado la gloria de su siervo Jesús, al que vosotros entregasteis y rechazasteis ante Pilato, que pensaba ponerlo en libertad. Vosotros rechazasteis al Santo y al Justo; pedisteis que se indultara a un asesino y matasteis al autor de la vida. Pero Dios lo ha resucitado de entre los muertos, y nosotros somos testigos de ello» (Hch 3,13-15).

– «Pues sabed todos vosotros (= jefes del pueblo y ancianos de Israel, Hch 4,9) y todo el pueblo de Israel que éste aparece ante vosotros sano en virtud del nombre de Jesucristo, el Nazareno, a quien vosotros crucificasteis, y a quien Dios ha resucitado de entre los muertos» (Hch 4,10).

– «El Dios de nuestros antepasados ha resucitado a Jesús, a quien vosotros matasteis colgándolo de un madero» (Hch 5,30).

– «Ya conocéis lo que ha ocurrido en el país de los judíos, comenzando en Galilea, después del bautismo predicado por Juan. Me refiero a Jesús de Nazaret, a quien Dios ungió con Espíritu Santo y poder. Él pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el demonio, porque Dios estaba con él. Nosotros somos testigos de todo lo que hizo en el país de los judíos y en Jerusalén. A él, a quien mataron colgándolo de un madero, Dios lo resucitó al tercer día y le concedió que se manifestase, no a todo el pueblo, sino a los testigos elegidos de antemano por Dios, a nosotros, que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos» (Hch 10,37-41).

– «Hermanos, hijos de la estirpe de Abrahán, y los que, sin saberlo, teméis a Dios, es a vosotros a quienes se dirige este mensaje de salvación. Ciertamente, los habitantes de Jerusalén y sus jefes no reconocieron a Jesús, y al condenarlo cumplieron las palabras de los profetas que se leen todos los sábados. Sin haber hallado en él ningún delito que mereciera la muerte, pidieron a Pilato que lo matase. Y después de cumplir todo lo que acerca de él estaba escrito, lo bajaron del madero y lo sepultaron. Pero Dios lo resucitó de entre los muertos. Durante muchos días se apareció a los que habían subido con él desde Galilea a Jerusalén, los cuales son ahora sus testigos ante el pueblo» (Hch 13,26-31).

Como vemos, la predicación que Lucas pone en boca de los apóstoles no concede ningún significado salvífico ni teológico a la muerte de Jesús. Esta orientación se corresponde en lo esencial a la presentación que hace

de ello el propio Evangelio. Jesús debe morir en Jerusalén, como los profetas (Lc 6,23.26b; Hch 7,52), pero el análisis de las razones de su condena es de orden político (Lc 23,6-12). Es el pueblo de Israel (Lc 23,27-31) y los judíos los que tienen la responsabilidad de su crucifixión. La muerte del Justo (Lc 23,40-41) se revela como el punto culminante de la historia de la incredulidad de Israel, que acompaña como contrapunto a la historia de la salvación (Hch 7,1-53). Así, la muerte de Jesús no es la revelación de la justicia de Dios, sino la demostración de la injusticia de Israel, que primero Jesús, ante su muerte (Lc 23,37-41), y después los apóstoles, tras Pentecostés, tendrán como misión llamar al arrepentimiento (Hch 2,36.37-41; 3,17-21.26). Sólo en la medida en que ciertos protagonistas de la historia de la pasión y de los sufrimientos de Jesús reconozcan la injusticia y se arrepientan es como su muerte se convierte en ocasión de salvación (Lc 23,39-43).

Lc 23,39-43

«Uno de los malhechores crucificados lo insultaba diciendo: ¿No eres tú el Mesías? Pues sálvate a ti mismo y a nosotros. Pero el otro intervino para reprenderlo, diciendo: ¿Ni siquiera temes a Dios tú, que estás en el mismo suplicio? Lo nuestro es justo, pues estamos recibiendo lo que merecen nuestros actos, pero éste no ha hecho nada malo. Y añadió: Jesús, acuérdate de mí cuando vengas como rey. Jesús le dijo: Te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso».

En cambio, la resurrección de Jesús es en sí misma, como intervención de Dios en la historia e independientemente de la pasión y de la muerte, el fundamento de la fe ante el cual se dividen las posturas (Hch 17,32). Desde el punto de vista de la historia de la salvación, no tiene nada de sorprendente: fue anunciada por la ley de Moisés, por los profetas, por los Salmos y por el propio Jesús. Es la intervención divina por la que Dios justifica y legitima la predicación de Jesús, su llamada a la conversión y al arrepentimiento. Es, finalmente, el milagro en nombre del cual los destinatarios de la predicación apostólica, primero judíos y después griegos, son invitados a convertirse, a arrepentirse, a hacerse bautizar y a recibir el perdón de sus pecados.

4.2.2. La proclamación del Evangelio de Pascua: Marcos y Juan

El fundamento lógico del sistema de convicciones del evangelio de Juan no es la proclamación pascual, sino la interpretación de la venida del Hijo de Dios como la encarnación de la palabra de Dios. La comprensión de la muerte y la resurrección de Jesús como elevación, como regreso hacia al Padre y como glorificación del Padre y del Hijo es su consecuencia. En cuanto al fundamento del sistema de convicciones del evangelio de Marcos, está más en buscar en la proclamación del Evangelio de Dios, en la declara-

ción de la presencia de su Reino, del que Jesús es el herald, y en la llamada a vivir de la confianza en él. Esto no significa que la proclamación pascual no forme parte de las premisas de su argumentación. Al contrario: tanto la relectura de la venida de Jesús, como envío del Hijo bajado del cielo, como la fe en la realidad del Reino se derivan de la fe en la resurrección.

En cambio, lo que es común a los dos evangelios de Juan y de Marcos es hacer del relato pascual una reflexión sobre la condición y sobre las condiciones de posibilidad de la fe cristiana.

El relato de la proclamación pascual: Marcos

La escena de Pascua que cierra la primera versión del evangelio de Marcos, y que termina en Mc 16,8, está confeccionada con un *suspense* dramático que prepara la doble sorpresa de la presencia y de la declaración inesperadas de un joven sentado en el sepulcro (Mc 16,5-7). Una vez hecha la declaración (Mc 16,6-7), las mujeres que han subido con los aromas para embalsamar el cuerpo del crucificado salen de la tumba, llenas de miedo y de incompreensión. El evangelio termina (Mc 16,8) declarando que no dicen nada a nadie y explicando que tenían miedo.

Este final es de una extrema concisión, de una precisión exactamente calculada y llena de implicaciones teológicas.

Todo el relato de la subida al sepulcro no es más que una introducción narrativa y un comentario de la declaración del joven que va a seguir (Mc 16,5-7). Que las mujeres fueran a comprar los perfumes para embalsamar a Jesús pertenece aún a la lógica del relato que precede. A lo sumo el hecho de que se le mencione, a «él» y no a su cuerpo, anuncia el motivo del error (Mc 16,1). Pero la mención del sol que se levanta, que contrasta con la oscuridad que descendió sobre el Gólgota durante las tres horas precedentes a la muerte de Jesús (Mc 15,33: de la hora sexta a la nona), anticipa el cambio total que se prepara (Mc 16,2). De igual manera, la pregunta de las mujeres («¿Quién nos correrá la piedra de la entrada del sepulcro?», Mc 16,3) no señala su aprieto, sino que llama la atención sobre el sujeto capaz de ser responsable de la apertura de la tumba («¿quién?»). En efecto, la información del narrador, según la cual la piedra era muy grande (Mc 16,4b), no comenta la discusión de las mujeres, sino el descubrimiento de que la tumba está abierta (Mc 16,4a). La atmósfera de extrañeza creada hasta aquí llega a su cumbre con la entrada de las mujeres en el sepulcro. Todo el relato prepara para que ellas «le» encuentren, bien que encuentren el cuerpo depositado la víspera (Mc 15,42-47), bien que se sitúen en presencia de la ausencia del resucitado. Ahora bien, las mujeres que buscaban a Jesús ven a un joven vestido de blanco, que recuerda quizás al de Mc 14,51-52, y cuya única función es la de transmitir el mensaje pascual.

Todo el relato, que ha preparado el encuentro con Jesús resucitado, no narra más que la visión de un guía, encargado, en la tumba, de la proclamación pascual. El milagro anunciado hasta aquí no reside en la resurrección de Jesús, sino en el mensaje según el cual el Crucificado ha resucitado.

El contenido de la declaración del joven está tan precisamente escrito como la introducción narrativa que la prepara. Comienza con la paradójica conminación a no temer, que confirma el carácter de la escena, que es la de una manifestación divina (Mc 16,6a; cf. 1,27; 10,24.32; 14,33). Prosigue con una relectura de la llegada de las mujeres (Mc 16,6b): éstas buscan (presente) a Jesús de Nazaret, es decir, «al que» ellas venían a embalsamar. Pero el joven lleva a cabo esta relectura desde el punto de vista de la confesión postpascual: Jesús se ha convertido en «Jesús de Nazaret crucificado» (perfecto), de igual manera que Pablo no quiso conocer a otro en Corinto que a Jesucristo crucificado (1 Cor 2,2). Su carácter confesante se hace explícito con la declaración que sigue, que transmite lo esencial del mensaje del joven (Mc 16,6c): «Ha resucitado». La consecuencia de esta proclamación es «que él (= Jesús de Nazaret, el Crucificado resucitado) no está aquí», como pueden constatar las mujeres (Mc 16,6d), ya que precede a sus discípulos en Galilea (Mc 16,7).

La declaración del joven y luego el final del relato concluyen el evangelio de Marcos con una doble apertura.

– La primera reside en la última prolepsis que anuncia la presencia del Resucitado en Galilea (Mc 16,7b). Repite la promesa hecha por el propio Jesús al final de su última cena con los discípulos (Mc 14,28), pero desplaza su significado. Efectivamente, Jesús había dicho: «Después de que haya resucitado, os precederé en Galilea». Por el contrario, no había añadido que era aquí abajo donde le verían, como el joven lo presupone y lo precisa a la vez ahora (Mc 16,7c). Los tres anuncios de la pasión, de la muerte y, después de tres días, de la resurrección de Jesús que acompañan la enseñanza de Jesús durante su camino a Jerusalén (Mc 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34) encuentran así su cumplimiento en la declaración del joven y en la predicción que hace de una visión del resucitado que el evangelio no narra. Es en Galilea donde el Resucitado precede a sus discípulos y donde tiene intención de dejarse ver por ellos. Ahora bien, en el evangelio de Marcos, Galilea es el lugar donde Jesús anunció la presencia ya llegada del Reino de Dios y la tierra de la camaradería con sus discípulos. Por otra parte, es en Galilea, durante la transfiguración, donde Jesús se apareció a Pedro, Santiago y Juan en su gloria celestial (Mc 9,2-13) y donde entonces ordenó a sus compañeros que no contaran nada de ello hasta su resurrección de entre los muertos (Mc 9,9-10). Por tanto, el encuentro en Galilea es a la vez la promesa y la invitación a continuar la historia de la proximidad incondicional, liberadora y «convivial» de Dios.

— La segunda apertura reside en el mutismo y el temor de las mujeres (Mc 16,8), que contraviene la misión que les había confiado el joven (Mt 16,7a). El motivo es una variante de la incredulidad de los discípulos ante las manifestaciones de la autoridad y la gloria divina de Jesús (Mc 4,41; 9,6). Ésta cierra el evangelio con la disonancia de una tarea incumplida, y se entiende que el desequilibrio que creó haya provocado diferentes intentos de añadirle un «verdadero final», entre otros el final de Mc 16,9-20, compuesto a partir de elementos del cuerpo del evangelio de Marcos y del relato pascual de los otros evangelios (Jn 20,11-18; Lc 24,13-35.36-53; Jn 20,19-29; Mt 28,16-20; Hch 1,4-14). Ahora bien, el añadido literario de un verdadero final procede verosímilmente de una lectura, a la vez justa y falsa, de Mc 16,1-8. Es justa, pues la forma inacabada del final requiere una continuación. Es errónea en la medida en que remite a la situación del comienzo del evangelio y en que ciertamente es una invitación dirigida al lector a convertirse en discípulo del Resucitado haciéndose discípulo de Jesús y poniéndose a la escucha y al seguimiento en los caminos de Galilea.

Por tanto, el acontecimiento pascual es, para Marcos, el *de una proclamación y el de la promesa que implica una presencia del Resucitado junto a sus discípulos*. Ahora bien, si el hecho de Pascua no es, para el evangelio de Marcos, la resurrección de Jesús, sino la proclamación de que el Crucificado ha resucitado, es porque el mensaje pascual no puede ser entendido de manera adecuada más que como el acontecimiento de una palabra que requiere una decisión personal y que, por eso, ofrece la posibilidad de la fe. Por eso también el evangelio de Marcos da una forma elíptica a su relato, a fin de provocar la *puesta en movimiento y la confianza del lector*, llamada a reemplazar la provocadora incredulidad de las mujeres, que llegan para embalsamar al Resucitado.

Las estrategias para llevar a creer a los que han visto y a los que no han visto: Juan

El tema de los relatos de Pascua del evangelio de Juan ya no es la resurrección o la exaltación de Jesús. En efecto, es la historia de la pasión (Jn 18,1-19,40), que da razón de la manera en que el Hijo bajado del cielo hace don de su vida: «El Padre me ama, porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie tiene poder para quitármela; soy yo quien la doy por mi propia voluntad. Yo tengo poder para darla y para recuperarla de nuevo. Ésta es la misión que debo cumplir por encargo de mi Padre» (Jn 10,17-18). El tema de Jn 20,1-21,23, que se sitúa en continuidad del de Mc 16,1-8, es más bien el del nacimiento de la fe en el Hijo que fue exaltado hacia el Padre, el de la presencia postpascual del Hijo exaltado junto a sus discípulos, que ya no son «del mundo», aunque aún están «en el mundo», y el del envío de los discípulos.

Jn 20,1-29 está compuesto por cuatro escenas que forman el relato de diferentes caminos que conducen a la fe:

Jn 20,1-18 combina dos escenas situadas en el sepulcro vacío:

1. La primera escena presenta la visita de María Magdalena a la tumba (Jn 20,1-2) y, después, de Pedro y el discípulo amado (Jn 20,2-10). María ve que la piedra del sepulcro está rodada (Jn 20,1) e informa a Pedro y al discípulo amado que «ellos» (¿los judíos o los romanos?) se han llevado al Señor del sepulcro y que «nosotros» no sabemos dónde lo han puesto (Jn 20,2). Pedro y el discípulo amado van entonces a su vez a la tumba. El discípulo amado llega primero al sepulcro, Pedro lo precede en la tumba y el discípulo entra, ve y cree (Jn 20,3-10).

2. La segunda escena es un relato de aparición a María Magdalena. María Magdalena no repite el paso ejemplar del discípulo amado al «ver» y «creer», pero Jesús la conduce de la incredulidad y la incompreensión a la fe, y le confía una misión (Jn 20,11-18).

Jn 20,19-29 deja que se sucedan dos escenas, construidas paralelamente, en la casa:

1. La primera escena informa de la aparición de Jesús en medio de sus discípulos. Los discípulos ven y creen, y Jesús les confía una misión (Jn 20,19-23).

2. La segunda escena es el relato de la aparición de Jesús a Tomás. Al escuchar su testimonio de la aparición pascual, Tomás no ha repetido el paso ejemplar de los discípulos al «ver» y al «creer», pero Jesús le conduce de la incredulidad a la fe y hace de él el testigo sobre cuya fe podrán creer los que no han visto, es decir, los discípulos de la segunda generación (Jn 20,24-29).

En la primera escena (*Jn 20,3-10*), el discípulo amado cree porque ha visto. La inmediatez del paso de la visión a la fe es subrayada por el comentario del evangelista: los discípulos no conocían aún la palabra de la Escritura según la cual Jesús debía resucitar de entre los muertos, de manera que no pudieron deducirla de ahí (Jn 20,9). Por tanto, ¿qué vio el discípulo amado? Un signo que pertinentemente entendió como signo: el orden dejado en la tumba. Los lienzos plegados y ordenados distinguen la tumba de Jesús de la de Lázaro (Jn 11,43-44). En efecto, Lázaro fue resucitado por Jesús, mientras que Jesús, que tenía el poder de dar su vida, tenía igualmente el poder de recuperarla de nuevo (Jn 10,18). Lo que el discípulo amado vio es que el Hijo de Dios bajado del cielo había recuperado su vida y, comprendiendo esto, creyó.

En la segunda escena (*Jn 20,11-18*), María Magdalena llega a la fe paso a paso, arrastrada como la mujer de Samaría por la mayéutica irónica de

Jesús (Jn 4,1-30). Ve a Jesús, pero no ve que es él (Jn 20,14). Jesús se deja reconocer por ella al llamarla por su nombre (Jn 20,16), de igual manera que se dejó reconocer por la samaritana como «el» profeta al revelar su pasado (Jn 4,19). Pero la aparición pascual de Jesús, que hace que María Magdalena pase de la situación clásica del malentendido al de la confesión de fe (Jn 20,16), es al mismo tiempo la revelación de una nueva distancia que Jesús manifiesta al presentarse como el Salvador exaltado en camino hacia el Padre (Jn 20,17). Por una parte, Jesús no puede ser tocado porque ha dado su vida y acaba de recuperarla. Y, por otra, no puede ser tocado aún porque todavía no ha subido al Padre, es decir, porque todavía no se le puede captar como el Hijo exaltado en la unidad del amor mutuo de los discípulos (Jn 13,4-17,34-35) o en la comunión del pan y del vino (Jn 6,48-58).

En la tercera escena (Jn 20,19-23), Jesús se aparece a sus discípulos, les muestra sus heridas, las entienden como signos y creen.

Ahora bien, la aparición de Jesús, que se deja ver por sus discípulos, pero no por el mundo (Jn 20,19-20), el saludo de la paz (Jn 20,21a), el envío (Jn 20,21b) y el don del Espíritu Santo (Jn 20,22-23) cumplen las promesas hechas por Jesús en los primeros discursos de despedida:

1. En Jn 20,19-20 se cumple la promesa de Jn 14,18-20: Jesús había anunciado a sus discípulos que le verían, porque Jesús vive y porque los discípulos vivirán, pero el mundo, que se ha excluido por su rechazo a creer y cuya necesaria ausencia en el instante de la aparición del Resucitado está simbolizada por las puertas cerradas, no le verá.

2. En Jn 20,21a se cumple la promesa de Jn 14,27: Jesús da su paz a los discípulos.

3. En Jn 20,21b se cumple la promesa de Jn 14,12-14: lo mismo que el Padre ha enviado al mundo al Hijo, el Hijo le envía ahora a sus discípulos, con la certeza de que los que creen en él harán las obras que él mismo ha llevado a cabo en el mundo, y que las harán mayores aún, ya que la palabra creadora que actúa en ellos se remonta hasta el Padre y el Padre les dará todo aquello que necesiten y todo lo que pidan para cumplir la tarea que les confiere el envío del Hijo.

4. En Jn 20,22-23 se cumple la promesa repetida en Jn 14,15-17; 14,25-26; 15,26-27 y 16,7-15: Jesús exhala sobre los discípulos el Espíritu Santo, el Paráclito que les ha sido prometido. El don del Paráclito, que va a conducir a los discípulos de la primera y de la segunda generación a toda la verdad, está acompañado de una misión: los pecados les serán perdonados a los que se los perdonen y les serán retenidos a quienes se los retengan (Jn 20,23). Ahora bien, estas palabras tradicionales (cf. Mt 16,19 // 18,18) deben ser entendidas en su doble contexto joánico, según el cual el pecado consiste en permanecer en el mundo bidimensional, en no ver que

la vida que ofrece es la muerte y en no creer en el Salvador bajado del cielo, y según el cual la tarea del Paráclito ante el mundo consiste precisamente en convencer al mundo incrédulo de la injusticia y del pecado en el que se encuentra y del juicio bajo el que cae (Jn 16,7-15). Por tanto, la tarea unida a la transmisión del Espíritu y confiada a los discípulos es continuar en el mundo, mediante el testimonio, la obra de revelación del Hijo.

5. La única promesa que aún queda incumplida es la de la consumación celestial de la comunión perfecta con el Padre (Jn 14,1-4; 16,16-25 y 17,24).

En la cuarta escena (Jn 20,24-29), Tomás se encuentra en la situación de los discípulos de la segunda generación; que dependen del testimonio pascual de los discípulos de la primera («hemos visto al Señor», Jn 20,25). Por tanto, la segunda aparición del Jesús exaltado y la invitación que dirige a Tomás, ausente durante la primera aparición, permiten responder a la pregunta que plantea inmediatamente el envío de los discípulos: ¿cómo pueden las generaciones que no han podido encontrarse con Jesús hacerse contemporáneas de él, puesto que ya no lo son? Mientras que el diálogo entre Jesús y María Magdalena formulaba y resolvía el problema humano del paso de la incredulidad a la creencia que se plantea ya en los discípulos de la primera generación, el diálogo entre Jesús y Tomás trata ahora de la posibilidad de creer en ausencia de Jesús por los discípulos de la segunda generación, es decir, por los creyentes futuros de todos los tiempos. Ahora bien, Jesús lleva a Tomás a creer en él dándole un signo que atestigua que habría debido creer en el testimonio de los discípulos: «Acerca tu dedo y comprueba mis manos; acerca tu mano y métela en mi costado. Y no seas incrédulo, sino creyente» (Jn 20,27). Las palabras de Jesús le ofrecen un signo que confirma la proclamación de los discípulos, que atestigua la verdad de su mensaje, que autentifica su testimonio y que, de esta manera, le ofrece la condición para creer: «¡Señor mío y Dios mío!» (Jn 20,28). El evangelio de Juan hace de Tomás una figura intermediaria que asegura la mediación entre la primera generación cristiana y las siguientes. Tomás, discípulo de la primera generación, habiendo visto y creído, pero encontrándose en la situación del discípulo de la segunda generación, llamado a creer sin haber visto, se convierte en el garante de la verdad del testimonio pascual para todos los que no han visto y creerán: «¿Crees porque me has visto? Dichosos los que creen sin haber visto» (Jn 20,29).

Como vemos, los relatos de Pascua del evangelio de Juan no tienen la función de anunciar la resurrección del Crucificado (cf. Mc 16,1-8), sino que constituyen una transición entre la presencia corporal y carnal del Hijo de Dios encarnado (Jn 1,19-19,38) y la presencia corporal del Hijo, elevado hacia el Padre, que se convertirá en real en la unidad formada por el mandamiento del amor mutuo de los discípulos, en la presencia del Pará-

clito, en la comunión con el Padre y el Hijo y en los sacramentos (Jn 6,48-58; 13,1-17; 19,34). Los signos de la resurrección (la piedra rodada, el orden de los lienzos en el sepulcro) y las apariciones del Resucitado, que se encuentra en una etapa intermedia entre el final del tiempo de la encarnación y el tiempo de la exaltación, permiten al cuarto evangelio asegurar *las mediaciones necesarias entre la contemporaneidad directa con el Logos encarnado y la nueva contemporaneidad prometida por los discursos de despedida*.

Estas mediaciones son de dos órdenes:

1. La primera, que constituye el tema de las escenas en el sepulcro (Jn 20,1-18), es el paso del «malentendido» de la visión de Pedro, que ve sin comprender, a la visión del discípulo amado, que ve y cree. El diálogo entre Jesús y María Magdalena asegura este primer paso.

2. La segunda mediación, que constituye el tema de las escenas en la casa, es la de la contemporaneidad con el Salvador, que se promete a aquellos que, por el testimonio de los discípulos, se convertirán ellos mismos en discípulos. El diálogo de Jesús con Tomás, discípulo de la segunda generación contemporáneo de Jesús, es el que asegura este segundo paso.

Para el evangelio de Juan, el mensaje esencial de Pascua es *la doble promesa de poder ser contemporáneo del Hijo de Dios enviado al mundo y que ha vuelto al Padre, a pesar de la dificultad humana para recibir la luz y la vida que no tienen su origen en el mundo* (Jn 20,1-18 // 1,1-5) *y a pesar de la distancia histórica que separa a los creyentes futuros de la presencia corporal de la palabra hecha carne* (Jn 20,19-29 // 1,6-18).

4.2.3. La elevación del Hijo: el evangelio de Juan y la carta a los Hebreos

En el Nuevo Testamento, la interpretación del doble acontecimiento de la muerte de Jesús y de la proclamación pascual como exaltación y como subida hacia el Padre es propia del evangelio de Juan y de la carta a los Hebreos.

Esta interpretación presupone, por una parte, el empleo metafórico de la elevación para describir los acontecimientos de Pascua. Por otra, implica una radicalización de estas representaciones: en el evangelio de Juan y en la carta a los Hebreos la elevación ya no es la continuación de la muerte de Jesús, sino que la propia muerte en la cruz es entendida como exaltación junto al Padre.

La utilización de la metáfora de la elevación como interpretación de los acontecimientos pascales se encuentra ya en el relato estilizado, probablemente prepaolino, de Flp 2,6-11:

(6) El cual (= Cristo Jesús), siendo de condición divina, no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios.
(7) Al contrario, se despojó de su grandeza, tomó la condición de esclavo y se hizo semejante a los hombres. Y en su condición de hombre, (8) se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz.

(9) *Por eso* Dios lo exaltó y le dio el nombre que está por encima de todo nombre, (10) *para que* ante el nombre de Jesús doble la rodilla todo lo que hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, (11) *y toda lengua proclame* que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre.

El conjunto del destino de Jesús está condensado en el doble movimiento de un abajamiento o humillación (primera mitad del relato, Flp 2,6-8), que desemboca en la muerte, y de una elevación (segunda mitad del relato, Flp 2,9-11), que es la del acontecimiento pascual.

La innovación más original de esta miniatura narrativa no reside en la interpretación de la muerte de Jesús como elevación, sino en la invención que se deriva de ella de la idea de la preexistencia del Hijo junto al Padre. La mención del origen celestial de Jesús («de condición divina», que se opone a «la condición de esclavo») no debe ser leída como una declaración dogmática. Las expresiones empleadas no son de orden especulativo y conceptual, y la argumentación no es discursiva, sino que toma cuerpo en el juego de las imágenes y de sus connotaciones. Ahora bien, en la medida en que el arte es un proceso de la verdad (Alain Badiou⁵⁴), la forma poética, en la singularidad de su configuración artística, constituye una aprehensión de lo real que se sustrae a los saberes establecidos y se pone a pensar la paradoja absoluta de la revelación de la eternidad de Dios en el acontecimiento del abajamiento y de la muerte de Jesús al activar una verdad que tiene como tema el origen y el advenimiento del Señor. Reflexionando sobre el destino histórico de Jesús de Nazaret, muerto y resucitado, el poema esboza lo que, en la literatura ulterior, se convertirá en el mito del Salvador que emana del Padre y que vuelve a su origen celestial (Anne Pasquier). Esta idea encuentra su origen en el reconocimiento de la paradoja constituida por la resurrección o por la exaltación del Crucificado y será objeto de una reflexión sistemática en el prólogo del evangelio de Juan (Jn 1,1-18): si este muerto era el Hijo de Dios, entonces la palabra de Dios se ha hecho carne, y si en Jesús de Nazaret la palabra se hace carne, entonces este hombre histórico particular era la palabra que, al principio, estaba junto a Dios.

La interpretación que el himno de Flp 2,6-11 hace de la muerte de Jesús y del acontecimiento pascual permite hacer las siguientes observaciones:

⁵⁴ Alain BADIOU, *Petit manuel d'inesthétique* (L'Ordre Philosophique; Paris, 1998).

1. La muerte de Jesús (el mismo Pablo, probablemente, comenta: «La muerte de la cruz») y la exaltación son narradas como dos acontecimientos distintos. La muerte es considerada como el punto de llegada de la humillación y de la obediencia de Jesús, mientras que la elevación o exaltación es entendida como un acto divino.

2. La interpretación mediante la metáfora de la «elevación» es el equivalente de la de la «resurrección», que da razón del acontecimiento pascual en las otras fórmulas prepaúlitas (1 Cor 15,3b-5; Rom 4,25).

3. El mismo Pablo describe el acontecimiento pascual al escribir que «vio» al Señor, que «Jesús se apareció» o que se «dejó ver» (1 Cor 9,1; 15,5-8). Los dos conceptos de elevación («elevar») y de resurrección («levantar[se]» / «despertar[se]») son intentos de dar razón de manera racional y comprensible de la experiencia del encuentro pascual con Jesús.

4. El mensaje esencial del himno de Flp 2,6-11 es la declaración confesante según la cual el Señor del mundo es el Hijo que se humilló. Pablo radicaliza la fórmula precisando que el Señor del mundo es el Crucificado.

La interpretación del acontecimiento pascual con la ayuda de este esquema de humillación / exaltación sin duda forma parte de los presupuestos de la interpretación que el evangelio de Juan y la carta a los Hebreos hacen de la muerte y de la resurrección de Jesús.

Ahora bien, tanto en el evangelio de Juan como en la carta a los Hebreos es objeto de reestructuraciones dentro de dos sistemas de convicciones que vinculan la cruz y el acontecimiento pascual de tal manera que la misma muerte de Jesús se convierte en el instante de su regreso glorioso hacia el Padre.

*La elevación del Hijo (Jn 3,14-15; 8,28; 12,32),
su regreso hacia el Padre (Jn 7,33-36; 8,21-22; 13,33-38)
y su pasión en el evangelio de Juan*

En lugar de los tres anuncios sinópticos de los sufrimientos de Jesús, de su muerte y de su resurrección al tercer día (Mc 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34), el Revelador del evangelio de Juan predice tres veces su exaltación (Jn 3,14-15; 8,28; 12,32) y tres veces su partida allí donde los judíos primero y los discípulos después no pueden ir ahora, es decir, su regreso hacia el Padre (Jn 7,33-36; 8,21-22; 13,33-38). De manera correspondiente, el evangelio de Juan no contiene, propiamente hablando, relato de la pasión de Jesús. En efecto, el relato de su arresto, su proceso, su crucifixión y su muerte es reelaborado narrativa y discursivamente de tal manera que cualquier elemento de sufrimiento y cualquier elemento de pasividad que hiciera de Jesús la víctima o el objeto de

un proceso de este mundo es suprimido de él. Para el evangelio de Juan, el camino hacia el Gólgota y hacia la muerte no es una humillación, sino la subida hacia el cielo del que el Hijo había bajado para que la palabra se hiciera carne. Asimismo, en su doble comparecencia ante el sumo sacerdote y ante Pilato y después en su agonía, Jesús sigue siendo el dueño de los acontecimientos. «El Padre me ama, porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie tiene poder para quitármela; soy yo quien la doy por mi propia voluntad. Yo tengo poder para darla y para recuperarla de nuevo. Ésta es la misión que debo cumplir por encargo de mi Padre» (Jn 10,17-18).

Como vemos, a diferencia de Flp 2,6-11, el evangelio de Juan no emplea la idea de *elevación* como una metáfora para interpretar el acontecimiento pascual, sino como un *símbolo* que da razón de la muerte de Jesús y del contenido de la proclamación de Pascua como de un único acontecimiento por el que el Hijo de Dios hace don de su vida y la vuelve a recuperar.

El primer anuncio de la elevación de Jesús (Jn 3,14-15) interpreta su muerte y la proclamación de su resurrección con ayuda de Nm 21,8-9:

Jn 3,14-15

(14) Lo mismo que Moisés levantó la serpiente de bronce en el desierto,	[así] el Hijo del hombre tiene que ser levantado en alto, (15) para que todo el que crea en él tenga vida eterna.
---	--

La colocación en paralelo de la muerte de Jesús y del acontecimiento pascual con el episodio de Nm 21,8-9 hace que se destaquen tanto las correspondencias como las diferencias.

– Las correspondencias residen en la imagen de la elevación y en su efecto salvífico.

– Las tres diferencias esenciales se encuentran en el sujeto impersonal de la elevación de Jesús, mientras que en Nm 21,8-9 Moisés es el sujeto, en el sentido simbólico de la elevación, ya que la elevación del Hijo del hombre en la cruz es al mismo tiempo su elevación hacia el Padre, y en el carácter trascendente de la vida eterna.

Como vemos, la elevación de la serpiente en el desierto es un signo dado al mundo que indica el sentido de la muerte de Jesús: la muerte de Jesús es su regreso hacia el Padre, y este regreso es la condición necesaria para el don de la vida eterna.

El segundo anuncio de la elevación (Jn 8,28) precisa la identidad del sujeto de la elevación de Jesús.

Jn 8,28

Cuando levantéis en alto al Hijo del hombre (= en la cruz)	Cuando levantéis en alto al Hijo del hombre (= al cielo), entonces reconoceréis que «Yo soy» (Ex 3,14).
--	---

El anuncio de la elevación juega con el doble sentido de «elear» que ha sido introducido por Jn 3,14-15.

– El sujeto de la elevación son los judíos, ya que querrán su crucifixión.

– Pero el evangelio de Juan es doblemente irónico. Por una parte, no son los judíos los que van a crucificar a Jesús, sino que es el Hijo quien, por medio del proceso que ponen en práctica, hace don de su vida. En efecto, «el Padre me ama, porque yo doy la vida para tomarla de nuevo. Nadie tiene poder para quitármela; soy yo quien la doy por mi propia voluntad. Yo tengo poder para darla y para recuperarla de nuevo. Ésta es la misión que debo cumplir por encargo de mi Padre» (Jn 10,17-18). Por otra parte, la ironía joánica hace de los judíos y de sus jefes los testigos del Salvador (cf. Jn 11,49).

Lo que los judíos atestiguan al elevar a Jesús en la cruz es que Jesús es el acontecimiento paradójico de la revelación de Dios (Ex 3,14).

El tercer anuncio de la elevación (Jn 12,21-32) explicita el alcance salvífico de la muerte de Jesús y del acontecimiento pascual.

Jn 12,31-32

(31) Es ahora cuando el mundo va a ser juzgado; es ahora cuando el que tiraniza a este mundo va a ser arrojado fuera.	(32) Y yo, una vez que haya sido elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí.
---	---

Con este tercer anuncio de la elevación se cumple lo que el primero (Jn 3,14-15) y su comentario (Jn 3,16-21) habían anunciado programáticamente.

– El Hijo del hombre (Jn 3,14; 8,28) es explícitamente identificado con Jesús.

– La elevación de Jesús es explícitamente identificada con su muerte (Jn 12,33).

– Pero es descrita igualmente como elevación «de la tierra», es decir, como el regreso del Enviado hacia el Padre.

– Su exaltación tiene como meta atraer hacia él a toda la humanidad, es decir, que cualquiera que crea en él tenga la vida eterna (Jn 3,15).

– El juicio del mundo tiene lugar en el momento en que la voz del cielo revela la exaltación de Jesús como la doble glorificación del Padre y del Hijo: Dios revela a Jesús y el Hijo revela a Dios como el Padre.

La interpretación de la muerte de Jesús y de la proclamación de Pascua como exaltación hacia el Padre tiene un triple significado soteriológico:

1. La exaltación es el acontecimiento mediante el cual el Hijo confiere la vida.

2. La exaltación da la vida porque revela a Jesús como el Hijo de Dios y el Salvador.

3. La exaltación es la revelación del Padre y del Hijo porque el Elevado que regresa hacia el Padre se manifiesta como aquel que ha sido la palabra hecha carne.

Los anuncios del *regreso de Jesús hacia el Padre* (Jn 7,33-36; 8,21-22; 13,33-38) tienen todos la misma forma argumentativa:

1. Jesús anuncia que se va allí donde sus interlocutores no pueden ir. El lector sabe y entiende que Aquel que ha enviado al Hijo (Jn 7,33) es el Padre y que Jesús intenta con ello su regreso hacia el Padre.

2. Los interlocutores de Jesús se preguntan sobre el sentido de la declaración de Jesús y ellos lo interpretan en el marco de su comprensión bidimensional, es decir, en el marco de representaciones de lo que hay en el mundo. Pertenecen al procedimiento joánico de la ironía y del malentendido el hecho de que las explicaciones propuestas por los interlocutores de Jesús tengan un doble sentido y que hagan de ellos, sin que se den cuenta, los testigos del Salvador.

3. Los interlocutores vuelven a plantear la pregunta por el sentido de las palabras de Jesús y repiten su contenido.

Jn 7,33-36

(34) Me buscaréis, pero no me encontraréis, porque no podéis ir a donde yo estaré.	(35) Los judíos comentaban entre sí: ¿Adónde pensará ir este hombre, para que nosotros no seamos capaces de encontrarlo? ¿Tendrá el propósito de dirigirse donde viven los judíos dispersos entre los griegos para enseñar a éstos?	(36) ¿Qué habrá querido decir con estas palabras: Me buscaréis, pero no me encontraréis, porque no podéis ir a donde yo estaré?
--	---	---

La razón por la que los judíos no pueden comprender se ofrece en Jn 7,33: «Todavía estaré con vosotros un poco de tiempo, después volveré al

que me envió». Jesús es la revelación del acontecimiento del Padre, que lo ha enviado, mientras que los judíos forman parte de este mundo y, tratando de comprenderlo a partir de lo que «hay» en el mundo, no pueden entenderle.

Sin embargo, los judíos se convierten en los testigos involuntarios de la presencia paradójica de Dios en el mundo al profetizar lo que Jesús anuncia en Jn 12,20-26 (// 4,31-38): la misión universal.

Jn 8,21-22

(21b) Yo me voy. Me buscaréis, (21c) pero moriréis en vuestro pecado. (21d) Vosotros no podéis venir a donde yo voy.	(22a) Los judíos comentaban entre sí: ¿Pensará suicidarse.	(22b) y por eso dice: Vosotros no podéis venir a donde yo voy?
---	--	--

La razón por la que los judíos no pueden entender es ofrecida por Jesús:

- Los judíos son de abajo, mientras que Jesús es de arriba (Jn 8,23a).
- Los judíos son de este mundo, mientras que Jesús no es de este mundo (Jn 8,23b).
- Los judíos van a morir en su pecado, es decir, en su incredulidad y en la oscuridad de lo que «hay» en el mundo, si no creen que Jesús es el acontecimiento singular de la presencia de Dios (Jn 8,21c; 8,24b.24d).

Sin embargo, los judíos son testigos involuntarios al profetizar lo que Jesús va a revelar en Jn 10,17-18, a saber, que es el Hijo en tanto que hace libremente don de su vida.

Jn 13,33-38

(33) Hijos míos, ya no estaré con vosotros por mucho tiempo. Me buscaréis, pero os digo lo mismo que ya dije a los judíos: «A donde yo voy, vosotros no podéis venir».	(36) Simón Pedro le preguntó: Señor, ¿adónde vas? Jesús le contestó: A donde yo voy, tú no puedes seguirme ahora; algún día lo harás. (37) Pedro insistió: Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora? Estoy dispuesto a dar mi vida por ti.
--	--

La ironía se ha desplazado: mientras que los judíos se habían convertido en profetas y predecían lo que el mismo Jesús iba a revelar en Jn 10,17-18 y 12,20-26, Pedro confunde los papeles. No es él quien va a dar su vida por Jesús, sino al contrario: Jesús regresa hacia el Padre para la salvación de los discípulos (Jn 14,1-4).

Sin embargo, el malentendido es el mismo. Pedro comprendió el anuncio de la marcha de Jesús de manera bidimensional, y el «todavía no» revela el carácter trascendente del don que Jesús hace de su vida.

Así pues, como vemos, los malentendidos que desencadenan los anuncios del regreso de Jesús hacia su Padre exponen el verdadero significado de la muerte de Jesús:

– Jn 7,33-36: como presencia del acontecimiento de Dios hecho carne, el propio Jesús hace libremente don de su vida.

– Jn 8,21-22: da su vida por el mundo, es decir, por la humanidad entera: «Para que cualquiera que crea...» (Jn 3,15.16).

– Jn 13,33-38: el don que Jesús hace de su vida, es decir, el regreso hacia el Padre, donde Jesús va a preparar para sus discípulos un lugar en las numerosas moradas de la casa del Padre (Jn 14,1-4), es la condición de la vida eterna en la presencia de Dios.

Desde ese momento, apenas sorprende que la historia de la pasión se presente en el evangelio de Juan como la manifestación de la autoridad y la libertad del Hijo bajado del cielo (Jn 18,1-19,42). El motivo de la muerte de Jesús no es ni el mundo, aunque no haya acogido al Salvador, ni los judíos, sino el propio Hijo. Nadie le quita la vida: él mismo da su vida (Jn 10,17-18.39). Por eso la escena de la revelación solemne y pública de Jn 12,27-33 reemplaza a la de Getsemaní y por eso la pasión se convierte en el camino glorioso del Hijo de Dios celestial que cumple y remata su obra.

El relato del *arresto de Jesús* (Jn 18,1-11) fue transfigurado en una epifanía del Salvador. La revelación del que dice «Yo soy» (Jn 18,5.6.8) manifiesta su autoridad de la manera más indiscutible. Es, como en Jn 8,28, una actualización de la teofanía de Ex 3,14.

La composición dramática del *diálogo con Pilato* (Jn 18,28-19,16) está construida con siete cortas escenas a lo largo de las cuales Pilato debate alternativamente fuera con los judíos (Jn 18,29-32; 18,38b-40; 19,4-8; 19,13-16) y en el pretorio con Jesús (Jn 18,33-38a; 19,1-3; 19,9-12).

– En Jn 18,33-38a, la forma irónica del primer diálogo entre Jesús y Pilato es paralela a la de los diálogos con Nicodemo (Jn 3,1-21) y con la samaritana (Jn 4,1-30). Pilato piensa de manera bidimensional y, en estas condiciones, no puede comprender el discurso de revelación del Salvador. Como no capta lo que significa la afirmación de que el Reino de Jesús no es de este mundo, no puede decidir si Jesús es rey o no ni ver lo que es la verdad.

– El segundo diálogo (Jn 19,9-12) define las relaciones de autoridad entre Jesús, Pilato y los judíos. Por un lado, la autoridad de Pilato y la de Jesús

pertenecen a dos mundos diferentes. Por otro, Pilato no tendría ninguna autoridad si no le hubiera sido dada de lo alto. Es decir, que su autoridad no es autónoma, sino que está sometida al Padre. De ello se deduce, por una parte, que Pilato no puede ser la figura que conduce el proceso: es Jesús quien tiene el poder de dar su vida (Jn 10,18). Por otra, se sigue que su pecado, por esta razón, es más pequeño que el de los judíos, que no han creído.

– El resultado del tercer diálogo (Jn 19,13-16) se encuentra finalmente en el relato irónico de la acción simbólica de Pilato, que instala a Jesús como juez (Jn 19,13).

El relato de *la crucifixión y la muerte de Jesús* (Jn 19,16b-38) es el acontecimiento liberador del que la Pascua era, en la historia de lo que «hay» en la historia del mundo, el signo (Jn 19,31-38; cf. 1,29), porque es la entronización real del Salvador (Jn 19,17-22), el cumplimiento de su obra (Jn 19,28-30), la fundación de la comunión de los creyentes como nueva familia del Padre y del Hijo (Jn 19,25-27), la anticipación del don del Espíritu (Jn 19,30) y la institución simbólica de los sacramentos como símbolos de la presencia de la palabra del Revelador (Jn 19,31-38 // 6,48-58) y del agua de vida (Jn 19,31-38 // 7,37-39).

Como vemos, el arresto, el proceso y la muerte de Jesús constituyen su exaltación, que da la vida eterna en la medida en que Jesús se manifiesta en ellos como la presencia del acontecimiento de Dios y de la verdad que, no siendo de este mundo, salva al mundo.

*El sacrificio único y perfecto del sumo sacerdote
según el orden de Melquisedec:
la carta a los Hebreos*

La carta a los Hebreos une también la interpretación de la muerte de Jesús y del acontecimiento pascual en un solo acto, que es el del sacrificio único y perfecto ofrecido por Jesús, el sumo sacerdote celestial del orden de Melquisedec, que ha atravesado el templo perfecto, que no está hecho por manos humanas, para borrar los pecados de muchos (Heb 8,1-10,18).

El empleo de categorías pertenecientes al lenguaje sacrificial es explícitamente gráfico. En efecto, las prescripciones culturales de la ley veterotestamentaria y su observancia no son más que la sombra y la parábola del acontecimiento de la salvación por la que Jesús, el Hijo superior a los ángeles, ha hecho don de su vida para conducirnos al descanso de la tierra prometida y a la presencia del Padre. Es importante señalar aquí el carácter esencialmente no sacrificial de la interpretación de la muerte y de la elevación de Jesús en la carta a los Hebreos. En primer lugar, no son los sacrificios que Dios pide (Heb 10,5-8). Después, la comparación contrastada entre la primera alianza y la nueva evita mencionar la sangre de Jesús paralelamente a

la sangre de las víctimas del culto de Moisés (Heb 9,15-23 y 23-28). Finalmente, cuando la argumentación de la carta efectivamente menciona la «sangre» (Heb 9,12.14) o el sacrificio (Heb 10,12) de Jesús, las categorías sacrificiales son empleadas, sin embargo, como metonimias: la «sangre» y el «sacrificio» del sumo sacerdote celestial tratan de designar la travesía del velo que se hace necesaria y posible por la aspersión del propiciatorio. También Jesús lavó nuestra conciencia (Heb 9,14) y nos proporcionó el acceso al Padre no porque el sumo sacerdote celestial se hubiera convertido en la víctima divina de un sacrificio celestial, sino porque atravesó el velo del Templo que ya no está hecho por manos humanas y que, por su «carne» (Heb 10,20), es decir, por su muerte y por su exaltación, abrió lo que separaba el mundo de Dios del mundo de los hombres (Heb 6,19-20; 10,19-21). Por tanto, podemos decir que lo que caracteriza al sumo sacerdote según el orden de Melquisedec y lo que le distingue de los sacerdotes levíticos de la primera alianza es que *el oficio del sumo sacerdote de la nueva alianza no era aportar un nuevo sacrificio, sino atravesar el santuario celestial, abrir y hacer que pasen los creyentes fieles a través del velo que los separa de Dios.*

La diferencia entre el carácter sacrificial del culto de la primera alianza y el carácter no sacrificial de la nueva es puesto de relieve mediante la oposición que establece la carta entre el sacerdocio de los levitas, puesto en práctica en el Templo terreno, y el divino y celestial del orden de Melquisedec.

La carta a los Hebreos no es el primer escrito judío o cristiano en explotar la figura de Melquisedec (cf. Filón, *Comentario alegórico a las leyes* III, 79-83; Flavio Josefo, *La guerra judía* 6,438; *Las antigüedades judías* 1,177-182; Henoc eslavo 71-72; 11Q13 = 11 QMelquisedec; NHC IX, 1 *Melquisedec*). Melquisedec aparece dos veces de forma enigmática en el Antiguo Testamento. La primera vez ofrece pan, vino y bendiciones a Abrahán (Gn 14,18-20). Enviado misterioso, es a la vez rey de Jerusalén y sacerdote del Dios altísimo. La segunda vez se menciona su nombre en las promesas mesiánicas del Salmo 110: el Mesías anunciado será sacerdote eternamente, a la manera de Melquisedec (Sal 110,4).

La carta a los Hebreos encuentra en estos dos textos del Antiguo Testamento los elementos necesarios para la caracterización de Jesús como sumo sacerdote. Es Sal 110 el que, citado en el anuncio del tema en Heb 5,6, introduce el personaje de Melquisedec. Melquisedec es una figura mesiánica, su sacerdocio es eterno y el sumo sacerdote de su orden es eterno, santo y sin pecado. El texto de Gn 14,18-20 es introducido como punto de partida del comentario de Heb 7,1-28: Melquisedec es la figura del enviado celestial del Altísimo. La combinación de estos dos textos hace de Melquisedec el prototipo ideal de un sacerdocio celestial y perfecto que se opone al orden sacerdotal, terreno e imperfecto, de las disposiciones levíticas. El orden celestial y perfecto de Melquisedec, según el cual Jesús, sumo sacer-

dote, hace de una vez por todas don de su vida (Heb 10,10), es el modelo del que el culto veterotestamentario era la parábola imperfecta y terrena.

La cristología sacerdotal de la carta a los Hebreos parece caer del cielo. No hay nada en las tradiciones teológicas del cristianismo antiguo, con la eventual excepción de Jn 19,23b, que parezca preparar el empleo del título de sumo sacerdote como atributo cristológico. Sin embargo, se puede ver perfectamente que, en la carta a los Hebreos, ella deriva de una necesidad interna de la argumentación. En efecto, el programa llevado a cabo por el Hijo superior a los ángeles es realizar la purificación de los pecados (Heb 1,3; cf. 9,28) antes de sentarse a la derecha de Dios Padre (Heb 1,3; cf. 10,12-13). Ahora bien, ¿quién tiene las cualidades necesarias para la purificación de los pecados sino el sumo sacerdote que oficia el día del gran perdón?

La atribución a Jesús de las funciones reservadas por la Escritura a la persona del sumo sacerdote no se lleva a cabo sin presupuestos históricos y teológicos. Los presupuestos de semejante atribución son, entre otros, los siguientes:

1. Un alejamiento geográfico e ideológico suficiente de Jerusalén y de la realidad del Templo y de su culto: Jesús no forma parte de una familia sacerdotal y, según la ley judía, no habría podido ser sumo sacerdote.

2. Un alejamiento geográfico e ideológico suficiente de Jerusalén y del culto sacrificial para que el autor pueda desarrollar una lectura alegórica de los textos veterotestamentarios relativos a la tienda del encuentro y al Templo sin que se establezca automáticamente una relación con el Templo existente (o ya no existente) realmente en Jerusalén. La única posible excepción se encuentra en Heb 8,13.

3. La interpretación alegórica de la figura del sumo sacerdote en el judaísmo alejandrino. En su comentario a Lv 25,28, Filón rechaza una interpretación histórica, que no puede conducir a la verdad, por una lectura alegórica conforme a la naturaleza del texto y a su objeto. El sumo sacerdote no es un hombre, sino el Logos divino, engendrado por Dios y por la sabiduría (Filón, *Sobre la huida* 108-110, cf. 115-118). Encontramos una interpretación semejante en el Testamento de Leví (Testamentos de los Doce Patriarcas, Leví 18,1-14).

En la carta a los Hebreos, el sumo sacerdote es el Salvador. Pero el Salvador es, según el argumento de la carta, el primero en ser salvado por su obra de salvación (Heb 13,20): santificador y santificados tienen el mismo origen, de manera que llama a los creyentes hermanos suyos (Heb 2,11.14). Es el iniciador de la fe (Heb 12,2), el iniciador de la salvación (Heb 2,10) y el primero en haber sido exaltado (Heb 13,20) después de haber abierto para sí mismo y para sus hermanos el velo que separaba el mundo terreno del mundo divino (Heb 10,19-20).

Por tanto, para la carta a los Hebreos, la muerte y la exaltación de Jesús hay que entenderlas como un paso a través del velo del Templo, es decir, como un paso del ámbito de los hombres al de Dios. Mediante este paso, el sumo sacerdote se salva a sí mismo y salva a los suyos. Ahora bien, esta interpretación del doble acontecimiento del Viernes santo y de Pascua es posible por la original combinación de dos metáforas diferentes del Templo⁵⁶ (cf. Anexo).

La primera metáfora es la del *Templo terreno como imagen del Templo celestial* (Heb 8,1-5; 9,11-12; 9,23). El punto de partida de esta primera metáfora se encuentra en el propio Antiguo Testamento: el Templo fue construido según el modelo celestial mostrado a Moisés (Ex 25,40). De este texto fundador nació en el judaísmo helenístico la idea según la cual el Templo de Jerusalén es la reproducción de un Templo celestial y eterno. Esta idea se encuentra en el Apocalipsis de Henoc (Henoc etiópico 14,10-20) y en el Testamento de Leví (Testamento de Leví 3,1-10); fue desarrollada sistemáticamente por Filón (*La vida de Moisés* II, 74) y se vuelve a encontrar en Heb 10,1.

Según esta metáfora, se oponen dos templos y dos cultos: el culto celestial y el culto terreno, la verdad y su sombra, el modelo y su réplica, la eternidad escatológica y lo provisional del presente. Según la carta a los Hebreos, forman parte del Templo celestial 1) el sumo sacerdote celestial, 2) la perfección del sacrificio, es decir, según el sentido de la metonimia, el atravesar el velo que 3), por esta razón, no es necesario más que una vez (Heb 7,27; 9,12; 10,10).

La segunda metáfora del Templo es la del *cosmos como Templo* (Heb 6,19-20; 9,24; 10,19-20). La salvación reside en la entrada del Salvador y de sus hermanos en el santo de los santos, y Jesús es el Salvador porque entró tras la cortina del Templo y la abrió para sus hermanos. La imagen del Templo que estas formulaciones presuponen es distinta que la de la correspondencia entre el Templo celestial y el Templo terreno. La idea que se retoma aquí se encuentra, por ejemplo, en Séneca (*De beneficiis* VII, 7,3): el mundo tiene la estructura de un templo. Según Filón, el cosmos entero está construido como un templo vertical, constituyendo el cielo el santo de los santos (*Sobre las leyes particulares* I, 66).

Ésta es la imagen que utiliza la argumentación de la carta: el Templo celestial es, de hecho, el cosmos. El mundo terreno es la parte del Templo accesible a los seres humanos, se encuentra delante de la cortina. Es el espacio de las realidades temporales y terrenas. En cuanto al santo de los

⁵⁶ George W. MACRAE, «Heaven Tempel and Eschatology in the Letter to the Hebrews»: *Semeia* 12 (1978) 179-199.

santos, que se encuentra detrás de la cortina, es el ámbito celestial y divino, es decir, también el de la presencia de Dios y el del descanso escatológico prometido a los creyentes. La obra de salvación consiste, para el Salvador, en conducir a los hermanos a través de la cortina del Templo (Heb 6,19; 9,3; 10,20), es decir, del espacio terreno al ámbito celestial, y de darles así acceso al mundo divino.

4.2.4. *El Cristo cósmico y la victoria sobre la muerte:*

Mateo y la carta a los Efesios

En el evangelio de Mateo e igualmente en la carta a los Efesios, la interpretación del acontecimiento pascual forma parte de una visión cósmica.

No obstante, a diferencia del evangelio de Juan y de la carta a los Hebreos, no es interpretada como el don de una posibilidad de paso de la realidad de lo que «hay» en el mundo a lo totalmente trascendente, designado en el evangelio de Juan por la comunión del Padre y del Hijo y en la carta a los Hebreos por el espacio más allá del velo. La pertenencia al Hijo exaltado o a la «cordada» del sumo sacerdote celestial (el «guía», Heb 2,10; 12,2; el «precursor», Heb 6,20) implica una «desmundanización» que abandona el mundo a su propio destino y, llegado el caso, a su pérdida, mientras que la exaltación de Cristo a la derecha de Dios en la carta a los Efesios y la aparición del Señor, al cual, según el evangelio de Mateo, le ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra, significan la integración y la sumisión de toda la creación y de los poderes que lo habitan bajo la soberanía crística.

El misterio de la ordenación de todas las cosas bajo la autoridad de Cristo: la carta a los Efesios

El himno de bendición con el que comienza la argumentación de la carta a los Efesios (Ef 1,3-14) introduce al lector en una larga dinámica de historia de salvación, que estructura el espacio y el tiempo según tres singularidades vinculadas todas a la cristología:

1. Antes de la creación del mundo, el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que había determinado de antemano poner a todas las criaturas bajo la autoridad de Cristo, cuando se cumplieran los tiempos (III + IV), nos eligió en Cristo y nos predestinó para ser adoptados como hijos suyos por medio de Jesucristo (I + II + V).

2. Ahora nos ha dado a conocer el misterio de su voluntad (III) y, en Cristo, tenemos la redención, la inteligencia, la sabiduría y la esperanza (III + V).

3. En el momento de la redención recibiremos la herencia de la que poseemos ahora las arras, el don del Espíritu, porque hemos escuchado la palabra de la verdad, el Evangelio de la salvación, y porque Cristo nos ha marcado con su sello (VI).

Ef 1,3-14

I (3) Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que desde lo alto del cielo nos ha bendecido por medio de Cristo con toda clase de bienes espirituales. (4) Él nos eligió en Cristo, antes de la creación del mundo, para que fuéramos su pueblo y nos mantuviéramos sin mancha en su presencia.	II (5) Llevado de su amor, él nos destinó de antemano conforme al beneplácito de su voluntad, a ser adoptados como hijos suyos por medio de Jesucristo, (6) para que la gracia que derramó sobre nosotros, por medio de su Hijo querido, se convierta en himno de alabanza a su gloria
III (7) Con su muerte, el Hijo nos ha obtenido la redención y el perdón de los pecados, en virtud de la riqueza de gracia (8) que Dios derramó abundantemente sobre nosotros en un alarde de sabiduría e inteligencia. (9) Él nos ha dado a conocer sus planes más secretos,	IV los que había decidido realizar en Cristo, (10) llevando la historia a su plenitud al constituir a Cristo en cabeza de todas las cosas, las del cielo y las de la tierra.
V (11) En ese mismo Cristo también nosotros hemos sido elegidos y destinados de antemano, según el designio de quien lo hace conforme al deseo de su voluntad. (12) Así nosotros, los que tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, seremos un himno de alabanza a su gloria.	VI (13) Y vosotros también, los que acogisteis la palabra de la verdad, que es la buena noticia que os salva, al creer en Cristo habéis sido sellados por él con el Espíritu Santo prometido, (14) prenda de nuestra herencia, para la redención del pueblo de Dios y para ser un himno de alabanza a su gloria ⁵⁷ .

⁵⁷ Distribución de los versículos de Charles MASSON, en Pierre BONNARD, *L'épître de saint Paul aux Galates*; Charles MASSON, *L'Épître de saint Paul aux Éphésiens* (CNT IX; Neuchâtel, 1953) 150-151.

El mensaje esencial del himno consiste en la declaración que hace el autor de que los creyentes tuvieron conocimiento por el Evangelio del «misterio de la voluntad de Dios»: recapitular (lit.: disponer bajo un solo jefe o cabeza) el conjunto de la creación bajo la autoridad de Cristo. Ahora bien, tanto el contenido como la transmisión de este misterio a los que han sido predestinados para ser elegidos son presentados como el cumplimiento de una decisión tomada por Dios antes del comienzo de los tiempos. Asimismo, la fe cristiana es presentada como el desenlace cósmico de un proceso según el cual el conjunto de la realidad tiene su sentido siempre en Cristo.

Este esbozo de la historia de la salvación es extremadamente original en la historia del pensamiento del cristianismo primitivo.

En primer lugar, concentra el conjunto de la historia universal en dos acontecimientos que constituyen su centro y su totalidad: el acontecimiento pascual, resurrección y exaltación de Jesús, interpretado como el misterio de la recapitulación de todas las cosas, y la publicación de este misterio en la predicación de la palabra de la verdad.

Esta visión de la historia implica, después, una comprensión de la obra y de la persona de Jesús que se limita a Pascua. Sin duda queda una alusión a la muerte de Jesús en la sangre redentora. Pero esta mención ya no tiene significado real en la reflexión del autor. Ya no es más que una reliquia o una reverencia, muy poco paulina, a la concepción del apóstol, según la cual la predicación de la resurrección se llama «palabra de la cruz» y según la cual muerte y resurrección de Jesús van siempre y necesariamente a la par, porque el acontecimiento pascual es para él la revelación del Crucificado.

La concentración de la obra de Jesucristo en la exaltación y la entronización de Pascua tiene como consecuencia una visión de la existencia creyente la cual, también ella, se aleja de la experiencia paulina de una muerte con Cristo crucificado que conduce a una vida nueva, para no conocer más que un paso sin pérdida («pero lo que entonces consideraba ganancia, ahora lo considero pérdida por amor a Cristo», Flp 3,7) de la ignorancia y de la búsqueda de sentido a la inteligencia, a la sabiduría y a la esperanza.

Por tanto, no es sorprendente que la perspectiva histórica que aún proporciona el marco formal al himno de bendición de Ef 1,3-14 se pierda después en la recuperación y los desarrollos del tema soteriológico y cristológico de la carta. En efecto, la cuestión del autor no es la dimensión temporal de la existencia creyente y su fundamento cristológico, sino más bien la de la reestructuración orgánica del universo, situado por el acontecimiento pascual bajo el señorío de aquel que es la cabeza de todo.

Así pues, la articulación decisiva es la que, en el proceso de recapitulación cósmica cuyo conocimiento han tenido los creyentes, ordena los unos a los otros a Cristo, cabeza de todo, el universo que él «recapitula» y la Iglesia, que es su cuerpo.

Ef 1,20-23

(20) Es la fuerza que Dios desplegó en Cristo al resucitarlo de entre los muertos y sentarlo a su derecha en los cielos, (21) por encima de todo principado, potestad, poder y señorío; y por encima de cualquier otro título que se precie de tal no sólo en este mundo, sino también en el venidero. (22) Todo lo ha puesto Dios bajo los pies de Cristo, constituyéndolo cabeza suprema de la Iglesia, (23) que es su cuerpo, y, por lo mismo, plenitud del que llena totalmente el universo.

El acontecimiento pascual, como vemos, es interpretado desde el principio como entronización de Cristo. Propiamente hablando, no es el de la resurrección de un muerto, sino el de la instalación en el señorío de un Hijo que, por otra parte, había sido desde el principio asociado a la voluntad de Dios.

Este señorío es doble.

Por una parte, Cristo se encuentra situado en una posición de poder sobre el conjunto de la creación y de las fuerzas que la determinan: «Por encima de todo principado, potestad, poder y señorío; y por encima de cualquier otro título que se precie de tal no sólo en este mundo, sino también en el venidero».

Por otra parte, en cuanto «jefe» que domina al conjunto de las criaturas, Cristo ha sido dado como cabeza a la Iglesia. La idea no es, como en Pablo (Rom 12,3-9), que la Iglesia constituye en su unidad y su diversidad el cuerpo de Cristo sobre la tierra, sino más bien que ella es un cuerpo cósmico, aunque distinto del resto del universo, del que Cristo es la cabeza (Ef 4,15) y que está llamado a crecer hacia su cabeza (Ef 4,1-17).

La doble consecuencia de esta interpretación del acontecimiento pascual como entronización jerárquica sobre el mundo y como entronización orgánica sobre la Iglesia reside, por una parte, en la condición que se convierte en la de los creyentes, elegidos y predestinados por Dios en Cristo desde antes de la creación del mundo, y en la responsabilidad de la Iglesia cósmica, cuerpo del que Cristo es la cabeza, respecto del propio universo.

Por una parte, Dios hace revivir a los creyentes que habían muerto por sus faltas en la medida en que habían vivido en la obediencia a la voluntad y a la codicia de la carne (Ef 2,1-5): «Nos resucitó y nos sentó con él en el cielo. De este modo quiso mostrar a los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia, hecha bondad para con nosotros en Cristo Jesús» (Ef 2,6-7). La distinción paulina entre la vida nueva, que la participación en

la resurrección de Cristo nos da ahora, y la resurrección de los muertos, que nos promete (Rom 6,1-14), es recogida aquí: los creyentes participan de aquí en adelante en el señorío del Resucitado entronizado sobre el mundo.

Por otra parte, el cuerpo cósmico de la Iglesia es el organismo por medio del cual Cristo, jefe del universo, atrae hacia sí al conjunto de la creación, de sus principados y de sus autoridades en los cielos y en la tierra.

Ef 3,8-13

(8) A mí, el más insignificante de todos los creyentes, se me ha concedido este don de anunciar a las naciones la insondable riqueza de Cristo, (9) y de mostrar a todos cómo se cumple este misterioso plan, escondido desde el principio de los siglos en Dios, creador de todas las cosas. (10) De esta manera, los principados y potestades que habitan en el cielo tienen ahora conocimiento, por medio de la Iglesia, de la múltiple sabiduría de Dios, (11) contenida en el plan que desde la eternidad proyectó realizar en Cristo Jesús, Señor nuestro. (12) Mediante la fe en él y gracias a él, nos atrevemos a acercarnos a Dios con plena confianza. (13) Por lo cual os ruego que no os desalentéis a causa de las tribulaciones que sufro por vosotros; ya que constituyen precisamente vuestra gloria.

La vocación del apóstol de las naciones (cf. Rom 1,8-15; Gál 1,15-17) no es la de anunciar a Cristo crucificado (1 Cor 2,1-5), sino la de desvelar el misterio de Dios, es decir, el designio eterno que ejecutó en Cristo Jesús al exaltarlo como jefe del universo y de la Iglesia. Ahora bien, la fundación de la Iglesia como espacio cósmico en el que el muro de separación entre judíos y paganos ha sido derribado no tiene su fin en sí misma. La finalidad última del apostolado paulino es releída como la de una proclamación por la Iglesia al conjunto del universo y a los propios ángeles (Principados y Potestades en los cielos) del misterio de Dios, es decir, de su voluntad de una ordenación del cosmos bajo el señorío del Hijo exaltado.

El Señor, vencedor de la muerte: Mateo

También para el evangelio de Mateo, el acontecimiento pascual tiene un significado de alcance cósmico. Ya el relato de la conmoción que sacude la creación con la muerte de Jesús constituye el marco apocalíptico de la interpretación mateana de Pascua (Is 26,19; Am 8,9): la tierra tiembla, las rocas se resquebrajan, las tumbas se abren y numerosos cuerpos de santos fallecidos resucitan: salen de los sepulcros después de su resurrección, entran en la ciudad santa y se dejan ver por mucha gente (Mt 27,51b-53). Los seísmos que acompañan el desgarrar del velo del Templo son los signos del juicio de Dios, pero también la revelación divina de Jesús, el profeta crucificado, como Hijo de Dios (Mt 27,54).

La perspectiva apocalíptica y universal introducida por Mateo en el final del relato de la pasión domina el conjunto de la comprensión mateana de los acontecimientos de Pascua.

En el evangelio de Mateo (Mt 28,1-8), el relato de la *visita de las mujeres al sepulcro* no es la escenificación del encuentro con el mensaje pascual, como era el caso en el evangelio de Marcos (Mc 16,1-8), sino la de la visión apocalíptica de una angelofanía. Para el evangelio de Mateo, la tumba ya no es el lugar de la ausencia de Jesús o el lugar simbólico de la proclamación del Evangelio de Pascua, sino que sirve de decorado a una revelación gloriosa de la victoria del Señor sobre la muerte.

El narrador advierte al lector de ello desde la introducción: las mujeres no van para embalsamar a Jesús, sino para «ver» la tumba. La expresión es una metonimia: María Magdalena y la otra María van a ser las espectadoras de una manifestación de Dios, que va a revelar su poder ante el sepulcro. Al contrario que Marcos, cuya larga introducción narrativa no era más que la preparación de la declaración del joven, centro del relato (Mc 16,5-7), lo esencial del mensaje del evangelio de Mateo se encuentra en la aparición y en el gesto simbólico del que las mujeres van a ser primero espectadoras y después testigos. El radical cambio es tanto más sorprendente cuanto que, en el resto del evangelio, Mateo tiene tendencia generalmente a aligerar los relatos para dar peso a la enseñanza de Jesús.

El acontecimiento que constituye el verdadero centro del relato mateano comienza con un nuevo seísmo (Mt 28,2a; cf. 8,24; 27,54), seguido por la aparición del ángel del Señor, que desciende del cielo (Mt 28,2b). Éste se aproxima a la piedra, la hace rodar (cuando llegan las mujeres aún cerraba el sepulcro) y después se sienta encima (Mt 28,2c). El relato no se interesa por la persona ni por el cuerpo de Jesús, sino que la atención se concentra en la visionaria revelación de la victoria de Dios sobre la muerte, simbolizada por el acto de soberanía del ángel.

Dios sentado sobre la muerte, lo esencial está dicho. La reacción de los guardias, el comentario del ángel, el envío en misión y la reacción de las mujeres no son más que los comentarios y las consecuencias de lo que ha tenido lugar.

En primer lugar, los guardias encargados de vigilar el cuerpo están desconcertados (Mt 28,4; cf. 27,62-66 y 28,11-15).

Después, el ángel cumple con su tarea al explicar a las mujeres el significado de lo que acaba de suceder y las envía con la misión que él está encargado de transmitirles («eso es todo», Mt 28,7):

1. El ángel sabe que las mujeres, que acaban de asistir a la manifestación simbólica de la victoria de Dios sobre la muerte, buscan a Jesús, el Crucificado (Mt 28,5).

2. Ahora bien, Jesús no está aquí, pues ha resucitado de entre los muertos (Mt 28,6a). La visión apocalíptica a la que las mujeres han asistido, la apertura del sepulcro, la victoria sobre la piedra que lo cerraba y sobre los soldados que lo guardaban son a la vez el signo y la interpretación de una realidad distinta, recordada por el ángel, que es la de la resurrección de Jesús.

3. En efecto, la noticia de la resurrección de Jesús no es nueva: el mismo Jesús lo había anunciado (Mt 12,40; 16,21-23; 17,22-23; 20,17-19). La observación del ángel («como dijo», Mt 28,6b) subraya, por una parte, la continuidad que une Pascua a la historia y a la enseñanza del Señor antes de su muerte. Por otra, llama la atención sobre la verdadera novedad de lo que aparece en la resurrección de Jesús. Lo que es nuevo es el significado que le ha otorgado la acción simbólica del ángel: la resurrección de Jesús es la manifestación de la victoria cósmica del Señor sobre la muerte.

4. La invitación, que sigue siendo teórica, a ver el lugar donde estaba el Crucificado (Mt 28,6c) no tiene como función atestiguar la facticidad de la resurrección, como ocurre en el relato de Lucas (Lc 24,5), sino establecer un vínculo explícito entre la revelación del ángel y la proclamación pascual que ella interpreta: decir que Jesús ha resucitado es confesar que ha adquirido poder sobre la muerte.

5. La formulación explícita y completa de la proclamación pascual sólo tiene lugar en la orden que da el ángel a las mujeres de ir rápidamente a anunciar el acontecimiento a los discípulos y enviarlos a Galilea, donde verán al Resucitado, que les espera allí (Mt 28,7).

Finalmente, las mujeres se marchan de delante del sepulcro, en el que no han entrado, y se apresuran a cumplir la misión que les ha sido confiada. El poder de Dios manifestado en la angelofanía no deja ningún lugar a la vacilación o a la duda: la palabra acontece y determina lo real.

La aparición del Señor en el camino (Mt 28,9-10) parece romper la continuidad entre la promesa del ángel y su cumplimiento en Mt 28,16-20. Ahora bien, el encuentro con el Resucitado ha sido preparado doblemente por la angelofanía (Mt 28,1-8). Al revelar el significado apocalíptico y cósmico del acontecimiento pascual, la angelofanía anunciaba la manifestación del Señor resucitado ofreciendo su sentido con antelación.

Esta segunda escena cumple la función de una triple confirmación. En primer lugar, da testimonio de la verdad de la declaración del ángel: Jesús, aunque parezca imposible, ha resucitado de entre los muertos (Mt 28,9a). Luego, es la ocasión para una demostración de la fe pascual, nacida en las mujeres con la visión y la escucha del ángel del Señor: al simple saludo de Jesús, ellas responden acercándose, arrojándose a sus pies y postrándose

(Mt 28,9b). Finalmente, el Resucitado repite el envío a los discípulos y la promesa que lo acompaña: el Señor se aparecerá a sus hermanos en Galilea (Mt 28,10).

El relato de aparición de Mt 28,16-20 cumple la doble promesa de Mt 28,7 y 10. El mensaje esencial se encuentra esta vez en la declaración del Resucitado (Mt 28,18-20):

– El Resucitado se presenta como el Señor, a quien le ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra por el Padre celestial (Mt 28,18).

– Sobre la base de esta autoridad, envía a los once discípulos, que reciben la misión de ir y hacer discípulos de todas las naciones, bautizarlos y enseñarles a guardar todo lo que Jesús ha mandado (Mt 28,19-20a).

– El envío se acompaña de una promesa: el Señor, que ha recibido todo poder en el cielo y en la tierra, estará con sus discípulos hasta el fin del mundo (Mt 28,20b).

La *presentación que el Resucitado hace de sí mismo* (Mt 28,18) se encuentra en la doble continuidad de la historia mateana del Jesús terreno y de la revelación pascual del ángel. Por una parte, todo el evangelio de Mateo es ya la presentación de la enseñanza y los hechos del Señor. En efecto, la interpretación del acontecimiento pascual como exaltación del Hijo que se había humillado (Flp 2,6-11) o que había bajado del cielo (Jn 1,1-14) es extraña en Mateo. Desde los relatos mateanos de la infancia (Mt 1,1-2,23) y en el conjunto del evangelio, Jesús es presentado como el Mesías, el Hijo de David que cumple la palabra de Dios (Mt 1,22; 2,15) atestiguada por las promesas de la Escritura (Mt 1,22; 2,15; 26,54.56) y de los profetas (Mt 2,23; 13,35; 21,4; 26,56; Isaías, Mt 4,14; 8,17; 12,17; Jeremías, Mt 2,17; 27,9), como el Señor misericordioso que enseña a sus discípulos, guarda a su Iglesia y salva a los que lo invocan (8,2.6.8.21.25; 9,28; 10,24.25; 14,28.30; 15,22.25.27; 16,22; 17,4.15; 18,21; 20,30.31.33; 21,3; cf. 28,6) y como el Señor del mundo (Mt 7,21.22; 22,43.44.45; 25,37.44, pero también, indirectamente, en las parábolas del discurso escatológico en Mt 24,42.45.46.48.50; 25,11.18.19.20.21.21.22.23.24.26). En cuanto a su dominio sobre los poderes, es lo que ha revelado la visión de la mañana de Pascua. Por tanto, la aparición ante los Once no es una entronización, sino *la manifestación de la soberanía cósmica del Señor, que ha vencido a la muerte y que tiene autoridad sobre el conjunto de la realidad creada*.

El envío de los Once encarga a los discípulos una misión precisa que consiste en *hacer de las naciones los discípulos de Jesús*. Evidentemente, la cuestión de saber si las naciones, tanto aquí como en Mt 25,32, excluyen o incluyen a Israel, es poco importante para Mateo. El juicio sobre la incredulidad de Israel ha caído al mismo tiempo que el anuncio de su conversión final en Mt 23,13-39. Decisiva es, más bien, la *visión universal* y

universalista que se deriva del señorío cósmico del Resucitado y que fundamenta *el envío de los discípulos al mundo entero*. Todas las naciones, es decir, cada persona, independientemente de sus pertenencias y de sus cualidades, está llamada a convertirse en discípulo. La condición del discípulo es definida de una doble manera. Por una parte, reside en la pertenencia al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, simbolizada en el bautismo. Por tanto, está determinada por la confianza en la bondad de la providencia de Dios y en la presencia misericordiosa del Señor. Por otra parte, consiste en guardar todo lo que Jesús enseñó, es decir, a vivir en la búsqueda del Reino y de su justicia y en hacer fructificar la lógica del don gratuito revelado por el Sermon de la montaña.

La promesa de la presencia del Resucitado junto a sus discípulos todos los días hasta el fin del mundo asegura las condiciones de posibilidad de la fe y de la existencia creyente de los discípulos de la primera y de la segunda generación.

4.2.5. *La presencia del Resucitado: Lucas y el Apocalipsis*

Tanto para la obra lucana como para el Apocalipsis de Juan, el acontecimiento pascual y la certeza de la presencia del Resucitado tienen también un significado cósmico. En efecto, de dos maneras diferentes, la resurrección de Jesús tiene como alcance esencial la necesidad de un testimonio universal que determina la responsabilidad de los apóstoles y de los creyentes. La fe lucana en la resurrección de Jesús estructura el presente de la Iglesia como una época que, comenzando con la ascensión y antes de terminar con el regreso del Señor, está dominada por la tarea de anunciar al mundo entero la conversión, el arrepentimiento y el bautismo para el perdón de los pecados y la resurrección. La acción del Espíritu abre los caminos de una misión ecuménica que, partiendo de Jerusalén, alcanza Roma y los confines de la tierra. Las visiones del Apocalipsis afirman el señorío, sobre la creación entera, del Cordero inmolado y aclamado que, con la confesión de los testigos fieles, ya ha logrado la victoria sobre los poderes del mal y ha liberado a la creación de su dominio. La nueva Jerusalén, don de Dios bajado del cielo, ocupa ya desde ahora, en la visión de Juan, el lugar de los espacios humanos ilimitados y tentaculares simbolizados por la gran metrópoli, Roma.

La ausencia del Jesús presente como condición de la presencia del Señor: Lucas

En los dos libros lucanos, el problema de la ausencia y la presencia del Resucitado es planteado y tratado en relación directa con las preguntas promovidas por la impaciencia provocada por la espera del Reino. De

forma programática, Jesús narra la parábola de las minas (Lc 19,12-27) porque se acerca a Jerusalén y porque la gente que lo escucha se imagina que el Reino va a aparecer en el mismo instante (Lc 19,11). Ahora bien, la misma concepción de una liberación mesiánica es la que provoca, después de la condena y la crucifixión de Jesús, la decepción de los dos discípulos en el camino de Emaús (Lc 24,13-35: «Nosotros esperábamos que él fuera el libertador de Israel») y es también la que se encuentra en el trasfondo de la pregunta de los discípulos reunidos antes de la ascensión: «Señor, ¿vas a restablecer ahora el reino de Israel?» (Hch 1,6).

La respuesta lucana al doble problema de la espera del Reino y de la ausencia del Resucitado comprende tres aspectos:

En efecto, en primer lugar podemos constatar que Lucas *organiza formalmente el tiempo que separa Pascua y el regreso de Jesús*. Primeramente dispone en él un tiempo de cuarenta días durante el cual el Resucitado se aparece vivo a sus discípulos y les habla del Reino de Dios (Hch 1,3). A continuación, estos cuarenta días acaban con la ascensión, que desempeña la función de un eje en la visión lucana de la historia de la salvación, y dan lugar a un segundo tiempo que se extiende hasta el regreso del Señor.

– El relato y el acontecimiento de la ascensión es una creación literaria de la obra lucana (Lc 24,50-53; Hch 1,1-12 y, dependiendo de Lucas y Hechos, Mc 16,19 en el final de la segunda versión del evangelio de Marcos). Las dos metáforas de la resurrección y de la elevación, que en el resto del Nuevo Testamento dan razón de manera equivalente y complementaria del acontecimiento pascual, son materializadas y desdobladas por Lucas de tal modo que se concretan en la narración de dos acontecimientos diferentes y sucesivos: la resurrección de Jesús en Pascua y su elevación en la ascensión, cuarenta días más tarde.

– Lucas hace dos relatos de la ascensión así creada. El primero tiene como función poner fin al tiempo de la presencia de Jesús junto a sus discípulos. Después de haber dado a sus discípulos las consignas necesarias para su testimonio (permanecer en Jerusalén hasta que el Padre les dé la fuerza de lo alto, Lc 24,48-49; cf. el «resumen» que hace de ello Hch 1,4-5), Jesús les bendice y, mientras les bendice, se separa de ellos y es llevado al cielo (Lc 24,50-51). El segundo inicia, según el mismo esquema, el tiempo de la misión apostólica y cristiana: Jesús se aparece una última vez a sus discípulos reunidos (Hch 1,6), les renueva la promesa del Espíritu Santo (Hch 1,8a), define las etapas de su testimonio (Hch 1,8b) y los discípulos le ven elevarse y desaparecer en una nube.

– Lucas dio a la ascensión la forma de una parusía invertida. Esta intención narrativa es visible en los detalles del relato: la nube que sustrae a Jesús de la mirada de sus discípulos no es otra que la nube tradicional

que traerá al Hijo del hombre cuando venga con gran poder y gloria (Lc 21,27). Pero la intención también es declarada explícitamente por la voz de los dos testigos vestidos de blanco que comentan el acontecimiento: «Galileos, ¿por qué seguís mirando al cielo? Este Jesús que acaba de subir de vuestro lado al cielo, vendrá como lo habéis visto marcharse» (Hch 1,11).

Por tanto, el tiempo que separa Pascua y la parusía es organizado y estructurado en dos segmentos, siendo el primero el de los cuarenta días, que permite organizar el tiempo dejado entre la elevación de Jesús y su regreso glorioso sobre la misma nube.

Este tiempo entre Pascua y la parusía no solamente está determinado y enmarcado, sino que también está lleno con un contenido preciso. Por eso los dos testigos de la ascensión de Jesús exhortan a los discípulos a no quedarse con los ojos fijos en el cielo (Hch 1,11). En efecto, el tiempo que se deja entre la ascensión y la parusía es aquel durante el cual los apóstoles tendrán que dar testimonio de lo que han visto.

En primer lugar, Jesús define el contenido de su testimonio (Lc 24,48):

- Cristo sufrió,
- ha resucitado de entre los muertos al tercer día (Lc 24,46),
- en su nombre debe ser proclamado el arrepentimiento
- para el perdón de los pecados (Lc 24,47a).

Luego Jesús les promete el equipamiento necesario para su testimonio: serán revestidos de la fuerza de lo alto (Lc 24,49), bautizados en el Espíritu Santo (Hch 1,4-5) y recibirán el Espíritu Santo, que descenderá sobre ellos (Hch 1,8).

Por último, Jesús define el programa geográfico de su testimonio: el arrepentimiento con vistas al perdón de los pecados debe ser anunciado a todas las naciones, comenzando por Jerusalén (Lc 24,47b). Hch 1,8 distingue las etapas y proporciona al mismo tiempo el plan del libro de los Hechos:

- Jerusalén,
- toda Judea y Samaría,
- y hasta los confines de la tierra.

Sin embargo, el tiempo que separa la ascensión de la parusía no es solamente el *tiempo del Espíritu*, del cual Jesús, exaltado a la derecha de Dios, recibió del Padre la promesa y que fue derramado sobre los discípulos (Hch 2,33, Odette Mainville), y el *tiempo del testimonio misionero* entre

los judíos, los temerosos de Dios y después entre los paganos. Es también el *tiempo de la presencia del Resucitado* entre sus discípulos.

El relato etiológico de la presencia del Señor en su ausencia se encuentra en la historia lucana de la aparición de Jesús en el camino de Jerusalén a Emaús (Lc 24,13-35). La lógica dramática de la noticia reside en la paradoja según la cual los discípulos no pueden ver a Jesús mientras camina entre ellos y les enseña, aunque arda su corazón mientras les habla y les explica las Escrituras y aunque le pidan que se quede con ellos, sino que sus ojos se abren y le reconocen cuando ya no está ahí. *Jesús es invisible durante todo el tiempo que está presente, pero, por el contrario, se vuelve presencia visible para la mirada en su ausencia.*

El lugar simbólico del paso de la ausencia del Jesús presente a la presencia del Ausente es la *fracción del pan*. Por un lado, el gesto de Jesús es una repetición de la institución de la cena del Señor: «Tomó pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio» (Lc 24,30 // 22,19: «Tomó pan, dio gracias, lo partió y se lo dio»). Por otro, Lucas pone en boca de los discípulos una expresión nueva que se va a convertir en un término técnico en los Hechos: la «fracción del pan», «partir el pan». Los dos discípulos narran a los otros cómo reconocieron al Señor *en la fracción del pan* (Lc 24,35). Así, el relato de Emaús hace *de la fracción del pan el acto simbólico que manifiesta la presencia del Ausente presente entre los discípulos*. Esta presencia del Resucitado recorre las diferentes etapas del tiempo del Espíritu. Anima a la «convivialidad» de la comunidad primitiva (Hch 2,42.46), es celebrada en Tróade (Hch 20,7.11) y adquiere el sentido de una invocación en la escena dramática de Hch 27,35.

El señorío del Cordero del Apocalipsis sobre la historia del mundo

La presencia del Resucitado en su señorío y sus consecuencias para la historia de la tierra habitada constituyen tanto el tema como el punto de vista de las visiones ofrecidas por el Apocalipsis. En efecto, Jesucristo muerto y resucitado es:

- el tema del Apocalipsis, que es revelar a Jesucristo (Ap 1,1),
- la autoridad en nombre de la cual el visionario publica y difunde su libro (Ap 1,5),
- bajo la figura del Hijo del hombre de Daniel 7, el sujeto de la visión inaugural que dirige al visionario su vocación profética y le acredita ante las siete iglesias que tiene en su mano y de las que será el Juez (Ap 1,12-3,22),
- bajo la figura del que monta el caballo blanco, es el poder primero y último que conduce la historia (Ap 5,1-2; 19,11-16),

– bajo la figura del Cordero inmolado y vencedor, reina con Dios sobre la historia, de la cual revela su sentido (Ap 5,6.8.12.13; 6,1.16; 7,9.10.14.17; 12,11; 13,8.11; 14,1.4.4.10; 15,3; 17,14.14; 19,7.9; 21,9.14.22.23.27; 22,1.3).

Lo que el visionario ve no es otra cosa que la realidad contemporánea tal como aparece cuando se la considera a partir de la fe confesante en la victoria del Cordero. Las visiones y los comentarios hechos por la liturgia celestial o por los ángeles intérpretes no predicen un futuro lejano, sino *lo que es y en lo que se convierte el presente*. La nueva Jerusalén misma (Ap 21,1-22,5) no es ni una utopía ni otro mundo, sino una creación nueva que es dada por Dios (baja del cielo) y se convierte efectivamente en realidad en la medida en que la palabra de Dios y el Cordero reinan de forma efectiva.

Aunque el visionario habla del Cordero inmolado (Ap 5,6.12; 13,8) y de la sangre del Cordero (Ap 5,9; 7,14; 12,11), la *muerte de Jesús* no parece tener en el libro más que un significado soteriológico indirecto. Si el Cordero fue inmolado es porque pagó el precio de su palabra, de manera que su sangre es la metonimia de su testimonio fiel. Es este testimonio el que ha permitido «rescatar para Dios» a hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación, es decir, de lograr su convicción militante (Ap 5,9), y la multitud de los que han lavado sus vestiduras y las han «blanqueado en la sangre del Cordero» está formada por los creyentes que vuelven gloriosos de la gran tribulación (Ap 7,14). Finalmente, la sangre del Cordero es responsable de la victoria sobre el Dragón con la palabra del testimonio de los que no han preferido su vida a la fidelidad consecuente y, llegado el caso, al martirio inevitable (Ap 12,11). Como vemos, la muerte de Jesús, bien sea evocada por el simbolismo del Cordero inmolado o por el de la sangre, es entendida como la consecuencia inmediata de su actividad de testigo fiel. Ahora bien, Jesús no es testigo por su muerte, sino por su palabra. De ahí la metáfora profética de la espada que, en la visión inaugural de Ap 1,12-3,22, sale de la boca del Hijo del hombre: su palabra es una espada de doble filo y *su testimonio activo es el testimonio de su palabra*.

La dialéctica que vincula mutuamente *el testimonio y la muerte* del Cordero y de sus testigos es el tema de la medida que debe tomar el visionario Juan de las dimensiones de la presencia de Dios en el mundo (Ap 11,1-2) y de la fuerza del testimonio confesante en la historia del mundo (Ap 11,3-14).

La visión pone en escena dos testigos que recapitulan la historia del testimonio fiel desde Abraham hasta el cristianismo contemporáneo del Apocalipsis. Representan a Moisés y Elías, el conjunto del destino de los profetas veterotestamentarios y cristianos, los dos mesías de Zacarías 4,3.11.14, y dan testimonio hasta ser asesinados en los caminos de la gran

ciudad, Roma, que se llama también Sodoma y Egipto, y en la cual su Señor ha sido crucificado. Como vemos, la totalidad de su destino adquiere la forma crística de la pasión, de la muerte, de la resurrección y de la ascensión de Jesús: han sido llevados a la muerte, con gran alegría por parte de los habitantes de la tierra, que se regocijan y se intercambian regalos para festejar la desaparición de los aguafiestas, pero, después de tres días y medio (combinación de los tres años y medio de la persecución de Antíoco Epífanes, Dn 7,25, que se han vuelto simbólicos en Ap 11,2, y del «tercer día» de la confesión pascual), el espíritu de Dios les vuelve a dar vida, los pone en pie y, con la invitación de una gran voz que desciende del cielo, desaparecen en la nube ante los espantados ojos de sus enemigos.

Dos elementos de la visión son especialmente notables.

1. El primero reside en la reflexión que lleva a cabo sobre *el contraste esencial que une el poder de su palabra a la fragilidad de su persona*. En efecto, por una parte nada se puede sustraer a la fuerza de su palabra profética, es decir, a su testimonio activo: es un fuego que sale de su boca, que consume a cualquiera que se resista a la verdad que profieren. Tienen el poder de cerrar el cielo y contener en él la lluvia, de convertir el agua en sangre y de extender toda clase de plagas sobre la tierra (Ap 11,5-6). Ahora bien, por otra parte, desde que han terminado su testimonio, los poderes del mal pueden vencer a la persona que lo daba y conducirla a la muerte (Ap 11,7). Pero su muerte, justificada por Dios, que vuelve a dar vida a sus cuerpos y los eleva a los cielos (Ap 11,11-12), sella su palabra profética, manifiesta su verdad y le da su carácter de eternidad. Es su *testimonio pasivo*.

2. El segundo elemento notable de la visión reside en la *revelación del contraste entre la precariedad del destino personal de los testigos y la eficacia de su testimonio*. Los poderes del mal y los habitantes de la tierra pudieron hacer lo que quisieron con su vida y con su cuerpo (Ap 11,7-10). Ahora bien, su desaparición provoca un desmoronamiento cósmico de la ciudad (Ap 11,13) e incluso el pavor de aquellos que eran sus enemigos (Ap 11,11b.12b). La fidelidad confesante y la determinación de no sacrificar por nada la verdad era la fuerza que mantenía la creación.

Por tanto, encargado de tomar la medida de la presencia de Dios en el mundo y del poder del testimonio en la historia, el visionario hace que aparezca tanto *la dialéctica del testimonio pasivo y de la militancia activa, a la que pertenece la victoria*, como *el poder que da a la palabra profética la debilidad de aquellos que la profieren*.

Ahora bien, la triple figura del Cordero degollado, de la sangre del Cordero y del Cordero del que se celebran las bodas, es la expresión de esta doble paradoja que proporciona su sentido y su modelo a la fe confesante de los cristianos.

– El doble carácter personal y simbólico del Cordero aparece durante su presentación en Ap 5,6: es el Cordero inmolado, es decir, Jesús crucificado, pero tiene siete cuernos, es decir, que le ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra, y tiene siete ojos, que son los siete Espíritus de Dios en misión por toda la tierra, es decir, que personifica la acción de Dios y de sus elegidos en el conjunto del mundo habitado. La liturgia de la multitud de los ángeles y de la creación entera subraya la doble dimensión de su obediencia fiel y de su señorío: «Digno es el Cordero degollado de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fuerza, el honor, la gloria y la alabanza» (Ap 5,12-13).

– El Cordero es la persona cualificada para tomar y abrir el libro sellado de los siete sellos, es decir, de revelar el sentido de la historia y de hacer que aparezcan los poderes que la constituyen (Ap 6,1.16), porque la fidelidad de su testimonio dio a la multitud de los creyentes la posibilidad de compartir su fe confesante: «Eres digno de recibir el libro y romper sus sellos, porque has sido degollado y con tu sangre has adquirido para Dios hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación, y los has constituido en reino para nuestro Dios, y en sacerdotes que reinarán sobre la tierra» (Ap 5,9-10). El lenguaje cultural, como vemos, está puesto al servicio de otra metáfora, la del rescate, que da razón de un cambio de pertenencia que resulta del testimonio activo y pasivo del Cordero.

– El Cordero es el símbolo identitario de la fidelidad confesante y creyente: los elegidos tienen sus nombres escritos en el libro del Cordero (Ap 13,8; 21,27) porque siguen al Cordero por todas partes por donde va, porque han sido rescatados del ámbito de los hombres como primicias para Dios y para el Cordero, porque nunca su boca conoció la mentira, porque son inmaculados (Ap 14,1.4.4.5) y porque, estando dispuestos a dar su vida, como el Cordero, vencieron al Dragón y establecen el señorío de Dios y de Cristo sobre el mundo (Ap 12,11).

– Lo que se juega en la visión del combate entre la Bestia, el Cordero y sus testigos (Ap 17,14.14) y en la visión del triunfo ya logrado por los elegidos conducidos por el Cordero (Ap 7,9.10.14.17) no es la victoria o la perfección de los creyentes, sino la liberación de la creación entera. La perspectiva que domina el libro es la de las bodas del Cordero, ya celebradas en la liturgia cósmica por las inmensas multitudes y por el mundo entero liberado de la Prostituta, es decir, del poder totalitario como ideología que actuaba sobre las conciencias y que «perdía la tierra» (Ap 19,1-10, cf. 19,7.9). Sus bodas son festejadas anticipadamente en la realidad, universal y renovada, de la nueva Jerusalén bajada del cielo que es la esposa del Cordero (Ap 21,1-22,5; cf. Ap 21,9.14.22.23.27; 22,1.3).

La convicción del visionario es que es el Cristo vivo, el Cordero degollado y aclamado, el caballero que monta el caballo blanco, vencedor y lle-

gado para vencer (Ap 6,2), el que, con el poder del testimonio de la nube de sus elegidos (Ap 6,9-11), domina la guerra, el comercio y la muerte (Ap 6,3-8) y el que hace la historia. La consecuencia de esta convicción, desarrollada en el segundo ciclo de visiones (Ap 4,1-22,5), se encuentra formulada en la primera visión (Ap 1,12-3,22) y en la palabra dirigida por el Hijo del hombre exaltado a la Iglesia universal, simbolizada por las siete iglesias, por mediación de Juan. El Resucitado tiene a sus iglesias en su mano (Ap 1,16) y las conoce («yo sé», Ap 2,2.9.13.19; 3,1.8.15). Las advierte y las llama a la conversión si se vuelven indecisas o «tibias», las alienta si permanecen fieles y sin compromisos, y vendrá a visitarlas para recompensarlas o juzgarlas.

4.2.6. *La encarnación de Dios: Juan y Pablo*

La declaración según la cual la palabra de Dios se encarnó en Jesús es, con el mismo título que su designación como Hijo amado de Dios en el bautismo (Mc 1,11) o que el anuncio de la concepción de un hijo de David por el Espíritu (Mt 1,20; Lc 1,35), la deducción posible de una implicación lógica de la proclamación pascual. Si Jesús ha resucitado y si el Crucificado se ha aparecido como el Hijo de Dios, es porque era el Elegido de Dios, el Mesías o la propia palabra de Dios. Entonces se debe presuponer, o bien que Dios lo adoptó al comienzo de su ministerio, o bien que Dios lo exaltó como Señor después de su muerte, como lo sugiere la tradición citada por Pablo en Rom 1,3-4, o bien que el Enviado de Dios, él mismo Dios, se ha hecho carne en la persona histórica de Jesús de Nazaret, fue llevado a la muerte o hizo donación de su vida en la cruz. Esta última concepción es claramente defendida, con lenguajes diferentes, tanto por Pablo, que afirma que Jesús no conocía el pecado (2 Cor 5,21, cf. Rom 8,3), como por los cuatro evangelios. Sin embargo, es en el evangelio de Juan donde encuentra su expresión más clara.

Si el mensaje de la encarnación de la palabra de Dios en la persona de Jesús es la implicación de la proclamación pascual, en la medida en que el regreso junto al Padre del Hijo bajado del cielo presupone su envío al mundo, la paradoja de la encarnación, según la cual Dios se hizo carne (Jn 1,14), es el equivalente de la paradoja de la «cruz», según la cual Dios se ha revelado en la persona de un crucificado (Pablo y evangelio de Marcos).

La paradoja absoluta: el evangelio de Juan

La encarnación histórica de la palabra de Dios en el mundo, atestiguada por Juan Bautista, es el tema que el prólogo del evangelio de Juan (Jn 1,1-18) anuncia programáticamente como el contenido del libro. La palabra de Dios, que ha creado todo, sin la cual nada de lo que existe en

el mundo pudo llegar a ser (Jn 1,1 hace alusión claramente a Gn 1,1) y que es la fuente de la vida y la luz a la que se orientan los hombres, se hizo carne (Jn 1,14a). Esta primera tesis fundamental del cristianismo joánico es completada inmediatamente por una segunda que pronuncia el «nosotros» confesante de los testigos y de la fe cristiana: «Nosotros hemos visto su gloria» (Jn 1,14b; cf. 1,16; 3,11; 4,22; 9,4; 21,24).

I. La palabra de Dios se convierte en luz del mundo

1. *Descripción y anuncio de la palabra*: la preexistencia de la palabra junto a Dios
(1) Al principio ya existía la Palabra. La Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. (2) Ya al principio ella estaba junto a Dios.
2. *La revelación anunciada por la palabra viene al mundo*: la revelación de Dios en el mundo
(3) Todo fue hecho por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto llegó a existir. (4) En ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres.
3. *Respuesta de la humanidad*: la palabra en la historia de los hombres y su rechazo
(5) La luz resplandece en las tinieblas, y las tinieblas no la recibieron.

II. La encarnación en el mundo

1. *Descripción y anuncio de la palabra*: el testimonio del Bautista en la historia de los hombres
(6) Vino un hombre, enviado por Dios, que se llamaba Juan. (7) Éste vino como testigo, para dar testimonio de la luz, a fin de que todos creyeran por él. (8) No era él la luz, sino testigo de la luz.
2. *La revelación anunciada por la palabra viene al mundo*: la palabra en la historia de los hombres
(9) La palabra era la luz verdadera que, con su venida al mundo, ilumina a todo hombre.
3. *Respuesta de la humanidad*: el rechazo de los suyos y el nuevo nacimiento de los creyentes
(10) Estaba en el mundo, pero el mundo, aunque fue hecho por ella, no la reconoció. (11) Vino a los suyos, pero los suyos no la recibieron. (12) A cuantos la recibieron, a todos aquellos que creen en su nombre, les dio poder para ser hijos de Dios. (13) Éstos son los que no nacen por vía de generación humana, ni porque el hombre lo desee, sino que nacen de Dios.
4. *Confesión de la fe*: la paradoja absoluta
(14) Y la palabra se hizo carne y habitó entre nosotros; y hemos visto su gloria, la gloria propia del Hijo único del Padre, lleno de gracia y de verdad.

III. El salvador: el Hijo único de Dios

1. *Descripción y anuncio de la palabra*: la palabra en la historia de los hombres
(15) Juan ha dado testimonio de él, proclamando: Éste es aquel de quien yo dije: El que viene detrás de mí ha sido colocado por delante de mí, porque existía antes que yo.
2. *Respuesta de la humanidad*: el nuevo nacimiento de los creyentes
(16) En efecto, de su plenitud todos hemos recibido gracia sobre gracia.
3. *La revelación anunciada por la palabra viene al mundo*: el don de la eternidad
(17) Porque la ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad vinieron por Cristo Jesús.
4. *Confesión de fe*: la contemporaneidad de la eternidad
(18) A Dios nadie lo vio jamás; el Hijo único, que es Dios y que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer.

El tema del prólogo (Jn 1,1-18) es la palabra de Dios como presencia de Dios en la historia de los hombres. La palabra es la providencia de Dios, que se ha revelado en esto: que ha creado el mundo, que se ha preocupado por la humanidad, haciendo donación de la vida y siendo para ella la luz y la verdad, y que da sentido al conjunto de la realidad, pues nada puede existir sin que ocurra por ella. Estas declaraciones joánicas sobre la palabra tienen como trasfondo filosófico y religioso las concepciones judías y judeohelenísticas del «Logos» o de la Sabiduría, que personifican la presencia creadora y providencial de Dios (Gn 1,1-2,4; Sal 33,6.9; 104,24; Prov 3,19-20; 8,22-31; Eclo 24,1-22; Sab 7,21b-8,1; Henoc etiópico 42,2-3).

Las declaraciones joánicas sobre la creación y la providencia de Dios son anti-especulativas en la medida en que un personaje histórico ha sido enviado por Dios para dar testimonio de la luz. Los dos pasajes del prólogo que introducen la figura de Juan Bautista (Jn 1,6-8 y 1,15) no son cuerpos extraños. Ciertamente interrumpen el ritmo y la lógica del poema de Jn 1,1-5; 1,9-14 y 1,16-18 al historizar las afirmaciones aparentemente intemporales sobre la palabra. Pero la tensión estética y teológica que introducen pone el dedo sobre el mensaje esencial del prólogo: el personaje enviado por Dios (Jn 1,6) no es la luz, puesto que es el otro personaje histórico, el verdadero enviado de Dios, el que es la luz.

La declaración sobre la encarnación de la palabra no debe ser entendida de manera general, como si Dios hubiera adoptado figura humana. La idea no es que la palabra se hace hombre, sino más bien que Dios ha asumido la contingencia y la temporalidad de la carne convirtiéndose en *este hombre histórico particular* que es nombrado por primera vez en el prólogo en Jn 1,17. El poder creador y la providencia de Dios se han convertido en este hombre de Nazaret, de donde nada bueno sale (Jn 1,46), y que es conocido como hijo de José (Jn 6,42).

La respuesta de la humanidad se modifica y se abre a lo largo del prólogo. En la primera parte (Jn 1,1-5), la humanidad es tinieblas, y las tinieblas no acogieron a Dios. En la segunda (Jn 1,6-14), las posturas se dividen: los suyos no la recibieron, mientras que los que la acogieron recibieron la autoridad de convertirse en hijos de Dios. En la tercera parte (Jn 1,15-18), sólo se encuentran ya los creyentes, que reciben de su plenitud gracia sobre gracia.

El mensaje esencial del prólogo, según el cual la palabra de Dios se hizo carne, se repite en las declaraciones del evangelio de Juan sobre la «venida» y sobre el «envío» del Hijo de Dios.

1. El Hijo de Dios vino al mundo («venir», Jn 1,9.11; 3,19.31; 5,24.43; 7,28.30; 8,14.42; 9,39; 10,10.12; 12,27.28.47; 16,28; 18,37; cf. las discusiones sobre la venida del Mesías en 4,25; 6,14; 7,27.31.41; 11,27; 12,13.14; el mismo verbo es empleado se forma simétrica para

anunciar el regreso del Hijo junto al Padre, 7,34.36; 8,21.22; 13,33; 17,11.13) para traer a los hombres la vida y la luz.

2. Jesús se revela como el que cumple la tarea que le ha confiado el Padre, que le ha enviado («el que me ha enviado», siempre participio, Jn 4,34; 5,23.24.30.37; 6,38.39.44; 7,16.18.33; 8,16.18.26.29; 9,4; 12,44.45.49; 13,16.20; 14,24.26; 15,21; 16,5).

3. El hecho de que Dios lo ha enviado («enviar», Jn 3,17.28.34; 5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36; 11,42; 17,3.8.18.21.23.25; 20,21), el hecho de que es el Enviado de Dios y el hecho de que cualquiera que le conoce, conoce a Dios, es lo que él revela y lo que los hombres deben creer. Para formular el pensamiento joánico en toda su radicalidad, Jesús, como Revelador de Dios, no revela nada, si no es que él es el Revelador de Dios (Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, § 48).

Las dos declaraciones «la palabra se hizo carne» (Jn 1,14a) y «hemos visto su gloria» son dos expresiones, una formulada objetivamente y otra subjetivamente, de la misma tesis que la que exponen las dos metáforas de la «venida» y del «envío»: la paradoja absoluta según la cual Dios no sólo apareció como un hombre⁵⁸, sino que se ha *convertido en este hombre histórico particular*. La vida y la luz vinieron al mundo (Jn 1,1-5.9-13) porque Dios se convirtió en este hombre singular y porque la eternidad se convirtió en tiempo (Jn 1,14.16-18). El ofrecimiento de la vida y de la luz en la paradoja de la encarnación, es decir, en la singularidad por excelencia y en el instante absoluto de una verdad del acontecimiento, es lo que el mundo no quiso recibir (Jn 1,5b.11) y lo que hace de los que han creído los hijos de Dios (Jn 1,12).

Cristo no conoció el pecado: Pablo

La paradoja absoluta de la misma singularidad encuentra su expresión en las declaraciones paulinas sobre la impecabilidad de Jesús.

Para comprender esta afirmación, repetida en Rom 8,3, en 2 Cor 5,21 y presupuesta en Gál 3,13, es importante atender a su contexto.

Rom 8,3	Gál 3,13	2 Cor 5,21
Pues lo que era imposible para la ley, a causa de la fragilidad humana, lo realizó Dios enviando a su propio Hijo con una naturaleza semejante a la del pecado. Es más, se hizo sacrificio y expiación por el pecado.	Pero Cristo nos ha liberado de la maldición de la ley haciéndose por nosotros maldición, pues dice la Escritura: Maldito todo el que cuelga de un madero.	A quien no cometió pecado, Dios lo trató por nosotros como el propio pecado, para que, por medio de él, nosotros nos transformemos en salvación de Dios.

⁵⁸ Ernst KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17* (Tübingen, 1966, 1971); traducción española: *El testamento de Jesús: el lugar histórico del evangelio de Juan* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 47; Salamanca, 1983)

Las tres veces, Pablo *da razón de la paradoja terapéutica de la comunicación que constituye el acontecimiento de la cruz, es decir, la proclamación de la resurrección o de la manifestación de la filiación divina del Crucificado, a partir de la paradoja lógica de la encarnación*.

En efecto, en las tres veces, el instante de la revelación de Dios desbata la apariencia mediante la realidad.

La formulación más simple es la de Gál 3,13: la ley nos ha liberado de sí misma (Gál 2,19) dándose ella misma jaque mate ante la cruz. Declarando maldito al Hijo de Dios (Gál 1,12.16), es descalificada como instancia capaz de justificar y de dar la vida (cf. Gál 3,21). Las premisas de la argumentación son que la ley hizo condenar a Jesús como un transgresor de la voluntad de Dios, mientras que, efectivamente, es la confianza incondicional de Jesús en su Padre, manifestada en la «convivialidad» con los recaudadores de impuestos y los pecadores, es decir, en *el reconocimiento de las personas independientemente de sus cualidades, donde reside la condición en la cual la subjetividad individual es justificada por Dios*.

Según la formulación de Rom 8,3, no es la propia ley la que se hace fracasar a sí misma, sino Dios mismo, que envió a su Hijo para liberar la existencia humana del poder del pecado («a causa del pecado») desenmas-carando el pecado. La pareja «apariencia / realidad», que oponía en Gál 3,13 «objeto de maldición / Hijo», es aquí explícita: Jesús fue llevado a la muerte como pecador mientras que sólo tenía la apariencia de la carne del pecado. Ahora bien, el pecado se manifestó como pecado al condenar como pecador al Hijo que no conocía el pecado. La expresión «el pecado en la carne» es precisa: resume y denuncia el proceso, analizado de forma detallada en Rom 7,7-23 y en 1 Cor 1,18-25, según el cual el poder del pecado se sirve en el hombre de la ley o de la sabiduría, buenas en sí, para divinizar la mediación de la ley o de la sabiduría al servicio del Reino de la «carne», es decir, de la criatura (cf. Rom 1,18-31), y para separar a ésta del Creador. De ello se sigue *que el envío del Hijo hay que entenderlo como la paradoja absoluta mediante la cual Dios atrapa el engaño de la existencia bajo el pecado, seducida por las pretensiones de lo que «hay» en el mundo, bien sea la ley, la sabiduría o el orden griego del cosmos, a ser él mismo la verdad*.

El giro de 2 Cor 5,21 es más conciso: Cristo, que no conocía el pecado, aunque el conocimiento según la carne que el propio apóstol pudo tener de él por la tradición farisea cuando perseguía a la Iglesia hizo de él el transgresor por excelencia de la voluntad de Dios (2 Cor 5,16b // Gál 1,13-14), dio su vida haciéndose pecado. ¿Cómo se hizo Cristo pecado? De una manera u otra, la paradoja de la argumentación juega de nuevo con la pareja «apariencia / realidad». Él sobreentendiendo que *el Mesías fue condenado a morir como un pecador en la cruz, revelando con ello la justicia de Dios por la fe para la fe* (Rom 1,16-17) *y convirtiéndose en poder de justificación para los que viven de la confianza en su confianza en Dios*.

La afirmación de la impecabilidad de Jesús no es una propuesta de tipo especulativo. Como vemos, resulta de la alternativa fundamental para el Evangelio paulino, según la cual Dios no se revela en los sistemas de verdades, sean los de la ley o los de la sabiduría, sino en la confianza —manifestada en Jesucristo— en el reconocimiento incondicional de la persona por su Creador. En efecto, la verdad del acontecimiento fundamentada sobre la singularidad de la «cruz» sitúa al sujeto ante un «o bien / o bien» que plantea como necesariamente contradictorios el pecado, como poder de ruptura con el Creador, y la libertad que se toma Jesús con respecto a la ley. Ahora bien, si el encuentro pascual le hace aparecer como el Señor (1 Cor 9,1) y lo revela como el Hijo (Gál 1,16), entonces el Crucificado es el Hijo de Dios enviado por el Padre para manifestar su justicia. Dios se revela a través de su Hijo hecho carne, es decir, por la paradoja de la encarnación, como el Dios de la confianza y no como el Dios de los órdenes abstractos de verdad.

4.3. La muerte de Jesús: interpretaciones

El problema de la interpretación de la muerte de Jesús

La necesidad de una interpretación teológica de la muerte de Jesús resulta de la proclamación de Pascua. La declaración de fe según la cual el Crucificado ha sido resucitado o exaltado por Dios en la gloria exige una explicación sobre el sentido de su muerte.

La diversidad de los modelos interpretativos puestos en práctica por el Nuevo Testamento para interpretar y comprender la muerte de Jesús implica que el propio Jesús, incluso aunque vislumbrara el dramático fin que le esperaba (Mt 11,12), no dio ninguna explicación unívoca de su muerte (Christophe Senft⁵⁹).

Por tanto, las primeras teologías cristianas se encuentran ante la tarea de dar un significado a la muerte del Hijo de Dios.

— Varias de estas interpretaciones emplean metafóricamente expresiones, motivos o prácticas de la vida cotidiana y profana: Jesús dio su vida como *peculio*, a la manera del dinero reunido para la liberación, es decir, para el *rescate* y la *redención* de los esclavos. Más radicalmente, el evangelio de Juan habla del *regreso* del Hijo junto al Padre, y Pablo no duda en hacer de la *cruz* en la que Jesús murió el símbolo de la singularidad absoluta y paradójica de la revelación de Dios.

⁵⁹ Christophe SENFT, *Jésus de Nazaret et Paul de Tarse* (Essais Bibliques 11; Genève, 1985).

— Otras interpretaciones recurren al Antiguo Testamento: se ha buscado en la Escritura una explicación comprensible de la crucifixión. El vocabulario cultural sirve para expresar el significado salvífico de la muerte de Jesús. Al presentar el Gólgota como el acontecimiento por el que Dios puso a su Hijo sobre el *propiciatorio*, es decir, sobre la tapa dorada que corona el arca de la Alianza y que el sumo sacerdote asperja con sangre el día del Gran Perdón (Lv 16), se hace de la muerte de Jesús el instante en el que Dios proclama definitivamente y de una vez por todas el perdón de la humanidad. La metonimia de la *sangre* puede estar ligada a los ritos de *purificación*, lo mismo que la *redención* puede hacer alusión a la liberación del Éxodo. Pero el Antiguo Testamento ofrece otros modelos interpretativos que permiten dar un sentido a la pasión del Hijo de Dios. Se trata de las citas de los salmos de queja, presentes en los evangelios de forma importante: Jesús encarna el «yo» del fiel que confiesa la proximidad de Dios en el aparente abandono del que es objeto. Otra figura con la que los primeros cristianos identificaron a Jesús es la del Siervo sufriente de Is 53.

Modelos interpretativos para comprender la muerte de Jesús

<i>Metáforas de la vida cotidiana</i>		<i>Interpretaciones por la Escritura</i>
<i>La «cruz»</i> (1 Cor 1,17.18.23; Gál 5,11; 6,12.14; Flp 2,8; 3,18; cf. crucificar etc.: Rom 6,6; 1 Cor 1,13.23; 2,2.8; 2 Cor 13,4; Gál 2,19; 3,1; 5,24; 6,14).	<i>La redención</i> (Rom 3,24; 8,23; Ef 1,7.14; Col 1,14).	<i>La purificación</i> (Heb 9,11-28; 10,22; 12,24; 1 Pe 1,2).
<i>La sangre</i> (Mt 26,28 // Mc 14,24 // Lc 22,20 // 1 Cor 10,16; 11,25.27; Jn 6,53.54.55.56; Rom 3,25; 5,9; Ef 1,7; 2,13; Col 1,20; Heb 9,11-28; 10,19.29; 13,12.20; 1 Pe 1,2.19; 1 Jn 1,7; 5,6.8; Ap 1,5; 5,9; 7,14; 12,11).	<i>La elevación</i> (Jn 3,14; 8,28; 12,32).	<i>El propiciatorio</i> (Rom 3,25). <i>Sal 22 y 69</i> (Mc 15,21-41 // Mt 27,33-56). <i>Sal 31</i> (Lc 23,46 // Hch 7,59). <i>Is 53</i> (Mt 8,17; Jn 1,29; 1 Pe 2,21-25).

En su diversidad, todas estas interpretaciones tienen en común reconstruir, a partir del acontecimiento de Pascua, un significado plausible de la muerte de Jesús.

— Algunas de ellas leen el acontecimiento del Viernes Santo como el instante por excelencia de la revelación de Dios en el mundo. Hablaremos entonces de interpretaciones *teológicas* de la muerte de Jesús. Sin embargo, no todas las interpretaciones neotestamentarias de la muerte de Jesús son, en este sentido preciso del término, teológicas. Algunas entienden la

muerte de Jesús como el resultado de una falta política o de un error judicial. Puede ser imputada a la debilidad humana, pero es también la manifestación de la incredulidad de la humanidad. Las interpretaciones que presentan la muerte de Jesús como la consecuencia de la injusticia que reina en el mundo o como el desvelamiento de la violencia oculta en la sociedad tienen un significado religioso y ético considerable, como lo ha mostrado René Girard. Decir que no son interpretaciones teológicas, en el sentido estricto del término, no las descalifica y no resta nada a su pertinencia. No son teológicas en la medida en que, para ellas, el acontecimiento pascual no hace de la muerte de Jesús una palabra sobre Dios, sino una palabra reveladora del ser humano, de las fuerzas que lo habitan y de los poderes de muerte que él oculta.

– Algunas de ellas hacen de la «cruz» o del don que el Hijo de Dios hace de su vida el acontecimiento por el cual Dios trae la salvación a la humanidad. Hablaremos entonces de interpretaciones *soteriológicas* de la muerte de Jesús. Sin embargo, no todas las interpretaciones del Nuevo Testamento relacionan el don de la salvación con la muerte de Jesús. Para algunas, Jesús trajo la salvación con su venida, con su palabra o con sus hechos, de modo que, según ellas, su muerte violenta no es, propiamente hablando, el acontecimiento de la salvación, sino que es la consecuencia inevitable del escándalo que suscita, en la humanidad, la proclamación del Reino o de la salvación. Decir que no son interpretaciones soteriológicas no resta nada a su significado y a su pertinencia. No son soteriológicas porque la muerte de Jesús no es para ellas el instante en el que se comunica la salvación. La muerte de Jesús manifiesta más bien la violencia que domina la oposición entre los «pensamientos de los hombres» y los «pensamientos de Dios» y, al hacer esto, revela el significado y el alcance de la salvación dada por Dios en la enseñanza y en los hechos liberadores de Jesucristo.

Interpretaciones de la muerte de Jesús

Cada interpretación de la muerte de Jesús, sea teológica o no y sea soteriológica o no, adquiere su coherencia y su plausibilidad en la correlación que establece entre la historia que presenta del destino de Jesús y el análisis que hace implícita o explícitamente de la condición humana y de la realidad social que produce.

1. Interpretaciones teológicas y soteriológicas I: la muerte de Jesús como liberación de los poderes

– La muerte y la resurrección de Jesús son la revelación decisiva de Dios y del hombre.

– Por la muerte de Jesús, la existencia es liberada de la división interior a la que la condenan la dominación del pecado y la complicidad con los demonios.

	1. Marcos 10,45	2. Rom 3,21-26	3. Gál 3,10-14
<i>Presupuestos antropológicos</i>	La ceguera, los pensamientos humanos y la complicidad del hombre con los demonios.	La imposibilidad de la justicia (=de una relación adecuada con Dios) en virtud de la ley.	La existencia bajo la ley se encuentra en una zona de maldición.
<i>El concepto interpretativo de la muerte de Jesús</i>	<i>El peculio</i> (la suma de dinero para el rescate).	La liberación / el propiciatorio.	La cruz / el rescate.
<i>El medio de la liberación</i>	La necesidad de la muerte de Jesús («debe», Mc 8,31) revela la oposición entre los pensamientos divinos y los humanos.	Dios manifiesta su justicia al justificar a los «sin Dios» que creen.	La cruz revela la desesperación que se deriva de una sobrevaloración de la ley como que puede dar vida y justificar.
<i>La posibilidad de la liberación</i>	El nombramiento de los pensamientos humanos y los poderes demoníacos que dividen y dominan la existencia.	El don de Cristo como lugar / medio de la revelación de la justicia de Dios, de la gratuidad del perdón y de la gracia.	La descalificación, por la maldición del Hijo de Dios, de la ley como instancia que da la vida y justifica.
<i>El objetivo de la liberación</i>	[= El Reino como espacio / tiempo de la fe en Dios.]	La fe como confianza en la gracia de Dios.	La fe como confianza en la gracia de Dios.

	4. 1 Cor 1,18-25	5. 2 Cor 5,18-21
<i>Presupuestos antropológicos</i>	La incapacidad del ser humano para comprender razonablemente a Dios con ayuda de la sabiduría.	El ser humano vive en la muerte y desconoce al prójimo.
<i>El concepto interpretativo de la muerte de Jesús</i>	La cruz / la salvación.	La reconciliación.
<i>El medio de la liberación</i>	La cruz fue empleada por Dios como paradoja terapéutica de la comunicación.	La cruz = ofrecimiento incondicional de la gracia de Dios.
<i>La posibilidad de la liberación</i>	La cruz y la palabra apostólica como fracaso de lo pensable (= como «locura»).	El don que el Hijo de Dios hizo de su vida como si estuviera bajo el pecado.
<i>El objetivo de la liberación</i>	La fe como existencia que confía en la gracia de Dios.	La fe como existencia que confía en la gracia de Dios.

2. Interpretaciones teológicas y soteriológicas II: la muerte de Jesús como liberación fuera de este mundo

a) La muerte y la resurrección de Jesús son la elevación junto al Padre o al cielo como revelación de Dios y como condición de la liberación, de la exoneración o de la elevación de cualquiera que cree (para el evangelio de Juan, creer = creer que el Padre envió a su Hijo; para la carta a los Hebreos, creer = mantenerse firme en la esperanza).

b) La muerte de Jesús es la apertura del camino: el creyente es liberado de este mundo para ser conducido al mundo divino.

	<i>La carta a los Hebreos</i> (Heb 6,19; 10,19-22)	<i>El evangelio de Juan</i> (Jn 12,32)
<i>Presupuestos antropológicos</i>	La existencia en el pecado y en la mala conciencia.	La existencia «del mundo» / «de este mundo» es existencia en las tinieblas = la muerte.
<i>El concepto interpretativo de la muerte de Jesús</i>	La purificación / el sacrificio único y perfecto ofrecido una vez por todas.	La elevación en la cruz = la elevación junto al Padre / el regreso hacia el Padre.
<i>El medio de la liberación</i>	La conclusión de la <i>nueva Alianza</i> y la apertura del camino hacia el cielo / hacia el Padre.	Jesús es el Cordero de Dios (Jn 1,29) en tanto que revela que es el Salvador del mundo.
<i>La posibilidad de la liberación</i>	La <i>sangre</i> del sumo sacerdote celestial como metonimia de la muerte, la elevación y la travesía del velo que separa la morada de los hombres (tierra) de la morada de Dios (cielo).	La elevación como regreso hacia el Padre, para preparar el lugar en las moradas de la casa del Padre.
<i>El objetivo de la liberación</i>	La liberación = el acceso al Padre, la pureza, la buena conciencia y el descanso escatológico.	La liberación = la vida eterna como comunión con el Padre y el Hijo.

3. Interpretaciones ni teológicas ni soteriológicas

a) La muerte de Jesús no tiene significado teológico: resulta de la injusticia de la historia humana.

b) Por esta razón, la muerte de Jesús es el lado negativo de la predicación de la salvación, del anuncio de la resurrección de los muertos (Lc-Hch) o de la elección y la esperanza (1 Pe).

c) La muerte de Jesús tiene un *carácter ejemplar*. Pasivamente: Jesús ya ha soportado los sufrimientos a los que se enfrentan los testigos. Activa-

mente: su confianza en Dios y su renuncia a la violencia hacen de él el modelo ideal del justo.

	<i>La obra lucana</i>	<i>La primera carta de Pedro</i>
<i>La comunicación de la salvación</i>	La predicación de Jesús y de los apóstoles como llamada a la conversión, al arrepentimiento y al bautismo y el anuncio de la <i>resurrección de los muertos</i> .	La resurrección de Jesús como revelación de la <i>elección</i> de Dios y como fundamento de la <i>esperanza</i> .
<i>La interpretación de la muerte de Jesús</i>	El <i>Justo</i> ha sido asesinado por los judíos y resucitado por Dios de entre los muertos.	El inocente <i>sufrió</i> como testigo.
<i>El significado de la muerte de Jesús</i>	Jesús murió como mártir ejemplar (Hch 7 // Lc 23). No es su muerte, sino su resurrección, la que tiene un significado teológico.	Los sufrimientos de Jesús sirven de explicación y de <i>modelo</i> al comportamiento irreprochable y a la no violencia de los cristianos.

4. Interpretaciones teológicas, pero no soteriológicas

a) La muerte de Jesús tiene un significado teológico en la medida en que encarna *la pasión del testimonio profético y de la palabra de Dios*.

b) La muerte de Jesús hace que aparezca el mundo como el campo de batalla entre Dios y los poderes que discuten el *derecho de Dios* sobre la creación, sobre los seres humanos y sobre sus acciones.

	<i>El evangelio de Mateo</i>	<i>El Apocalipsis de Juan</i>
<i>La comunicación de la salvación</i>	La predicación de la proximidad del Reino de los cielos, de la bondad providencial y misericordiosa de Dios y las promesas hechas a cualquiera que cumple la justicia.	La visión como revelación de lo real, como llamada a la fidelidad confesante y al testimonio en el combate de Dios contra los poderes que quieren dominar las conciencias (Ap 13).
<i>La interpretación de la muerte de Jesús</i>	La pasión de la palabra profética (cf. las referencias a Jeremías, Mt 16,14; 27,9; cf. 2,17).	La <i>sangre</i> del Cordero es el testimonio pasivo que resulta del testimonio activo y consecuente: el testigo sella con su muerte la verdad de su palabra profética (Ap 11,1-14).
<i>El significado de la muerte de Jesús</i>	La denuncia de la falsa profecía como hipocresía y de los mecanismos de la violencia (Mt 23,13-39, cf. René Girard) que ella oculta y que la fundamentan.	Como Hijo del hombre que reina en su gloria, el Cordero es a la vez el Señor del cosmos y de la historia del mundo y la figura ejemplar de la obediencia confesante de la fe.

4.3.1. *Los sufrimientos y la pasión de Cristo: Lucas y 1 Pedro*

La obra lucana y la primera carta de Pedro parten, igual que Pablo, del acontecimiento pascual como fundamento epistemológico de la fe cristiana. Sin embargo, tienen en común el hecho de no vincular después la resurrección a la muerte de Jesús para hacer de ella una palabra de la cruz, sino leerla como una revelación del significado de los *sufrimientos* de aquel que el acontecimiento pascual revela como el Justo.

En el marco de dos reflexiones de diferente tipo, la historia de la pasión se convierte así en un relato que permite a la vez interpretar las precarias condiciones del testimonio cristiano en el mundo pagano y formular una ética pragmática de la comunicación apologética y misionera.

La muerte de Jesús y el martirio de Esteban: Lucas y Hechos

La presentación que la obra lucana hace de la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús, ya sea en el relato de la propia pasión, ya sea en las reflexiones prestadas a Jesús sobre su destino o ya sea en el resumen que hacen de ella los discursos misioneros de los apóstoles, se caracteriza por una reflexión de una gran originalidad.

En efecto, constatamos que, a diferencia de toda la tradición helenística (1 Cor 15,3-5; Mc 14,22-25 // 1 Cor 11,23-26), paulina y evangélica (los evangelios de Marcos y de Mateo) que le precede, Lucas no atribuye ningún valor soteriológico directo a la muerte de Jesús. El alcance salvífico ligado según él al nombre de Jesús no está vinculado a su muerte, sino a su venida. Jesús no «murió por nuestros pecados», sino que vino a buscar a los pecadores que se arrepienten.

Al no atribuir un significado soteriológico a la muerte de Jesús, Lucas da razón de los últimos días de Jesús en una doble perspectiva histórica y política. Por una parte, retoma un antiguo esquema de interpretación, tomado de sus predecesores en el cristianismo primitivo, que ellos mismos heredaron a su vez del judaísmo, según el cual Israel y Jerusalén no cesan de rechazar y de llevar a la muerte a los profetas que Dios envía para llamarles a la conversión (Lc 6,23; 11,47-48; 13,34-35). Desarrolla este esquema en una amplia visión de la historia de la incredulidad y el endurecimiento que acompaña como contrapunto a la historia de la salvación (Hch 7,1-53). Pero, por otra parte, sobre todo abre un campo de reflexión completamente nuevo sobre las causas políticas de la muerte de Jesús y sobre las razones que explican la necesidad de este inevitable error judicial: el «Justo» fue crucificado entre dos malhechores (Lc 23,47; Hch 7,52; 22,14).

Finalmente, si Lucas desconecta de la cruz el significado de la resurrección de Jesús, ya que el acontecimiento pascual no es para él una relec-

tura de su muerte, sino la confirmación, por parte de Dios, de su venida como Salvador y de su justicia, confiere un sentido particular a sus sufrimientos, puestos de relieve mediante la construcción literaria de un paralelismo narrativo entre el relato de la pasión y el de la lapidación de Esteban (Hch 6,8-15 y 7,55-8,3): Jesús sufrió el martirio. El martirio del Señor adquiere un carácter doblemente ejemplar. Por una parte, permite comprender la suerte de los testigos perseguidos (Hch 8,2-3). Por otra, su actitud de confianza hacia Dios y de misericordia respecto a la ignorancia de los que le llevan injustamente a la muerte sirve de modelo (Hch 7,55-60).

Para Lucas, la muerte de Jesús no tiene en sí misma ningún significado teológico ni soteriológico. Sin embargo, no es un *simple asesinato*. La idea según la cual Jesús dio su vida para nuestro rescate, para nuestra salvación o nuestra justificación, o según la cual es, de una manera u otra, muerte por nuestros pecados (las tradiciones prepaulinas), muerte por nosotros (Pablo), es ciertamente extraña al pensamiento lucano. Pero, incluso aunque esté desprovista de una intencionalidad salvífica, la muerte de Jesús no carece de un sentido y de consecuencias históricas.

– Por una parte, incluso aunque las Escrituras, Moisés, los profetas y los Salmos anunciaron los sufrimientos y la resurrección, aunque no la muerte de Cristo (Lc 24,25-27,46-47), ésta parece formar parte de una lógica de arrogancia y de hostilidad respecto a Dios que el Espíritu Santo ya había denunciado por boca de David (Hch 4,25-28, con cita de Sal 2,1-2). El discurso de Esteban, texto fundamental de la interpretación lucana de la muerte de Jesús (Hch 7,1-53), es el que desarrolla el tema de la resistencia del pueblo al Espíritu Santo y a la promesa. La idea defendida por esta gran panorámica de la historia de la salvación, que comienza con Abraham y termina provisionalmente en Hch 7,53 con la muerte de Jesús, es la de la continuidad de la desobediencia de Israel. Esta historia de la incredulidad y de la perdición comienza con el episodio de la revuelta en el desierto (Hch 7,35-39) y del becerro de oro (Hch 7,39-43), continúa con la construcción del Templo de Jerusalén por el rey Salomón (Hch 7,47-50) y encuentra su expresión en la constante persecución y el repetido asesinato de los profetas (Hch 7,51-53; cf. Lc 6,23.26; 13,34-35). Llega a su cima con la muerte del Justo (Hch 7,52) y se prolonga lógicamente en el martirio de sus testigos (Hch 7,54-60; cf. Lc 6,23.26). Los responsables de la muerte de Jesús son el pueblo, los judíos, los sumos sacerdotes y los saduceos, que no creen en la resurrección de los muertos (Lc 20,27; Hch 4,1; 5,17; 23,6.7.8). Son inocentes los fariseos, los cuales creen en la resurrección de los muertos y se comportan primero como los aliados de Jesús y después de los apóstoles (Lc 19,39; Hch 5,34; 23,6.7.8.9).

– Por otra parte, tanto el discurso programático de Pablo y de Bernabé en Antioquía de Pisidia como las últimas palabras, dirigidas a los judíos de

Roma, que Pablo pronuncia en los Hechos, hacen de la incredulidad de Israel, que se ha manifestado tanto en llevar a la muerte al Justo como en el rechazo de la predicación apostólica, la razón del giro que ha tomado la historia de la salvación.

<i>Hch 13,46b-47</i> «A vosotros (= los judíos) había que anunciaros antes que a nadie la palabra de Dios, pero, puesto que la rechazáis y vosotros mismos no os consideráis dignos de la vida eterna, nos dirigiremos a los paganos. Pues así nos lo mandó el Señor: Te he puesto como luz de las naciones, para que lleves la salvación hasta los confines de la tierra [Is 49,6 LXX]».	<i>Hch 28,25b-28</i> «Con razón dijo el Espíritu Santo a vuestros antepasados por medio del profeta Isaías: Ve a este pueblo y diles: oiréis, pero no entenderéis, miraréis, pero no veréis. Porque se ha embotado el corazón de este pueblo, han endurecido sus oídos para no ver con sus ojos, ni oír con sus oídos, ni entender con el corazón, ni convertirse, para que yo los sane [Is 6,9-10]. Sabed, pues, que esta salvación de Dios ha sido ofrecida a los paganos; ellos sí la escucharán».
---	---

Sin embargo, la razón inmediata de la muerte de Jesús es de orden político. Está en *el error humano* de las autoridades romanas competentes (Lc 23,6-12). En el relato de la comparecencia de Pablo ante Galión, el hermano de Séneca, en Corinto (Hch 18,12-17) y en el del proceso del apóstol, en Cesarea, ante Félix, ante Festo y ante Agripa (Hch 23,23-26,32), Lucas expone su ética política. Según la presentación que propone de ella, la administración romana es claramente capaz de distinguir de manera precisa entre la libertad que la predicación apostólica adquiere ante la ley judía y su respeto por la jurisdicción romana. Así, hace fracasar las acusaciones judías según las cuales ella transgrede la «ley»: la ley romana en vigor, de la que ella es garante, no es la ley religiosa de los judíos. También las autoridades romanas reconocen la conformidad del cristianismo con el orden del Imperio y aseguran la protección de los cristianos contra las acusaciones injustas de las que son víctimas por parte de los judíos. Inversamente, los cristianos, que pueden recurrir a ellas y contar con su regularidad, tienen que reconocer su legitimidad.

Dicho esto, los fallos son siempre posibles. Uno de éstos tiene lugar cuando Félix, que, por una parte, está preocupado por agradar a los judíos (Hch 24,27) y, por otra, espera dejarse sobornar por Pablo (Hch 24,26), obliga a prolongar su cautividad en Cesarea. Otro fallo tiene lugar claramente en la actitud inconsecuente y cobarde adoptada por Pilato, por Herodes y después de nuevo por Pilato frente a la insistencia de los judíos contra Jesús (Lc 23,2-25). Sin duda, estos fallos tienen consecuencias

generalmente lamentables, pero no cuestionan las buenas razones que tienen los cristianos para confiar en las autoridades romanas.

El relato lucano de la crucifixión y la muerte de Jesús (Lc 23,26-49) está compuesto de tal manera que Lucas puede combinar en él, en el marco de su concepción de la historia de la salvación, cuatro temas centrales de su comprensión del cristianismo:

1. La muerte de Jesús como ejecución injusta del «Justo».
2. La muerte de Jesús como martirio ejemplar y modelo.
3. La muerte de Jesús como el lugar por excelencia de la llamada al arrepentimiento.
4. La invocación de Jesús y el arrepentimiento como condiciones necesarias y suficientes para el perdón de los pecados y para la salvación (aquí: la comunión con Jesús en el paraíso).

En primer lugar, Lucas modifica profundamente el papel del centurión, que, en el evangelio de Marcos, se mantenía frente a Jesús (Mc 15,39) y que, en el evangelio de Mateo, manda y acompaña a los hombres encargados de vigilar al Crucificado (Mt 27,54). El centurión del relato lucano no confiesa a Jesús como Hijo de Dios (Mc 15,39), sino que recibe como función glorificar a Dios al *proclamar la inocencia del Justo* que muere injustamente y que acaba de entregar su espíritu en las manos del Padre (Lc 23,47). Su constatación oficializa la confesión del segundo malhechor en la cruz: «¿Ni siquiera temes a Dios tú, que estás en el mismo suplicio? Lo nuestro es justo, pues estamos recibiendo lo que merecen nuestros actos, pero éste no ha hecho nada malo» (Lc 23,40b-41).

En segundo lugar, el autor de los dos libros lucanos establece un estrecho paralelismo entre la muerte de Jesús (Lc 23,26-49) y la lapidación de Esteban (Hch 6,8-8,1), que se interpretan recíprocamente. Al poner en íntima relación ambas escenas, el relato de la muerte del testigo Esteban hace que aparezca la de Jesús como la de un primer mártir, y este primer mártir sirve de modelo por su doble carácter ejemplar: Jesús ha sido víctima el primero de la injusticia y, en esta situación, ha definido la actitud que los cristianos deberían adoptar frente a los fenómenos de persecución.

1. Las últimas palabras de Esteban retoman las dos últimas palabras con las que Jesús, en la cruz, reza por los pecados de sus perseguidores («Señor, no les tomes en cuenta este pecado», Hch 7,60 // Lc 23,34) y entrega su espíritu en las manos de Dios (Hch 7,59 // Lc 23,46).

2. Lucas suprime del relato de la pasión de Jesús las palabras de Jesús en el Templo de Mc 14,58 para integrarlas en el proceso de Esteban (Hch 6,14).

3. La muerte de los dos mártires es precedida por una llamada al arrepentimiento (Lc 23,27-31 // Hch 7,1-53), que les otorga su doble significado: Jesús y Esteban mueren a causa de la incredulidad, pero su muerte debería ser ocasión para el pueblo de arrepentirse (Lc 23,48).

<i>Mc 14,58</i> (55) Los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín buscaban una acusación contra Jesús para darle muerte, pero no la encontraban. (56) Pues, aunque muchos testimoniaban en falso contra él, los testimonios no coincidían. (57) Algunos se levantaron y dieron contra él falso testimonio: (58) <i>«Nosotros le hemos oído decir: Yo derribaré este templo hecho por hombres y en tres días construiré otro no edificado por hombres».</i>	<i>Hch 6,14</i> (11) Sobornaron a unos hombres para que dijeran: «Hemos oído a éste blasfemar contra Moisés y contra Dios». (12) De este modo, amotinaron al pueblo, a los ancianos y a los maestros de la ley. Luego salieron a su encuentro, lo apresaron, y lo llevaron al sanedrín (13) y presentaron testigos falsos, que decían: «Este hombre no cesa de hablar contra el templo y contra la ley. (14) <i>Le hemos oído decir que ese Jesús Nazareno destruirá este lugar santo y cambiará las costumbres que nos transmitió Moisés».</i>
<i>Lc 23,34</i> «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen».	<i>Hch 7,60</i> «Señor, no les tomes en cuenta este pecado».
<i>Hch 7,59</i> «Señor Jesús, recibe mi espíritu».	<i>Lc 23,46</i> «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu».

La puesta en escena del pueblo (Israel) y la advertencia profética de Jesús a las hijas de Sión antes de la crucifixión (Lc 23,26-32), así como el lamento de la multitud después de la muerte de Jesús (Lc 23,48), que Lucas intercala entre la declaración del centurión (Lc 23,47) y la mención del grupo de familiares de Jesús y de las mujeres (Lc 23,49), forman parte de la interpretación de la muerte del Justo en el amplio marco de una visión de conjunto de la historia de la salvación. Israel se hace culpable de la muerte del Señor y será llamado por los apóstoles a convertirse y a arrepentirse.

Finalmente, el diálogo con el segundo malhechor en la cruz está construido en oposición no sólo a la petición del primero («¿No eres tú el Mesías? Pues sálvate a ti mismo y a nosotros», Lc 23,39b), sino sobre todo al pueblo. Es la figura ejemplar del arrepentimiento que se aguarda y se espera de los pecadores. Confiesa sus pecados («Lo nuestro es justo, pues estamos recibiendo lo que merecen nuestros actos, pero éste no ha hecho nada malo», Lc 23,41), pide su perdón y se encomienda al nombre de Jesús («Jesús, acuérdate de mí cuando vengas como rey», Lc 23,42) y recibe la promesa de la salvación por parte del que ha venido para buscar y salvar a los pecadores que se arrepienten («Te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso», Lc 23,43).

El sufrimiento y la gloria de Cristo y de los cristianos: 1 Pedro

La primera carta de Pedro también se sirve del concepto de sufrimiento para interpretar la muerte de Jesús. A ejemplo de Lucas, pone en paralelo los sufrimientos padecidos por Jesús y los que tienen que soportar los lectores de la carta, de tal manera que, tanto en 1 Pedro como en la obra lucana, el destino de Jesús sirve a la vez *de explicación* a las dificultades encontradas por los creyentes en el mundo pagano que les rodea y de *modelo de comportamiento* que define las líneas directrices de una estrategia que puede serles opuesta.

Sin embargo, debemos señalar tres diferencias.

La primera concierne al *análisis que se lleva a cabo sobre la condición de la existencia de los elegidos en el mundo*. Para 1 Pedro, las conflictivas relaciones entre las comunidades cristianas y la sociedad que les rodea no son ni de orden accidental ni imputables a simples errores humanos. Los cristianos, que son los elegidos de Dios (1 Pe 1,1) y las piedras vivas de la casa de Dios en el mundo (1 Pe 2,1-10), constituyen, tanto por su nueva identidad como por los modelos de comportamientos sociales que se derivan de ellos, una diáspora (1 Pe 1,1) de disidentes y extranjeros (1 Pe 1,1; 2,11) en el universo ecuménico y en la ideología unificadora del mundo helenístico y romano. El carácter inevitable del conflicto que resulta de la pertenencia a dos sistemas de valores incompatibles adquiere para todos formas concretas (1 Pe 3,8-12), pero es particularmente sensible para los esclavos de casas paganas (1 Pe 2,18-20) y para las mujeres casadas con no cristianos (1 Pe 3,1-6). Reconocidos como hermanos y hermanas y valorados como subjetividades individuales en la casa de Dios, en la que no hay ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, dentro de «su» casa se encuentran en un orden de obediencia y de sumisión jerárquica.

La segunda diferencia entre 1 Pedro y la obra lucana reside en *la estrategia apologética y misionera que se elabora*. Debido a su optimismo político, Lucas se contenta con encomendarse a las simpatías encontradas por el cristianismo en la buena sociedad (Hch 17,4.12.34). La primera carta de Pedro, que constata tanto la situación de doble coacción bajo la cual sitúan a los cristianos los dos juramentos de fidelidad como el poder insurreccional que representa el cristianismo para el orden social, fundamenta sobre la cristología una doble estrategia pastoral y misionera. Por una parte, los sufrimientos de Jesús permiten comprender aquellos a los que están sometidos los elegidos de Dios. Por otra, la conducta que él adoptó permite *definir una táctica activa de irreprochabilidad y de no violencia mediante la cual los disidentes cristianos pueden esperar ganar las conciencias* (1 Pe 3,1).

La tercera diferencia estriba en el sentido de la correspondencia que establece 1 Pedro entre los sufrimientos y la gloria de Cristo. En efecto, si

el sufrimiento de Cristo se pone en paralelo con el de los creyentes, su resurrección no fundamenta la resurrección de los muertos (Hch 4,2; 17,32), sino que significa en primer lugar la manifestación de su gloria (1 Pe 1,11; cf. 1,21). La manifestación de la gloria de aquel que sufrió de manera ejemplar es la revelación de una historia de la salvación que cumple un decreto de Dios que precede a la propia creación del mundo (1 Pe 1,20). En cuanto tal, fundamenta no sólo la fe, sino que también es la razón de la esperanza y de la disidencia de los creyentes.

Los sufrimientos y la gloria de Jesucristo	Los sufrimientos y la esperanza de los cristianos
I. Los sufrimientos El concepto interpretativo de la muerte de Jesús son «los sufrimientos» (1 Pe 1,11; 4,13; 5,1). Jesús no «murió», sino que «sufrió» (1 Pe 2,21.23; 3,18). La presentación de Cristo como Cristo sufriente no tiene como función dar un valor al sufrimiento en cuanto tal, sino permitir comprender a partir del destino de Cristo el sufrimiento que soportan los cristianos dispersados por el mundo pagano.	Los sufrimientos y la gloria de Cristo son el modelo y el fundamento de los <i>sufrimientos de los cristianos</i> (el sufrimiento: 1 Pe 5,9; sufrir: 1 Pe 2,19.20; 3,14.17; 4,15.19; 5,10) en la medida en que revelan su necesidad como consecuencia de su <i>elección</i> (1 Pe 2,4.6.9.12; 4,3): han recibido el Espíritu de <i>santidad</i> (1 Pe 3,15; 1,15-16; 2,5.9; 3,5), una <i>nueva motivación de la voluntad</i> (1 Pe 1,14-22) y Dios concluyó su <i>Alianza</i> con ellos (1 Pe 1,19). En consecuencia, ellos se encuentran en una situación de extranjeros y disidentes en el mundo (1 Pe 2,11-12) y, consiguientemente, de sufrimiento.
II. La gloria Los sufrimientos no son ni el fin último ni la meta de la vida de Jesús: En efecto, los sufrimientos de Jesús son seguidos por la <i>gloria</i>. La «gloria» designa tanto la resurrección de Jesús (1 Pe 1,11) como su parusía, que va a revelarle de manera definitiva (1 Pe 4,13; 5,1). Los sufrimientos y la gloria de Jesús sirven a la vez de <i>fundamento</i> y de <i>modelo</i> a los sufrimientos presentes de los cristianos y a su esperanza de la <i>gloria</i> futura.	Los sufrimientos y la gloria de Cristo son el modelo (Ch. Perelman: el ejemplo del modelo ideal como forma de argumentación que fundamenta la estructura de lo real) y el <i>fundamento de la esperanza</i> (1 Pe 1,3.21; 3,15; esperar: 1 Pe 1,13; 3,5) para los cristianos en la medida en que manifiestan que la elección significa también la promesa de la gloria (1 Pe 2,18-25; 3,13-22; 5,10): Jesús soportó el sufrimiento y por eso fue y será glorificado.

Tres pasajes cristológicos constituyen el núcleo de la carta.

– 1 Pe 1,18-21 sirve de fundamento cristológico al recuerdo de la elección (1 Pe 1,3-2,10) y fundamenta la estructura de lo real sobre la cual se basa la argumentación que sigue: el acontecimiento pascual, como manifestación divina de la pertenencia de Cristo a una *historia de salvación* concebida por Dios antes incluso de la creación del mundo, hace de su disidencia fiel el fundamento y el modelo para el comportamiento de los cristianos.

– 1 Pe 2,21-25 sirve de fundamento cristológico a la estrategia misionera definida en 1 Pe 2,11-3,12: por su actitud irreproachable y por su práctica de la no violencia, Jesús hizo plausible la distinción que implica necesariamente el testimonio de la disidencia entre las transgresiones de los malhechores y la resistencia ejercida en nombre de una convicción trascendente al sistema social.

– 1 Pe 3,18-22 sirve de fundamento cristológico a la ética de la disidencia formulada en 1 Pe 3,13-4,6: estar dispuestos a dar la vida por la injusticia que ni siquiera se ha cometido a fin de manifestar y de hacer que reine la justicia.

1 Pe 1,18-21

(17) Y si llamáis «Padre» al que juzga sin favoritismos y según la conducta de cada uno, comportaos con temor durante el tiempo de vuestra peregrinación. (18) Sabed que no habéis sido liberados de la conducta idolátrica heredada de vuestros mayores con bienes caducos —el oro o la plata—, (19) sino con la sangre preciosa de Cristo, cordero sin mancha y sin tacha. (20) Cristo estaba presente en la mente de Dios antes de que el mundo fuese creado, y se ha manifestado al final de los tiempos para vuestro bien, (21) para que por medio de él creáis en el Dios que lo resucitó de entre los muertos y lo colmó de gloria. De esta forma, vuestra fe y vuestra esperanza descansan en Dios.

El autor de la carta constata que sus destinatarios han sido rescatados y liberados de su comportamiento pagano (1 Pe 1,18) y les llama a *vivir* en coherencia con sus propias convicciones (1 Pe 1,17). Si llaman a Dios su «Padre», es porque han hecho de él la autoridad ante la que se desarrola su vida y es a él a quien pertenecen. Porque es a él, y no al mundo pagano, al que están unidos desde ahora sus sistemas de lealtades, su existencia presente está caracterizada por una situación de exilio.

El factor del cambio que se ha producido en su favor es la sangre de Cristo (1 Pe 1,19). Las categorías culturales de la «sangre», del «cordero», «sin mancha y sin tacha», deben ser leídas, tanto aquí como en 1 Pe 1,1-2, en un sentido figurado. Por otra parte, la carta no identifica a Cristo con el cordero pascual, sino que interpreta su muerte, evocada por la «sangre», a partir de la categoría de santidad introducida programáticamente en 1 Pe 1,2. La santidad de Cristo ha consistido en la manifestación de su pertenencia por completo al Padre, que invocan ahora los cristianos. Ahora bien, esta actitud de obediencia ejemplar hasta la muerte adoptada por Jesús es la que ha hecho posible la liberación de los elegidos.

¿En qué sentido ha dado la muerte de Jesús a los creyentes la condición de su libertad? Porque la manifestación del Resucitado, revelada en el acontecimiento pascual por aquel que lo ha resucitado y le ha dado la gloria, hace que aparezca la fidelidad consiguiente a su disidencia como el cumplimiento de un plan eterno de Dios (1 Pe 1,20). Ahora bien, esta revelación de Dios que glorifica a Cristo, que había manifestado su perte-

nencia al Padre hasta la muerte, es lo que fundamenta la fe y la esperanza de los que creen en Dios (1 Pe 1,21).

1 Pe 2,21-25

(21) Habéis sido llamados a comportaros así, pues también Cristo sufrió por vosotros, dejándoos un ejemplo para que sigáis sus huellas.
 (22) Él no cometió pecado, ni se halló engaño en su boca;
 (23) injuriado, no devolvía las injurias; sufría sin amenazar, confiando en Dios, que juzga con justicia.
 (24) Él cargó con nuestros pecados, llevándolos en su cuerpo hasta el madero, para que, muertos al pecado, vivamos por la salvación. Habéis sanado a costa de sus heridas,
 (25) pues erais como ovejas descarriadas, pero ahora habéis vuelto al que es vuestro pastor y guardián.

De forma explícita, el autor de la carta hace de los sufrimientos de Cristo tanto el fundamento («pues también Cristo sufrió por vosotros», 1 Pe 2,21) como el modelo explicativo y paradigmático («también Cristo sufrió por vosotros», 1 Pe 2,21) del sufrimiento y de la estrategia a seguir por los elegidos. La combinación de dos estructuras lógicas, de las cuales una hace del destino de Cristo la causa de la de los creyentes («pues») y la otra pone las dos en paralelo («también»), es singular en el Nuevo Testamento, pero típica de la argumentación de 1 Pedro.

De tres maneras diferentes, Cristo sirve de fundamento y de modelo para los cristianos en general («nosotros», 1 Pe 2,24a) y para los lectores en particular («vosotros», 1 Pe 2,24b-25).

1. Adoptó *la actitud de una no violencia radical* (1 Pe 2,22-23). Dos ideas están unidas. La primera es la de la existencia de una situación de injusticia de la que el propio Cristo no era culpable ni tenía la responsabilidad: no cometió falta, no se encontró engaño en su boca (Is 53,9). La segunda describe la actitud ética y política del que acepta activamente asumir las consecuencias de la injusticia de la que es inocente: aceptó el insulto sin responder a él, tomó sobre él su sufrimiento y se puso en manos de Aquel que juzga con justicia.

2. Aceptó *sufrir injustamente por nosotros como testimonio* (1 Pe 2,24). La nueva idea, que se añade a las precedentes, consiste en que la actitud de no violencia, que toma sobre sí los pecados de los hombres, es un lenguaje de cambio (Jay Haley, *Les tacticiens du pouvoir*⁶⁰) que cura y que constituye

⁶⁰ Jay HALEY, *Les tacticiens du pouvoir. Jésus-Christ, le psychanalyste, le schizophrène et quelques autres* (Sciences Humaines Appliquées; Paris, 1984); traducción española: *Las tácticas de poder de Jesucristo y otros ensayos* (Terapia Familiar 39; Barcelona, 1991).

al propio sujeto. El sufrimiento no violento de Jesús ha hecho posible la transformación de los creyentes y, en particular, de los lectores, que desde ahora están ellos mismos dispuestos a comprometerse según la misma estrategia para la manifestación y la instauración de la justicia (Is 53,4)⁶¹.

3. Con el ejemplo de su actitud clara y consecuente, Jesús, que por el acontecimiento pascual fue revelado como el Pastor, se ha convertido en el pastor y el guardián de los lectores al conferirles un sentido y una orientación a su existencia (1 Pe 2,25; cf. Is 53,5-6).

Por su muerte, Jesús se ha convertido en el modelo ideal del disidente no violento que renuncia a su propia causa para convertirse para los demás en el testigo de la verdad y de la justicia. La necesidad de seguir una conducta irreproachable está en la condición misma de la disidencia de los creyentes, llamados a dar razón de la esperanza que está en ellos (1 Pe 3,15). Su lealtad respecto a la casa de Dios les confiere una extraterritorialidad cívica, aunque también un frágil estatuto en la sociedad del Imperio. Cuando se plantean quejas contra ellos o se les denigra como malhechores, es importante que puedan hacer que aparezca claramente que es en nombre de su esperanza, y no como malhechores, como son hostigados (1 Pe 2,11-12; 3,7-12.13-17; 4,12-19).

1 Pe 3,18-22

(18) También Cristo padeció una sola vez por los pecados, el inocente por los culpables, para conducirlos a Dios.
 En cuanto hombre sufrió la muerte, pero fue devuelto a la vida por el Espíritu.
 (19) Fue entonces cuando proclamó el mensaje a los espíritus encarcelados,
 (20) es decir, a aquellos que no quisieron creer cuando en los días de Noé Dios los soportaba pacientemente mientras se construía el arca en la que unos pocos (ocho personas) se salvaron navegando por el agua.
 (21) Aquello fue prefiguración del bautismo que ahora os salva y que no consiste en limpiar la suciedad corporal, sino en alcanzar de Dios una conciencia limpia en virtud de la resurrección de Jesucristo, (22) el cual, ascendido al cielo, está a la derecha de Dios y tiene sometidos a ángeles, potestades y dominaciones.

Los sufrimientos injustos soportados por los cristianos (1 Pe 2,13-20; 3,1-17) los hacen solidarios con aquellos que Cristo tomó sobre sí al morir por los pecados. En consecuencia, una vez más el destino de Jesús sirve a la vez de fundamento («pues Cristo murió por nosotros», 1 Pe 3,18) y de paradigma para la existencia creyente («Cristo también murió por nosotros», 1 Pe 3,18).

⁶¹ Olivette GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus. Épîtres et Apocalypse* (Sainte-Foy, 1995) 175-198.

En primer lugar, el autor parece retomar la expresión tradicional según la cual Cristo murió por los pecados. Sin embargo, 1 Pe no escribe «por nuestros pecados», sino «por los pecados», es decir, si entendemos la expresión a partir del doble contexto de 1 Pe 3,13-17 y 3,19-20, por los pecados que no había cometido (cf. 1 Pe 2,22). Ahora bien, esto es lo que expresa programáticamente la siguiente declaración: murió como el Justo por los injustos. Por tanto, su actitud fundamental consistió –lo repite la carta una vez más– en la irreprochable actitud de un disidente de Dios que acepta tomar sobre sí la injusticia y da su vida para dar testimonio de la justicia. Así como confiando ganar nuevas conciencias para su esperanza, los cristianos respetan el orden establecido (1 Pe 2,13-17), los esclavos continúan obedeciendo a sus señores no cristianos (1 Pe 2,18-20), las esposas siguen siendo discretas (1 Pe 3,1-6) y todos se esfuerzan por devolver bien por mal (1 Pe 3,8-16), igualmente Jesús llegó incluso a ofrecer su vida para intentar convertir en su prisión subterránea (cf. Mt 12,40; Hch 2,24.27; Rom 10,3-8; Ef 4,7-10; 1 Pe 4,5-6) a los ángeles caídos y a la malvada humanidad de Génesis 6 que no había subido al arca (1 Pe 3,19-20).

Desde esta perspectiva, el acontecimiento pascual sobreviene de nuevo como una evidencia de las verdaderas relaciones: el que ha sufrido injustamente y el que ha cargado sobre sí las faltas del prójimo es quien es revelado como el Justo, de modo que la aparente justicia social es denunciada como injusticia y la aparente injusticia aparece como justicia (1 Pe 3,22).

La resurrección de Jesús (1 Pe 3,21), que es el acontecimiento de esta revelación, es también el instante que lava a los creyentes de su antigua vida y transforma su existencia haciendo de cada uno de ellos disidentes de la justicia. La justicia designa aquí una buena conciencia que cumple la voluntad de Dios y se compromete a comprenderse y a comportarse como los ocho individuos cuya fidelidad salvó del diluvio.

Por tanto, podemos decir que la resurrección de Jesús es ya ahora la manifestación de la gloria de Cristo (1 Pe 1,11.21), en espera de su manifestación última (1 Pe 4,13; 5,1), en la medida en que manifiesta la justicia de aquel que, aunque justo, murió por la injusticia. Por una parte, los sufrimientos de Jesús hacen que aparezca la *situación inestable que caracteriza la condición de los elegidos en el mundo*. Son extranjeros en él, y no tienen más remedio que llevar una existencia precaria. Por otra parte, la sangre de Cristo, es decir, el don que Jesús hace de su vida, constituye *el fundamento y el modelo de una estrategia activa de los cristianos, los cuales, entendiéndose como disidentes en el universo religioso, ideológico y social del Imperio, tratan de ganar nuevas conciencias para la salvación y la esperanza que son las suyas siguiendo la táctica de no violencia de la que Jesús dio ejemplo*. Esto exige de ellos no sólo un comportamiento social y cívico irreprochable que los distinga claramente de los procesados por el derecho

común. Requiere también una actitud de fidelidad inventiva, fundamentada en la revelación de Dios en el acontecimiento pascual, permitiéndoles devolver bien por mal y cargar sobre sí con la injusticia que se les hace para manifestar su justicia y la justicia de Aquel que les ha elegido.

4.3.2. La pasión de la palabra: Mateo

El evangelio de Mateo sitúa la muerte de Jesús en la historia del conflicto hermenéutico entre la verdadera y la falsa profecía.

– La venida y el conjunto del destino de Jesús son presentados primeramente como el cumplimiento de la profecía (Mt 2,17.23; 4,14; 8,17; 13,35; 21,4; 26,56).

– Con excepción de la enseñanza sobre la vida en la Iglesia (Mt 18,1-35), que termina con la parábola que advierte a los hermanos contra la posible perversión de la práctica del perdón (Mt 18,23-35), cada uno de los grandes discursos del Jesús mateano comienza o termina con una palabra sobre la profecía. El Sermón de la montaña (Mt 5,1-7,29) concluye con una advertencia contra la falsa profecía (Mt 7,15-27), el discurso misionero (Mt 9,35-10,42) lo hace con un envío para la misión de los discípulos como profetas (Mt 10,40-42). Las parábolas sobre el misterio de la incredulidad de Israel (Mt 13,1-58) lo hacen con una definición de la tarea y la condición del profeta instruido para el Reino de Dios (Mt 13,52.57). El discurso apocalíptico (Mt 24,1-25,46) es introducido por una sucesión de advertencias contra los escribas y fariseos hipócritas, por invectivas proféticas y por un lamento (Mt 23,1-39).

– Finalmente, Mateo introduce el nombre de Jeremías como figura emblemática del Emmanuel y del Hijo de David que profetiza y sufre (Mt 2,17; 16,14; 27,9): en su llegada al mundo, en su palabra y en su pasión se cumplen los oráculos del profeta (Mt 2,17; 23,38; 27,9).

El Cristo que lanza invectivas y sufre

El relato de la pasión en sí mismo no es el lugar de la interpretación mateana de la muerte de Jesús (Mt 26,1-27,50), sino más bien las palabras que la preceden y el relato de los acontecimientos que la comentan.

El verdadero anuncio y la interpretación explícita de la muerte de Jesús como profeta asesinado no tienen lugar en los anuncios de la pasión (Mt 16,21-23; 17,22-23; 20,17-19), que Mateo retoma del evangelio de Marcos, sino en las *invectivas contra los escribas y los fariseos* hipócritas (Mt 23,13-36) y en la *lamentación profética sobre Jerusalén* (Mt 23,37-39). En su forma actual, tanto el bloque de invectivas, formado en su versión

mateana por siete maldiciones y un oráculo de juicio (Mt 23,13-33 // Lc 11,52; 11,39-48 y Mt 23,34-36 // Lc 11,49-51), como la combinación del bloque de invectivas con la lamentación sobre Jerusalén (Mt 23,37-39 // Lc 13,34-35) son una composición del primer evangelio. Ahora bien, es importante señalar que este conjunto de palabras proféticas del Jesús mateano sirve tanto para preparar el relato de la pasión como para concluir las discusiones de Jesús con el judaísmo.

— La enseñanza de Mt 24,1-25,36 sobre el final de los tiempos, que separa las invectivas de Mt 23 del relato de la pasión, abandona el contexto de comunicación de las controversias de Jesús con el judaísmo para dedicarse a los temas de la condición de los creyentes en la espera fiel de la parusía y de la visión del juicio final que será pronunciado por el Cristo juez sobre las naciones. Como vemos, después de la doble advertencia final de Mt 23,37-39, que anuncia a la vez el fin de Jerusalén, que mata a los profetas y lapida a los que le son enviados, la muerte de Jesús y la posible conversión del judaísmo, Israel desaparece del horizonte hasta el comienzo del relato de la pasión.

Mt 23,37-39

(37) ¡Jerusalén, Jerusalén,
que matas a los profetas y apedreas a los que Dios te envía!
¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos como la gallina reúne a sus polluelos debajo de sus alas,
y no has querido!
(38) Pues bien, vuestra casa quedará desierta.
(39) Os digo que ya no me veréis más hasta que digáis:
«Bendito el que viene en nombre del Señor».

— El relato de la pasión, que debería ser el de la confrontación final entre Israel y su Mesías, ya no lo es: Jesús calla.

Las manifestaciones apocalípticas y cósmicas del velo del Templo que se desgarran, de la tierra que tiembla, de las piedras que se resquebrajan, de los sepulcros que se abren y de los santos que resucitan y, tras la resurrección de Jesús, salen de sus sepulcros para aparecer por las calles de Jerusalén (Mt 27,51-53), constituyen, como respuesta, el segundo comentario de la muerte de Jesús. En este comentario de la narración mateana es Dios mismo el que toma la palabra y se declara solidario con Jesús. La muerte y la resurrección de Jesús son la entronización del profeta asesinado como Señor del mundo y como juez escatológico (cf. Henoc etiópico 1,3b-9; 51,1-5).

Por tanto, constatamos que las invectivas de Jesús contra los escribas y los fariseos hipócritas (Mt 23,13-36) y el relato de la muerte de Jesús constituyen las dos primeras tablas de una revelación que cierra la controversia entre el Jesús mateano y los escribas y fariseos sobre la verdadera y la falsa profecía, es decir, sobre la interpretación de la voluntad de Dios. Estas dos

tablas, como veremos, se interpretan la una a la otra: las invectivas ofrecen por adelantado la interpretación de lo que se juega en la muerte de Jesús, mientras que el relato de la muerte de Jesús es la verificación de la «hipocresía» denunciada por las invectivas del Jesús mateano⁶².

Ahora bien, el dramático contraste entre las palabras de cólera de las invectivas y el silencio de Jesús en la cruz representa las dos caras de la palabra profética: por un lado, se dice la verdad, por otro, es sellada por los actos que siguen a su proclamación.

La tercera tabla de este proceso de verdad aparece en la declaración de Dios que, en el velo desgarrado, el seísmo y las resurrecciones, comenta la muerte de la palabra y da testimonio de su verdad.

Las invectivas

El modelo según el cual el evangelio de Mateo construye el bloque de las invectivas (Mt 23,13-36) se encuentra en Is 5,8-25. La estructura es la misma: siete maldiciones, formuladas y repetidas de manera estereotipada, introducen el veredicto con la forma de una declaración profética de juicio: «Por eso...» (Mt 23,34).

En continuidad con la protesta del oráculo profético, las invectivas presentan a un Jesús encolerizado. La cólera de Jesús sorprende en el contexto de los evangelios, pues, en una observación superficial, la cólera parece que es una palabra destructiva dirigida a una o varias personas a las que funcionaliza y/o cosifica. Ahora bien, las invectivas son, en primer lugar, una palabra que Jesús dirige a los escribas y a los fariseos, y no a propósito de ellos. Hace de ellos sujetos, y no objetos de la cólera. Por otra parte, la palabra profética que Jesús les dirige es una palabra que les advierte al revelarles su «hipocresía», es decir, la equivocación de la que son víctimas. Así, la cólera evangélica no es una cólera contra los escribas y fariseos, sino una cólera para ellos (Henry Mottu); es a la vez el signo de la seriedad de la palabra que les es dirigida, de la verdad que revela y del necesario cambio ante el cual les sitúa.

El hecho de que las invectivas sean palabras para los escribas y fariseos determina la forma y el contenido particulares que les da el evangelio de Mateo.

— La fórmula de juicio (Mt 23,34-36) no proclama la condena de Israel, sino la iniciativa tomada por el Señor de dirigirle aún una última

⁶² Henry MOTTU / François VOUGA, «La passion de la parole. Jésus invectivant et souffrant»: *Bulletin du Centre Protestant d'Études de Genève* 30 (1978) nn. 3-4, pp. 38-46.

llamada al cambio. Anuncia el intento que los misioneros cristianos van a emprender todavía después de la muerte de Jesús por convencer a los escribas y fariseos para que se arrepientan. El esquema histórico corresponde al que construía la parábola de la boda real (Mt 22,1-14): después del fracaso soportado por un primer grupo de servidores, que claramente representa la profecía veterotestamentaria, viene el envío a los invitados, es decir, a Israel, de nuevos profetas, que son esta vez los misioneros cristianos ante la Sinagoga. De la misma manera, las invectivas terminan con una promesa vinculada a una última advertencia: porque los escribas y fariseos hipócritas llevaron a la muerte a Jesús, de la misma manera que derramaron la sangre de los profetas, Jesús les enviará profetas, sabios y escribas (Mt 23,34a), es decir, escribas instruidos para el Reino de los cielos (Mt 13,52), que no son otros que los discípulos enviados en misión en Mt 9,35-10,42.

Mt 23,34a

(34) Pues bien, yo os envío profetas, sabios y maestros de la ley.

– El envío de nuevos profetas, sabios y escribas cristianos se acompaña de una nueva advertencia. En efecto, los escribas y fariseos van a rechazar la predicación del Reino y a los profetas cristianos, como sus padres rechazaron a los profetas (Mt 23,29-33), como se preparan para llevar a la muerte a Jesús, pero también como lo anunció Jesús a sus discípulos cuando les envió en misión (Mt 10,17-18.23). La palabra de Jesús sigue el desarrollo histórico anunciado por la parábola del banquete (Mt 22,1-14): los invitados que habían rechazado a los primeros servidores maltratan y matan a los segundos, de modo que la cólera del rey contra la ciudad de Jerusalén y sus homicidas (Mt 22,7 hace una clara alusión a los acontecimientos de la Guerra judía) no está motivada por la muerte de Jesús, sino por el rechazo de Israel a escuchar la invitación de la profecía cristiana.

Mt 23,34b-Mt 10,17.23

A unos los mataréis y crucificaréis; a otros los azotaréis en vuestras sinagogas, y los perseguiréis de ciudad en ciudad.

(17) Tened cuidado, porque os entregarán a los tribunales y os azotarán en sus sinagogas. (23) Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra; os aseguro que no recorreréis todas las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre.

– Al tratar a los profetas cristianos como sus padres lo hicieron con los profetas que veneran hoy (Mt 23,34b // 23,29-33), los escribas y fariseos van a pronunciar su propio juicio. Ellos mismos manifestarán por segunda vez, después de haber llevado a la muerte a Jesús, que son claramente los hijos de sus padres, que mataron a los justos y a los pro-

fetas desde el principio hasta el fin. El nombre de Zacarías alude, bien a 2 Crónicas 24,15-22, bien al asesinato de Zacarías hijo de Baris en el Templo, durante la Guerra judía, de la que informa Flavio Josefo (BJ 4,334-344).

Mt 23,35-36

(35) Así os hacéis responsables de toda la sangre inocente vertida sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, a quien matasteis entre el santuario y el altar.

(36) Os aseguro que todo esto le sucederá a esta generación.

Los escribas y fariseos son declarados «hipócritas» (Mt 23,13.15.23.25.27.28.29) porque dicen una cosa y hacen otra distinta de lo que creen decir y hacer. La hipocresía que el evangelio de Mateo denuncia aquí reside, como en Mt 6,1-18, en la ilusión de la existencia que cree cumplir la voluntad de Dios y la justicia, pero que, en lugar de vivir de la misericordia y del don, se reduce ella misma y reduce tanto a Dios como al prójimo a convertirse en simples funciones de su propia observancia.

Por tanto, el sujeto de la cólera de Jesús es la ilusión en la que se encuentran los escribas y los fariseos. Ésta se manifiesta en su falsa relación con la historia. Ahora bien, esta falsa relación se expresa en una doble negación:

– una negación temporal: no estamos en el tiempo de nuestros padres y, si hubiésemos estado allí, no habríamos actuado como ellos. La variante espacial de esta negación sería: no estamos allí, pero, si hubiéramos estado, habríamos actuado de otra manera;

– una negación identitaria: no son los cómplices de sus padres y, por tanto, no son los hijos de sus padres.

Ahora bien, esta doble negación es precisamente lo que hace de ellos hijos de sus padres. En efecto, adornan las tumbas de los justos asesinados por sus padres, pero, en nombre de estas tumbas, continúan matando hoy a los profetas y cumplen así, en Jesús y en sus enviados, la obra de sus padres.

Mt 23,29-33

(29) ¡Ay de vosotros, maestros de la ley y fariseos hipócritas, que edificáis sepulcros a los profetas y adornáis los mausoleos de los justos!

(30) Decís: «Si hubiéramos vivido en tiempos de nuestros antepasados, no habríamos colaborado en la muerte de los profetas».

(31) Pero lo que atestigüáis es que sois hijos de quienes mataron a los profetas. (32) ¡Colmad también vosotros la medida de vuestros antepasados!

(33) ¡Serpientes, raza de víboras! ¿Cómo escaparéis a la condenación del fuego eterno?

Por tanto, podemos decir que las invectivas de Jesús denuncian un proceso de negación (René Girard⁶³) y que, en el evangelio de Mateo, la muerte de Jesús va a ser la *doble prueba de la ilusión de la que viven los escribas y los fariseos y del poder mortífero de la que ella es portadora*.

Una primera consecuencia de esta ilusión es que bloquean el camino del Reino de los cielos: son los representantes de la tradición judía, creen entrar en él, enseñan su camino y conducen a él, pero impiden de hecho el acceso (Mt 23,13).

Una segunda consecuencia de esta ilusión es que son peligrosos, pues en ellos se oculta la muerte (Mt 23,27-28).

Mt 23,27-28

(27) ¡Ay de vosotros, maestros de la ley y fariseos hipócritas, que os parecéis a sepulcros blanqueados: por fuera parecen bonitos, pero por dentro están llenos de huesos de muerto y podredumbre!

(28) Lo mismo pasa con vosotros: por fuera parecéis justos ante los hombres, pero por dentro estáis llenos de hipocresía y de maldad.

La imagen no es sólo metafórica, sino también simbólica. Por un lado, son peligrosos, porque se consideran y se tienen por profetas, mientras que pertenecen a aquellos que efectivamente matan a los profetas. Por otro, la muerte que extienden en torno a sí es absolutamente real, como lo muestra el destino del Hijo de Dios y de sus enviados.

Por tanto, Jesús va a morir porque ha *denunciado la ilusión que el ser humano mantiene en su relación con su palabra y con su historia. La muerte del Profeta que lanza invectivas y que sufre será la confirmación y la verificación de la palabra: el sufrimiento de la palabra continúa la pasión de la palabra*.

La muerte silenciosa del profeta

La muerte del Hijo de Dios es narrada como *la muerte del profeta que, llevado a la muerte, muere por su palabra*.

El relato mateano de la crucifixión y la muerte de Jesús sigue en gran medida el modelo que le ofrece el evangelio de Marcos. Las modificaciones que introduce son de apariencia menor, pero la relación del Crucificado con su palabra afecta a todas:

Mateo establece un estrecho paralelismo entre la crucifixión y el relato de las tentaciones (Mt 4,1-11): la triple escena de las burlas de los que

⁶³ René GIRARD, «Les malédictions contre les pharisiens et la révélation évangélique»: *Bulletin du Centre Protestant d'Études de Genève* 27 (1975) n. 3.

pasan (Mt 27,39-40), de los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos (Mt 27,41-43) y de los malhechores crucificados (Mt 27,44) es una repetición de las solicitaciones del diablo: «Sálvate a ti mismo; si eres el Hijo de Dios, baja de la cruz» (Mt 27,40 // 4,3,6), «ha puesto su confianza en Dios; que lo libre ahora, si es que lo quiere, ya que decía: Soy Hijo de Dios» (Mt 27,43). Las dos veces, *el reconocimiento de la autoridad de Jesús y de su palabra está unido a la exigencia de que reniegue de la propia palabra que ha proferido*.

La diferencia entre las dos escenas estriba en que, en la cruz, Jesús calla. El sentido de su silencio ya ha sido proporcionado programáticamente en el desierto: «No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Mt 4,4 = Dt 8,3), «no tentarás al Señor, tu Dios» (Mt 4,7 = Dt 6,16) y «adorarás al Señor, tu Dios, y sólo a él darás culto» (Mt 4,10 = Dt 5,9; 6,13; 32,43 LXX). *Es la fidelidad del Hijo de Dios a su palabra*.

Si Jesús calla, en cambio todos hablan por él: él es el Hijo de Dios (Mt 27,40.43), el rey de Israel (Mt 27,42). Mientras que Jesús muere silencioso en su palabra, no pronunciando más que las palabras, ambiguas —de confianza o de abandono—, de Sal 22,2 («Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», Mt 27,46), las palabras que lo rodean confiesen como en negativo su señorío. El silencio de Jesús deja a la humanidad sola: por un lado, con su propia palabra y, por otro, con la palabra del profeta que, habiendo hablado, calla.

Según el evangelio de Mateo, la muerte de Jesús es el relato de la pasión de la palabra profética. Jesús calla y, al hacer don de su vida, deja a la humanidad que verifique y que haga la prueba de su palabra. El Hijo de Dios muere como el profeta que, con su silencio y con su muerte, sella la palabra que ha proferido. Esta palabra es una palabra de cólera para la humanidad, y no contra la humanidad, en la medida en que le advierte y le salva de la ilusión que, en sí, lleva la muerte.

4.3.3. La muerte del Hijo de Dios: Marcos

También en el evangelio de Marcos el relato de la pasión, de la crucifixión y de la muerte de Jesús es el resultado de un proceso de verdad que está comprometido desde el principio de la predicación de Jesús. La presencia del Reino de Dios exigía un cambio en la lógica de la vida de los oyentes, es decir, la decisión de tener confianza en Dios: «El plazo se ha cumplido. El Reino está llegando. Convertíos y creed en el evangelio» (Mc 1,14b-15). La oposición entre el tiempo nuevo y los tiempos antiguos se ha manifestado primero en la enseñanza de Jesús y en su autoridad libera-

dora, que le distinguía de la enseñanza de los escribas (Mc 1,21-22), y después en una confrontación que conduce a la decisión, ya tomada en Mc 3,6, de llevarlo a la muerte. Desde entonces, el marco del destino de Jesús está fijado.

El drama de la revelación del Hijo de Dios

Por tanto, el relato que el evangelio de Marcos hace de la muerte de Jesús (Mc 15,21-41) es el desenlace claro y evidente, pero en el que la verdad permanece ambigua, de un drama en el que se oponen dos maneras de pensar la realidad.

1. Los que pasean delante de la cruz (Mc 15,29-30), los sumos sacerdotes y los escribas (Mc 15,31-32a) *ironizan*. Se refieren a una cierta evidencia y denuncian la cruz como la falsificación de la enseñanza de Jesús. Incapaz de bajar de la cruz, Jesús descalifica su palabra y la autoridad que creyó tenían que reconocerle. En efecto, sus burlas tienen esto de particular: que consisten en tomar en serio las palabras que han sido las suyas o que han sido narradas como las suyas en su predicación y en su proceso. Que baje de la cruz el que, según las afirmaciones de los falsos testigos, anunció que destruiría el Templo y que reconstruiría en tres días un Templo que no estaría hecho por manos de hombres (Mc 15,30 = Mc 14,58). Invitó a sus discípulos y a las multitudes que lo escuchaban a «salvar su vida», de manera que ahora no tiene más que salvar la suya (Mc 15,31 = Mc 8,34-37).

2. Por su parte, el narrador *ironiza* también. Todos han escuchado, pero nadie ha entendido (cf. Mc 4,10-12). En efecto, Jesús enseñó que es preciso perder la vida para ganarla, que hay que tomar la propia cruz para salvar la vida (Mc 15,30-32 // 8,34-37), que no ha venido para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate por muchos (Mc 10,45). En cuanto al Templo, pierde su antigua función con la muerte de Jesús: con el velo desgarrado, Dios se presenta sin mediación y el Templo se convierte en lugar de oración para las naciones (Mc 15,38 // 11,15-19). El único personaje que no ha sido víctima de la ironía del evangelio es el centurión, que confiesa a Jesús como el Hijo de Dios (Mc 15,39) y parece comprender que es por esto por lo que ha sido condenado (Mc 14,61-62).

En el conjunto del evangelio, Marcos parece tomar postura tres veces respecto a esta incomprensión mutua. En efecto, sitúa la controversia que culmina con las burlas y con la muerte de Jesús en el marco más amplio de un malentendido fundamental entre Dios y la humanidad.

1. En el primer anuncio que hace de su pasión, Jesús advierte a sus discípulos y a sus oyentes que el Hijo del hombre *debe* morir (Mc 8,31). Para el evangelio de Marcos, la condena y la muerte del Hijo de Dios no tienen

nada de accidental debido a la debilidad humana de las autoridades competentes, como el evangelio de Lucas y los Hechos lo sugerirán, ni es un error judicial: *resultan de una necesidad*. Las propias palabras de Jesús no dicen nada aquí sobre las razones de esta necesidad. Se puede pensar, o bien que la reflexión de Jesús resulta de un análisis psicológico, social o político de los comportamientos humanos: para el orden antiguo Jesús constituye una amenaza que no sólo puede llevar a su expulsión violenta (Mc 2,7: «Blasfema»), o bien que da razón de la comprensión que tiene de su propia misión (Mc 10,45: «El Hijo del hombre ha venido... a dar su vida en rescate por todos»).

2. La segunda postura del evangelista, que sigue inmediatamente a la primera, muestra que estas dos interpretaciones de la necesidad de la muerte de Jesús no se excluyen, sino que son complementarias y dan razón de dos aspectos de un mismo conflicto. En efecto, lo que se juega en el drama del Hijo de Dios es el carácter contradictorio de la visión de la realidad que ofrecen dos lógicas. *La estructura de lo real de los tiempos antiguos o del orden establecido, que defienden los escribas y a la que queda vinculada la incredulidad de los discípulos, está basada en los pensamientos de los hombres. La nueva estructura posible de lo real que proclama el Evangelio de Dios predicado por Jesús y su llamada a tener fe en Dios (Mc 11,22) está fundamentada en los «pensamientos de Dios»*. Ahora bien, el conjunto del evangelio de Marcos se presenta como *un proceso de verdad que opone lo que Jesús pretende que son los pensamientos de Dios a los pensamientos de los hombres* (Mc 7,8-9; 8,33).

3. La tercera postura del evangelista tiene lugar en su relato de Pascua. La proclamación del joven (Mc 16,5-7) confirma las palabras de la voz de Dios, que, en el bautismo y en la transfiguración, designó y proclamó a Jesús como su Hijo (Mc 1,11 y 9,7). Ciertamente, da la razón al Crucificado en contra de los burlones, pero el silencio de las mujeres restablece la ambigüedad que reinaba en el relato de la crucifixión y la muerte.

El rescate por muchos y la nueva alianza

En el drama del Hijo de Dios que opone la presencia del Reino y los pensamientos de Dios al orden antiguo de los pensamientos de los hombres, la muerte de Jesús adquiere un significado central por el hecho mismo de que constituye su desenlace. Igual que en el evangelio de Mateo, aunque en un sentido un tanto diferente, sirve de verificación y de prueba al proceso de verdad que tiene el camino seguido por Jesús.

Es curioso que ninguno de los tres anuncios de la pasión, muerte y resurrección del Hijo del hombre (Mc 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34) atribuya significado salvífico a la muerte de Jesús. El primer anuncio de la pasión, como hemos visto, declara la necesidad de los sufrimientos y la

muerte de Jesús (Mc 8,31). Por el contrario, falta en él un elemento esencial de las fórmulas similares que se encuentran en el Nuevo Testamento y que explican la muerte de Jesús como una muerte acaecida «por nuestros pecados» (1 Cor 15,3) o «por nuestras transgresiones» (Rom 4,25).

Sin embargo, sería falso sacar de esta ausencia la impresión de que la muerte de Jesús no tiene significado salvífico para el evangelio de Marcos. Por el contrario, es el conjunto del drama escenificado por el relato el que explica su significado liberador.

La primera interpretación que el evangelio de Marcos ofrece del destino y la muerte de Jesús se encuentra en Mc 10,45:

Mc 10,45

Pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos.

La declaración, quizá formulada ya antes de Marcos, según la cual Jesús dio su vida en rescate por todos interpreta la muerte de Jesús con ayuda de una metáfora tomada de la vida económica y social. La idea es la siguiente: el esclavo economiza o recibe una cierta suma de dinero, llamada peculio, por medio de la cual podrá rescatarse él mismo de su señor y liberarse. Por tanto, estamos ante una transacción entre dos actores principales: el señor, propietario del esclavo, al que éste entrega el precio de su libertad. Puede intervenir un tercer personaje, el de un patrón o un liberador que entrega por el esclavo el dinero necesario para la transacción.

Según la propia fórmula, que declara que Jesús hizo donación de su vida en rescate «por muchos», la imagen se convierte casi en una alegoría: la vida de Jesús representa explícitamente el peculio que ha sido entregado por todos. Esto implica que los beneficiarios de este don se encontrarían en situación de esclavitud y que su existencia ha sido transformada por la muerte de Jesús: de esclavos se han convertido en personas libres. Por tanto, el mensaje esencial de la declaración de Jesús es que murió por nosotros, para liberarnos de la condición de esclavos y darnos la libertad.

Lo que la fórmula no indica es la identidad del «beneficiario» de la transacción: ¿a quién entregó Jesús el precio de nuestra libertad al hacer donación de su vida? Una interpretación clásica de la muerte de Jesús, representada brillantemente por Anselmo de Canterbury (*Cur Deus homo*), sugiere que Jesús hizo donación de su vida a Dios. Al representar a la humanidad pecadora gracias a la encarnación, Jesús, que no tenía pecado, satisfizo el restablecimiento del honor de Dios al ofrecer su vida en compensación por nuestra desobediencia. El presupuesto de esta lectura de la muerte salvífica de Jesús es la visión medieval de la sociedad feudal, según la cual la infidelidad del vasallo atenta contra el honor de su

soberano y según la cual el orden social exige no sólo la nueva obediencia del vasallo, sino también una compensación que permita restablecer el honor perdido. Ahora bien, se aprecia perfectamente que esta explicación no se corresponde con la interpretación ofrecida en Mc 10,45. En efecto, la explicación de la declaración de Mc 10,45 por el modelo representado y desarrollado por Anselmo implicaría que la humanidad se encontraría en esclavitud bajo el poder de Dios y que Jesús hizo donación de su vida para liberarnos de Dios.

En el contexto del evangelio de Marcos, los «beneficiarios» de la muerte de Jesús no pueden ser más que Satanás (Mc 8,33), Belcebú (Mc 3,20-25) y la complicidad de los endemoniados con sus demonios (Mc 1,21-28; Mc 5,1-20; 9,14-29), es decir, de hecho, los «pensamientos de los hombres» (Mc 7,8-9; 8,33) o lo que el evangelio llama la «no fe» (Mc 6,6; 9,24). El precio que Jesús paga por nuestra liberación es el de la posibilidad de ofrecernos vivir en el Reino, es decir, de pensar y comportarnos según «los pensamientos de Dios» y de tener fe en Dios (Mc 1,15; 11,22). Ahora bien, esta posibilidad no puede ser ofrecida más que liberando al ser humano de los poderes que hay en él, que le dominan con su miedo a perder su identidad y su vida (Mc 8,34-37) y que le precipitan en la ceguera, la desesperación y la complicidad con los poderes demoníacos. *Jesús debe morir, porque la línea de demarcación entre los «pensamientos de Dios» y los «pensamientos de los hombres» se encuentra en el corazón del hombre y porque da la vida (Mc 3,4-6); es entregado en manos de los hombres, que le llevan a la muerte (Mc 9,30-32), porque los libera de sí mismos, los saca de su ceguera y les da la posibilidad de ver y creer.*

Dicho esto, es importante observar aún que la declaración de Mc 10,45 vincula mutuamente dos asertos de órdenes diferentes.

– Decir que el Hijo del hombre vino a dar su vida como rescate por todos es confesar que vino a liberar a la humanidad de la desesperación al precio de su vida y afirmar que la posibilidad de la salvación está unida a su persona.

– Por el contrario, decir que el Hijo del hombre no vino para ser servido sino para servir es presentar la actitud de Jesús como la de un comportamiento ético ejemplar.

En efecto, la antítesis «ser servido» / «servir» opone dos actitudes existenciales contrarias. En el evangelio de Marcos parecen ser el equivalente de «querer ser el primero» / «ser el servidor de todos» (Mc 10,44), «perder la vida» / «salvar la vida» (Mc 8,34-37), «ser el primero» / «ser el último» (Mc 9,35; 10,31), «ser el primero» / «ser el servidor» (Mc 9,35), «ser grande» / «ser el servidor» (Mc 10,43; cf. 9,34). Según el Jesús del evangelio de Marcos, estas dos actitudes existenciales, que implican dos visio-

nes de la realidad, tiene cada una su lugar. Entre los que parecen gobernar las naciones domina una primera lógica, mientras que la otra, según la cual dar lo que se tiene por el Evangelio es al mismo tiempo la promesa de recibir el céntuplo ahora y en la vida eterna (Mc 10,28-30), reina entre los discípulos (indicativo, Mc 10,42-43).

Ahora bien, estas dos visiones de la realidad y estas dos actitudes existenciales corresponden a la que el evangelio de Marcos designa como la lógica de los pensamientos humanos y la de los pensamientos divinos (en efecto, Mc 8,34-37 es el comentario inmediato de 8,31-33). El salto cualitativo que vincula la proposición ética según la cual el Hijo del hombre se comportó de manera ejemplar al venir para servir (Mc 10,45a) y la proposición kerigmática según la cual vino a dar su vida en rescate por todos (Mc 10,45b) pone de relieve la *necesaria conversión*. La presencia del Reino *constituye a cada ser humano como subjetividad responsable al invitarle a una transformación de su visión del mundo y de su actitud existencial*. La actitud ejemplar de Jesús (Mc 10,45a) manifiesta la necesidad del cambio. *Al aceptar «perder su vida» por la proclamación del Reino y por la liberación de «muchos» (Mc 10,45b) hizo posible este cambio revelando que vivir según los pensamientos de Dios y en la confianza sólo puede ser un don de Dios.*

Los relatos de exorcismo del evangelio de Marcos ponen de relieve el carácter paradójico de la imposible posibilidad de esta liberación. La acción terapéutica de Jesús respecto a los endemoniados no es presentada por Marcos como el tratamiento de pacientes individuales. Los síntomas aislados, que proceden de la descripción de enfermedades, no teniendo relación entre sí o siendo reestructurados en función de una lógica que no tiene nada de médica, están combinados para contribuir al análisis de un problema humano fundamental. Sin duda, éste está emparentado con aquel del cual Pablo ofrece su descripción y después su interpretación en Rom 7,7-23. Es el de una contradicción interior del ser humano, que se manifiesta en su búsqueda de protección de los demonios, en la ambivalencia que se sigue respecto de la presencia de la autoridad liberadora de Jesús y en su incapacidad para presentarse como sujeto individual y responsable. Ahora bien, la revelación de la condición de posesión demoníaca que hace Jesús (Mc 1,23; 5,8), el diálogo interpersonal con el poseído (Mc 5,6-10) y el don, también por Jesús, de la condición de la fe (Mc 9,23-24) recrean la subjetividad personal. En efecto, «esta clase de demonio», es decir, los pensamientos humanos y la enfermedad mortal, la desesperación representada por la posesión demoníaca, «no puede ser expulsada sino con la oración» (Mc 9,29), es decir, la confesión del padre que grita: «¡Creo, pero ayúdame a tener más fe!» (Mc 9,24). Pues, «todo es posible para el que tiene fe» (Mc 9,23), es decir, en particular y en primer lugar, el milagro de la conversión: «Tened fe en Dios» (Mc 11,22).

La segunda interpretación que el evangelio de Marcos ofrece de la muerte de Jesús se encuentra en el relato de la institución de la cena del Señor (Mc 14,22-25).

Mc 14,23-25

- (23) Tomó luego una copa, pronunció la acción de gracias, se la dio y bebieron todos de ella.
 (24) Y les dijo:
 «Ésta es mi sangre, la sangre de la alianza, que se derrama por todos.
 (25) Os aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el Reino de Dios».

Es evidente que, en el relato de la institución de la cena del Señor, los evangelios anuncian e interpretan la muerte de Jesús. La versión que Marcos ofrece de ella sorprende por su asimetría. La designación del pan como símbolo de su cuerpo no es objeto de ninguna otra explicación por parte de Jesús: «Durante la cena, Jesús tomó pan, pronunció la bendición, lo partió, se lo dio y dijo: Tomad, esto es mi cuerpo» (Mc 14,22). Por el contrario, la designación de la copa como símbolo de su sangre es el punto de partida de una serie de comentarios.

– La sangre de Jesús es la sangre de la alianza (Mc 14,24a).

– Se derrama por todos (Mc 14,24b).

– Jesús ya no beberá del fruto de la vid hasta que lo beba, nuevo, en el Reino de Dios (Mc 14,25).

La muerte de Jesús es presentada como el acontecimiento fundador de una alianza que sólo se puede entender, con el trasfondo de Jr 31,31-33, como una nueva alianza fundamentada en el cumplimiento y la presencia realizada del Reino (Mc 1,15; 3,24; 4,11.26.30; 6,23; 9,1.47; 10,14.15.23.24.25; 11,10; 12,34; 13,8; 14,25; 15,43).

El simbolismo de la sangre está unido evidentemente al don que Jesús hace de su vida. En el evangelio de Marcos, si Jesús muere no es porque su muerte fuera la condición de posibilidad de la liberación y de la vida en el Reino. La presencia del Reino es el presupuesto de la predicación de Jesús, de sus exorcismos y de los milagros que realizó. En la presentación que hace de ello el evangelio de Marcos, *la muerte de Jesús no es la condición de su actividad liberadora, sino una de sus consecuencias*. Si muere, es porque liberó a los poseídos de su complicidad con los demonios, porque abrió los ojos de los ciegos, porque tuvo confianza en Dios y enseñó a los hombres a hacer lo mismo, porque asumió los riesgos del Reino y porque hizo frente a las consecuencias de la libertad y de la fe a las que su autoridad liberadora dio nacimiento.

La sangre derramada por muchos, es decir, por todos aquellos que escucharán la buena nueva del Evangelio de Dios, que se convertirán y que creerán en Dios (tanto en Mc 14,24 como 10,45, «muchos» es inclusivo, no exclusivo), es *el precio pagado por el Hijo de Dios a los pensamientos humanos y a su rechazo de los pensamientos de Dios por haberles anunciado la presencia de un Reino de Dios en el que reinan los pensamientos de Dios, la fe y la confianza y por haberlos invitado a entrar en él.*

Pero, por otra parte, el simbolismo de la sangre está ligado, por esta razón, a *la comunión postpascual que tendrán desde ahora con Jesús los miembros de la alianza nueva*, es decir, todos aquellos que, en todas las naciones, darán fruto, contrariamente a la higuera estéril (Mc 11,20-25), y tendrán fe en Dios (Mc 11,22). Con ellos beberá el vino nuevo en la presencia misteriosa del Reino de Dios sobre la tierra y en la historia de los hombres.

4.3.4. La cruz: Pablo y Marcos

*La cruz en el Nuevo Testamento:
sentidos propio, simbólico y metafórico*

Los términos «cruz» y «crucificar» son empleados en su sentido propio cuando designan el madero en el que Jesús fue crucificado o el modo en que murió. Son empleados en un sentido simbólico cuando a este sentido propio se añade un significado de orden moral o religioso. Es el caso, por ejemplo, cuando Pablo declara haber anunciado al «Crucificado» (1 Cor 1,23; 2,2; Gál 3,1). Finalmente, son empleados de manera metafórica cuando ya no designan la propia cruz, sino cuando la cruz se ha convertido en una imagen o un concepto para designar una realidad distinta. Es el caso, por ejemplo, cuando el Jesús lucano recomienda llevar cada día la propia cruz (Lc 9,23).

1. En su sentido propio, la «cruz» y el verbo «crucificar» describen el lugar y las condiciones de la muerte de Jesús. El verbo «crucificar» es utilizado en los evangelios, en los Hechos de los Apóstoles y en el Apocalipsis, pero también tres veces en Pablo, para designar sencillamente *la ejecución de Jesús* (Mt 20,19; 23,34; 26,2; 27,22.23.26.31.35.38; Mc 15,13.14.15.20.24.25.27; Lc 23,21.23.33; Jn 19,6.10.15.16.18.20.23.41; Hch 2,36; 4,10; 1 Cor 1,13; 2,8; 2 Cor 13,4; Ap 11,8). En este sentido puramente descriptivo, el sustantivo «cruz» no aparece más que en Mc 15,21 // Mt 27,32 // Lc 23,26, cuando la lleva Simón de Cirene, en la parénesis de la carta a los Hebreos (Heb 12,2), en el evangelio de Juan (Jn 19,17.19.25.31) y una vez en Pablo (Flp 2,8).

2. En las cartas paulinas, «cruz» es un término técnico que designa *la revelación de Dios en el doble acortamiento de la muerte y de la resurrección*

de Jesús (1 Cor 1,17.18; Gál 5,11; 6,12.14; Flp 2,8; 3,18 + Col 1,20; 2,14; Ef 2,16). El concepto de «cruz» es empleado entonces, bien de manera simbólica, para designar a la vez las condiciones históricas de la muerte de Jesús y su significado como revelación de Dios, bien como metáfora para hablar del significado existencial de la revelación de Dios en la muerte y la resurrección de Jesús.

El verbo «crucificar» es empleado tres veces de manera simbólica: 1 Cor 1,23; 2,2; Gál 3,1.

1 Cor 1,23
Nosotros predicamos a un Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos y locura para los paganos.

1 Cor 2,2
Pues nunca entre vosotros me he preciado de conocer otra cosa sino a Jesucristo, y a éste crucificado.

Gál 3,1
¡Gálatas insensatos! ¿Quién os ha fascinado? ¿No os puse ante los ojos a Jesucristo clavado en una cruz?

El verbo «crucificar» es empleado dos veces metafóricamente: Gál 5,24 y 6,14.

Gál 5,24
Ahora bien, los que son de Cristo Jesús han crucificado sus apetitos desordenados junto con sus pasiones y apetencias.

Gál 6,14
En cuanto a mí, jamás presumo de algo que no sea la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo.

A esto se añaden dos utilizaciones metafóricas semejantes del verbo «crucificar con»: Rom 6,6 y Gál 2,19.

Rom 6,6
Sabed que vuestra antigua condición pecadora quedó clavada en la cruz con Cristo, para que, una vez destruido este cuerpo marcado por el pecado, no sirvamos ya más al pecado.

Gál 2,19
Sin embargo, la misma ley me ha llevado a romper con la ley, a fin de vivir para Dios. Estoy crucificado con Cristo.

3. El significado simbólico de la llamada dirigida a Jesús de *bajar de la cruz* (Mc 15,30 // Mt 27,40; Mc 15,32 // Mt 27,42) está unido a la metáfora de las palabras de Jesús sobre la condición del discípulo: «Si alguno quiere venir detrás de mí, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y me siga» (Mc 8,34 // Mt 16,24 // Lc 9,23) o, según otra variante, «el que no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí» (Mt 10,38) // «el que no carga con su cruz y viene detrás de mí, no puede ser discípulo mío» (Lc 14,27).

La cruz como símbolo de los riesgos del Reino: el evangelio de Marcos

La invitación dirigida por el evangelio de Marcos a negarse a sí mismo, a tomar la propia cruz y a ponerse a seguir a Jesús («venir detrás de mí») para convertirse en discípulo suyo («seguirme») es, por una parte, el equivalente de la llamada de Jesús a convertirse, a creer en el Evangelio de Dios (Mc 1,14-15) y a tener fe en Dios (Mc 11,22), pero también, por otra, el ofrecimiento a dejarse transformar por el proceso de liberación representado por la curación de los ciegos (Mc 8,22-26; 10,46-52) y por los exorcismos (Mc 8,32-33).

1. La invitación a negarse a sí mismo, a tomar la propia cruz y a seguir a Jesús (Mc 8,34) enlaza directamente con la discusión entre Pedro y Jesús (Mc 8,34). Se oponen dos maneras de pensar (Mc 8,33): Pedro no piensa «las cosas de Dios», sino «las cosas de los hombres». Ahora bien, sus pensamientos «humanos» consisten en retener a Jesús ante su pasión y en querer exorcizarlo de sus ideas de querer hacer donación de su vida por todos (Mc 8,32). Por el contrario, los pensamientos de Jesús son pensamientos de Dios en la medida en que denuncia los pensamientos de Pedro como una tentación diabólica («Satanás», Mc 8,33) y ordena a Pedro con un único imperativo a apartarse de él y a ponerse en su seguimiento («ponte detrás de mí», Mc 8,33).

2. La invitación a negarse y a tomar la propia cruz está fundamentada en la promesa según la cual el que quiere salvar su vida la perderá, mientras que el que pierda su vida por Jesús y por el Evangelio la salvará (Mc 8,35). Por tanto, la posibilidad de salvar la vida implica la libertad de hacer donación de ella, pero el que está dispuesto a hacer donación de ella recibirá, tanto ahora como en la vida eterna, el céntuplo de lo que ha abandonado (Mc 10,28-30).

3. «Tomar la cruz» sugiere la disponibilidad a dejarse transformar por el poder del Evangelio, a servir más que esperar ser servido, a ser el último más que el primero, a dar más que a recibir y a aceptar los riesgos que le están vinculados, como el Hijo del hombre, que dio su vida por todos (Mc 10,45).

El simbolismo de la cruz, tal como el evangelio de Marcos lo desarrolla, apunta a los riesgos y al precio que se puede tener que pagar para entrar en el Reino. Hace que se esté atento a la posibilidad de la libertad humana y de la dicha ofrecida gratuitamente por la presencia del Reino, es decir, por la presencia incondicional e inmediata de Dios. Pero, al mismo tiempo, hace que aparezca el problema humano, es decir, las contradicciones que actualiza en la existencia esta misma proximidad del Reino.

1. El problema humano, es decir, la contradicción interior del ser humano entre la necesidad de asegurar la propia seguridad («salvar la vida») y la búsqueda de libertad y de confianza («creer»), es, en el evange-

lio de Marcos, el tema de los relatos de exorcismo (Mc 1,23-28; 5,1-20; 9,14-29). En este evangelio, no es la situación de cautividad bajo el poder de los demonios la que define a los poseídos, sino, por el contrario, un conflicto interior que los conduce a la desesperación (Mc 1,24; 5,7-10; cf. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*) y los impulsa a buscar y encontrar refugio en los demonios (Mc 1,23; 5,2).

2. El presupuesto de este análisis del alma humana reside en la constatación de que no son Jesús y los demonios los que están en conflicto. Al contrario, en el evangelio de Marcos los demonios parecen reconocer la autoridad de Jesús y someterse a ella (Mc 3,11-12). El conflicto que los exorcismos escenifican sucede más bien en el interior del propio poseído. En ese conflicto se oponen el Reino de Dios y la autoridad liberadora de Jesús a la persona del endemoniado, es decir, al ser humano que teme ser despojado de sus demonios. Si Jesús «debe» morir (Mc 8,31) es porque el que deja morir a un hombre salva su vida, mientras que el que hace donación de su vida para hacer que viva debe morir (Mc 3,4-6).

3. En el evangelio de Marcos, la muerte de Jesús basa su necesidad y su poder liberador en el hecho de que el Hijo de Dios se entregó en manos de los hombres (Mc 8,31; 9,31) al proclamar, al ofrecer y al atestiguar la posibilidad, que es don de Dios, de ser liberado de sí mismo y de sus pensamientos humanos. En efecto, el Hijo del hombre vino para servir y para dar su vida en rescate por todos (Mc 10,45). Ahora bien, el rescate entregado por nuestra liberación no puede ser entregado más que por los pensamientos humanos, es decir, por el miedo que tiene la existencia de perderse y por la complicidad que busca en los poderes demoníacos.

4. El don que Jesús hace de su vida, simbolizado por el concepto de «cruz», y su rechazo de las tentaciones que se le hacen para bajar de la cruz (Mc 15,30.32) son la implicación directa de la autoridad de Jesús, distinta de la de los escribas por su poder liberador (Mc 1,21-22). En efecto, el rechazo de Jesús a bajar de la cruz (Mc 15,30.32) es una declaración simbólica: el Hijo de Dios y su proclamación son creíbles (Mc 15,39) en la medida en que Jesús, ante la muerte, no reniega de la confianza a la que su predicación invitó a sus discípulos y a las multitudes que lo escuchaban (Mc 1,15: «Creed en el Evangelio de Dios»; 11,22: «Tened fe en Dios») y en que resiste definitivamente a la tentación de pensar los «pensamientos de los hombres». Por eso el «Crucificado» permanece en la proclamación de Pascua (el participio está en perfecto, Mc 16,6).

5. «Llevar la cruz» es, por tanto, una expresión metafórica que describe la actitud existencial de la subjetividad individual determinada por la fe en Dios (Mc 11,22) y que vive de la confianza. La confianza la libera de la preocupación por «salvar la vida» y la hace disponible a asumir los riesgos del Reino y a vivir según los pensamientos de Dios (Mc 8,33).

La cruz como símbolo de la revelación de Dios en la resurrección y en la muerte de Jesús: Pablo

La «cruz de Cristo», la «cruz» (1 Cor 1,17; Gál 6,12b.14; Flp 3,18) y Jesús o Cristo como el «Crucificado» (1 Cor 1,23; 2,2; Gál 3,1) definen el contenido del Evangelio de Dios predicado por el apóstol.

1. Si se exceptúa 1 Cor 2,8 y Flp 2,8, el concepto paulino de «cruz» es un término teológico que une, en su significado para la historia humana, dos acontecimientos: la muerte de Jesús en la cruz, como el instante que proporciona su sentido al conjunto de su persona y de su obra, y la revelación de Dios en la aparición pascual del Crucificado resucitado.

2. El término simbólico de «cruz» no designa ni la muerte de Jesús tomada en sí misma ni el doble acontecimiento de su muerte y de su resurrección, sino el poder de Dios, que se comunica en la revelación de la resurrección y de la muerte de Jesús. La «cruz» sitúa la existencia humana ante la inevitable decisión de la fe o del escándalo (1 Cor 1,18).

3. Siendo la «cruz» el Evangelio de la revelación de Dios en la resurrección y en la muerte de Jesús, la «palabra de la cruz» (1 Cor 1,18) no es otra cosa que la predicación apostólica que anuncia a «Jesucristo crucificado», es decir, el poder transformador de Dios tal como se manifiesta en la resurrección y la muerte de Jesús.

El Evangelio de Dios como «cruz» y la predicación apostólica como «palabra de la cruz» son la transmisión del poder de una buena nueva ofrecida por una revelación de Dios que, en el acontecimiento pascual, reveló a su Hijo al apóstol (Gál 1,12 y 1,16) o por la que el Resucitado se deja ver por el apóstol (1 Cor 9,1; 15,8).

1. El encuentro con el Crucificado y el Resucitado, tal como 1 Cor 9,1; 15,8; Gál 1,12 y 1,16 dan razón de ello, y tal como Gál 2,19; 3,13 y 6,14 lo interpretan, determina no sólo la vocación de Pablo como apóstol de los paganos y la comprensión que recibe de su apostolado, sino también la relación que Dios establece con él y la nueva comprensión que se le ofrece del Dios de Abrahán, de la tradición judía y de lo que constituye la identidad y la tarea de la existencia.

2. Tanto la comprensión que Pablo recibe de Dios (su *teología*) como la que capta de la existencia humana (su *antropología*) están determinadas por el acontecimiento fundador de la revelación de Dios en Jesucristo, es decir, del encuentro con el Crucificado como resucitado.

3. Pablo se convierte al Dios que ya era el suyo: entre el Dios que era el suyo antes de su vocación y el que es el suyo desde su vocación, hay ipseidad, pero no mismidad (Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*). El Dios de Pablo, el apóstol de los paganos, es idéntico al Dios de Abrahán, que ya

era el suyo en su pasado de judío piadoso y de fariseo (Gál 1,13-14; Flp 3,4-6), y la pertenencia a la Sinagoga continúa formando parte de su identidad personal (2 Cor 11,22 y 24). Pero Dios no sigue siendo lo mismo y la revelación de la cruz, según la cual Dios justifica incondicionalmente a la persona de cualquiera que tiene confianza en la confianza que tenía Jesucristo, es una buena noticia para toda la humanidad.

La proclamación apostólica que se presenta a sí misma como predicación de la cruz (la «palabra de la cruz») es una *paradoja de la comunicación* que provoca el cambio de la propia comprensión que cada uno tiene de sí mismo, su liberación y la constitución, en él, de una subjetividad individual y responsable.

Como hemos visto, el mensaje paulino según el cual la «cruz» es la forma de comunicación paradójica bajo la cual la sabiduría de Dios ejerce su poder creador constituye el tema de 1 Cor 1,10-3,4, y en particular de 1,18-2,16.

– 1 Cor 1,18-25. Como la sabiduría humana estaba *inmunizada* contra la sabiduría de Dios (sobre las tácticas de inmunización, cf. Karl Popper), Dios decidió revelar y hacer que actuara el poder liberador de su sabiduría mediante la paradoja absoluta de la cruz. Como paradoja, la «palabra de la cruz» escapa al juicio de la lógica y exige una decisión existencial de cada subjetividad individual. Para los que se escandalizan, el Evangelio es una locura. Para y en los que creen, es el poder transformador de Dios.

– 1 Cor 1,26-31. Esta sabiduría/locura de Dios se manifiesta en la elección de la comunidad de Corinto. Ahora bien, es significativo que esta locura/sabiduría no signifique un simple cambio de valores. En efecto, lo propio de un cambio de escala de valores es conservar el antiguo sistema de criterios y de juicio, que en este caso considera a la gente según sus cualidades, y reevaluar a los individuos según sus propiedades. La elección de Dios no invierte los valores, sino que introduce un cambio de sistema. Ahora bien, su novedad reside precisamente en la distinción que lleva a cabo entre la persona y sus cualidades (1 Cor 1,26). *La elección de Dios constituye al individuo, incluso al menos considerado* («no hay entre vosotros muchos sabios según los criterios del mundo», 1 Cor 1,26b), *como subjetividad responsable y como persona reconocida y amada independientemente de sus cualidades*. En este sentido es un *acto creador* de Dios (1 Cor 1,27-29) que da existencia a un ser nuevo (1 Cor 1,30-31).

– 1 Cor 2,1-5. El poder del Evangelio no reside en la sabiduría del apóstol, es decir, en la virtud de sus cualidades, sino en el Espíritu y en el poder de Dios. Por eso la forma de la predicación apostólica está obligada a distinguir entre la palabra que transmite el apóstol (1 Cor 2,4) y su persona (1 Cor 2,3).

– 1 Cor 2,6-16. Desde ahora se comprende que la locura de Dios es la única sabiduría real. Por eso la *sabiduría cristiana*, es decir, la conciencia de la nueva criatura de haber sido constituida como subjetividad individual y responsable, *está basada en la estructura de lo real fundamentada por la verdad del acontecimiento de la «cruz»* (1 Cor 2,6-9). No es una posibilidad accesible al espíritu humano, sino que es el *fruto del Espíritu de Dios*: (1 Cor 2,10-13), de manera que *la racionalidad cristiana es aquella que se fundamenta en la paradoja de la cruz, es decir, en la confianza que se pone en la confianza que tenía Jesucristo* (1 Cor 2,12-16).

El efecto del cambio llevado a cabo por la comunicación paradójica de la cruz es descrito en la confesión según la cual ya no es el apóstol el que vive, sino que es Cristo quien vive en él (Gál 2,20a). Esta definición de la condición de la existencia cristiana presupone que el creyente ha sido crucificado en Cristo (Gál 2,19): la comprensión que tiene de su vida está determinada por la revelación de Dios en la «cruz». Ahora bien, «estar crucificado con Cristo» implica una *muerte* y una *resurrección* (Rom 6,1-14): con Cristo hemos nacido a una vida nueva porque con Cristo hemos muerto a la carne y al poder del pecado, es decir, a la desesperación que nace de que el ser humano piensa que tiene que encontrar el origen y el sentido de su existencia en la relación que tiene consigo mismo (Rom 6,6; Gál 5,24).

Los dos aspectos de esta muerte y de esta resurrección están reunidos en la metáfora por la cual Pablo declara que «el mundo ha sido crucificado para mí y yo para el mundo» (Gál 6,14). Por una parte, el creyente ha sido *liberado de este «eón malvado»* (Gál 1,3-4), regido por la «carne», el pecado y la ley, porque ha sido transformado en criatura nueva (Gál 6,15). Por otra, se comprende como *nueva creación y nueva subjetividad* individual, reconocida y amada por Dios, que ya no obtiene su identidad de este mundo.

Tanto la afirmación teológica según la cual Dios se revela en un crucificado como su corolario antropológico según el cual cada ser humano es justificado por Dios, por su confianza en la confianza que tenía Cristo, independientemente de sus cualidades, de sus logros, de sus pertenencias o de sus lealtades, son asertos paradójicos que exigen una decisión existencial de cada individuo.

1. El aserto según el cual Dios no se ha revelado solamente en un hombre, sino que se hizo carne en un hombre particular, y que no se encarnó en cualquier hombre particular, sino en la persona de este crucificado, es una variante de lo que Søren Kierkegaard llama la *paradoja absoluta*. Pablo habla de ella como de un escándalo y una locura. Constata que esta paradoja obliga a cada uno a tomar postura. Para los que no creen, es una locura, y el hecho de que lo tengan como locura es la razón por la que

se pierden y sucumben a la desesperación. Para los que creen, es el poder de Dios, que les salva (1 Cor 1,18.23; Gál 5,11).

2. La declaración según la cual la persona de cada individuo es justificada por la confianza que tiene en Dios («gratuitamente», «por la fe de /en Jesucristo»), sin tener que probar nada, presupone que el sujeto muere a este mundo y a la carne, es decir, a sí mismo (el evangelio de Marcos escribe: «Que tome su cruz», Mc 8,34), para ser salvado y vivir en la libertad.

Los lugares de la fidelidad al acontecimiento: la reflexión sobre la Iglesia

La fe, la esperanza y el amor constituyen los lugares de fidelidad a la verdad del acontecimiento. No son primeras ni la forma ni la estructura social de estos lugares, sino lo que los constituye: la universalidad de la revelación que, en Jesucristo, suscita al sujeto como «yo» reflexivo y responsable y, en consecuencia, los espacios en los que se experimentan y se verifican el diálogo «yo»-«tú» y el reconocimiento mutuo de las personas que ella hace posible y requiere.

Dos preguntas guían la reflexión de los escritos neotestamentarios sobre las comunidades cristianas y sobre la Iglesia.

– La primera pregunta es la de la manera en que ellas organizan el espacio de la nueva creación: ¿qué es constitutivo de la Iglesia y hace de ella el lugar de la fidelidad a la extra-territorialidad y a la singularidad del acontecimiento fundador que se interpreta como la venida de la palabra de Dios encarnada en la persona histórica de Jesús de Nazaret o como la muerte y la resurrección del Hijo de Dios? ¿Cuál es la presencia de la verdad hecha carne y revelada en el instante del encuentro con el Crucificado?

– La segunda pregunta es la de la definición institucional de los lugares de fidelidad en el tiempo y en la historia. Por una parte, la pretensión de la fidelidad del sujeto a la verdad implica la interpretación o la construcción de una continuidad con el acontecimiento fundador. Por otra, presupone una definición de sí misma y el establecimiento de fronteras que delimiten los espacios de la verdad subjetiva de los lugares de no verdad.

Las formas que adquieren la elección divina, la presencia del Crucificado y la acción de su Espíritu en las comunidades cristianas del siglo I no se reducen nunca a un modelo común. Incluso lo contrario es probablemente cierto: los intentos por unificar institucionalmente la organización

entre las iglesias y dentro de sí mismas acaban en una clara diversificación y en una «complejificación» de modelos, incluso cuando ofrecen la impresión de convertirse en dominantes. El quinteto de los apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doctores de la carta a los Efesios (Ef 4,1-16), el cuarteto de los presbíteros retribuidos (1 Tim 5,17), los obispos, los diáconos y las viudas en las cartas pastorales (1 Tim 3,1-16 y 5,1-22), el trío de los profetas, los sabios y los escribas del evangelio de Mateo (Mt 23,34; cf. Mt 13,52), el dúo de los doctores y los presbíteros de la carta de Santiago (Sant 3,1 y 5,14) y el monarquismo episcopal de Ignacio de Antioquía han servido todos, en un momento u otro, de punto de referencia para la definición de los ministerios. Ver en ellos etapas en el camino de una unificación general obliga a confundir la ideología y la realidad.

5.1. La presencia del Crucificado

La variedad de los lenguajes inventados para definir los lugares de fidelidad al acontecimiento fundador es el corolario de la diversidad de los lenguajes puestos en práctica para hablar de la verdad del acontecimiento de la revelación de Dios en Jesucristo. No es sorprendente que también aquí la caótica abundancia de las representaciones, los símbolos y las metáforas utilizadas para dar razón de la experiencia comunitaria y para estructurar en ella los desarrollos sea anterior a toda búsqueda de armonización.

La fuerza y la autoridad de la reflexión sobre lo que constituye la esencia misma de la Iglesia residen en la coherencia teológica con la que la interpretación de la verdad del acontecimiento revelada en Jesucristo determina las declaraciones sobre las comunidades que ella suscita como lugares de fidelidad. En efecto, las comunidades cristianas no son otra cosa que una forma adoptada por la presencia del Crucificado en el tiempo y en la historia del mundo.

5.1.1. La comunidad nueva: Pablo y Juan

Para Pablo, la Iglesia es el cuerpo de Cristo que reúne en un todo orgánico y diversificado los dones conferidos por el Espíritu a cada criatura nueva. Para Juan, es el conjunto de los rebaños del buen Pastor, que beben del agua viva y son saciados con el pan de Dios bajado del cielo. En ambos casos, la comunidad está fundamentada y definida por la contemporaneidad con la verdad del acontecimiento y verdad paradójica de la encarnación de la palabra de Dios en la persona de Jesús de Nazaret, el Crucificado.

Los conceptos y las metáforas de la comunidad nueva

Textos y temas

	Pablo		Juan
<i>Romanos</i> 6,1,14 12,1-13,14 14,1-15,13	El bautismo. Los cristianos en el mundo. Judeo y pagano-cristianos en la comunidad.	<i>Primer discurso de despedida:</i> 13,1-14,31 <i>El problema:</i> la ausencia del Salvador.	<i>Soluciones:</i> 1. El regreso del Salvador hacia sus discípulos (Jn 14,18-20,27-28). 2. La promesa del Espíritu (= del Paráclito, Jn 14,15-17,25-26). 3. El mandamiento del amor mutuo (Jn 13,34-35; 14,21-24). 4. La liberación definitiva de los discípulos (Jn 14,1-14).
<i>1 Corintios</i> 11,2-14,40 11,2-16 11,17-34 12,1-13,13 14,1-40	La edificación de la comunidad. La profecía de las mujeres. La cena del Señor. La comunidad como cuerpo, los individuos como miembros del cuerpo y los diferentes dones del Espíritu. La comunicación cristiana debe ser comprensible.	Segundo discurso de despedida: 15,1-17,26 <i>El problema:</i> el conflicto de la comunidad con el mundo.	<i>Soluciones:</i> 1. La llamada a permanecer en Jesús (Jn 15,1-8). 2. La promesa del Paráclito (Jn 15,26-27; 16,7-11). 3. El mandamiento del amor mutuo y de la unidad (Jn 15,9-17 y 17,1-26). 4. La explicación del odio del mundo (Jn 15,18-16,4). 5. La liberación definitiva de los discípulos (Jn 16,16-25).

Conceptos y metáforas

	Pablo	Juan
<i>La comunidad cristiana</i>	<i>La asamblea (= la iglesia)</i> como comunidad local. <i>El cuerpo de Cristo</i> como definición de la comunidad local (1 Cor 12,1-31a). <i>El cuerpo de Cristo</i> como definición del conjunto de los cristianos (Rom 12,3-8).	<i>Las ovejas del buen Pastor</i> (Jn 9,1-10,18). <i>Los sarmientos</i> de la verdadera vid (Jn 15,1-8). <i>El amor mutuo y la unidad</i> como signo de la unidad de los discípulos con el Hijo y con el Padre (Jn 13,34-35; 14,21-24; 15,9-17; 17,1-26).
<i>La identidad simbólica de la comunidad cristiana</i>	<i>El bautismo</i> como muerte y resurrección con Cristo para una vida nueva en Cristo (Rom 6,1-15; Gál 3,26-28). <i>La cena del Señor</i> como proclamación de la muerte del Señor (1 Cor 11,23-26) y como fundamentación simbólica de la comunidad como cuerpo de Cristo (1 Cor 11,17-34).	<i>El bautismo</i> como signo del nuevo nacimiento de «lo alto» (Jn 3,1-21). <i>El lavatorio de los pies</i> como signo del amor mutuo (Jn 13,12-17). <i>La cena del Señor</i> como signo de la escucha del Hijo de Dios hecho carne (Jn 6,47-58).
<i>La identidad simbólica de los cristianos</i>	<i>Los elegidos</i> <i>Los santos</i>	<i>Los que el Padre ha dado y confiado al Hijo</i>

Las iglesias de Dios, el cuerpo de Cristo y los dones del Espíritu: Pablo

La Iglesia como lugar de la fidelidad del sujeto a la verdad del acontecimiento es un tema importante en la reflexión de las cartas paulinas. Por una parte, constituye la forma social nueva que resulta de la acogida del Evangelio y, por otra, es el lugar privilegiado en el que se ejercita por excelencia la libertad cristiana.

El término «iglesia», empleado por Pablo para designar a la comunidad cristiana, es el equivalente del español «asamblea». Sus connotaciones son más políticas que religiosas. Lo más frecuente es que Pablo lo emplee en plural para designar colectivamente a las comunidades que fundó o al conjunto del cristianismo (Rom 16,4.16; 1 Cor 7,17; 11,16; 16,1.19; 2 Cor 8,1.18.19.23.24; 11,8.28; 12,13; Gál 1,2.22; 1 Tes 2,14), en singular para hablar de una comunidad local particular (Rom 16,1.5.23; 1 Cor 1,2; 4,17; 11,18; 14,4.5.12.19.23.28; 2 Cor 1,1; Flp 4,15; 1 Tes 1,1; Flm 2) y, más raramente, en singular, para hablar de la Iglesia universal (1 Cor 6,4; 10,32; 11,22: algunos actos son desprecio o destrucción de la Iglesia de Dios; 1 Cor 15,9; Gál 1,13; Flp 3,6: Pablo persiguió a la Iglesia de Dios).

Para Pablo, lo que constituye la iglesia es el bautismo (Gál 3,26-29). La idea no es atribuir al bautismo algún tipo de significado mágico o jurídico particular. Por el contrario, Pablo parece manifestar en 1 Cor 1,10-17 un cierto desinterés y una visible libertad respecto a la práctica sacramental. Para Pablo, el bautismo es más bien el signo de la muerte del individuo a su antigua existencia y de su resurrección a una novedad de vida (Rom 6,1-14). Por esta participación en la muerte y en la resurrección de Jesús, el bautizado «se reviste de Cristo» (Gál 3,26-29) y se encuentra incorporado a la unidad que constituyen en Cristo los creyentes.

La constitución de la Iglesia a partir del nacimiento del sujeto y del gesto del bautismo que lo simboliza determina la identidad de la propia Iglesia, la definición que ofrece de sí misma y los principios según los cuales se organiza. Lo que constituye su propia esencia, el reconocimiento de cada individuo, y, por tanto, de cada bautizado como persona, independientemente de sus cualidades, implica un universalismo pluralista que le confiere su forma:

- cada uno debe ser recibido, reconocido y amado con las cualidades que son las suyas, es decir, en su particularidad y su diferencia propias y
- cada uno debe ser considerado absolutamente, de forma igualitaria, como hermano o como hermana.

Para dar una expresión concreta a la vez al universalismo pluralista e igualitarista que caracteriza a la Iglesia y a la singularidad trascendente de

la verdad del acontecimiento que la fundamenta, Pablo utiliza tres veces la imagen del cuerpo. En efecto, esta imagen puede designar en él tanto el cuerpo crucificado de Cristo (Rom 7,4), como, metafóricamente, el cuerpo de Cristo presente en el pan de la Cena (1 Cor 10,16; 11,24.27), la comunidad local (1 Cor 10,17 y 12,12.27 en la argumentación de 12,4-31a) y la Iglesia universal (Rom 12,4-5 en la argumentación de 12,3-8).

La metáfora tiene un doble significado.

— En primer lugar, la Iglesia es el cuerpo de Cristo presente en la tierra bajo la forma de la comunidad (Dietrich Bonhoeffer).

— En segundo lugar, la Iglesia se estructura como un cuerpo cuyos miembros, diversos e iguales, se completan los unos a los otros.

La imagen del cuerpo como metáfora que permite interpretar la estructura de grupos o de organismos sociales es perfectamente conocida en la antigüedad. Permite tanto poner de relieve la necesidad de la unidad del cuerpo como ordenar sus diferentes miembros los unos a los otros en su diversidad.

— La idea de la unidad del cuerpo se aplica tanto al cosmos entero (el mundo tiene la estructura de un gran cuerpo, Platón, *Timeo*; Séneca, *Cartas* XIV, 92,30) como a la sociedad humana (el sabio estoico sabe que es una parte y un miembro de la asamblea constituida por los seres dotados de razón, Epicteto, *Conversaciones* II, 10,3-4; Marco Aurelio, *Pensamientos*, VII, 13).

— La idea de la diversidad necesaria de los miembros sirve para fundamentar una gran variedad de principios políticos. Éstos pueden ser conservadores. La crítica de la revolución de los miembros activos contra la ociosidad del estómago legitima mediante un recurso al orden de la naturaleza la jerarquía de las clases sociales (Tito Livio II, 32,9-12) o la mención de las relaciones del cuerpo con la cabeza justifica la estructura jerárquica del Imperio (Séneca, *Sobre la clemencia* I, 2,1). Pero también pueden ser igualitaristas: el mejor sistema es el que establece una relación equitativa entre sus miembros, pues cualquier desequilibrio pone en peligro el conjunto (Platón, *La República* V, 462c-d; Aristóteles, *Política* V, 1302b-1303a). Finalmente, pueden ser principios de solidaridad: al ser miembro y parte del todo, el deber del ciudadano es buscar el bien común antes que las ventajas personales (Epicteto, *Conversaciones* II, 10,3-4).

La fuerza de la argumentación paulina reside en la manera en que combina las dos ideas. Por una parte, el cuerpo de la comunidad no es un dato natural, sino que es el cuerpo de Cristo constituido por los

diversos dones del mismo y único Espíritu. Por eso, su unidad resulta de la diversidad de la que está hecha: cada uno ha recibido del Espíritu un don particular que le otorga una función única y privilegiada en el conjunto, de modo que el pluralismo fundamenta el universalismo igualitario. Por otra parte, el vínculo que une a los miembros los unos a los otros es la verdad del acontecimiento que hace de ellos sujetos en primera persona llamados a amarse a sí mismos, a amar a su prójimo como a sí mismos y a mantener entre sí una relación «yo-tú» que les edifica recíprocamente.

1 Cor 12,4-31a

I. El mismo Espíritu es la única fuente de los diversos dones para la utilidad común.

1. *Primera afirmación:* la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu es fuente de todos los dones.
 - (4) Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo.
 - (5) Hay diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo.
 - (6) Hay diversidad de actividades, pero uno mismo es el Dios que activa todas las cosas en todos.
2. *Segunda afirmación:* cada don, manifestación del Espíritu, es ofrecido para la utilidad común.
 - (7) A cada cual se le concede la manifestación del Espíritu para el bien de todos.
3. *Ilustraciones:* los carismas de la reflexión teológica (1 Cor 12,8), los de milagros y curaciones (1 Cor 12,9-10a) y los de profecía y discernimiento de espíritus (1 Cor 12,10b-c).
4. *Resumen y conclusión*
 - (11) Todo esto lo hace el mismo y único Espíritu, que reparte a cada uno sus dones como él quiere.

II. La unidad del cuerpo está constituida por la diversidad de los miembros.

1. *Cita de la segunda afirmación:* el cuerpo de Cristo está formado por varios miembros que constituyen un solo organismo.
 - (12) Del mismo modo que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, por muchos que sean, no forman más que un cuerpo, así también Cristo.
2. *Primera explicación:* los miembros han sido bautizados todos en un solo cuerpo.
 - (13) Porque todos nosotros, judíos o no judíos, esclavos o libres, hemos recibido un mismo Espíritu en el bautismo, a fin de formar un solo cuerpo; y todos hemos bebido también del mismo Espíritu.
3. *Segunda explicación:* un cuerpo está formado por varios miembros.
 - (14) Por su parte, el cuerpo no está compuesto de un solo miembro, sino de muchos.
4. *Ilustraciones:* el pie y la mano (1 Cor 12,15), el oído y el ojo (1 Cor 12,16-17).
5. *Resumen y conclusión*
 - (18) Con razón Dios ha dispuesto cada uno de los miembros en el cuerpo como le pareció conveniente.
 - (19) Pues si todo se redujese a un miembro, ¿dónde estaría el cuerpo?
 - (20) Por eso, aunque hay muchos miembros, el cuerpo es uno.

III. Los miembros están dispuestos en el cuerpo de manera que se ocupen los unos de los otros y participen en los sufrimientos y en las alegrías los unos de los otros.

1. *Transición:* dos ilustraciones, el ojo y la mano (1 Cor 12,21a), la cabeza y los pies (1 Cor 12,21b).
2. *Tercera afirmación:* los miembros más débiles son necesarios y requieren consideraciones particulares.
 - (22) Al contrario, los miembros del cuerpo que consideramos más débiles son los más necesarios.
3. *Ilustración:* las consideraciones tenidas con los miembros menos honorables.
 - (23) Y a los que consideramos menos nobles, los rodeamos de especial cuidado. Asimismo tratamos con mayor decoro a los que consideramos más indecorosos,
 - (24) mientras que los que son presentables no lo necesitan.
4. *Fundamento teológico* (// 1 Cor 12,18): Dios construyó el cuerpo de manera que los miembros menos considerados sean objeto de mayor consideración.
 - (24b) Dios mismo distribuyó el cuerpo dando mayor honor a lo que era menos noble,
5. *Fundamento por la finalidad del don de Dios:* la unidad por el amor mutuo.
 - (25) para que no haya divisiones en el cuerpo, sino que todos los miembros se preocupen los unos de los otros.
6. *Consecuencia:* la solidaridad de los miembros en el sufrimiento y en la alegría.
 - (26) ¿Que un miembro sufre? Todos los miembros sufren con él. ¿Que un miembro es agasajado? Todos los miembros comparten su alegría.

IV. Diversidad y unidad de los ministerios.

1. *Cuarta afirmación:* los miembros de la comunidad constituyen, igual que sus miembros, el cuerpo de Cristo.
 - (27) Ahora bien, vosotros formáis el cuerpo de Cristo y cada uno por su parte es un miembro.
2. *Fundamento teológico* (// 1 Cor 12,18 y 24b): los miembros que Dios situó en el cuerpo de Cristo.
 - (28) Y Dios ha asignado a cada uno un puesto en la Iglesia: primero están los apóstoles, después los que hablan en nombre de Dios, a continuación los encargados de enseñar, luego vienen los que tienen el don de hacer milagros, de curar enfermedades, de asistir a los necesitados, de dirigir la comunidad, de hablar un lenguaje misterioso.
3. *Ilustraciones:* no todos pueden ser el mismo miembro.
 - (29) ¿Son todos apóstoles? ¿Hablan todos en nombre de Dios? ¿Enseñan todos? ¿Tienen todos el poder de hacer milagros,
 - (30) o el don de curar enfermedades? ¿Hablan todos un lenguaje misterioso, o pueden todos interpretar este lenguaje?
4. *Conclusión:* transición hacia el himno de 1 Cor 13,1-13 y exhortación a buscar el don más importante, sin el que los otros no son nada: el amor.
 - (31) En todo caso, aspirad a los carismas más valiosos.

Las consecuencias de la concepción paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo y del reconocimiento fundador de cada uno de sus miembros como miembros del cuerpo (Rom 12,3-8; 1 Cor 10,16; 12,4-31) son importantes.

En primer lugar, y contrariamente a las representaciones políticas y religiosas que dominan tanto el judaísmo como el mundo helenístico, la comprensión paulina de la justicia de Dios y del bautismo excluye cualquier idea de clero y, en consecuencia, abole cualquier distinción entre lo que podría ser un clero y un laicado. En efecto, la existencia de un clero implica la necesidad de una mediación entre la verdad y sus adeptos. Ahora bien, lo que para Pablo constituye la diferencia entre el Evangelio de Dios y los evangelios de los hombres, que no son evangelios, es precisamente la ausencia de una mediación religiosa de la verdad. En efecto, el Evangelio paulino surge como la singularidad absoluta de una verdad del acontecimiento que es verdad del sujeto que pone en él su confianza y escapa a cualquier orden institucional y religioso.

Por el contrario, tanto la verdad del acontecimiento del Evangelio como la concepción, que se deriva de ella, de la Iglesia como comunidad de los bautizados implican que cada creyente, al que el Evangelio ha constituido como subjetividad individual y responsable, ha recibido del Espíritu un don (un «carisma») mediante el que Dios actúa en el conjunto de un cuerpo y que hace de cada uno de sus miembros un ministro de la comunidad (1 Cor 12,5).

Ni en Rom 12,3-8 ni en 1 Cor 12,4-31, Pablo establece, con la metáfora del cuerpo, una correspondencia entre la diversidad de las funciones orgánicas y una diversidad de ministerios eclesiásticos. De la misma manera que no se interesa por las capacidades del cuerpo, sino por sus miembros individuales y por los vínculos orgánicos que les unen, la argumentación paulina no define el orden objetivo de una disciplina eclesiástica, sino la realidad nueva que determina las relaciones interpersonales entre hombres y mujeres, de los que el poder del Evangelio ha hecho criaturas nuevas. Manteniendo de manera consecuente la perspectiva subjetiva que es la suya, Pablo habla de personas que, como sujetos individuales, han recibido del Espíritu dones que les confieren su particularidad en la comunidad. Son a estas personas a las que se les confía la responsabilidad de un servicio (= un ministerio) en razón del don específico que han recibido.

Esta perspectiva subjetiva, que resulta de lo que para Pablo constituye la realidad del Evangelio, explica que las listas de dones no puedan coincidir las unas con las otras. Ni la enumeración de la carta a los Romanos, que menciona los dones de profecía, de servicio, de enseñanza, de exhortación, de presidencia y de ejercicio de la misericordia (Rom 12,6-8), ni el

saludo de la carta a los Filipenses, que nombra a los obispos y a los diáconos (Flp 1,1), confirman los diferentes carismas mencionados en la primera carta a los Corintios (1 Cor 12,8-10 y 27-29). Evidentemente, los dones de las personas que componen la comunidad local determinan en cada lugar su organización.

Por tanto, se puede decir que Pablo define la comunidad cristiana como el lugar de la fidelidad de la subjetividad individual en la que cada persona, recreada por la verdad del acontecimiento para una novedad de vida, de la que el bautismo es su signo, aporta los dones particulares que ha recibido del Espíritu para la edificación de cada uno y de cada una de sus hermanos y hermanas y del conjunto del cuerpo de Cristo en la tierra.

*La comunidad joánica como lugar de la contemporaneidad
con el Hijo y el Padre*

Sólo se pueden reconstruir de forma fragmentaria las condiciones de vida de las comunidades en las que tuvieron lugar la elaboración y la redacción del evangelio de Juan. Según el propio evangelio de Juan, se puede comprender que el medio en el que se desarrollaron es el de las sinagogas liberales de lengua griega de Siria o Asia Menor, de las que fueron expulsados, en defensa propia (Jn 9,22; 12,42; 16,2), siguiendo la estela de la reestructuración del judaísmo que tuvo lugar después de la destrucción del Templo de Jerusalén. Aunque reconocen la importancia adquirida por la figura de Pedro en el cristianismo primitivo (Jn 21,15-19), el cabeza de fila al que apelan es el personaje del discípulo que Jesús amaba (Jn 13,21-30; 19,25-27; 20,1-10; 21,1-14.20-25), cuya autoridad está atestiguada por un círculo de testigos de la revelación (Jn 1,14.16; 3,11; 4,22; 9,4; 21,24-25; 1 Jn 1,1-5; 4,6.14).

Por su forma epistolar y por su contenido, las cartas joánicas implican que el cristianismo joánico estaba constituido por varias iglesias (2 Jn 1.13; 3 Jn 9.15). Por el contrario, no sabemos qué tipo de relaciones mantuvieron estas iglesias con las demás comunidades de Siria o Asia. O bien constituyeron, allí donde estaban, la iglesia local, o bien formaron círculos particulares al margen de las otras iglesias.

En el evangelio de Juan no aparecen los términos técnicos que, en el cristianismo primitivo, designan a la Iglesia o a los ministerios: «iglesia», «diáconos» (= «ministros»), «apóstol», «profeta», «presbítero» son reemplazados por otros conceptos o metáforas que definen su función a partir de la singularidad absoluta de la persona de Jesús, el Hijo de Dios enviado por el Padre. Los discípulos joánicos son las ovejas del Buen Pastor (Jn 9,1-10,18) y los sarmientos de los que el Salvador es la vid y Dios el jardinero (Jn 15,1-8).

El mensaje esencial sobre lo que constituye la Iglesia se encuentra en el pre-discurso de despedida (Charles Harold Dodd¹) que sigue a la curación y conversión del ciego de nacimiento (Jn 9,39-10,21).

– Jesús vino al mundo como paradoja y como objeto de escándalo (Jn 9,39-41).

– La parábola del buen pastor y de sus ovejas (Jn 10,1-6).

– Jesús es la puerta que posibilita a las ovejas el acceso al Padre (Jn 10,7-10).

– Jesús es el Buen Pastor porque hace donación de su vida para sus ovejas y no trata de salvar su vida como un mercenario (Jn 10,11-13).

– Jesús es el Buen Pastor porque el Padre y el Hijo son uno y la unidad del Padre y del Hijo se manifiesta en el don que el Hijo hace libremente de su vida (Jn 10,14-18).

Los temas y su encadenamiento son los mismos que en la oración que clausura los discursos de despedida (Jn 17,1-26):

– El acontecimiento fundador de la comunidad nueva tuvo lugar en el envío del Hijo al mundo y su regreso al Padre como singularidad absoluta y paradójica de la revelación del Padre (Jn 9,39-41 // 17,1-5).

– El Hijo es el Buen Pastor porque manifestó la verdad a las ovejas del Padre, es decir, a aquellos que el Padre sacó del mundo para confiárselos, porque los ha guardado en nombre del Padre y porque ofrece la posibilidad de la unidad de los discípulos con el Padre y el Hijo (Jn 10,1-15 // 17,6-19).

– La unidad trascendente del Padre, del Hijo y de las ovejas, fundamentada en la singularidad absoluta de la encarnación (Jn 10,17-18 // 17,25-26), no se limita a la primera generación de los discípulos, sino que incluye a los discípulos de la segunda generación, a los que la palabra de los discípulos de la primera generación habrá proporcionado la ocasión para creer (Jn 10,16 // 17,20-23).

Jn 9,39-41: Jesús es la paradoja de la palabra de Dios hecha carne, es decir, de la singularidad absoluta de la revelación de Dios en el mundo. Por un lado, la irrupción del acontecimiento de la verdad abre los ojos de los ciegos y, por otro, revela la ceguera de los que, creyendo ver, manifiestan su ceguera. La declaración del Jesús joánico describe una vez más el malentendido que provoca necesariamente la encarnación en tanto se trata

¹ Charles Harold DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1953); traducción española: *Interpretación del cuarto evangelio* (Biblioteca Bíblica Cristiandad; Madrid, 1978).

de comprender a Dios en la bidimensionalidad de lo que «hay» en el mundo. El pecado de los fariseos reside en su pretensión de ver, es decir, en la actitud existencial que consiste en fundamentar su existencia en el mundo, esto es, en sí mismos, y sobre esta base en inmunizarse contra el acontecimiento de la verdad.

Jn 10,1-6: la constatación de la necesidad del malentendido, de la ceguera y de la incredulidad es seguida, según la lógica del evangelio de Juan (Jn 6,36-40; 6,41-46; 6,60-65; 8,21-30; 12,37-50), por un ofrecimiento de salvación que adquiere la forma de la «parábola» (Jn 10,6) del buen pastor:

– el buen pastor entra por la puerta;

– el que guarda la puerta le abre;

– las ovejas escuchan su voz;

– llama a las ovejas que le pertenecen, a cada una por su nombre;

– las lleva fuera;

– camina a su cabeza;

– ellas le siguen porque conocen su voz.

El mensaje esencial es el siguiente: el Hijo bajado del cielo, encarnación de la palabra de Dios, es el Pastor legítimo, que entra por la puerta porque es enviado por el Padre y al que el Padre abre la puerta porque es a él a quien le confía sus ovejas (cf. Jn 6,39.65; 17,6.9.12). Ahora bien, la característica del pastor acreditado por el Padre es establecer con sus ovejas una relación de confianza recíproca: el Hijo les llama por su nombre y les confiere su identidad, mientras que las ovejas escuchan su palabra y le siguen.

Jn 10,7-10: continuación del discurso de revelación y primeras declaraciones «yo soy»: «Yo soy la *puerta de las ovejas*» (Jn 10,7), «Yo soy la *puerta*» (Jn 10,9).

– Jesús es la *puerta de las ovejas* (Jn 10,7) porque posibilita el acceso al Padre. Ahora bien, si posibilita el acceso al Padre es porque, en su persona y en su palabra, *es la verdad del acontecimiento que ofrece la posibilidad de la salvación y que comunica la vida*. Si comunica la salvación es precisamente porque no es «del mundo», como los «ladrones y los salteadores», es decir, los maestros de este mundo que son los fariseos (Jn 10,8), sino que es el Hijo bajado del cielo, encarnación de la palabra de Dios. Por eso las ovejas, es decir, los elegidos del Padre («los que el Padre confió al Hijo»), Jn 6,39, o «aquellos a los que el Padre concedió ir hacia el Hijo» (Jn 6,65), le escucharon (Jn 10,7-8).

– Jesús es la *puerta* porque no vino para tomar («robar, matar y perder»), sino porque fue enviado para dar (Jn 10,10). Ahora bien, si no toma, sino que da, es porque no pertenece al mundo, que se pierde porque trata de encontrar la vida fundamentándose sobre sí mismo, sino porque él es, en cuanto la encarnación de la palabra de Dios, la interrupción de lo que «hay» en el mundo. Es la singularidad absoluta de la presencia de Dios en el mundo, que proporciona a sus ovejas la salvación, la libertad de ir y venir, el alimento que sacia y la vida en abundancia (Jn 10,9).

Jn 10,11-13: continuación del discurso de revelación y segunda declaración «yo soy»: «Yo soy el buen pastor» (Jn 10,11). Lo que califica a Jesús como Buen Pastor y, al mismo tiempo, le distingue de los mercenarios, es decir, de los maestros de este mundo, es, por una parte, el hecho de que las ovejas de las que tiene la custodia son «sus ovejas» (Jn 10,10 y 11-13) y, por otra, que da su vida por ellas (Jn 10,10). El contraste entre la actitud de los mercenarios, que están dispuestos a emprender la huida y perder las ovejas, y la del Buen Pastor, que fue enviado para dar su vida por sus ovejas (Jn 10,12-13), retoma la oposición robar-matar-perder / dar la vida (Jn 10,10). La paradoja de la encarnación provoca la confrontación entre dos lógicas existenciales: la de los ladrones, los salteadores y los mercenarios y la del Buen Pastor. Los primeros representan la lógica del mundo, que es la de amasar por miedo a perder (Alexandre Zinoviev²), que se destaca y que conduce a la muerte. La lógica del buen Pastor está habitada por el espíritu del don y de la confianza, que determina tanto el envío del Hijo por el Padre y el acto del Hijo, que hace donación de su vida por sus ovejas, como la actitud de confianza de las ovejas. Es la lógica de la vida y procede del Padre: el Hijo de Dios bajado del cielo da la vida ofreciéndola por sus ovejas, y el regalo que el Buen Pastor hace de su vida fundamenta la certeza y la confianza de aquellos que el Padre le da, es decir, de sus discípulos y de los que crean sin haber visto (Jn 20,29).

Jn 10,14-18: continuación del discurso de revelación y tercera declaración «yo soy»: «Yo soy el buen pastor» (Jn 10,14).

– Jesús es el Buen Pastor en razón de la doble relación de comunión recíproca entre el Padre y el Hijo y entre el Hijo y sus ovejas (Jn 10,14-15), atestiguada por la libertad del Hijo en hacer donación de su vida. La estructura triangular es la que desarrollarán los discursos de despedida (Jn 14,20; 15,9-10; 17,22-23): el conocimiento recíproco del Padre y del Hijo y el conocimiento recíproco del Pastor y de sus ovejas proporcionan a los discípulos la condición para participar en el conocimiento del Padre, de modo que la paradoja de la encarnación establece una triple relación de comunión entre el Padre y el Hijo, entre el Hijo y los discípulos y entre el Padre y los discípulos.

² Alexandre ZINOVIEV, *Notes d'un veilleur de nuit* (Bibliothèque l'Âge d'Homme. Série Slave; Lausanne, 1979) 155-156.

Jn 10,14-15

(14a) Yo soy el buen pastor,		
(14b) conozco a mis ovejas y ellas me conocen a mí,	↔	(15) lo mismo que mi Padre me conoce a mí y yo lo conozco a él.

– La comunión con el Padre y el Hijo hace posible que el Buen Pastor no se limite a la primera generación de los contemporáneos históricos de Jesús, sino que se extienda a otras ovejas que no son de este redil (Jn 10,16). La promesa introduce una perspectiva histórica que engloba en una sola comunidad («un solo rebaño y un solo pastor») el conjunto pasado, presente y futuro de todos aquellos que escuchen su voz. Al presentarse como el que es desde ahora su Pastor («tengo otras ovejas»), que debe conducirlos y que le escucharán, Jesús no se contenta con asimilar a los discípulos de la segunda generación con los discípulos de la primera generación, a los que les fue dada la ocasión de creer, sino que él mismo asegura con el Paráclito (Jn 14,26) su contemporaneidad con su palabra y su persona. La iglesia joánica vive así de la paradoja según la cual la verdad del acontecimiento ocurrida en la singularidad histórica de la encarnación sigue presente y la conduce en el instante del encuentro siempre actual con la palabra hecha carne.

– Si el Hijo se hace contemporáneo de la revelación del Padre es en razón del amor del Padre por el Hijo. Este amor del Padre por el Hijo deriva de que el Hijo cumple el mandamiento del Padre (Jn 10,17-18). Ahora bien, el Hijo cumple la voluntad del Padre (Jn 15,10) dando y volviendo a tomar su vida. La declaración según la cual el Hijo da su vida y la vuelve a recuperar implica una interpretación de la muerte de Jesús y del acontecimiento pascual que hace de él el sujeto de su trayectoria terrena. El relato joánico de la pasión (Jn 18,1-19,30), que confiere a Jesús la iniciativa de su arresto, de su diálogo con Pilato y de su crucifixión, subraya la primera parte de esta declaración: «Nadie tiene poder para quitármela (= mi vida); soy yo quien la doy por mi propia voluntad» (Jn 10,18a). La interpretación de la muerte de Jesús como elevación (Jn 3,14; 8,28; 12,32), como glorificación (Jn 13,31-33; 17,1-5) y como regreso hacia el Padre (Jn 7,33-36; 8,21-22; 13,31-33) da razón de la segunda: Jesús vuelve a tomar su vida al regresar junto al Padre. Ahora bien, si el evangelio de Juan hace de Jesús el sujeto libre del comienzo y del final de su trayectoria terrena es porque el envío del Hijo por el Padre tiene como objeto manifestar con la paradoja de la encarnación y con la de la muerte en la cruz la exterioridad del Padre y del Hijo con relación al mundo.

Por tanto, se puede decir que lo que fundamenta la comprensión que la comunidad joánica tiene de sí misma es la confesión de fe que afirma la trascendencia de la revelación que la constituye: la Iglesia del Hijo de Dios bajado del cielo fue constituida por el Padre, que envió a su Hijo a fin de

confiarle las ovejas que había sacado del mundo para confiárselas. Así pues, se define como el círculo de los discípulos elegidos por el Padre (Jn 6,39.65; 17,2.9.12) o por el Hijo (Jn 15,16) para participar en la unidad y en la comunión del Padre y del Hijo.

La insistencia en la predestinación no cierra el círculo de los discípulos. En efecto, este círculo está abierto desde su fundación a todos los que crean, bien a causa de la persona y de las obras del Hijo, bien en virtud del testimonio del Paráclito (= del Espíritu Santo) o de la palabra de los discípulos de la primera generación. El mensaje esencial de la predestinación es el de eliminar el malentendido que consistiría en considerar la fe y el nuevo nacimiento de «lo alto» como una posibilidad que poseería el mundo. La verdad del acontecimiento y el cambio que ella suscita no son comprensibles y posibles más que una vez declarada y entendida su imposibilidad en el marco de lo que «hay». La decisión de creer reside en la acogida de una verdad exterior al mundo que sólo puede ser recibida del Enviado del Padre, de modo que la llamada a la decisión de la fe implica la predestinación.

Esta definición de la Iglesia a partir de la singularidad absoluta de la encarnación y de la contemporaneidad que se hace posible por el Hijo bajado del cielo en el mundo y ascendido junto al Padre determina la responsabilidad de los creyentes.

La iglesia joánica está hecha con sarmientos llamados a dar fruto (Jn 15,1-8), es decir, a amarse los unos a los otros (Jn 15,9-17), y a atestiguar con ello su pertenencia a la unidad trascendente del Padre y del Hijo.

– Jesús es la Vid que da a los sarmientos la vida y la posibilidad de dar fruto.

– Dios es el viñador que corta los sarmientos estériles y poda los que dan fruto.

– Los discípulos están llamados a permanecer en Jesús para poder dar fruto.

5.1.2. Vivir y creer siguiendo a Jesús: Marcos y Mateo

La Iglesia del evangelio de Marcos: el camino, la casa y la barca

El evangelio de Marcos ya no emplea el término de asamblea (= Iglesia), sino que contiene varios lugares simbólicos cuyas connotaciones eclesiales son innegables.

El primero de estos lugares simbólicos en aparecer en el curso de la narración es el del *camino*. La cita con que comienza el evangelio anuncia

la aparición de un mensajero enviado para abrir «tu» camino (Mc 1,2) y refleja la voz que grita en el desierto y que invita a preparar el camino del Señor y a allanar sus senderos (Mc 1,3). ¿Quién es el mensajero y quién es el Señor? ¿Prepara Juan Bautista el camino a Jesús (Mc 1,4-8) o el propio Jesús abre el camino de Dios y de su Reino (Mc 1,14-15)? Quizás hay que mantener la ambigüedad y constatar que el evangelio comienza creando un clima de espera. Durante su entrada en Jerusalén, numerosas personas extienden sus mantos o ramas en el camino de Jesús (Mc 11,8), mientras que los fariseos y los saduceos reconocen irónicamente que Jesús enseña los caminos de Dios (Mc 12,14).

Es significativo que, en todo el resto del relato, el camino sirve sistemáticamente de lugar para episodios que ponen en escena a Jesús con sus discípulos o con otros interlocutores interesados en seguirle. La primera vez, los discípulos arrancan espigas mientras que Jesús está de camino con ellos (Mc 2,23). Después, Jesús, de camino, pide a sus discípulos que le digan quién es a los ojos de los hombres y quién es para ellos (Mc 8,27). Este diálogo introduce el primer anuncio de los sufrimientos, la muerte y la resurrección del Hijo del hombre (Mc 8,31-33). El segundo anuncio (Mc 9,30-32) es inmediatamente seguido por una discusión entre los discípulos, que se preguntan, de camino, quién es el más grande (Mc 9,33-34). Jesús está de camino cuando un hombre rico le interroga sobre lo que debe hacer para heredar la vida eterna (Mc 10,17). El tercer anuncio de los sufrimientos, la muerte y la resurrección del Hijo del hombre (Mc 10,32-34) tiene lugar mientras Jesús y sus discípulos van de camino (Mc 10,32). En este punto del relato, el lector es informado de cuál es el destino del camino: Jerusalén. Finalmente, el ciego Bartimeo está al borde del camino al paso de Jesús (Mc 10,46) y, después de haber recobrado la vista, se pone a seguir a Jesús en el camino (Mc 10,52).

Evidentemente, el camino simboliza *el seguimiento consecuente*, hasta Jerusalén, *de la actividad liberadora de Jesús*. Por eso el lector comprende que los discípulos que, en el camino, se preguntan sobre cuál de ellos es el más grande mantienen una discusión fuera de lugar, mientras que Bartimeo adopta una actitud adecuada cuando, al pasar de la ceguera a la visión, sigue a Jesús por el camino. En efecto, el camino, *símbolo de la movilidad, actitud existencial del creyente, que ya no está determinado por los pensamientos de los hombres, sino por los de Dios* (Mc 8,33), es uno de los lugares privilegiados en los que Jesús enseña a sus discípulos.

El segundo lugar simbólico que aparece en la narración del evangelio de Marcos es la *casa*. La casa donde Jesús cura y anuncia la Palabra, la casa donde come con los recaudadores de impuestos y los pecadores, la casa de Jesús donde las multitudes acuden para escuchar y donde enseña a sus discípulos, todas evocan las casas en las que se reúne la comunidad cristiana.

La primera casa es la de la suegra de Pedro, adonde se dirigen Jesús, Santiago, Juan, Simón y Andrés (Mc 1,29). Jesús es seguido a la casa, el gentío se reúne en torno a él y les anuncia la palabra (Mc 2,1). Después Jesús se encuentra invitado en la casa de Leví junto con sus discípulos, un gran número de recaudadores de impuestos y pecadores e incluso de fariseos (Mc 2,15). Cuando Jesús entra en la casa, una multitud inmensa se reúne, de manera que Jesús y sus discípulos no pueden ni siquiera comer (Mc 3,20). A partir de ahí, Marcos distingue entre la actividad y la enseñanza pública de Jesús y las explicaciones y conversaciones que mantiene aparte con sus discípulos. Entrados en la casa, Jesús interpreta para ellos la «parábola» de lo puro y de lo impuro (Mc 7,17), les ofrece la razón por la que no pudieron expulsar al demonio del niño poseído (Mc 9,28), les pregunta sobre el motivo de su discusión en el camino (Mc 9,33) y les proporciona la aplicación de las palabras sobre el divorcio (Mc 10,10).

Por supuesto, la imagen de un Jesús que regularmente entra en la casa con sus discípulos y comenta para ellos su actividad exterior parece contradecir la idea del camino y de una existencia itinerante que parte de Galilea e incluso de Cesarea de Filipo (Mc 8,27) para dirigirse a Judea (Mc 10,1). Es que la lógica no se encuentra en la representación simbólica, sino en el significado al que remite: *encontrarse con Jesús en su casa y escuchar la Palabra o sus enseñanzas significa vivir la «convivialidad» con Jesús y tomar el camino de donación de sí y de confianza que él mismo siguió* (Mc 8,34-38).

El tercer lugar simbólico es la *barca*. De una manera general, Jesús se encuentra en ella con sus discípulos, con «los que están en torno a él» (Mc 4,10) y con los Doce, al abrigo de la multitud. La barca establece una frontera entre el entorno de Jesús y la multitud del público y de los que le escuchan. La ambivalencia dramática de la barca reside en que los discípulos aparecen en ella a la vez como los compañeros privilegiados de Jesús y como los representantes de la incomprensión humana que suscita.

Esta ambivalencia aparece por primera vez en la explicación sobre el lenguaje en parábolas (Mc 4,10-13). Por un lado, los discípulos embarcan, mientras que la multitud a la que Jesús enseña permanece en la orilla (Mc 4,1-9). Ellos le preguntan en particular (Mc 4,10), Jesús les explica sin lenguaje indirecto todo lo que enseña a la multitud en parábolas (Mc 4,33-34) y Jesús les dice que el Reino, en su misterio, les es comunicado (Mc 4,11). Por otro lado, no comprenden (Mc 4,13), de modo que perciben todo como un enigma, como los de fuera, para los que «todo les resulta enigmático» (Mc 4,11), y que son tributarios de las explicaciones suplementarias de Jesús (Mc 4,13).

Los otros tres episodios en barca (Mc 4,35-41; 6,45-52; 8,14-21) se desarrollan de manera paralela. Los discípulos llevan a Jesús en la barca (Mc 4,35-36), Jesús los fuerza a entrar solos en la barca (Mc 6,45) para reunirse

con ellos más tarde (Mc 6,48-50) o se encuentran juntos allí (Mc 8,14). Después surge una situación que arroja a los discípulos a la desesperación. La primera vez es la tempestad, en la que creen perderse, aunque Jesús les acompaña y duerme tranquilamente. La segunda vez es su llegada, caminando sobre el mar durante la noche, la que les perturba (Mc 6,49-50). La tercera vez se inquietan por no tener más que un solo pan en la barca (Mc 8,14). La primera vez Jesús les pregunta por qué no tienen fe (Mc 4,40). El gesto de Jesús, que exorciza al mar, fundamenta su llamada implícita a la confianza. La segunda vez se presenta a ellos («soy yo» = «yo soy», Mc 6,50; cf. Jn 8,28; 18,5.6.8; Ex 3,14), los invita a no temer y a tener valor, y el evangelio constata que no comprendieron el milagro de los panes (Mc 6,30-44) a causa del endurecimiento de su corazón. La tercera vez Jesús les advierte contra la levadura de los fariseos y de Herodes, es decir, contra su incomprensión (Mc 8,15), les pregunta si no entienden y no comprenden (Mc 8,17), si su corazón está embotado (Mc 8,17), si, como «los de fuera» en Mc 4,11, tienen ojos y no ven y tienen oídos, pero no oyen (Mc 8,18), y les recuerda los dos milagros de los panes (Mc 8,19-21; cf. 6,30-44 // 8,1-10).

La barca es un lugar crucial de la construcción dramática del evangelio de Marcos en la medida en que muestra que la proximidad de Jesús no impide para nada la incomprensión y la imposibilidad humana de creer.

*La incomprensión de los discípulos y la fe de los ciegos:
la eclesiología de Marcos*

El mensaje esencial del evangelio de Marcos, que representan dramáticamente de dos maneras diferentes los discípulos y los ciegos, es la llamada a creer en Dios, en su buena nueva (en el «Evangelio de Dios») y en su poder de transformación (fe: Mc 2,5; 4,40; 5,34; 10,52; 11,22; creer: 1,15; 5,36; 9,23.24.42; 11,23.24.31; cf. 13,21 y 15,32).

Ahora bien, esta llamada a la confianza en Dios (Mc 1,15; 11,23) se acompaña de la declaración de la imposibilidad en la que el ser humano se encuentra para creer. Jesús proclama la presencia del Reino (Mc 1,14-15), pero es imposible que la humanidad entre en él (Mc 10,27). Ahora bien, no sólo los discípulos tienen ojos y no pueden ver y tienen oídos, pero no pueden oír (Mc 8,18): Jesús habla a los «de fuera» de tal manera que «todo les resulta enigmático, de modo que por más que miran, no ven, y por más que oyen, no entienden, a no ser que se conviertan y Dios los perdone» (Mc 4,12). El Jesús de Marcos no retoma por su cuenta solamente la misión del endurecimiento de Isaías (Is 6,9-10), sino que la radicaliza: habla con un lenguaje indirecto a fin de crear el malentendido y de hacer imposible la comprensión. Los pensamientos de Dios y los de los hombres representan actitudes existenciales de tal manera incompatibles que el espíritu humano no puede captar el Reino presente.

La radicalidad de la paradoja que hace de Jesús el Hijo de Dios que llama a creer y que, al mismo tiempo, es enviado para hacer imposible la fe se explica a partir de la convicción de que «para los hombres es imposible, pero no para Dios, porque para Dios todo es posible» (Mc 10,27). Para Marcos, *la fe es un milagro en el sentido de que el paso de la incredulidad a la fe es una imposibilidad humana y que no puede ser demandado ni recibido más que como don de Dios*. Por eso, en el evangelio de Marcos, los ciegos son en sentido propio figuras clave. Ilustran el paso del «no poder ver», simbolismo del «no poder creer», a la visión y a la fe (Mc 8,22-26; 10,46-52). La fe y el Reino sólo son accesibles para aquel que, despojándose de sí mismo y reconociendo la situación de desesperación en la que se encuentra, reconoce su impotencia para fundamentarse a sí mismo y se encomienda a la confianza: al «creo, pero ayúdame a tener más fe» (Mc 9,24) responde la promesa: «No temas; basta con que tengas fe» (Mc 5,36).

Los tres personajes del ciego de Betsaida (Mc 8,22-26), el ciego Bartimeo (Mc 10,46-52) y el joven de la pasión (Mc 14,51-52) son, por tanto, tres figuras ejemplares. El papel del primero es el de poner de relieve la distinción que es importante llevar a cabo entre el ver («ver a los hombres como árboles que andan», Mc 8,24) y ver comprendiendo («ver perfectamente de lejos», Mc 8,25): la verdadera curación llevada a cabo por Jesús es abrir la inteligencia a la comprensión de la realidad tal como los pensamientos de Dios hacen que aparezca. El papel del segundo es mostrar que *a la fe que quiere verdaderamente entender y que está dispuesta a seguir a Jesús en el camino, le es dado el ver* (Mc 10,51-52). El papel del tercero es ilustrar *la confianza desarmada y desarmante que no teme seguir hasta el final la confianza que tiene Jesús*.

Si ahora los ciegos y el joven de Mc 14,51-52 (¿y 16,5-7?) son figuras ejemplares del paso a la fe, los discípulos de Jesús personifican la dificultad humana para dejarse convertir al Evangelio y para entrar en el Reino.

Por una parte, los cuatro discípulos que forman su entorno íntimo (Pedro y Andrés, Santiago y Juan, Mc 1,16-20; 13,3; Pedro, Santiago y Juan, Mc 5,37; 9,2; 14,33) fueron llamados por Jesús para que se convirtieran en sus discípulos y para hacer de ellos pescadores de hombres. La combinación de la expresión «venir detrás de mí» (Mc 1,17.20; 8,33.34) y del verbo «seguir» es un recuerdo de la vocación dirigida por Elías a Eliseo (1 Re 19,19-21). La doble tarea atribuida a los cuatro es precisada en el relato de la llamada a los Doce (Mc 3,13-19): Jesús constituye el grupo de sus discípulos para que permanezcan con él, a fin de enviarlos a predicar y de manera que tengan autoridad para expulsar a los demonios (Mc 3,15-16). Para ello, los manda de dos en dos, dándoles autoridad sobre los espíritus impuros (Mc 6,6b-13). Los enviados (los «apóstoles», Mc 6,30) llevan a cabo su misión con éxito: predicán la conversión, expulsan

muchos demonios, ungen a muchos enfermos y los curan (Mc 6,12-13), de modo que las multitudes afluyen hacia Jesús (Mc 6,30-33). Los discípulos, que dejaron el marco de sus tareas y de su amplia familia, acompañan a Jesús (Mc 4,35-53; 8,13-21; 8,27-30) y conversan con él sobre su enseñanza (Mc 4,10-34; 7,17-23; 9,30-50; 10,10-12; 10,23-31; 10,33-45). En el evangelio de Marcos, el verbo «seguir» no tiene el valor de un término técnico, sino que significa simplemente, como ya en el griego clásico, convertirse en discípulo de un maestro (Mc 1,18; 2,14-15; 8,34; 10,28; 15,41) o, sencillamente, caminar con y detrás de él, como lo hacen tanto los discípulos como las multitudes (Mc 2,15; 3,7; 5,24; 6,1; 9,38; 10,32; 11,9; 15,41), lo que subraya el poder de atracción de Jesús.

Por otra parte, los discípulos no llegan a comprender. Pedro, que es su representante, confiesa a Jesús como el Cristo (Mc 8,29), pero no puede imaginar que debe sufrir, ser llevado a la muerte y resucitar (Mc 8,31-33). Los discípulos que no participan en la escena de la transfiguración provocan el escándalo porque son incapaces, a causa de su falta de fe, de liberar a un niño poseído (Mc 9,14-19). En su lugar se preguntan quién es el más grande (Mc 9,33-37), y Juan se preocupa porque un exorcista expulsa a los demonios en nombre de Jesús sin formar parte del círculo de los discípulos (Mc 9,38-50). Impiden que los niños se acerquen a Jesús (Mc 10,13-16) y disputan para obtener de Jesús sentarse a su derecha y a su izquierda cuando regrese gloriosamente (Mc 10,35-45). En resumen, están habitados por pensamientos de hombres, y no por los de Dios (Mc 8,31-33).

Por eso Jesús les enseña que el que quiera ser discípulo suyo debe, con confianza, recibir la vida como un don y estar dispuesto a darla como tal, sabiendo que el que quiera salvar su vida convirtiéndose él mismo en su fuente y guardián debe estar seguro de que la perderá, y que el que esté dispuesto a asumir los riesgos de la gratuidad y a perderla, la ganará (Mc 8,34). Ahora bien, esta confianza en Dios a la que Jesús invita a sus discípulos para que no se sequen, sino que den fruto (Mc 11,12-14 y 20-25), les ofrece la oportunidad de reconocer al prójimo sin temor a perder su identidad (Mc 9,38-50), les permite entrar en el Reino con la libertad de los hijos (Mc 10,13-16), los dispensa de la preocupación de carecer de lo necesario para afrontar el mañana (Mc 10,17-22) y les revela que la verdadera grandeza está en el servicio (Mc 10,35-45).

Por tanto, podemos decir que la Iglesia, como lugar de fidelidad a la verdad fundadora del acontecimiento, está llamada a ser un camino, una casa o una barca en la que los ocupantes, que se han convertido en discípulos de Jesús, están habitados, en ellos y entre ellos, por los pensamientos de Dios, y no por los de los hombres. «Sabéis que los que figuran como jefes de las naciones las gobiernan tiránicamente y que sus magnates las oprimen. No ha de ser así entre vosotros. El que quiera ser grande entre

vosotros, que sea vuestro servidor» (Mc 10,42-43). Su razón de ser es la vocación que les es dirigida y el mandato que les es confiado de anunciar a las multitudes la Buena Nueva transformadora de la presencia incondicional del Reino de Dios, expulsar sus demonios, liberarlos de su desesperación y curarlos.

La Iglesia del evangelio de Mateo: seguir al Señor Jesús

De la reflexión del evangelio de Marcos sobre la Iglesia a su recepción en el evangelio de Mateo son claramente perceptibles varios cambios. En efecto, la realidad de la Iglesia ya no está presente sólo como la implicación de un análisis de la condición humana situada entre la desesperación y la confianza, sino, directa e indirectamente, como un tema de la enseñanza de Jesús.

El propio concepto de «Iglesia» aparece en la promesa que sigue a la confesión de Pedro. Pedro reconoce a Jesús como el Cristo y el Hijo de Dios vivo (Mt 16,16) y Jesús replica, por una parte, declarando que la comprensión de Pedro no es de origen humano, sino que es resultado de una revelación del Padre celestial (Mt 16,17), y, por otra, anunciando que Pedro es la piedra sobre la que construirá su Iglesia (Mt 16,18). El término de Iglesia designa la Iglesia universal, y no la comunidad local, como ocurre lo más frecuentemente en las cartas de Pablo. Después, la Iglesia no es la Iglesia de Dios, sino la Iglesia de Cristo que Cristo construye. De ello se sigue que Jesús ya no es el mensajero del Reino de Dios que llama a la fe en Dios, sino que es el Señor del mundo y de la Iglesia.

Este desplazamiento de la cristología tiene como consecuencia inmediata un cambio en la comprensión de la *condición del discípulo*. La figura de los discípulos, que en la presentación de Marcos era la de los compañeros de Jesús y la de los discípulos que aprenden de él a no vivir según los pensamientos de los hombres, sino en la confianza, según los pensamientos de Dios, adquiere una consistencia nueva en la narración mateana (Jean Zumstein³).

– Por una parte, Mateo tiene, con relación a Marcos, la tendencia a *presentar a los discípulos de Jesús como un grupo homogéneo y no diferenciado*. En Mt 21,20 y 28,7 reemplaza el nombre de Pedro por «los discípulos». El grupo de los tres o cuatro discípulos íntimos de Jesús es retomado en Mt 17,1 y 26,37, pero Mateo evita mencionarlo en 9,23 y 17,14, y desaparece en 17,6 y 24,3 en provecho del conjunto de los discípulos. En Mt 13,10, Mateo omite la distinción de Marcos entre los Doce y las otras per-

³ Jean ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu* (OBO 16; Fribourg-Göttingen, 1977).

sonas del entorno de Jesús (Mc 4,10) y, en Mt 24,1, es una pregunta de los discípulos, y no de «uno» de ellos, la que introduce el discurso apocalíptico de Jesús. *En lugar de reducir las figuras ejemplares que sirven para el contraste con las actitudes existenciales y para la interpretación de la condición humana, el primer evangelio forja la categoría del discípulo, que representa en el relato a la comunidad de los creyentes.*

– Por otra parte, esta tendencia es reforzada por la clara distinción que lleva a cabo Mateo entre el grupo de los discípulos y la multitud (Mt 5,1; 13,10; 14,19; 15,36). Los discípulos son los que hacen la voluntad de Dios (Mt 12,49), y no un círculo indeterminado (Mc 3,34). Finalmente, y sobre todo, es únicamente a los discípulos, y no a los discípulos y la multitud (Mc 8,34), a los que se dirigen las llamadas al seguimiento (Mt 8,21; 10,5; 10,37-39; 16,24; 19,23-30). Incluso aunque la puesta en forma de intriga de la historia de Jesús tiene una perspectiva universal, *el interés del evangelio de Mateo no se concentra en la condición humana, sino en la de los discípulos.*

El papel que el evangelio atribuye al grupo de los discípulos aparece particularmente nítido en los relatos de controversia y en los relatos de milagros.

– Los relatos de controversia en los que aparecen los discípulos (Mt 9,9-13; 9,14-17; 12,1-8; 15,1-20; 19,3-12) están todos contruidos con el mismo esquema argumentativo. Con excepción de Mt 19,3-12, los discípulos son considerados como acusados. Los fariseos (Mt 9,11; 12,1; 19,3), acompañados a veces por otros grupos (los discípulos de Juan Bautista, Mt 9,14; los escribas, 15,1), creen constatar que su comportamiento transgrede la ley. En efecto, igual que Jesús, comen con los pecadores (Mt 9,11), no ayunan (9,14), violan el sábado (12,2) o han renunciado a practicar las abluciones rituales prescritas por la tradición de los antepasados (15,2). Ahora bien, en su respuesta, Jesús asume su defensa al mostrar la conformidad de su comportamiento con el principio de misericordia (Mt 9,13; 12,8 = Os 6,6) y con la voluntad creadora de Dios (Mt 19,4-5 = Gn 1,27 y 2,24). *Desde el punto de vista del cumplimiento de la ley, tal como ha venido a enseñarla y a practicarla el Jesús mateano, que subordina el respeto a los mandamientos a la justicia manifestada en la atención universal de la misericordia de Dios* (Mt 5,17-20), son, por tanto, inocentes (Mt 12,5.7).

– Los tres relatos de milagro que ponen en escena a los discípulos están todos centrados en la relación de los discípulos con Jesús. El primero es el de la tempestad calmada (Mt 8,18-27), en el que Mateo hace una ilustración de la llamada al seguimiento. Tanto el miedo de los discípulos en la barca zarandeada por el oleaje como el fracaso de Pedro al caminar sobre las aguas, en el segundo relato (Mt 14,22-33), y como la impotencia de los discípulos para curar al niño epiléptico en el tercero (Mt 17,14-20), tienen una única y misma explicación: su poca fe. Mateo encontró acciden-

talmente el concepto de «poca fe» en sus fuentes (Mt 6,30 // Lc 12,28) e hizo tanto del adjetivo (Mt 8,26; 14,31; 16,8) como del sustantivo «poca fe» (Mt 17,20) un concepto fundamental de su reflexión sobre la Iglesia. Mientras que el tema de Marcos era el de la existencia entre la fe y la incredulidad, es decir, entre la confianza y la desesperación, el de Mateo es *el de la duda de la Iglesia en el camino del seguimiento*. El mensaje esencial de Mateo es que *la Iglesia, a la vista de la intervención milagrosa y misericordiosa de Jesús, puede aprender a resistirse a las agitaciones y al desaliento*.

– El contexto de comunicación establecido por los grandes discursos confirma la impresión según la cual el grupo homogéneo de los discípulos se ha convertido, en el evangelio de Mateo, en una figura simbólica de la Iglesia. Esta Iglesia se destaca sobre el fondo de la multitud, como lo muestra la escenificación del Sermón de la montaña (Mt 5,1-7,29) y del discurso en parábolas (Mt 13,1-58). Es enseñada por su Señor, como lo muestra el discurso comunitario (Mt 18,1-35). Se define en el enfrentamiento con la enseñanza de la Sinagoga, representada por los fariseos y por sus escribas (Mt 23,1-39), es enviada en misión ante ella (Mt 9,35-10,42) y el discurso apocalíptico apela a su responsabilidad frente a sí misma y en el mundo (Mt 24,1-25,46).

Por tanto, podemos decir que, para el evangelio de Mateo, la Iglesia está constituida por la comunidad de los discípulos que Jesús llama para que lo sigan. El verbo «seguir» (Mt 4,20.22.25; 8,1.10.19.22.23; 9,9.19.27; 10,38; 12,15; 14,13; 16,24; 19,2.21.27.28; 20,29.34; 21,9; 26,58; 27,55, redaccional en 4,25; 8,1; 8,23; 9,27; 14,13; 19,2; 20,29) se ha convertido para Mateo en un término técnico. Designa la actitud existencial del que renuncia a todo para vivir en la confianza en la magnanimidad providencial del Padre celestial y para cumplir su voluntad, que es la de vivir de la gratuidad del don y del reconocimiento mutuo de las personas que resulta de él. En la historia del seguimiento (= «Nachfolge»: cf. Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia*), los discípulos están llenos de miedo y de dudas en razón de su poca fe. Sin embargo, los actos providenciales y milagrosos de Jesús dan testimonio de la presencia del que desde ahora es el Señor del mundo (Mt 28,18-20), que responde a la oración de los que le invocan (Mt 8,25; 17,15) y que salva a su Iglesia de la angustia.

La misión universal del judeocristianismo

Un punto importante de la interpretación del evangelio de Mateo es el doble problema de la relación del cristianismo con Israel y la apertura de la misión universal. El envío pascual de los discípulos, encargados por el Señor resucitado de ir y bautizar a todas las naciones (Mt 28,18-20), contradice con su universalismo las consignas dadas por Jesús en su discurso prepascual del envío de los discípulos en misión (Mt 9,35-10,42).

Mt 10,5-8	Mt 28,18-20
(5) A estos Doce los envió Jesús con las siguientes instrucciones: «No vayáis a regiones de paganos ni entréis en los pueblos de Samaría. (6) Id más bien a las ovejas perdidas del pueblo de Israel. (7) Id anunciando que está llegando el Reino de los cielos. (8) Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, expulsad a los demonios: gratis lo recibisteis, dadlo gratis».	(18) Jesús se acercó y se dirigió a ellos (= los Once) con estas palabras: «Dios me ha dado autoridad plena sobre el cielo y la tierra. (19) Poneos, pues, en camino, haced discípulos a todos los pueblos y bautizadlos para consagrarlos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, (20) enseñándoles a poner por obra todo lo que os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de este mundo».

Evidentemente, el desplazamiento que se produce de las consignas del discurso misionero (Mt 10,5-8) a la enseñanza del Resucitado (Mt 28,18-20) se corresponde con un desplazamiento de las representaciones de la obra y la persona de Cristo.

La consigna de limitar la misión al pueblo de Israel (Mt 10,5b-6) cumple el programa anunciado en los relatos de la infancia de Jesús (Mt 1,1-2,23). En efecto, en el relato de la anunciación, el ángel del Señor había prometido a José un hijo, al que debería poner el nombre de Jesús porque iba a ser el Emmanuel enviado para salvar a su pueblo de sus pecados (Mt 1,21-23). De manera coherente, la descripción de la misión de los discípulos en Mt 10,5-42, en 23,34-36 y en 24,9-14 queda en el marco del judaísmo: el Señor envía a Israel profetas, sabios y escribas (Mt 23,34; sobre los escribas, cf. 13,52), que son misioneros cristianos ante las sinagogas. A lo sumo, los paganos tendrán un testimonio cuando los discípulos, citados ante los tribunales por la comunidad judía de la diáspora, tengan que dar razón de su fe (Mt 10,18; 24,14).

Por el contrario, el envío pascual de los Once es precedido por una declaración por la que Jesús se presenta como aquel a quien le ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. La perspectiva es cósmica y universal, de manera que el mandato recibido por los discípulos es hacer de todos los habitantes de la tierra discípulos del Resucitado.

Como vemos, Mateo presenta, igual que Pablo, una visión de la historia dividida en dos. Para el apóstol de los paganos, la ruptura se lleva a cabo mediante la «cruz», es decir, mediante el encuentro con el Crucificado resucitado, que hace que nazca la criatura nueva. En el evangelio de Mateo se deja notar su huella en el hecho de que el anuncio del Juicio final futuro sobre las naciones (Mt 25,31-46) está precedido por el Juicio ya pronunciado por el Jesús terreno sobre Israel y Jerusalén (Mt 23,34-39).

Una manera de explicar la ruptura consiste en aplicar a Mateo la concepción paulina del tiempo y de la historia. Mateo da razón del giro de Pascua, que hace que el cristianismo, que hasta entonces era un movimiento judío, se convierta por el mensaje pascual en una buena nueva universal. Esta construcción se armoniza perfectamente con la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21,33-46): la contratación de nuevos obreros, que darán fruto, es la reacción del dueño de la viña, es decir, del Padre, a la muerte de Jesús. De ello se sigue que la predicación prepascual de Jesús y de sus discípulos debe ser entendida, en continuidad con la de los profetas, como la última advertencia dirigida a Israel y que la muerte violenta de Jesús es el punto de partida de una nueva época. A esto se puede objetar que, a diferencia de Mc 6,6b-13, tanto el discurso de envío de Mt 9,35-10,42 como los de 23,34-36 y 24,9-14 anuncian la misión de los profetas cristianos después de la muerte de Jesús. En efecto, la palabra de juicio de Mt 23,34-39 presupone una visión diferente de la historia que coincide con la que expone la parábola del banquete nupcial (Mt 22,1-14). Según este segundo esquema de la historia de la salvación, la muerte de Jesús es el punto de partida de una nueva llamada de Dios (Mt 22,8-10) o del Señor (Mt 23,34) a la conversión de Israel, de modo que es el rechazo, la persecución y la muerte de los profetas cristianos ante la Sinagoga lo que provocan el juicio de Israel manifestado en la destrucción del Templo. La apertura de la misión a los paganos resulta entonces, igual que en la historiografía lucana, de la incredulidad de Israel. Sin embargo, ésta no encuentra su manifestación última en la muerte del Justo, sino en el rechazo de sus advertencias proféticas (Mt 23,13-36) y de la última oportunidad ofrecida por sus enviados (Mt 23,34-36).

La rivalidad de dos modelos diferentes de la historia de la salvación obliga a buscar en otra parte la lógica que une el aparente nacionalismo y el universalismo mateano.

Ahora bien, la máxima que concluye las consignas del discurso misionero remite al mensaje esencial del Sermón de la montaña. El principio que rige la concepción mateana de la misión ante Israel no es el de la elección, como es el caso de los falsos hermanos denunciados por Pablo (Gál 2,1-10) y de los misioneros que exigen la circuncisión de los paganocristianos (Gál 5,2-12; 6,11-18), si no el del espíritu del don: «Gratis lo recibisteis, dadlo gratis» (Mt 10,8). La misión de los discípulos se orienta primeramente hacia la Sinagoga no porque los paganos no tengan parte en el Reino, sino porque Israel constituye una prioridad. Ahora bien, la razón de esta prioridad es ofrecida por el propio Sermón de la montaña. No pertenece al orden de un nacionalismo de la Alianza que limitaría al pueblo elegido la invitación divina. A este respecto, es importante constatar que las dos parábolas de los viñadores homicidas (Mt 21,33-46) y del banquete nupcial (Mt 22,1-14), que presuponen la elección particular de Israel, son

presentadas por Mateo como advertencias dirigidas a los sumos sacerdotes y a los ancianos del pueblo, y no como un programa teológico. En efecto, una limitación incluso provisional de la proclamación del Reino y de la voluntad de Dios al auditorio particular de un círculo elegido contradiría el universalismo que implica la lógica de gratuidad, que constituye su característica esencial.

Si los discípulos mateanos tienen una responsabilidad respecto a Israel es porque los miembros de la Sinagoga son sus hermanos enemigos y porque la relación «yo»-«tú» que fundamenta la paternidad de la providencia magnánima de su Padre celestial requiere de ellos que busquen en primer lugar la reconciliación con aquellos que les son cercanos (Mt 5,23-24: «Si recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti... vete primero a reconciliarte con tu hermano»; 5,44: «Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen»). De ello se sigue que, si Israel constituye una prioridad de la misión mateana, la razón no es un estado de derecho, sino un estado de hecho: se deduce de la justicia de los discípulos, que proclaman la proximidad del Reino, curan las enfermedades, resucitan a los muertos, limpian a los leprosos y expulsan a los demonios en las sinagogas de las que ellos mismos han salido.

Esencial y fundamentalmente, la concepción mateana del cristianismo, del cumplimiento de la voluntad de Dios y de la comunicación del Evangelio es universalista. Sin embargo, los éxitos de la misión apostólica entre los paganos no son una razón para alejarse de Israel, en cuanto que no está perdida toda esperanza de conseguir la adhesión de las conciencias (cf. Mt 15,21-28). Ahora bien, incluso cuando renuncie a ello y abra las puertas de par en par a la misión universal (Mt 28,18-20), Mateo no desespere de una conversión última de Israel, que confesará: «Bendito el que viene en nombre del Señor» (Mt 23,39).

5.1.3. Comunidad y sacramentos: Pablo y Juan

El Nuevo Testamento no conoce un término técnico para hablar de los «sacramentos». En efecto, habrá que esperar a la mitad y finales del siglo II (Justino, Tertuliano) para que se pongan en relación unos con otros los diversos gestos simbólicos que son el bautismo o la cena del Señor, para que se les considere como un conjunto y para que se introduzca un concepto único para designarlos. El término latino *sacramentum* es entonces retomado del lenguaje religioso profano para ser utilizado como equivalente del griego «misterio», que, en los escritos neotestamentarios, designa los actos salvíficos de Dios (Mt 13,11 // Mc 4,11 // Lc 8,10; Rom 11,25; 16,25; 1 Cor 2,1.7; 4,1; 13,2; 14,2; 15,51; Ef 1,9; 3,3.4.9; 5,32; 6,19; Col 1,26.27; 2,2; 4,3; 2 Tes 2,7; 1 Tim 3,9.16; Ap 1,20; 10,7; 17,5.7).

Si el Nuevo Testamento no tiene un concepto para hablar de los sacramentos, tampoco existe aún un lenguaje técnico ni terminología unificada para designar al bautismo o a la cena del Señor. El término «bautismo» no diferencia en nada al bautismo cristiano del bautismo de Juan Bautista o de otros ritos de ablución precristianos o externos al cristianismo. En cuanto a la fracción del pan y a la copa que enmarca la cena (1 Cor 11,25; cf. Lc 22,20; Ap 3,20), Pablo la designa como la «cena del Señor» (1 Cor 11,20) o como la «comunión» con la sangre y el cuerpo de Jesús, es decir, con el Cristo crucificado (1 Cor 10,16), mientras que los Hechos de los Apóstoles hablan de la «fracción del pan» o de «partir el pan» (Lc 24,35; Hch 2,42.46; 20,7.11). El término «eucaristía» designa en el Nuevo Testamento la acción de gracias (Hch 24,3; 1 Cor 14,16; 2 Cor 4,15; 9,11.12; Ef 5,4; Flp 4,6; Col 2,7; 4,2; 1 Tes 3,9; 1 Tim 2,1; 4,3.4; Ap 4,9; 7,12) y nunca está vinculado directamente a lo que se llama hoy la «eucaristía». No es más que por el verbo griego correspondiente, que significa dar gracias, como se establece una relación entre los dos: Jesús da gracias por los panes de la multiplicación (Mt 15,36; Mc 8,6; Jn 6,11) y, en el relato de institución, bien por el pan partido (Lc 22,17; Hch 27,35; 1 Cor 11,24; cf. Jn 6,23), bien por la copa (Mt 26,27; Mc 14,23; Lc 22,19).

Los tres primeros evangelios conocen el bautismo de Juan Bautista (Mt 3,13-17 // Mc 1,9-11; cf. Lc 3,21-22) y la institución de la cena del Señor (Mt 26,26-29 // Mc 14,22-25; cf. Lc 22,15-20). Además, el evangelio de Mateo contiene el único *relato de institución del bautismo* (Mt 28,18-20), del que forma parte la única fórmula explícitamente trinitaria del Nuevo Testamento (Mt 28,19). El Señor resucitado, que recibió todo poder sobre el cosmos entero y que acompaña a sus discípulos todos los días hasta el fin del mundo (Mt 28,18.20b), envía a éstos en misión universal a todas las naciones (Mt 28,19-20a).

Mt 28,18-20

(18) Jesús se acercó y se dirigió a ellos (= los Once) con estas palabras:

«Dios me ha dado autoridad plena sobre cielo y tierra.

(19) Poneos, pues, en camino,
haced discípulos a todos los pueblos

y bautizadlos para consagrarlos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo,

(20) enseñándoles a poner por obra todo lo que os he mandado.

Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de este mundo».

En el evangelio de Juan, los diferentes actos simbólicos que llamamos «sacramentos» son interpretados como gestos que simbolizan la acogida y la presencia de la singularidad absoluta y paradójica de la encarnación de la palabra de Dios.

El cuarto evangelio presupone la existencia del bautismo: la conversación con la samaritana sobre el agua que da la vida eterna (Jn 4,4-26) está precedida por una relación según la cual llegó a los oídos de los fariseos que Jesús (Jn 4,1) o sus discípulos (4,2) hacen más discípulos y bautizan más que Juan Bautista. Por otra parte, Juan reemplaza la institución de la cena del Señor, durante la última cena de Jesús con sus discípulos (Mc 14,22-25; 1 Cor 11,23-26), por una enseñanza sobre la cena (Jn 6,52-59), que cierra la sucesión de los diálogos sobre el pan de la vida (Jn 6,1-59), y por la institución del lavatorio de los pies (Jn 13,1-20). ¿Es el lavatorio de los pies un gesto significativo (Vilém Flusser, *Los gestos*) destinado a interpretar la Cena, o constituye un tercer sacramento de la tradición joánica, independientemente del bautismo y de la Cena (Philippe Kneubühler)?

Pablo presupone tanto la práctica del bautismo como la de la cena del Señor. El bautismo es para él el signo de la conversión a la verdad del acontecimiento de la revelación de Dios en Jesucristo. «Habéis sido bautizados» es equivalente a «habéis creído en Cristo» (Gál 3,26-28). Es difícil apreciar en qué medida Pablo bautizó sistemáticamente a los nuevos convertidos de su misión entre los paganos. El informe de la primera misión en Corinto (1 Cor 1,10-17), incluso aunque él se resista a una sobrevaloración del bautismo entre los corintios, muestra que el interés y la vocación de Pablo no era bautizar, sino difundir la palabra liberadora del Evangelio. Al revestirse de Cristo, los creyentes sitúan su existencia bajo el señorío de Cristo al mismo tiempo que entran en la unidad universal y pluralista de la Iglesia.

En cuanto a la cena del Señor que Pablo menciona primeramente de pasada (1 Cor 10,16-17), pero de la que después hace uno de los temas del manual de la vida cristiana que constituye la primera carta a los Corintios (1 Cor 11,17-34), vincula orgánicamente, mediante el símbolo del cuerpo, las dos dimensiones de pertenencia al Señor crucificado y de integración en la comunidad constituida como el cuerpo de Cristo sobre la tierra.

Morir con Cristo y renacer de lo alto: el bautismo

Pablo presupone la práctica del bautismo. La argumentación de 1 Cor 1,10-4,13 implica que tanto Pablo como Apolo y Pedro o su entorno bautizaron a los convertidos de su misión. Ahora bien, las cartas paulinas no ofrecen ninguna consigna sobre la práctica del bautismo en las iglesias. Por el contrario, la carta a los Romanos ofrece la reflexión más perfilada del Nuevo Testamento sobre el significado del bautismo (Rom 6,1-14).

Rom 6,1-14

(1) ¿Diremos, pues, que hay que seguir pecando para que abunde la gracia? (2) ¿De ninguna manera! Si hemos muerto al pecado, ¿cómo seguir viviendo en él?		
(3) ¿Ignoráis acaso que todos a quienes el bautismo ha vinculado a Cristo hemos sido vinculados a su muerte?		
(4) En efecto, por el bautismo hemos sido sepultados con Cristo quedando vinculados a su muerte, para que así como Cristo ha resucitado de entre los muertos por el poder del Padre, así también nosotros llevemos una vida nueva.	(5) Porque si hemos sido injertados en Cristo a través de una muerte semejante a la suya, también compartiremos su resurrección. (6) Sabed que nuestra antigua condición pecadora quedó clavada en la cruz con Cristo, para que, una vez destruido este cuerpo marcado por el pecado, no sirvamos ya más al pecado; (7) porque cuando uno muere, queda libre del pecado.	(8) Por tanto, si hemos muerto con Cristo, confíemos en que también viviremos con él. (9) Sabemos que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, no vuelve a morir, la muerte no tiene ya dominio sobre él. (10) Porque cuando murió, murió al pecado de una vez para siempre; su vivir, en cambio, es un vivir para Dios.
(11) Así también vosotros consideraos muertos al pecado, pero vivos para Dios, en unión con Cristo Jesús. (12) Que no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal. No os sometáis a sus apetitos, (13) ni prestéis vuestros miembros como armas perversas al servicio del pecado. Ofreceos más bien a Dios como lo que sois: muertos que habéis vuelto a la vida, y haced de vuestros miembros instrumentos de salvación al servicio de Dios.		
(14) No tiene por qué dominaros el pecado, ya que no estáis bajo el yugo de la ley, sino bajo la acción de la gracia.		

El mensaje esencial es éste: lejos de impulsar a pecar, el Evangelio de la gracia de Dios libera del poder del pecado (Rom 6,1-2). El primer presupuesto de esta declaración reside en la comprensión paulina de la condición humana, que no habla de pecados (plural) en el sentido de transgresiones, sino del pecado (singular) como de un poder que toma posesión de la existencia. El segundo presupuesto, del que Pablo da razón en detalle en Rom 7,7-25, es que ley y pecado no son contrarios, sino que constituyen el sistema que determina la vida del «hombre viejo»: en efecto, la esclavitud al pecado reside en el intento de obtener su origen y su identidad de sí mismo, es decir, de la carne. Ahora bien, la existencia que se plantea a sí misma como su propio fundamento se sirve de la ley, con la ilusión de que ella le permitirá constituir su «yo» a partir de sus cualidades y de su hacer. La manifestación de la justicia de Dios sin la ley, que invita al «yo» a constituirse en la confianza en el amor y en el reconocimiento incondicional de Dios, no es, por tanto, una incitación a pecar, sino la liberación del poder del pecado.

La argumentación menciona el gesto simbólico del bautismo: la inmersión y el resurgimiento fuera del agua del bautizado simbolizan la muerte

del «hombre viejo» (Rom 6,6) y el renacimiento de la subjetividad individual de la creación nueva. Ahora bien, por esta muerte y esta resurrección, los creyentes han sido asociados al destino de Cristo (Rom 6,3). Han sido sepultados con él (Rom 6,4), injertados en su muerte e incorporados a ella, han sido crucificados (6,5-7) y han muerto con él (6,8-10), de modo que, lo mismo que Cristo ha resucitado de entre los muertos, llevan una vida nueva (6,4), son liberados del pecado que reinaba sobre su «hombre viejo», participarán en su resurrección (6,5-7) y vivirán con él (6,8-10).

La argumentación juega con las dos dimensiones de paralelismo y de asimetría que están indisociablemente unidas.

– El destino de los creyentes es paralelo al destino de Cristo. Con su muerte, ha muerto de una vez por todas, de manera que, habiendo sido resucitado de los muertos, escapa definitivamente del reino de la muerte. De igual manera, los creyentes, al morir a su existencia antigua, también están liberados de una vez por todas del imperio del pecado.

– El destino de los creyentes es asimétrico con relación al de Cristo. En efecto, si Cristo ha sido crucificado y resucitado de entre los muertos, la muerte de los creyentes al poder del pecado les conduce a la vez al presente de una vida nueva y a la promesa de una resurrección futura. La tensión entre la vida nueva ya ofrecida y el cumplimiento aún futuro deja lugar a la dialéctica que Pablo establece entre el indicativo (Rom 6,1-10) y el imperativo (6,11-14): si los creyentes ya no están bajo el imperio del pecado, que se comporten a su vez como personas libres.

Por tanto, se puede decir que, para Pablo, el bautismo es un gesto simbólico que interpreta el surgimiento de la creación nueva suscitada por el encuentro, en el Evangelio, con la verdad del acontecimiento de la justicia de Dios como una asociación en la muerte y en la resurrección de Cristo, por la que el sujeto nuevo muere al pecado para renacer como nueva criatura. Existencialmente implica un cambio de señorío: liberado del pecado, es decir, de la desesperación que pretende fundamentarse sobre sí mismo, el «hombre nuevo» está llamado a poner sus miembros al servicio del Crucificado.

Juan: comer el pan bajado del cielo

La idea de una muerte a la existencia pasada mediante un renacimiento que no puede ser entendido más que como una recreación de Dios se encuentra en el evangelio de Juan.

De dos maneras diferentes, los dos grandes diálogos de Jesús con Nicodemo (Jn 3,1-21) y con la samaritana (4,4-26), que dominan el comienzo del cuarto evangelio, revelan la necesidad de renacer de lo alto y de recibir el agua de la vida que da y que es Jesús para entrar en el Reino

del Padre. «Nadie puede entrar en el Reino de Dios, si no nace del agua y del Espíritu» (Jn 3,5). Esta declaración explica la que precede: «El que no nazca de nuevo (o de lo alto) no puede ver el Reino de Dios» (Jn 3,3). El Espíritu es el poder de Dios que hace posible un renacimiento por el que la subjetividad individual ya no obtiene su origen y su identidad del mundo, sino del Padre (cf. Jn 6,44.65).

De ello se sigue que, para Juan, el bautismo es el gesto simbólico del nuevo nacimiento del Espíritu, de «lo alto», y el signo de la fe, de la adhesión al Hijo bajado del cielo y de la confianza en su palabra.

La enseñanza sobre la cena del Señor concluye el largo episodio (Jn 6,1-59), introducido con el signo de la multiplicación de los panes, que presenta a Jesús como el pan de vida bajado del cielo.

La secuencia comienza con dos relatos de signos (la multiplicación de los panes y la revelación de Jesús caminando sobre las aguas, Jn 6,1-15 y 16-21). Jesús, que se ha retirado, es alcanzado por la multitud (Jn 6,22-25a). De las preguntas de la multitud resultan dos diálogos.

– El primero es un diálogo entre Jesús y la multitud (Jn 6,25b-40) sobre el significado del pan recibido durante la multiplicación milagrosa y la identidad del pan bajado del cielo que Dios da por y en Jesús.

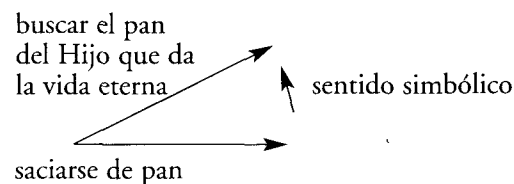
– El segundo es un doble diálogo entre Jesús y los judíos (Jn 6,41-50), que se escandalizan en primer lugar de la presentación que Jesús hace de sí mismo como el pan bajado del cielo (6,41-51) y después de su invitación a comer su carne (6,52-59).

El diálogo entre Jesús y la multitud (Jn 6,25b-40) tiene como objeto *revelar a Jesús como el verdadero pan de vida bajado del cielo y, con ello, eliminar los malentendidos que impiden la comprensión de sus interlocutores*. La dificultad de los interlocutores en comprender estriba en la incapacidad de la humanidad, representada por la multitud y por los judíos, para comprender a Dios y el envío de su Hijo de otro modo que como un fenómeno inmanente que surge de lo que «hay» en el mundo. La multitud representa la primera forma que adquiere, en el evangelio de Juan, esta incompreensión: la revelación de la singularidad absoluta de la encarnación es reducida, por la percepción bidimensional de la multitud, a un acontecimiento interior a la realidad humana.

1. La primera pregunta de la multitud (Jn 6,25b), provocada por los dos «signos» llevados a cabo por Jesús (6,1-15 y 6,16-21), interroga a éste sobre el procedimiento milagroso por el que se encuentra en el otro lado del mar.

La respuesta de Jesús (Jn 6,26-27) lleva a cabo una primera distinción. Las multitudes no le buscan porque hayan visto un signo, sino porque han

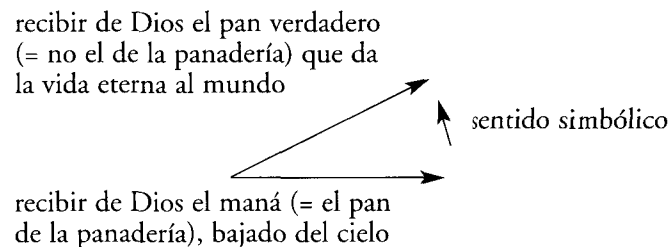
sido saciadas. Esta oposición entre «ver un signo» y «ser saciado» pone de relieve la diferencia entre dos percepciones, la percepción «de abajo» y la percepción «de arriba» del gesto de Jesús. Con toda razón, la multitud está impresionada por la acción milagrosa de Jesús y goza con razón de la abundancia de pan que resulta de ella. Sin embargo, Jesús la llama a acoger el milagro, en cuanto signo, en otro sentido: si han sido saciados, que busquen por tanto el pan que ofrece el Hijo del hombre y que da la vida eterna.



La primera petición de la multitud (Jn 6,28) se encadena inmediatamente con la respuesta de Jesús y resulta de la distinción que se acaba de llevar a cabo: habiendo sido saciada por los panes, espera recibir mañana el alimento que no perece, sino que permanece. Por tanto, su nueva pregunta es: cómo puede trabajar ella en las obras de Dios. La respuesta de Jesús (Jn 6,29) es que hay que creer en aquel que el Padre ha enviado.

2. La segunda pregunta de la multitud (Jn 6,30-31) deriva de nuevo de la declaración que precede. Requiere de Jesús, que se presenta como el Enviado del Padre, un signo que legitime sus pretensiones y que ofrezca a la multitud una razón para creer en él. Ahora bien, el ejemplo que ella cita del maná que los padres comieron en el desierto muestra que ha comprendido el hecho de que los panes que les saciaron tienen un significado simbólico, pero que comprende aun la realidad que simbolizan como una realidad interior de lo que «hay» en el mundo. En efecto, lo propio del maná es ser pan «de este mundo» bajado del cielo, mientras que el Hijo enviado por el Padre es un pan que no es «de este mundo».

Por tanto, la respuesta de Jesús (Jn 6,32-33) lleva a cabo una segunda distinción entre el pan que Dios dio en el desierto y el pan que Dios ofrece ahora para transmitir la vida al mundo



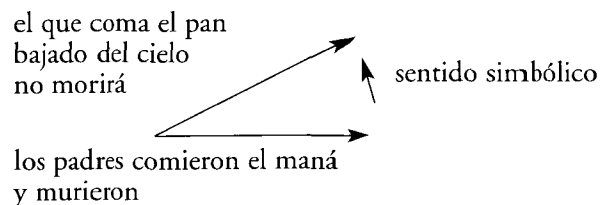
La segunda petición de la multitud (Jn 6,34) se encadena inmediatamente a la nueva distinción que Jesús acaba de establecer. Si los panes que les saciaron son el símbolo de un pan bajado del cielo que da la vida al mundo, ¡que Jesús les dé siempre de este pan! La petición de la multitud implica una apertura que Jesús, al denunciar los sucesivos malentendidos, precisamente había buscado provocar. La respuesta de Jesús (Jn 6,35-40), que consiste en revelarse como el Hijo enviado de Dios (6,35) y en invitar a la multitud a creer (6,36-40), es la revelación hacia la cual tendía toda la argumentación.

El doble diálogo entre Jesús y los judíos (Jn 6,41-59) tiene como objeto *identificar el pan de Dios bajado del cielo con la verdad del acontecimiento encarnada en la persona histórica de Jesús de Nazaret*. La dificultad de los judíos para entender es la misma que la que representa la multitud. También ellos juzgan la verdad del acontecimiento a partir de su visión bidimensional de la realidad. En lugar de proyectar la trascendencia sobre el espacio en dos dimensiones de su percepción, como hace la multitud, se escandalizan y rechazan, en nombre de su lógica bidimensional, la paradoja de la encarnación de la palabra creadora de Dios (Jn 1,1-5) en la persona histórica de un hombre de carne y hueso.

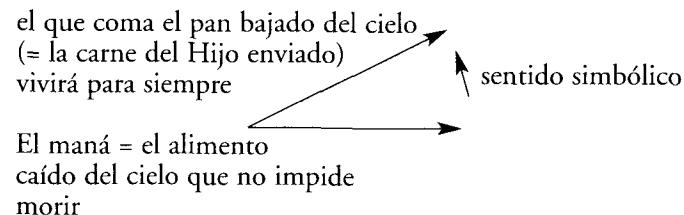
1. Juan presenta irónicamente la protesta de los judíos y su reacción incrédula a la pretensión de Jesús, el hijo de José (Jn 6,42), de ser el pan de Dios bajado del cielo como una repetición de las murmuraciones del pueblo en el desierto (6,41-42).

La respuesta de Jesús comienza con una afirmación predestinacionista: el escándalo de los judíos es inevitable en la medida en que la apertura de la fe a la exterioridad del acontecimiento no es posible más que si Dios mismo ofrece la condición para ello (Jn 6,43-44). Prosigue con una cita de la Escritura que lo confirma: el que escucha al Padre viene hacia el pan de Dios bajado del cielo, el cual ha visto, y sólo él, al Padre (Jn 6,45-47). Termina con dos afirmaciones que resumen las adquisiciones del diálogo.

La primera opone una vez más el don celestial del maná terreno, al que apelan los judíos, al don celestial del pan de la vida celeste. La diferencia infinita que separa al segundo del primero se manifiesta en su respectiva eficacia. El don del pan inmanente del maná no impidió que los padres murieran, mientras que el que acoge el don trascendente del Hijo enviado por el Padre vivirá eternamente (Jn 6,48-50).



La segunda afirmación subraya la paradoja según la cual, si el maná, que no impidió que los padres murieran, vino del cielo, el pan trascendente que el Hijo del hombre bajado del cielo da a comer es su propia carne (Jn 5,51).



2. Las declaraciones de Jesús suscitan una división entre los propios judíos y la segunda pregunta que plantean a Jesús (Jn 6,52: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?») introduce, después de los dos «signos» de Jn 6,1-15 y 6,16-21, un tercer gesto simbólico del don y de la acogida del pan de vida bajado del cielo.

La respuesta de Jesús se inicia con una declaración axiomática: comer («masticar») la carne del Hijo de Dios y beber su sangre es la condición necesaria para tener la vida eterna y para ser resucitado en el último día (Jn 6,53-54). Sigue una explicación que retoma la distinción entre el maná y el verdadero pan bajado del cielo (Jn 6,32): el verdadero alimento es la carne del Hijo de Dios, mientras que la verdadera bebida es su sangre (6,55). La repetición de la promesa según la cual el que coma la carne y beba la sangre de Jesús vivirá en él y permanecerá en la comunión del Padre y del Hijo (Jn 6,56-57) introduce la segunda repetición de la oposición entre el maná y este pan (Jn 6,58 // 6,48-50 // 6,31-32).

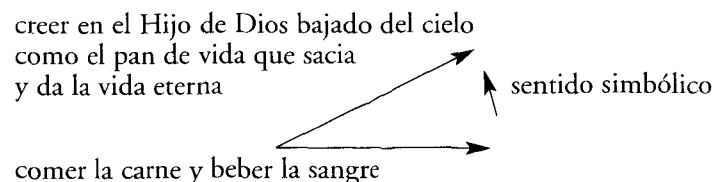
La segunda secuencia del diálogo entre Jesús y los judíos (Jn 6,52-60) probablemente no es ni una añadidura secundaria al conjunto de la composición sobre el pan de vida (como propusieron, por ejemplo, Alfred Loisy⁴ y Rudolf Bultmann⁵) ni la cumbre del discurso. Las evidentes alusiones a la cena («comer / masticar mi carne», «beber mi sangre») hacen del pan y del vino símbolos del Pan bajado del cielo para dar la vida al mundo. Las declaraciones del Jesús joánico sobre la cena no se refieren ni a la singularidad pasada de la muerte de Jesús ni a la segunda singularidad de su venida futura. En su lugar, Juan afirma la posibilidad siempre presente, dada por el Padre (Jn 6,37.44.65), de comer el pan y de creer.

⁴ Alfred LOISY, *Le quatrième évangile* (Paris, 1903; 2.^a ed. refundida, Paris, 1921).

⁵ Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (KEK II; Göttingen, 1941).

Muchas veces se ha subrayado el carácter provocativamente concreto (y no realista, por supuesto) del lenguaje del Jesús joánico. Ahora bien, la insostenible yuxtaposición de «masticar» y de «mi carne», por una parte, y de «beber» y de «mi sangre», por otra, hace evidente el sentido figurado de las dos expresiones. O bien hay que leer la carne y la sangre como metáforas, de manera que el pan y el vino son signos de la carne y de la sangre, o bien son los verbos «comer» y «beber» los que son metáforas de la escucha de la palabra hecha carne y sangre.

De ello se sigue que «comer la carne» y «beber la sangre» del Hijo de Dios son los gestos simbólicos de la fe en Jesús, que es el Pan de vida, que da la vida eterna a quien cree en él y le resucitará en el último día (Jn 6,39.40.44.54) y que la «carne» y la «sangre» son el signo de la saciedad de los que han creído en aquel que dice «yo soy el pan de vida» y que nunca más tendrán hambre ni sed (Jn 6,35).



El evangelio de Juan no conoce el par de metonimias «el cuerpo / la copa», como el relato de la institución de los evangelios (Mc 14,22-25) y de 1 Cor 11,23-26, sino la pareja carne / sangre, que, en el evangelio, designa a la humanidad por oposición a lo que viene de Dios (Jn 1,13; cf. 1,14; 19,34). Por una parte, la santa cena no tiene su sentido en la comunidad reunida; este elemento es valorado por Juan en otro gesto simbólico que es el del lavatorio de los pies. Por otra, la insistencia en la carne es un signo de la paradoja de la encarnación de la palabra de Dios: para Juan, la cena es el signo de la encarnación de la palabra en la existencia de aquel que se pone a la escucha del Pan de vida.

Discernir el cuerpo: la comprensión paulina de la cena del Señor

Si el evangelio de Juan hace de la carne y de la encarnación el tema de su interpretación de la cena del Señor, es la idea de cuerpo, con la polisemia que el término contiene, la que para Pablo, en los dos pasajes de la primera carta a los Corintios, constituye el concepto interpretativo.

El tema del primer pasaje (1 Cor 10,16-17) no es el de la cena, sino el de la participación de los cristianos en la ceremonia de los sacrificios en los templos paganos. El mensaje esencial se refiere a la imposibilidad de participar a la vez en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios (1 Cor 10,14-22).

1 Cor 10,16-17

(16) El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no nos hace entrar en comunión con la sangre de Cristo?
Y el pan que partimos, ¿no nos hace estar en comunión con el cuerpo de Cristo?
(17) Pues si el pan es uno solo y todos participamos de ese único pan, todos formamos un solo cuerpo.

La declaración, probablemente tomada de la liturgia, que interpreta la comunión en la copa y en el pan como participación en la sangre y en el cuerpo de Cristo, hace del gesto simbólico de la cena del Señor el signo de la pertenencia a la verdad del acontecimiento de la «cruz» y a la persona del Crucificado. Beber de la copa y comer el pan significa situar la existencia bajo su señorío y vivir de la arriesgada confianza que él tenía.

Pero el cuerpo tiene una segunda dimensión. En efecto, partir el pan significa no sólo recibir la identidad del Crucificado («ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí», Gál 2,20), sino convertirse en un miembro de su cuerpo presente en la tierra bajo la forma de la comunidad de aquellos que, muertos y renacidos con él a una vida nueva, tienen parte en el pan único.

Esta doble dimensión reaparece con fuerza en la parte de la carta que Pablo dedica directamente a la celebración de la cena del Señor (1 Cor 11,17-34).

1 Cor 11,23-29

(23) Por lo que a mí toca, del Señor recibí la tradición que os he transmitido, a saber, que Jesús, el Señor, la noche en que iba a ser entregado, tomó pan (24) y, después de dar gracias, lo partió y dijo:
«Esto es mi cuerpo entregado por vosotros; haced esto en memoria mía».
(25) Igualmente, después de cenar, tomó el cáliz y dijo:
«Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre; cuantas veces bebáis de él, hacedlo en memoria mía».
(26) Así pues, siempre que coméis de este pan y bebéis de este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que él venga.
(27) Por eso, quien coma el pan o beba el cáliz del Señor indignamente, se hace culpable de profanar el cuerpo del Señor. (28) Examínese, pues, cada uno a sí mismo antes de comer el pan y beber el cáliz, (29) porque quien come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propio castigo.

Pablo presenta explícitamente las palabras de la institución como una tradición que él mismo ha recibido (1 Cor 11,23; cf. 15,3). El texto que cita Pablo (1 Cor 11,23b-26) ofrece una versión ligeramente diferente de la que se encuentra en los evangelios de Marcos y de Mateo (Mt 26,26-29 // Mc 14,22-25). Lucas ofrece una tercera versión que resulta probablemente de su propia combinación redaccional del texto de Marcos con otra tradición (Lc 22,15-20). Con relación al de Mateo y Marcos, las signifi-

cativas particularidades del texto transmitido por Pablo implican, en primer lugar, la escenificación de la cena: «Después de cenar» (1 Cor 11,25) supone que la celebración comenzaba con la fracción del pan, continuaba con la cena propiamente dicha y terminaba con la distribución de la copa. En segundo lugar residen en la añadidura de una orden de conmemoración: «Haced esto en memoria mía». La consigna de repetir la cena como gesto simbólico podía tener como función únicamente explicitar lo que implica en sí misma la forma literaria de las palabras de la institución. Sin embargo, el hecho de que no se aplique a la celebración en su conjunto, sino que se dé a propósito del pan partido y se repita con la copa le otorga un significado particular. Al partir el pan y al hacer pasar el cáliz, los miembros de la comunidad hacen memoria de Jesús y, en particular, de su cuerpo y de su sangre. Es decir, que el sentido del pan partido y de la copa compartida consiste en hacerse contemporáneos de la vida y de la muerte del Señor.

Esta versión paulina de las palabras de la institución interpreta y celebra la cena del Señor como un gesto simbólico que define a la comunidad reunida mediante la relación de contemporaneidad que establece con el Crucificado al «hacer memoria» de su cuerpo y de su sangre (1 Cor 11,24-25), mediante la proclamación de su muerte como el instante revelador de la verdad del acontecimiento (11,26) y mediante la espera de su venida y del cumplimiento final (11,26).

Esta triple relación con la singularidad absoluta del acontecimiento de la cruz constituye a la Iglesia reunida como cuerpo de Cristo (1 Cor 11,29). Ahora bien, precisamente es esta dimensión de universalidad comunitaria lo que la argumentación paulina (11,17-22 y 11,27-34) añade al relato de la institución. Una primera advertencia pone de relieve que comer el pan y beber el cáliz indignamente cuestiona el sentido mismo de la cena. Lo que Pablo entiende por «comer el pan y beber el cáliz indignamente» se ilustra sin dificultad a partir de las declaraciones que preceden y que siguen: es partir el mismo pan para comer su propia cena (1 Cor 11,21) en la división (11,18-19) y fuera del reconocimiento recíproco de aquel que es su signo (1 Cor 11,17-22). Por eso, cada uno es llamado a probarse a sí mismo (1 Cor 11,28). En efecto, el que come el pan, símbolo del cuerpo que fundamenta la unidad plural de la Iglesia, sin discernir el cuerpo, es decir, el cuerpo de Cristo presente en el mundo bajo la forma de su comunidad, se juzga a sí mismo.

Por tanto, se puede decir que, para Pablo, la cena del Señor es el gesto simbólico de la pertenencia al Crucificado y, por eso mismo, del amor mutuo de los creyentes en la universalidad y el pluralismo del cuerpo de Cristo extendido sobre la tierra.

Juan: lavarse los pies los unos a los otros y la cena

Tanto el desarrollo del *relato del lavatorio de los pies* (Jn 13,1-20) como su lugar en el conjunto del evangelio de Juan establecen un estrecho vínculo con la institución de la cena en los evangelios sinópticos. Las dos veces el marco es el de la última cena de Jesús con sus discípulos. Tanto en los primeros evangelios como en Juan, esta última cena es la ocasión del doble anuncio de la traición de Judas (Jn 13,2.10b-11.18-19.21-30) y de la negación de Pedro (Jn 13,36-38). Desde el punto de vista formal, la institución de la cena, al menos en la versión que de ella transmite Pablo (1 Cor 11,23-26), y la del lavatorio de los pies combinan ambas un gesto simbólico con una instrucción a los discípulos, que incluye una orden de repetición. A esto hay que añadir que la sorprendente expresión «masticar el pan» empleada en Jn 13,18 recuerda directamente la enseñanza del Jesús joánico sobre la cena (Jn 6,53-57).

– O bien el relato del lavatorio de los pies es la institución de un sacramento que tiene su sentido y que se celebraba independientemente de la cena y del bautismo.

– O bien el lavatorio de los pies fue entendido y celebrado como una preparación y un complemento a la cena.

– O bien la historia joánica del lavatorio de los pies es una composición ficticia que tiene como sentido ofrecer una interpretación joánica de la cena.

En la Iglesia antigua y en la Edad Media, el lavatorio de los pies fue practicado como un rito simbólico de purificación. Según una tradición atestiguada por san Agustín y Ambrosio, debía preparar al bautismo (Rinaldo Fabris⁶).

La escena del lavatorio de los pies (Jn 13,2-20) está constituida por una introducción (Jn 13,1-5) que prepara, en primer lugar, el conjunto de la segunda parte del evangelio (13,1 // 13,1-21,25) y, después del propio lavatorio de los pies (13,2-5), por un diálogo con Pedro (13,6-11), por las palabras de la institución (13,12-17) y por un envío de los discípulos (13,18-20).

El *diálogo con Pedro* (Jn 13,6-11) no es más que una sucesión de malentendidos, pues Pedro piensa de manera bidimensional y no comprende el significado simbólico del gesto de Jesús: en el lavatorio de los pies se revela el Hijo de Dios bajado del cielo (13,3), que da su vida por el mundo y por los suyos (13,1).

⁶ Rinaldo FABRIS, *Giovanni* (Commenti Biblici; Roma, 1992) 741-744.

1. En primer lugar, Pedro no comprende que Jesús le lave los pies (Jn 13,6a). La respuesta de Jesús le hace saber que ahora todavía no lo puede comprender. Lo entenderá, bien cuando Jesús explique su gesto (13,12), bien —como el anuncio de 13,36-38— cuando Jesús haya dado su vida por los que ama (15,13).

2. Después, Pedro, que no capta el gesto de Jesús más que en un primer estadio, rechaza tajantemente dejarse lavar los pies por él. La respuesta de Jesús le explica que, si quiere vivir en la comunión con el Hijo de Dios bajado del cielo (Jn 13,8), debe dejarse amar hasta el final (13,1) por Jesús, que regresa al Padre (13,3).

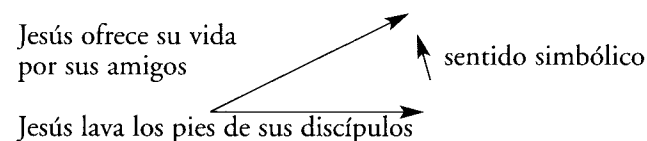
3. Al comprender que se equivoca al no dejarse lavar los pies, pero no captando todavía el verdadero sentido del gesto de Jesús, Pedro le dice a éste que le puede lavar no sólo los pies, sino también las manos y la cabeza (Jn 13,9). Jesús le revela entonces la dimensión simbólica del lavatorio de los pies (13,10): los que ya han sido lavados, es decir, los que han renacido de lo alto a la vida nueva y han sido bautizados, no pertenecen ya a este mundo y son puros. Por eso ya no tienen necesidad de que se les lave. Si es absolutamente necesario que Jesús haga excepción de los pies es porque así revela su amor por los discípulos y les va a ofrecer su comportamiento como ejemplo de la actitud que el mandamiento del amor mutuo les recuerda que tienen que adoptar los unos respecto a los otros. De esta manera, el lavatorio de los pies, como representación simbólica del mandamiento del amor, es una manifestación de la presencia del Hijo después de su regreso al Padre.

El relato de la institución del lavatorio de los pies (Jn 13,12-17) contiene todos los elementos constitutivos de la institución de un sacramento: un gesto significativo es interpretado como acción simbólica y acompañado por una orden de repetición.

1. El relato de la institución comienza por ofrecer *la interpretación* del gesto simbólico. Al lavar los pies a sus discípulos, Jesús manifestó con qué amor les ha amado, hasta dar su vida por ellos. Ahora bien, si incluso el Maestro y el Señor ha lavado los pies a sus discípulos, es evidente que los discípulos tienen que lavarse los pies los unos a los otros como signo de su amor (Jn 13,13-14).

2. El relato de la institución continúa con una consigna de *repetición del gesto simbólico entre los discípulos* (Jn 13,15). La acción simbólica de Jesús tiene una función de ejemplo: enseña a los discípulos a dar su vida los unos por los otros y debe ser ritualmente celebrada entre ellos (13,15). Esta función de ejemplo descansa en el hecho de que el Señor, que envía a sus servidores y a sus apóstoles, es también el que determina su estilo de vida (13,16).

3. El relato de la institución termina con una promesa (Jn 13,17) y, lo mismo que el relato de la institución del nuevo mandamiento del amor mutuo fundamentado sobre el amor de Jesús por sus discípulos (13,34-35), con un envío al mundo (13,20): el amor de los discípulos los unos por los otros testimonia en el mundo su pertenencia al Enviado del Padre, de manera que es la ocasión que se ofrece a los que no han creído para convertirse en discípulos de segunda generación.



El sacramento del lavatorio de los pies es el gesto simbólico sobre el que está fundamentado el mandamiento del amor mutuo de los discípulos (Jn 13,34-35). Recuerda que el Hijo enviado por el Padre dio su vida por sus amigos y que este mismo amor une ahora a los discípulos los unos a los otros.

La orden de su repetición no hace de Jesús un modelo ideal de perfección moral, sino el prototipo (Jn 13,15) de una actitud existencial determinada por el amor tal como es definido en 15,13: nadie tiene amor más grande que el que da la vida por los que ama.

Por tanto, podemos decir que el lavatorio de los pies es la repetición simbólica del acontecimiento fundador de la tradición joánica y, por tanto, de la contemporaneidad con el amor del Hijo bajado del cielo y ascendido hacia su Padre por los suyos.

5.2. Definiciones de sí misma y delimitaciones

La relación de la verdad del acontecimiento con la realidad intersubjetiva y comunitaria de la Iglesia es, desde los escritos neotestamentarios, el lugar de una doble dialéctica. El primer componente es el de la interacción entre la experiencia de la certeza como verdad subjetiva y su formulación como doctrina racional (Pierre-André Stucki, *La vida espiritual del individuo y el lenguaje doctrinal*). El segundo reside en la tensión entre el instante del encuentro transformador con el Evangelio y la estructuración institucional y orgánica de la asamblea que él constituye.

La reflexión emprendida sobre la Iglesia por los diversos escritos neotestamentarios propone varios modelos que ponen de relieve, por diferentes vías, la necesidad de una implicación recíproca entre la fidelidad subjetiva de los creyentes al acontecimiento fundador que les constituye como subjetividades individuales y responsables y la universalidad, materializada

institucionalmente en el tiempo y en el espacio por la Iglesia, su ministerio y sus ministerios, e implicada por el carácter de verdad de la revelación.

Los dos límites que se imponen a la reflexión son, por una parte, el aislamiento subjetivista y elitista que Pablo se esfuerza por contrarrestar, en la primera carta a los Corintios, con ayuda de la metáfora del cuerpo y de la exigencia racional de claridad de la comunicación del Evangelio y, por otra, la tendencia de las cartas pastorales a someter el concepto de verdad, convertido en la sana doctrina, en una institución de salvación.

5.2.1. *El cuerpo y sus miembros: Pablo y la carta a los Efesios*

La metáfora paulina del cuerpo: el universalismo pluralista

La metáfora del cuerpo nace sin duda de las palabras de la institución de la cena del Señor (1 Cor 11,23-26): el pan partido es ciertamente el signo del cuerpo del Señor Jesús entregado por nosotros, pero también del «cuerpo de Cristo» presente en la tierra bajo la forma de la comunidad reunida (1 Cor 11,27-34). El enlace entre las dos temáticas es esencial. Desde un punto de vista pragmático, sólo hay Buena Nueva si los que la han recibido la transmiten y si es anunciada. Fundamentalmente, no hay verdad del acontecimiento que sea verdad más que si tiene valor universal. Por eso la realidad de la nueva creación de la persona como subjetividad individual y responsable se verifica en la vida comunitaria. Ahora bien, la tendencia contra la que Pablo advierte a los corintios de invocar dones del Espíritu particularmente notables, como los del conocimiento, la profecía o hablar en lenguas (1 Cor 12,31b-14,40), tiene la propiedad de reintroducir en la nueva comunidad las discrepancias debidas a la definición de las personas a partir de sus cualidades. Ahora bien, la reintroducción de las antiguas jerarquías sólo es el corolario de otro sutil fenómeno que pretende que, al afirmarse como un ser excepcional, la subjetividad individual se desvincula de lo que la fundamenta y el individuo se aísla en una conciencia de sí elitista, que no es otra cosa que la desesperación.

El mensaje esencial que Pablo formula a partir de la metáfora del cuerpo (1 Cor 12,1-31) es el siguiente:

- El Espíritu es el autor de la fe y de la confesión del Señor Jesús (1 Cor 12,1-3).

- El Espíritu es la única fuente de todos los dones en la comunidad (1 Cor 12,4-11).

- La comunidad es el cuerpo de Cristo y sus diversos miembros pertenecen orgánicamente los unos a los otros (1 Cor 12,12-26).

- Los dones de Dios en la comunidad son diversos, aunque apóstoles, profetas y doctores formen parte de su indispensable equipamiento (1 Cor 12,27-31a).

- Esta última afirmación prepara la valoración de la profecía: en efecto, valen más cinco palabras racionales e inteligibles para instruir a los otros que diez mil en lenguas (1 Cor 14,1-33a y 37-40).

Esta visión de la vida comunitaria tiene como implicaciones lógicas su universalismo y su pluralismo:

- por el bautismo, cada persona es plena e incondicionalmente integrada al cuerpo como uno de sus miembros iguales y necesarios para el conjunto.

- El buen funcionamiento de la unidad del cuerpo presupone la diversidad de sus miembros.

- La diversidad de los dones confiados a cada persona es la que constituye la diversidad de los miembros, y no una disciplina eclesial que establece una definición preestablecida de los ministerios y una jerarquía de sus relaciones recíprocas.

- La finalidad del cuerpo y, al mismo tiempo, el criterio de su buen funcionamiento es el de la edificación, es decir, la comunicación del Evangelio dentro y fuera de la comunidad.

La comunidad paulina, definida así por su universalismo y su pluralismo, constituye una sociedad abierta (Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*) que fundamenta el ideal de las sociedades democráticas modernas (Fernand Dumont).

Este universalismo pluralista caracteriza tanto la vida cotidiana y la organización interna de la asamblea local (1 Cor 11,2-14,40) como la comprensión paulina del apostolado (2 Cor 2,13-7,4; 10,1-13,10), de la relación entre las comunidades y los apóstoles (1 Cor 1,10-4,13; Rom 12,3-8) y del reconocimiento mutuo de las comunidades (Gál 2,1-21). En efecto, todas las iglesias en su conjunto constituyen también un solo cuerpo en el que los creyentes son los miembros con su subjetividad individual, y que es la de la Iglesia de Dios (Rom 12,3-8).

De ello se deduce que los únicos límites legítimos y necesarios del pluralismo y de la diversidad teológica vienen definidos por las actitudes, los actos y las palabras que amenazan o la universalidad o la pluralidad dentro de la Iglesia. Es el caso del elitismo espiritual contra el cual la primera carta a los Corintios advierte a sus lectores, que invocan su conocimiento y su don de lenguas (1 Cor 12,1-14,40). Los otros cuatro ejemplos proporcionados por las cartas paulinas se encuentran todos en la segunda carta a los Corintios y en la carta a los Gálatas.

– Los «superapóstoles» que en Corinto hablan mal de la colecta y ponen en peligro el reconocimiento mutuo de las iglesias que ella simboliza (2 Cor 10,1-13,10).

– Los «falsos hermanos» de Jerusalén habrían querido hacer circuncidar a Tito, el representante de los paganocristianos (Gál 2,1-10).

– Las gentes de Santiago, el hermano del Señor, imponen mesas separadas a los judeocristianos y a los paganocristianos de Antioquía (Gál 2,11-21).

– Los misioneros de Galacia quieren hacer circuncidar a los hermanos paganocristianos de las comunidades fundadas por Pablo (Gál 5,2-12; 6,11-18).

Los falsos hermanos de Jerusalén (Gál 2,1-10), las gentes de Santiago (Gál 2,11-21) y los misioneros de Galacia (Gál 5,2-12; 6,11-18) amenazan el pluralismo en la medida en que hacen de la pertenencia al pueblo de la Alianza, simbolizada por la circuncisión, una condición previa y distinta a la acogida en la comunidad de la libre decisión de hacerse bautizar. La persona ya no es reconocida como subjetividad individual independientemente de sus cualidades, sino en virtud de su pertenencia al judaísmo. En cuanto a los «superapóstoles», no contribuyen a la edificación de la Iglesia en la medida en que sus deshonestas insinuaciones a propósito de la colecta (2 Cor 11,7-8; 12,16-18) ponen en peligro el pluralismo universalista de la Iglesia. En efecto, esas insinuaciones comprometen la expresión, para las iglesias paganocristianas de la misión paulina y para la comunidad de Jerusalén, de su reconocimiento mutuo (Gál 2,10).

Un primer ámbito de la vida cotidiana en el que el universalismo pluralista desempeña un papel determinante es el de las *relaciones entre hombres y mujeres*. Por una parte, las relaciones entre cónyuges están caracterizadas fundamentalmente por una libertad y una responsabilidad simétricas (1 Cor 7,2-16). Por otra, las mujeres desempeñan en la misión y en las iglesias paulinas una función igual a la de sus hermanos. Para Pablo, es absolutamente evidente que ellas profetizan en la asamblea, es decir, verosímilmente, que pueden predicar (1 Cor 11,2-16). El hecho de que Pablo les pida cubrirse la cabeza para hacerlo no es en absoluto una discriminación: las reglas de la decencia han cambiado con el tiempo, pero no la idea de que conviene vestirse de forma respetuosa para presidir un servicio religioso. Después, es claro que ellas acogen a las asambleas en sus casas, lo que sin duda significa que presiden la cena del Señor (Rom 16,1-2). Finalmente, ellas colaboran como apóstoles de forma total en el trabajo de la misión (Rom 16,3-4; cf. 16,6.12).

La igualdad entre hombres y mujeres, declarada programáticamente en Gál 3,28 («ya no hay distinción entre judío o griego, entre esclavo o

libre, entre varón o mujer») y preconizada por el manual de la vida cristiana que constituye la primera carta a los Corintios, es una convicción de la que se constata que determinó la realidad cotidiana y la vida cultural de las comunidades paulinas. El correctivo y el desmentido que recibió, dos generaciones más tarde, en las cartas trito-paulinas, subrayan su radicalidad. En efecto, tanto las cartas pastorales (1 Tim 2,8-15) como el editor de la primera carta a los Corintios (1 Cor 14,33b-36) intentan restablecer en nombre de Pablo un orden que curiosamente corresponde al reparto de papeles tradicional y habitual en la Sinagoga.

Un segundo ámbito de la vida cotidiana en el que el universalismo pluralista desempeña una función determinante tiene que ver con *la relación de las comunidades con sus apóstoles*. Las declaraciones de Pablo respecto a sus colegas son aparentemente paradójicas. Por un lado, advierte a las comunidades de Galacia y de Corinto contra las «gentes» (Gál 1,7; 3,1; 5,7) y los pretendidos «superapóstoles» (2 Cor 11,5.13; 12,11) que amenazan lo esencial del Evangelio. Por otro, alienta el trabajo de Apolo en Corinto, aunque éste defiende una teología de la sabiduría que no es, con diferencia, la del apóstol (1 Cor 1,12; 3,4.5.6.22; 4,6; 16,12).

Ahora bien, tanto en un caso como en el otro, *el apóstol llama a sus comunidades a juzgar por sí mismas, y el criterio de juicio que les propone es el de la colaboración en la edificación de la construcción de Dios*.

El debate que Pablo emprende con los corintios, que dividen sus lealtades hacia los diferentes apóstoles que han estado en activo en Corinto (1 Cor 3,4-23), es uno de los más interesantes sobre el universalismo y el pluralismo de la Iglesia de Dios. La comunidad parece ser el lugar de disputas, apelando cada uno a la autoridad de una u otra de las figuras fundadoras. Así, parecen enfrentarse un partido de Pablo, un partido de Apolo y un partido de Pedro. El «partido de Cristo» es una invención humorística, bien de miembros de la comunidad de Corinto sensibles a lo absurdo de la situación, bien del mismo Pablo⁷. Ahora bien, con ayuda de las dos metáforas del jardín y del edificio, el apóstol transforma las imágenes que tienen los corintios (André Senaud). En efecto, las dos metáforas dan razón a la vez de la riqueza, de la diversidad y del carácter propio de lo que cada uno de los apóstoles ha aportado. Sin embargo, Pablo, Apolo o Pedro, con la especificidad y toda la cualidad de sus respectivas contribuciones, no son más que los jardineros. En efecto, es Dios quien hace crecer. O son los diferentes constructores que, con los materiales que les son propios, construyen sobre el fundamento que ya está ahí y que es

⁷ Henri HOFFER observa con toda razón que se puede leer «yo de Cristo» tanto como una señal irónica que lleva la situación al absurdo como la réplica de Pablo a los discursos de los corintios que apelan a los apóstoles (lo que ya constituía la hipótesis de VON DOBSCHÜTZ en 1903) sin cambiar el sentido de la argumentación.

Jesucristo. En todos los casos, son en primer lugar servidores del jardín y del edificio, porque son colaboradores de Dios, que estimula y ha colocado el fundamento (1 Cor 3,5-12), y el Juicio final revelará exactamente el valor de la contribución de los unos y de los otros (1 Cor 3,13-15).

Pero, al hacer de Pablo, de Apolo y de Pedro los servidores del jardín y de la construcción a la que contribuyen, cada uno a su manera, Pablo trastorna las relaciones de jerarquía y de dependencia que los corintios han establecido con los apóstoles que les han convertido y bautizado. Por una parte, su relación con Dios no pasa por los apóstoles, sino por el Espíritu que está en cada uno de ellos (1 Cor 3,16-17). Por otra, el Evangelio no es una palabra de sabiduría que construye las jerarquías del poder y del saber, sino una locura que crea a cada persona como subjetividad individual, libre y responsable, de manera que son los corintios, porque pertenecen a Cristo y a Dios (1 Cor 3,23), los que disponen de aquello que les aportan los apóstoles (1 Cor 3,18-23). No son «de Pablo», «de Apolo», «de Cefas» (1 Cor 1,12), sino que Pablo, Apolo o Cefas son de ellos (1 Cor 3,22).

1 Cor 1,10-17 y 3,4-23

I. *Apeláis a los apóstoles*

(1,10) Os ruego, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que os pongáis de acuerdo para que no haya divisiones entre vosotros, sino que conservéis la armonía en el pensar y en el sentir.

(11) Os digo esto, hermanos míos, porque los de Cloe me han informado de que hay discordias entre vosotros. (12) Me refiero a eso que unos y otros andáis diciendo: «Yo soy de Pablo» – «Yo de Apolo» – «Yo de Cefas» – «Yo soy de Cristo». (13) Pero, ¿es qué está dividido Cristo? ¿Ha sido crucificado Pablo por vosotros o habéis sido bautizados en su nombre?...

(3,4) Pues cuando uno dice: «Yo soy de Pablo», y otro: «Yo de Apolo», ¿no estáis procediendo demasiado a lo humano?

II. *Esto es lo que son los apóstoles*

(5) Porque, ¿qué es Apolo y qué es Pablo?

Simplemente servidores por medio de los cuales llegasteis a la fe; cada uno, según el don que el Señor le concedió. (6) Yo planté y Apolo regó, pero el que hizo crecer fue Dios. (7) Ahora bien, ni el que planta ni el que riega son nada; Dios, que hace crecer, es el que cuenta. (8) El que planta y el que riega forman un todo; cada uno, sin embargo, recibirá su recompensa conforme a su trabajo. (9) Nosotros somos colaboradores de Dios, vosotros campo que Dios cultiva, casa que Dios edifica.

(10) Conforme a la gracia que Dios me ha concedido, yo, como sabio arquitecto, puse los cimientos; otro levanta el edificio. Pero que cada cual mire cómo construye. (11) Desde luego, nadie puede poner un cimiento distinto del que ya está puesto, y este cimiento es Jesucristo. (12) Sin embargo, se puede construir sobre él con oro, plata y piedras preciosas, o bien con madera, heno y paja. (13) El día del Señor pondrá a prueba la obra de cada uno. (14) Aquel cuyo edificio resista, recibirá premio; (15) pero aquel cuyo edificio sucumba bajo las llamas, sufrirá daño. Él, sin embargo, se salvará, pero como quien a duras penas escapa de un incendio.

III. *Vuestra relación con Dios pasa por el Espíritu que está en vosotros*

(16) ¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? (17) Si alguno destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá a él, porque el templo de Dios es santo, y ese templo sois vosotros.

IV. *Los apóstoles no son mediadores, sino que estáis en Cristo*

(18) Que nadie se engañe. Si alguno de vosotros piensa que es sabio según el mundo, hágase necio para llegar a ser sabio. (19) Porque la sabiduría del mundo es necedad a los ojos de Dios. Pues dice la Escritura: «Dios es quien atrapa a los sabios en su astucia». (20) Y también: «El Señor conoce los pensamientos de los sabios y sabe que son vanos».

(21) Por tanto, que nadie presuma de quienes no pasan de ser hombres. Porque todo es vuestro:

(22) Pablo, Apolo, Pedro, el mundo, la vida, la muerte, lo presente y lo futuro; todo es vuestro. (23) Pero vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios.

Por tanto, se puede decir que, para Pablo, ni los apóstoles ni otros ministros tienen la función de ser garantes de la verdad o de la fidelidad de la fe. En efecto, es la fidelidad subjetiva de cada creyente, convertido en una nueva criatura, con el acontecimiento fundador del encuentro con el poder transformador del Evangelio, el que sirve de criterio de verdad. Ahora bien, el universalismo pluralista de la iglesia paulina resulta precisamente de que la subjetividad, en la comprensión que tiene de sí misma, es portadora de la verdad del acontecimiento que la fundamenta.

La recepción de la metáfora del cuerpo en la carta a los Efesios: crecer hacia la cabeza

De la primera carta a los Corintios a la carta a los Efesios, la metáfora del cuerpo se ha transformado en más de un punto.

– El cuerpo ya no es el cuerpo de Cristo, sino el cuerpo de la Iglesia, del que Cristo es su cabeza.

– El cuerpo ya no es una realidad dada por los dones del Espíritu, sino un organismo que está llamado a crecer hacia su cabeza.

– La paradoja de la metáfora paulina, según la cual la unidad fundamentada por los dones de un mismo Espíritu y la diversidad constituida por los diferentes carismas se refuerzan mutuamente mediante su complementariedad, desaparece por una subordinación de la diversidad a la exigencia de unidad.

– La idea de una diversidad de la gracia que se da a cada uno no es totalmente abandonada (Ef 4,7). Pero es reinterpretada doblemente. Por una parte, los carismas ya no son los dones del Espíritu Santo, sino de Cristo, que se abajó y fue exaltado por encima de todos los cielos. Por otra,

la idea de la necesaria diversidad y de la complementariedad de los dones confiados a cada uno, que hace de cada miembro un órgano indispensable en el conjunto del cuerpo, es reemplazada por una distinción nueva entre las articulaciones y las otras partes del cuerpo que ellas ajustan las unas a las otras para asegurar su unidad.

– Los dones de Cristo, que deben ser explícitamente mencionados, se reducen desde ahora a estas articulaciones (Ef 4,11). Ahora bien, éstas están constituidas por el quinteto de los apóstoles, los profetas, los evangelistas, los pastores y los doctores.

Se constata así que la metáfora del cuerpo, que en la primera carta a los Corintios servía para ofrecer una representación visible de la idea de un universalismo pluralista e igualitario en el que cada subjetividad individual contribuía, mediante el don que el Espíritu le había concedido, para hacer vivir al conjunto del cuerpo de Cristo encarnado en forma de comunidad, se ha convertido en la imagen de una magnitud cósmica fundamentada por la elección divina (cf. Juan Calvino) y en proceso de crecimiento. A este crecimiento de la Iglesia le es necesaria una cierta organización. La responsabilidad de ésta ya no recae en el respeto y el reconocimiento mutuo del conjunto de los miembros los unos por los otros, sino que es delegada en las articulaciones. Éstas tienen una doble tarea. Están encargadas de vigilar tanto la unidad del cuerpo, a fin de que sus diferentes partes no sean arrastradas por cualquier viento de doctrina ni se conviertan en presa de los engaños de los hombres, como su crecimiento, en la unidad y el amor, hasta la plenitud del que es su cabeza, Cristo.

La paradoja propia de la carta a los Efesios es actualizar a Pablo en una doble tendencia. Por una parte, la concentración del cuerpo en sus articulaciones se corresponde con una evolución debida a la distancia histórica: el autor evita llamar a los creyentes miembros del cuerpo, probablemente porque la cualidad de miembro estaba ligada por Pablo al ministerio desempeñado por cada uno. En su lugar aparece una clara distinción entre los hombres revestidos de un ministerio y el pueblo de los fieles (Charles Masson). Este desplazamiento puede tener un carácter programático: la Iglesia debe afrontar el problema del tiempo. Pero puede que el autor de la carta tenga en cuenta la visión que tiene de la Iglesia de su tiempo. Sin embargo, este tomarse en serio la historia va, por otra parte, al encuentro de la tendencia manifestada por la argumentación de la carta a los Efesios a considerar la Iglesia como la magnitud cósmica e intemporal en cuyo crecimiento la humanidad encuentra de nuevo su unidad y participa en la plenitud divina.

Ef 4,1-16

(1) Así pues, yo, el prisionero por amor al Señor, os ruego que os comportéis como corresponde a la vocación con que habéis sido llamados.

I. La unidad del cuerpo.

- (2) Sed humildes, amables y pacientes. Soportaos los unos a los otros con amor.
 (3) Mostraos solícitos en conservar, mediante el vínculo de la paz, la unidad, que es fruto del Espíritu.
 (4) Uno solo es el cuerpo y uno solo el Espíritu, como también es una la esperanza que encierra la vocación a la que habéis sido llamados;
 (5) un solo Señor, una fe, un bautismo;
 (6) un Dios que es Padre de todos, que está sobre todos, actúa en todos y habita en todos.

II. La diversidad de los dones de Cristo en el cuerpo.

- (7) A cada uno de nosotros, sin embargo, se le ha dado la gracia según la medida del don de Cristo. (8) Por eso dice la Escritura: «Al subir a lo alto llevó consigo cautivos, repartió dones a los hombres» (Sal 67,19; LXX). (9) Eso de «subió» ¿no quiere decir que también bajó a las regiones inferiores de la tierra? (10) Y el que bajó es el mismo que ha subido a lo alto de los cielos para llenarlo todo.
 (11) Y fue también él quien constituyó a unos apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, y a otros pastores y doctores. (12) Capacita así a los creyentes para la tarea del ministerio y para construir el cuerpo de Cristo, (13) hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del pleno conocimiento del Hijo de Dios, hasta que seamos hombres perfectos (= Jesucristo), hasta que alcancemos en plenitud la talla de Cristo.

III. El fin: el crecimiento del cuerpo hacia Cristo

- (14) Así que no seamos niños caprichosos, que se dejan llevar de cualquier viento de doctrina, engañados por esos hombres astutos, que son maestros en el arte del error.
 (15) Por el contrario, viviendo con autenticidad el amor, crezcamos en todo hacia aquel que es la cabeza, Cristo. (16) A él se debe que todo el cuerpo, bien trabado y unido por medio de todos los ligamentos que lo nutren según la actividad propia de cada miembro, vaya creciendo y construyéndose a sí mismo en el amor.

El quinteto de apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doctores no es completamente nuevo. Retoma la tríada de los apóstoles, los profetas y los doctores de 1 Cor 12,28 y le añade los evangelistas, que parecen tomar el relevo de los apóstoles para la predicación del Evangelio (Hch 21,8; 2 Tim 4,5), y los pastores, cuya función es probablemente la de cuidar de la comunidad local (cf. Hch 20,28).

El quinteto de Ef 4,1-16 sirve de texto fundador a Juan Calvino (*Institución* IV, capítulo III, § 1-9) para definir el ministerio pastoral. Según él, los tres oficios de los apóstoles, los evangelistas y los profetas no fueron ordenados para perpetuarse en la Iglesia, sino solamente para el tiempo en que hacía falta poner los fundamentos de la Iglesia en el mundo. Los pastores y los doctores son, por el contrario, los dos oficios llamados a durar

para siempre. El oficio de los pastores, que se corresponde con el de los apóstoles, a los que se pueden añadir los evangelistas, consiste en anunciar el Evangelio y en administrar los sacramentos. El oficio de los doctores, que retoma el de los profetas, hoy desaparecidos, consiste en exponer la Escritura, para que siempre haya una sana y pura doctrina conservada en la Iglesia.

5.2.2. Raíces y continuidades: Mateo, Lucas y Juan

La creciente distancia histórica entre el presente y los acontecimientos fundadores hace necesaria una reflexión sobre las mediaciones: ¿cómo se transmite la verdad del acontecimiento en la historia de manera que permanezca la verdad?

El problema ya vislumbrado en la carta a los Efesios no es objeto de una reflexión explícita en el evangelio de Marcos. Quizá la propia redacción del evangelio de Marcos deba ser entendida como una primera solución aportada al problema. Pero es abordado, de tres maneras diferentes, en los tres evangelios más tardíos.

– Los discípulos del Cristo mateano reciben no sólo el mandato de ir por toda la tierra para hacer de los habitantes de todas las naciones discípulos de Jesús, sino también la autoridad de perdonarles los pecados (Mt 9,8; 18,18). La persona histórica de Pedro, como símbolo de la predicación itinerante a los paganos, sirve de figura fundadora para el universalismo de la misión (Mt 16,15-19).

– En la obra lucana, la figura de los Doce apóstoles se convierte, en la discontinuidad de la extensión misionera que parte de Jerusalén y se extiende, desde Judea y pasando por Samaría, hasta los confines de la tierra, en la instancia que garantiza la continuidad y la fidelidad de la predicación apostólica al Camino enseñado por Jesús. Para ello, el término «apóstol», que designa en Pablo a cualquier predicador itinerante del Evangelio (Rom 1,1; 11,13; 16,7; 1 Cor 1,1; 4,9; 9,1.2.5; 12,28.29; 15,7.9; 2 Cor 1,1; 8,23; 11,5.13; 12,11.12; Gál 1,1.17.19; Flp 2,25; 1 Tes 2,7), se transforma en el evangelio de Lucas y en el libro de los Hechos en un término técnico que delimita la autoridad particular del círculo exclusivo de los Doce (Lc 6,13; 9,10; 11,49; 17,5; 22,14; 24,10; Hch 1,2.26; 2,37.42.43; 4,33.35.36.37; 5,2.12.18.29.40; 6,6; 8,1.14.18; 9,27; 11,1; 15,2.4.6.22.23; 16,4), a los cuales están excepcionalmente asociados dos veces Pablo y Bernabé (Hch 14,4.14). Es durante el necesario reemplazo de Judas por Matías cuando Lucas define su concepción del apostolado: los apóstoles son no sólo los testigos de la resurrección de Jesús, sino aun de todo el tiempo en que el Señor marchó a su cabeza, del bautismo a la ascensión (Hch 1,15-26).

– En cuanto al evangelio de Juan, hace de la figura enigmática del discípulo amado, que no se encuentra más que en él, la garantía del testimonio verídico.

Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia

Sólo será a partir del siglo III cuando los obispos de Roma comiencen a apoyar sus pretensiones en las palabras del evangelio de Mateo «tú eres Pedro» (Mt 16,18) y a encontrar en ellas una justificación de sus intervenciones en las otras iglesias (Pierre Emonet). Este recurso relativamente tardío a la declaración de Jesús que hace de Simón la piedra sobre la que el Señor construye su Iglesia sólo sorprende a partir de la recepción de este relato en el curso de la historia de la cristiandad. En efecto, ciertamente la preocupación del evangelio de Mateo no era afirmar una primacía de Pedro. Su propósito es, más bien, apoyarse en la figura internacional y universalista de Pedro para dar legitimidad a su gran apertura de la misión a las naciones (Mt 28,18-20).

Mt 16,15-19

(15) Jesús les preguntó: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?»

(16) Simón Pedro respondió: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo».

(17) Jesús le dijo: «Dichoso tú, Simón, hijo de Juan, porque eso no te lo ha revelado ningún mortal [lit. la carne y la sangre], sino mi Padre que está en los cielos.

(18) Yo te digo: Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia, y el poder del abismo [lit. puertas del Hades] no la hará perecer.

(19) Te daré las llaves del Reino de los cielos, lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo, y lo que desates en la tierra quedará desatado en el cielo».

En su forma actual, este diálogo es una composición del evangelio de Mateo. Varios giros tienen un carácter arcaico: las «puertas del Hades» para designar los poderes de la muerte, «la carne y la sangre» para la humanidad, los términos técnicos «atar» y «desatar» y, sobre todo, el juego de palabras sobre Pedro, que no se logra bien en griego (Petrós = Pedro / petra = piedra), sí se consigue en arameo: Kefa = Pedro / kefa = piedra. O bien Mateo reelabora e integra en su relato una tradición de origen arameo, o bien, de acuerdo con el significado y la función del mensaje esencial del episodio, trató de darle una pátina antigua. Sea como fuere, la declaración puesta por el primer evangelio en boca de Jesús presupone la existencia de una Iglesia consciente de sí misma, en pleno desarrollo y destinada a perdurar. De ello concluiremos que, si Mateo retoma por su cuenta los elementos que él mismo ha recibido, éstos apenas pueden transmitir otra cosa que una variante relativamente tardía de los relatos de aparición del Resucitado.

El relato mateano da razón de una revelación especial hecha a Pedro (Mt 16,17), que recibe así un lugar aparte entre los discípulos. Por tanto, al confesar a Jesús como el Cristo y el Hijo de Dios vivo, Pedro ya no es sólo el portavoz de los discípulos, como lo era en la versión del evangelio de Marcos (Mc 8,29). El papel excepcional conferido a Pedro, por otra parte, es subrayado por el nuevo nombre que le da Jesús: incluso aunque el evangelio de Mateo anticipe a veces y hable ya de Pedro (Mt 8,14; 14,28.29; 15,15) o de Simón, llamado Pedro (Mt 4,18; 10,2), antes de su cambio de nombre por parte de Jesús, no lo llama después más que Pedro (Mt 16,22.23; 17,1.4.24; 18,21; 19,27; 26,33.35.37.40.58.69.73.75). Ahora bien, con su nuevo nombre, Pedro recibe una nueva misión: se va a convertir en la piedra sobre la que el Señor resucitado va a construir su Iglesia. Es importante hacer aquí varias observaciones. En primer lugar, es Jesús, y no Pedro, quien va a edificar esta comunidad mesiánica. Luego, y aunque Pedro lleve muerto al menos veinte años cuando Mateo redacte su relato, la promesa de Jesús no concierne más que a la persona histórica del apóstol: Mateo no considera que Pedro tenga un sucesor. La idea de una sucesión, en el sentido estricto del término, contradeciría, por otra parte, la metáfora de la primera piedra del edificio: en efecto, la primera piedra sólo tiene como sucesión el edificio en su conjunto, de modo que, según la lógica de la imagen, son sucesores de Pedro todos aquellos que, en la historia universal, se conviertan en discípulos de Jesucristo y le sigan. De ello concluiremos que, por una parte, el Evangelio parece levantar acta de la importancia histórica de la persona de Pedro. Respecto a esto lleva a cabo una distinción entre el papel que desempeñó Pedro durante el ministerio de Jesús y en la historia de la Pasión (¡Mt 16,23!) y la importancia de primer orden que adquirió después de las apariciones pascuales y la resurrección de Jesús. Sobre esta base, por otra parte, se ha hecho de él la figura fundadora de la misión cristiana y de la Iglesia universal.

¿Cómo interpreta el evangelio de Mateo el papel particular conferido por el Jesús postpascual al personaje de Pedro? Con el poder de las llaves, Pedro recibe la vocación para abrir las puertas del Reino con su predicación misionera, permitiendo así a las naciones entrar en el Reino. En esto difiere de los escribas y fariseos hipócritas, a los que la invectiva de Jesús reprocha haber cerrado la entrada del Reino de los cielos (Mt 23,13). Por tanto, se puede decir que *el poder de las llaves no es otra cosa que la autoridad y la responsabilidad de ofrecer a los habitantes de todas las naciones la ocasión de vivir del espíritu del don que Jesús, cumpliendo la voluntad de Dios, enseñó a sus discípulos y a las multitudes que le rodeaban.*

En cuanto al poder de atar y desatar, designa, por una parte, la autoridad de perdonar los pecados y, por otra, el de admitir en la comunidad o, si llega el caso, como en la literatura rabínica, de excluir de ella. Por tanto, en una primera aproximación, parece que las dos metáforas del

poder de las llaves y el de atar y desatar remiten a la misma realidad de la proclamación del Reino y de su justicia. Ahora bien, si es Pedro quien en Mt 16,19 recibe la autoridad de atar y de desatar, este mismo poder es confiado en Mt 18,18 (igual que en Jn 20,23) al conjunto de los discípulos, es decir, a los creyentes de todos los tiempos.

Mt 18,18

(18) Os aseguro que lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo; y lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo.

Por tanto, desde ahora se puede precisar: la vocación particular dirigida por Jesús a Pedro no es la de la comunicación del Evangelio y del perdón, que se dirige a todos los discípulos de la primera y la segunda generación, es decir, a todos los creyentes hasta el final del mundo (Mt 28,18-20), sino más precisamente la del poder de las llaves. Ahora bien, como hemos visto, *el poder de las llaves*, del que han hecho mal uso los escribas y los fariseos, *es el de hacer entrar a los individuos en el Reino de la justicia, es decir, de la gratuidad y de la misericordia de Dios.* En otros términos, la autoridad conferida por Jesús a la persona de Pedro consiste en *abrir al mundo entero las esclusas del Reino.* Si ahora tenemos en cuenta el hecho de que el diálogo mateano presupone no sólo la muerte de Pedro, sino también, en consecuencia, el conjunto de su obra misionera desde Jerusalén hasta Roma, *el significado de la declaración del Cristo mateano es que la amplitud dada por Pedro a la apertura de la misión está destinada a servir de vara con la que tendrá que medirse la extensión de la Iglesia en las naciones.*

Así pues, podemos decir que el relato de la revelación y la vocación particulares de la que es objeto Pedro tiene como sentido legitimar, a partir de la amplitud dada por Pedro y en torno a Pedro a la difusión del Evangelio entre los paganos, el universalismo de la misión a la que son enviados los discípulos mateanos (Mt 28,18-20).

El discípulo que Jesús amaba

Como libro de la revelación joánica, el evangelio de Juan se basa en el testimonio de una doble autoridad: el grupo confesante del «nosotros», cuya voz se deja oír en varias ocasiones en el cuerpo del evangelio (Jn 1,14.16; 3,11-12; 4,22; 9,4; 21,24), y la enigmática figura del discípulo que Jesús amaba, a la que el grupo confesante del «nosotros» presenta como el testigo y el autor de Juan (Jn 21,24-25).

Jn 21,24

(24) Este discípulo es el mismo que da testimonio de todas estas cosas y las ha escrito. Y nosotros sabemos que dice la verdad.

Todo lo que concierne al discípulo amado es un enigma. ¿Pone en escena el evangelio de Juan a una figura histórica o ha creado un personaje ideal y ficticio? Y, si el discípulo amado representa a un personaje histórico, ¿de quién se trata?

Las principales hipótesis son las siguientes:

1. La hipótesis tradicional, que fue admitida desde el siglo II al XVIII como una evidencia, considera al discípulo amado como un personaje histórico y lo identifica con Juan, hermano de Santiago e hijo de Zebedeo.

2. El discípulo amado es un discípulo desconocido de Jesús que no pertenecía al círculo de los Doce, que procedía probablemente de Jerusalén (cf. Jn 18,15-16) y que fundó la escuela joánica (Raymond E. Brown, Oscar Cullmann).

3. El discípulo amado es un personaje histórico, pero desconocido, que se convirtió en la figura fundadora y la voz «pre-opinante» del cristianismo joánico (Hartwig Thyen, R. Alan Culpepper).

4. El discípulo amado es un personaje conocido del evangelio de Juan o del Nuevo Testamento, por ejemplo Lázaro, el «amigo de Jesús» (Jn 11,11 y 11,36, Marie-Émile Boismard - André Lamouille) o el joven desconocido de Mc 14,51-52.

5. El discípulo amado es una figura puramente literaria del evangelio de Juan que el redactor de Jn 21,1-25 habría considerado por error como un personaje histórico. Representa el paganocristianismo (Rudolf Bultmann) o el ideal de la fe (Alfred Loisy) o una dimensión profética de la Iglesia⁸.

Cinco episodios de la narración joánica ponen en escena al discípulo amado:

– El relato del anuncio de la traición de Judas, en el que el discípulo amado sirve de intérprete entre Jesús y Pedro (Jn 13,23-24): «Uno de ellos, el discípulo al que Jesús tanto quería, estaba recostado a la mesa sobre el pecho de Jesús» (Jn 13,23).

– El relato de la muerte de Jesús (Jn 19,26-27): «Jesús, al ver a su madre y junto a ella al discípulo a quien tanto quería, dijo a su madre: Mujer, ahí tienes a tu hijo. Después dijo al discípulo: Ahí tienes a tu madre» (Jn 19,26).

– El relato de la visita al sepulcro la mañana de Pascua (Jn 20,2-10): Pedro y el discípulo amado corren al sepulcro, el discípulo amado llega el

⁸ Tipología de las hipótesis en Rinaldo FABRIS, *Giovanni* (Commenti Biblici; Roma, 1992) 71-75.

primero, deja entrar a Pedro y después ve y cree («para contárselo [...] al otro discípulo a quien Jesús tanto quería», Jn 20,2; «el otro discípulo [a quien Jesús tanto quería]», Jn 20,2.3.4.8).

– El relato de la aparición a orillas del lago (Jn 21,7): el «discípulo a quien Jesús tanto quería» es el único en reconocer a Jesús después de la pesca milagrosa.

– El último diálogo del Resucitado (Jn 21,20-24): Jesús encarga a Pedro apacentar sus ovejas y le anuncia la clase de muerte con que glorificará a Dios. El discípulo amado aparece entonces y Pedro pregunta a Jesús por la suerte que le espera.

Jn 21,20-23

(20) Pedro miró alrededor y vio que, detrás de ellos, venía el otro discípulo al que Jesús tanto quería, el mismo que en la última cena estuvo recostado sobre el pecho de Jesús y le había preguntado: «Señor, ¿quién es el que te va a entregar?» (21) Cuando Pedro lo vio, preguntó a Jesús: «Señor, y éste ¿qué?» (22) Jesús le contestó: «Si yo quiero que él permanezca hasta que yo vuelva, ¿a ti qué? Tú sígueme».

(23) Estas palabras fueron interpretadas por los hermanos en el sentido de que este discípulo no iba a morir. Sin embargo, Jesús no había dicho a Pedro que aquel discípulo no moriría, sino: «Si yo quiero que él permanezca hasta que yo vuelva, ¿a ti qué?»

A estos cinco textos hay que añadir otros tres que no mencionan por el nombre al discípulo amado, sino a «otro discípulo» que algunos identifican con él.

– Jn 1,37.40: Juan menciona dos discípulos (Jn 1,35.37). Uno es Andrés, hermano de Pedro (Jn 1,40), mientras que el otro permanece anónimo. Ahora bien, su designación como «el otro discípulo» es la misma que la del discípulo amado en Jn 20,2. Además, la enigmática mención de «dos discípulos» se encuentra en la enumeración del grupo de la pesca milagrosa (Jn 21,2). Se embarcan Pedro, Tomás, Natanael, los dos hijos de Zebedeo y otros dos discípulos. Sin embargo, la lógica del relato exigirá que el discípulo amado se encontrara entre ellos.

– Jn 18,15-16: Pedro y «el otro discípulo» pueden entrar en el palacio del sumo sacerdote, pues este discípulo es conocido del sumo sacerdote.

– Jn 19,34-35: Juan menciona al «que vio» al soldado que le abrió el costado a Jesús con una lanza y que al punto brotó de su costado sangre y agua. Añade que su testimonio es verdadero. Ahora bien, el testigo presente ante la cruz es el discípulo amado (Jn 19,26-27), y la declaración sobre la verdad del testimonio es la que caracteriza al discípulo amado en Jn 21,24.

Jn 19,35

El que vio estas cosas da testimonio de ellas, y su testimonio es verdadero. Él sabe que dice la verdad, para que también vosotros creáis.

El papel particular del discípulo amado se sustenta en la relación especial que Jesús mantiene con él. No solamente es el discípulo al que Jesús «tanto quería», cosa que el evangelio de Juan no dice más que de él, de Marta, de su hermana y de Lázaro (Jn 11,5.11.36), sino que, cuando hace su aparición en el relato es presentado estando recostado en el seno de Jesús (Jn 13,23), de la misma manera que el Hijo único estaba en el seno del Padre (Jn 1,18): es el intérprete autorizado y el revelador del Hijo, lo mismo que el Hijo es el revelador del Padre.

Este papel particular del discípulo amado encuentra su expresión en el hecho de que sigue a Jesús durante su proceso (Jn 18,15-16), que está presente a los pies de la cruz (19,26-27), que Jesús hace de él su representante (se convierte en el «hijo», 19,26), que es el primero en el sepulcro vacío y que, sin conocer el testimonio de la Escritura, ve y cree (20,2-10).

En el evangelio de Juan, el discípulo amado es la figura ejemplar de la fe. Contrariamente a los otros discípulos, nunca es víctima del malentendido y es fiel y está presente en los tres momentos decisivos de la pasión, de la muerte y de Pascua. Por eso es el mediador entre Jesús y los Doce (Jn 13,25-27; 18,15-16; 21,2-8) y el testigo autorizado (19,35 y 21,24).

Es sorprendente el carácter proléptico de los episodios en los que el discípulo amado entra en escena. Su fe y su comprensión ejemplares reciben su significado del hecho de que confieren autoridad a su testimonio durante el tiempo en que Jesús, vuelto al Padre, haya dejado a sus discípulos. El evangelio de Juan, que pretende tener sus orígenes en su testimonio (Jn 21,24), arraiga la historia de la revelación que presenta en la tradición del compañero íntimo del Hijo enviado por el Padre. Participó en los acontecimientos fundadores y dispone del conocimiento y de la comprensión perfecta del Salvador, de modo que es el garante más seguro de la verdad y de la credibilidad de su transmisión.

Las dos figuras de Pedro y del discípulo amado son sistemáticamente puestas en escena juntas y simétricamente. Por un lado, Pedro debe confiar en la mediación del discípulo amado para entender a Jesús (Jn 13,23-24), para seguirlo (8,15-16) y para reconocerlo (21,2-8). Por otro, los dos personajes son presentados en contraste el uno con el otro. Pedro niega a Jesús, mientras que el discípulo amado está presente al pie de la cruz (Jn 19,26-27), y el discípulo amado ve y cree, aunque Pedro haya entrado el primero en el sepulcro (20,2-10). Por tanto, el discípulo amado parece ser la figura ideal de la fe, tal como la entiende el evangelio de Juan, mientras que Pedro parece representar en el relato la realidad empírica de la fe que es la del lector.

Es significativo que el evangelio de Juan no contenga ninguna polémica antipetrina. El lugar predominante de Pedro entre los discípulos y su

importancia en la tradición pascual (1 Cor 15,5) y en los comienzos del cristianismo no se ponen en duda. Son plenamente reconocidos. Sin embargo, otra autoridad, al menos de igual importancia, es añadida junto a Pedro. Se puede intentar interpretar las dos figuras como complementarias: Pedro sería el representante eminente de la institución eclesiástica, mientras que el discípulo amado gozaría de un primado teológico y espiritual.

Esta lectura descuida el movimiento de la argumentación joánica. En efecto, la intencionalidad presente en la estrategia retórica de Juan es conducir a los lectores a una comprensión de la fe que, mejor que los primeros evangelios, da razón de la extraterritorialidad de la paradoja absoluta de la encarnación. Con esta perspectiva, el evangelio de Juan hace de las dos figuras de Pedro y del discípulo amado los símbolos de dos niveles de comprensión diferentes. El contraste que se establece entre las dos personalidades puede tener un trasfondo social: Pedro sería entonces considerado como el representante de la Iglesia apostólica y universal, mientras que el discípulo amado sería el guía de los círculos elitistas de las comunidades joánicas y fundamentaría la autoridad de su propia tradición.

Quizá la tendencia se modificó en los últimos relatos pascales (Jn 21,15-25): el contraste entre las dos figuras y la dependencia de Pedro con relación al discípulo amado (13,23-24; 18,15-16; 21,2-8) dan lugar a una relación de complementariedad: en la última conversación que el evangelio de Juan pone en escena, el Buen Pastor manda a Pedro, el renegado, en nombre del amor que tiene por Jesús, apacentar a sus ovejas (Jn 21,15-17). Paralelamente, la figura del discípulo amado queda constituida como garante de la verdad del acontecimiento manifestada en la singularidad de la encarnación (Jn 21,24).

El último diálogo entre Pedro y Jesús presupone muy verosímelmente la muerte del discípulo amado (Jn 21,20-23). Por consiguiente, a pesar de las declaraciones de Jn 21,24, éste no puede ser, materialmente, el autor del evangelio. Por el contrario, lo que el epílogo (Jn 21,24-25) afirma es que el Evangelio apela, para su comprensión de la verdad encarnada en Jesús de Nazaret, al testimonio fundador de este discípulo privilegiado del Hijo de Dios bajado del cielo.

La forma literaria del evangelio, con el proceso de sucesivas relecturas que le caracteriza (Andreas Dettwyler), muestra que el primer grupo de los testigos, que quizá incluía al discípulo a quien Jesús tanto quería, se encontró rodeado de compañeros y de discípulos que colaboraron con su trabajo y lo continuaron. Se convirtió en la cabeza de una escuela de pensamiento que constituyó el núcleo de las comunidades joánicas y, después de su muerte, en el garante personal, espiritual e intelectual de la tradición que apela a él.

5.2.3. Verdad y autoridad: Pablo, Juan y las cartas pastorales

El tema de la verdad en el Nuevo Testamento

El concepto de verdad (etimológicamente: lo que no está oculto) plantea de manera fundamental la pregunta por la identidad y la autoridad del cristianismo: ¿qué es lo que constituye la verdad del cristianismo? Los escritos neotestamentarios proponen tres respuestas a esta pregunta. La respuesta de las cartas paulinas es decididamente subjetiva: el Evangelio de Dios es un poder transformador y su verdad reside en la conmoción liberadora que constituye para la existencia del individuo el acontecimiento de su escucha (Rom 1,18.25; 2,2.8; 3,7; 15,8; 1 Cor 5,8; 2 Cor 4,2; 6,7; 11,10; 13,8; Gál 2,5.14; Flp 1,18; cf. Col 1,5.6; Ef 1,13; 4,21.24.25; 1 Pe 1,22). La respuesta del evangelio de Juan resulta cercana, pero se concentra en el problema cristológico de las condiciones de transmisión de la verdad: porque la trascendencia del Padre desborda las capacidades de comprensión de la racionalidad del mundo bajo el pecado, la verdad no puede ser comunicada más que bajo la forma de la singularidad de la paradoja absoluta (Jn 1,14.17; 3,21; 4,23.24; 5,33; 8,32.40.44.45.46; 14,6.17; 15,26; 16,7.13; 17,17.19; 18,37.38). Por el contrario, la respuesta de las cartas pastorales y de las cartas católicas privilegia las definiciones objetivas: la verdad reside en una doctrina (Heb 10,26; 2 Pe 2,2) o en una actitud ética que representa una comprensión justa de la tradición apostólica. La insistencia en la fidelidad doctrinal conduce a la definición de una ortodoxia (1 Tim 2,4.7; 3,15; 4,3; 6,5; 2 Tim 2,15.18.25; 3,7.8; 4,4; Tit 1,1.14; 2 Pe 1,12), mientras que el establecimiento de una línea de demarcación a propósito de los comportamientos éticos define una ortopraxis (Sant 1,18; 3,14; 5,19). La respuesta de las cartas de Juan ocupa una posición intermedia: la verdad es definida por la conformidad con el conocimiento que tienen los lectores de los orígenes de la tradición joánica (1 Jn 1,6.8; 2,4.21.21; 3,18.19; 4,6; 5,6; 2 Jn 1.1.2.3.4; 3 Jn 1.3.4.8.12).

Junto a esto, el término «verdad» aparece en expresiones corrientes o sin estar cargado de un significado particular.

– «Decir la verdad», en el sentido de «no mentir»: Mc 5,33; 12,32; Lc 4,25; Jn 16,7; Hch 26,25; Rom 9,1; 1 Cor 13,6; 2 Cor 7,14; 12,6; Ef 5,9; 6,14.

– «En verdad», en el sentido de «verdaderamente»: Lc 22,59; Hch 4,27; 10,34.

– «Enseñar la verdad», siempre empleado de manera irónica: Mt 22,16 // Mc 12,14 // Lc 20,21; Rom 2,20.

– Dios juzga según la verdad: Rom 2,2.

– La verdad como sinceridad: Flp 1,18.

La verdad como poder creador y transformador de Dios: Pablo

Para Pablo, el problema de la verdad se plantea en el origen de la historia de la fe y es su origen y su fundamento. En efecto, ¿qué es la verdad del Evangelio (Gál 2,5.14) sino *una revelación en la que el poder transformador trastorna la existencia del apóstol y cambia el sistema de valores* que era el de su pasado fariseo (Gál 1,13-14) y que sigue siendo el de los falsos hermanos de Jerusalén, el de los compañeros de Santiago (Gál 2,11-21) y el de los misioneros de Galacia (Gál 5,2-12; 6,11-18). La experiencia tenida por Pablo (Gál 1,12.16) estructura el conjunto de la realidad en una oposición entre el presente y el pasado, entre el Espíritu y la carne, entre la Buena Nueva de Dios y todas las tradiciones y las enseñanzas humanas que no son el Evangelio de Dios, de modo que todo lo que no es de Dios y no surge de la verdad del acontecimiento de la revelación de su Hijo es reducido al terreno del error, de la mentira o, simplemente, de las tradiciones humanas.

El término «verdad» adquiere aquí su sentido más fuerte: es el poder creador del Dios creador que transforma al que pone en él su confianza en una creación nueva (Gál 6,15) y le confiere una identidad nueva (Gál 2,19-20). Esto significa que esta verdad no se define según criterios exteriores a sí misma. Frente a los cristianos de Jerusalén, frente a los falsos hermanos, a aquellos que pasan por ser los notables de la comunidad y frente a las columnas que son Santiago, Pedro y Juan, Pablo tiene la certeza de ser portador de la verdad. Ésta no se define a partir de ningún sistema de referencia general y objetivo, sino que se manifiesta en el acontecimiento recreador y liberador que transforma a la persona, reconocida independientemente de sus cualidades, en subjetividad individual libre y responsable.

¿Cuál es el acontecimiento fundador de la verdad? La revelación que Dios ha hecho al apóstol de que el Crucificado es su Hijo (Gál 1,12.16). Dios se manifiesta como el Padre del Transgresor de la ley, que come con los recaudadores de impuestos y los pecadores (Lc 7,31-35) y que por ello acoge en su mesa, con el escándalo de los fariseos, a las personas desprovistas de cualquier cualidad. Ahora bien, al revelarse como el Padre del Transgresor de la ley, Dios se hace reconocer como el Creador que justifica por la confianza, es decir, por la confianza en la confianza que tenía Jesucristo.

Por tanto, vemos que, para Pablo, la verdad es a la vez *la revelación de la justicia de Dios como el Creador que justifica gratuitamente a cada individuo que confía en él* (Rom 15,8; 2 Cor 4,2; 6,7; 11,10; 13,8) y, correlativamente, *el reconocimiento, por la subjetividad individual, del amor de Dios como del poder que hace de ella una creación nueva, libre y responsable* (1 Cor 5,8).

Ahora bien, es el fracaso, el olvido, la negligencia o el rechazo de este reconocimiento lo que relata Pablo cuando analiza el proceso por el que los hombres se han *desviado de la verdad* (Rom 1,18.25; 2,8; 3,7) o, correlativamente, cuando da razón de la manifestación de la cólera de Dios (Rom 1,18-3,20). La humanidad ha pervertido el conocimiento de Dios, de la verdad y de la justicia al rechazar reconocer a Dios como a su creador y su origen, es decir, al rechazar reconocerse a sí misma como criatura del Creador (Rom 1,19-21). Creyendo ser sabio, se ha puesto como su propio fundamento y, construyéndose dioses a su propia imagen (Rom 1,22-23), ha divinizado a la criatura en lugar de reconocer al Creador (Rom 1,24-25) y se ha encontrado por ello arrojado a la desesperación (Rom 1,26-31).

Por tanto, se puede decir que, para Pablo, la verdad es *el reconocimiento de Dios como Creador y fundamento trascendente de la realidad entera y de la existencia individual*. La humanidad había recibido la posibilidad de llegar al conocimiento de este Dios totalmente Otro, pero ha hecho mal uso de ella y la ha utilizado para construir sus propios dioses y para ponerse al servicio de sus propios absolutos. Ahora bien, *en la verdad del acontecimiento de la paradoja de la cruz, es decir, de la muerte y de la resurrección de su Hijo, Dios se manifiesta en la radicalidad de su alteridad y ofrece a los individuos la condición de reconocerle y de poner en él su confianza*.

La verdad como paradoja absoluta: Juan

Tanto en el evangelio de Juan como en las cartas de Pablo, la verdad designa a la vez *la revelación de Dios* y, correlativamente, *la actitud existencial de confianza* a la que apela. Pero mientras que Pablo ponía el acento en el poder transformador de la verdad del acontecimiento y en la singularidad absoluta, invirtiendo el sistema del Dios de la cólera por la manifestación de la justicia de Dios (Rom 1,16-17), el evangelio de Juan lo pone en la paradoja de la revelación. Dicho de otra manera, la verdad caracterizaba en Pablo el conocimiento conjunto de Dios y del hombre, mientras que en Juan designa, en primer lugar, la persona de Jesús de Nazaret como Revelador y Salvador. La verdad es el Hijo único de Dios bajado del cielo y ascendido hacia el Padre. Donde aparece más claramente el carácter paradójico de esta declaración es en la respuesta que da Jesús en los discursos de despedida, poco antes de su regreso al Padre, a la pregunta de Tomás (Jn 14,5-6).

Jn 14,5-6

(5) Tomás replicó: «Pero Señor, no sabemos adónde vas, ¿cómo vamos a saber el camino?»	(6) Jesús le respondió: «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie puede llegar hasta el Padre, sino por mí».
--	--

Jesús regresa hacia el Padre y es él mismo, en su persona, el camino que conduce a todos lo que creen en él hacia las moradas eternas y celestiales de la casa del Padre. Pero la metáfora del camino implica un movimiento transitorio, como si el papel de Jesús fuera el de ofrecer a los discípulos la ocasión de conocer al Padre y de desaparecer una vez alcanzada la meta. Ahora bien, si hacemos abstracción del cumplimiento final considerado en los segundos discursos de despedida (Jn 16,16-28), Jesús no es solamente el mediador entre el Padre y los que ha elegido, sino que, con el Padre, es el que ofrece la condición del «creer» y, por tanto, el objeto de la fe. Por eso Jesús no es sólo el camino, sino también la propia verdad y la fuente de la vida.

Como vemos, Juan conceptualiza con el término de verdad lo que el prólogo (Jn 1,1-18) preparaba en el lenguaje experimental de la poesía: *la verdad es la persona histórica de Jesús de Nazaret, que es la palabra creadora de Dios hecha carne*. Por supuesto, Jesús es la verdad porque vino al mundo para dar testimonio de la verdad (Jn 18,37). Pero la afirmación según la cual el Hijo bajado del cielo da testimonio de la verdad tiene un sentido completamente diferente que aquella, sin embargo formalmente idéntica, según la cual Juan Bautista, como testigo ejemplar de Jesús (Jn 1,19-43; 3,22-30), dio testimonio de la verdad (5,33): en efecto, si Jesús da testimonio de la verdad y si dice la verdad (Jn 8,45.46; 16,7) es porque lo ha escuchado junto a Dios (8,40) y porque, en razón de la unidad del Padre y del Hijo, es él mismo la verdad. De esta manera, la verdad es el acontecimiento de la encarnación como la singularidad absoluta de la revelación de la palabra de Dios en la persona histórica y particular de Jesús de Nazaret.

Ahora bien, si la verdad es la persona de Jesús como palabra de Dios hecha carne, *ella es correlativamente la revelación del Hijo como fuente trascendente de la existencia nueva, de lo alto, y de su acogida en la fe*. Tal es el sentido de la proclamación confesante del final del prólogo (Jn 1,14-18), según el cual la gracia y la verdad han venido al mundo por el Hijo (1,17), el cual, como Hijo único del Padre, del cual tiene su gloria, está lleno de gracia y de verdad (1,14). Pero es en este sentido como hay que entender tanto la promesa según la cual llega la hora y, en la presencia de Jesús, ya está ahí, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y en verdad (Jn 4,23.24). Por una parte, en un sentido superficial, la persona de Jesús reemplaza y hace superfluos los dos cultos de Jerusalén y del monte Garizín. Pero, sobre todo, una verdadera adoración, que es un don de Dios y que se hace posible por la revelación paradójica de Dios, va a reemplazar a una adoración que forma parte de lo que «hay» en el mundo. Ahora bien, esta adoración en Espíritu y en verdad no es otra que la fe en Cristo (Jn 4,25-26) y en el Salvador del mundo (4,42). Por tanto, se comprende que la expresión «actuar conforme a la verdad» (Jn 3,21) designa,

como actitud existencial, la determinación de la historia personal por un renacimiento de lo alto que ya no tiene su origen en el mundo, sino en la trascendencia de Dios. Los discípulos han sido puestos aparte del mundo por la palabra de Dios hecha carne (Jn 17,17.19) y el Paráclito, del cual Jesús promete su venida, es el «Espíritu de verdad» en la medida en que hará contemporáneos a los discípulos de la segunda generación de la paradoja de la verdad del acontecimiento de la encarnación (Jn 14,17; 15,26; 16,13).

Por tanto, la verdad define dos actitudes existenciales que se oponen.

– Una es la de la mentira, porque se pretende libre, pero se encuentra en una condición de esclavitud. Está dominada por el pecado (Jn 1,29; 8,21.24.24.34.34.46; 9,34.41.41; 15,22.22.24; 16,8.9; 19,11; 20,23), es decir, por la incredulidad, que se escandaliza ante la paradoja, rechaza escuchar la palabra de Dios hecha carne y conduce a la muerte. No está en la verdad, porque no hay verdad en ella (Jn 8,45), y no hay verdad en ella, porque juzga la singularidad de la paradoja a partir de lo que «hay» en el mundo. Ahora bien, la verdad es exterior al mundo.

– La otra posible actitud existencial es la de la verdad. Sin embargo, el conocimiento de la verdad excede las posibilidades humanas, porque el nuevo nacimiento de lo alto es un don de Dios. Pero es este conocimiento de la verdad, es decir, el reconocimiento del Dios que se revela en la singularidad absoluta de la paradoja, que libera del pecado (Jn 8,32), es decir, del intento desgraciado del mundo de fundamentar su existencia sobre sí mismo, la que salva al sujeto de la desesperación y le confiere la vida.

El diálogo de Jesús con Pilato tiene carácter programático. Pilato, que se encarga de juzgar la verdad, es decir, la palabra de Dios encarnada en Jesús de Nazaret que comparece ante él, no puede captar lo que es la verdad (Jn 18,38). En efecto, cualquier intento por comprender la trascendencia de la verdad del acontecimiento a partir de la bidimensionalidad de este mundo está abocado al malentendido. Porque para comprender la verdad hay que ser de la verdad (Jn 18,37), de manera que *la verdad del acontecimiento revelada por la paradoja absoluta escapa a los razonamientos encerrados en los límites que este mundo impone a la racionalidad.*

La verdad como doctrina: las cartas pastorales

El deslizamiento de sentido que las cartas pastorales hacen sufrir al concepto de verdad no aparece en toda su amplitud más que progresivamente a lo largo de la lectura de las tres cartas. Sin embargo, el primer cambio con relación a las cartas paulinas es perceptible desde el comienzo (1 Tim 2,4.7): Pablo se presenta como «heraldo y apóstol, y maestro de todas las naciones en la fe y en la verdad» (1 Tim 2,7). Una fórmula análoga se encuentra en 2 Tim 1,10-11, en la que narra cómo ha sido esta-

blecido «heraldo, apóstol y doctor del Evangelio». La continuidad entre la comprensión que Pablo tiene de haber sido llamado como apóstol de los paganos (Rom 1,14; 15,16; Gál 1,13-17) y su imagen que ofrece el autor de las cartas pastorales no puede ser negada. Sin embargo es perceptible una evidente discontinuidad en la comprensión del Evangelio, de la fe y de la verdad. Para las cartas paulinas, el Evangelio y la manifestación de la verdad no son definibles de otro modo que como el encuentro con un acontecimiento transformador, y la fe es el resultado del trastorno que provoca en la relación que la subjetividad individual mantiene con Dios, consigo misma y con la alteridad del otro y del mundo. Presentar al apóstol como «maestro de la fe y de la verdad» (1 Tim 2,7) o como «doctor del Evangelio» (2 Tim 1,10-11) y formular lo que es el conocimiento de la verdad con ayuda de la declaración según la cual no hay más que un Dios y un mediador entre este Dios y la humanidad (1 Tim 2,4-6), conduce al Evangelio y a la verdad a la objetividad de una propuesta dogmática. El Evangelio como verdad ya no es una fuerza de cambio encontrada en el momento, sino una doctrina, de modo que la fe ya no es respuesta y fidelidad a una verdad subjetiva, sino la formulación de la tradición apostólica o la adhesión a la objetividad de una proposición especulativa.

1 Tim 2,4-7

(4) (Dios nuestro salvador) quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad.
(5) Porque Dios es único, como único es también el mediador entre Dios y los hombres: un hombre, Jesucristo, (6) que se entregó a sí mismo para redimir a todos. Tal es el testimonio dado a su tiempo,
(7) del cual he sido constituido heraldo y apóstol –digo la verdad, no miento– y maestro de todas las naciones en la fe y en la verdad.

El desplazamiento del concepto de verdad de la subjetividad de una convicción personal a la objetividad se precisa cuando el autor de las cartas pastorales habla de la «casa de Dios» y de la «Iglesia del Dios vivo» como de la «columna» y del «fundamento de la verdad» (1 Tim 3,15). De la misma manera que el apóstol en 1 Tim 2,1-7, la Iglesia recibe, como institución, una función particular en el plan de salvación de Dios respecto al conjunto de la humanidad. Lo propio de la vocación divina de esta institución es convertirse en portadora de la verdad. Las dos metáforas de la columna y del fundamento son sintomáticas del cambio que tuvo lugar entre la reflexión de Pablo sobre la esencia de la Iglesia y su utilización por las cartas pastorales. La idea de un cuerpo constituido por el Espíritu, es decir, por el encuentro individual, en la comunidad o fuera de ella, con una verdad del acontecimiento es suplantada por la de una institución que se define por el don y la tarea de estar presente en el mundo como depositaria de la verdad.

Esta inversión de la relación entre la verdad y la Iglesia, que tiende a convertirse en una institución de salvación, debería acompañarse por una *unificación* y una *jerarquización* de la *organización eclesiástica*. Ahora bien, las cartas pastorales no presentan ninguna tendencia a armonizar la diversidad de ministerios existente. Ciertamente, la distinción, ya presente en la carta a los Efesios, entre los ministros y el pueblo de los fieles es una situación de hecho que constituye un presupuesto indiscutido de la argumentación. Por otra parte, por primera vez en la historia de la literatura cristiana se ve aparecer la idea de ministros retribuidos: los presbíteros que ejercen la presidencia merecen un salario, lo que no significa necesariamente un reforzamiento clerical, sino que puede corresponder también a una democratización del reparto de los papeles que, en las comunidades de las primeras generaciones, competían al mecenazgo (1 Tim 5,17-18). Ahora bien, incluso aunque la mención del «epíscopo», que se convertirá en el obispo, está siempre en singular (1 Tim 3,2; Tit 1,7), mientras que los «episcopos» parecían formar un colegio o al menos ser varios en la iglesia de Filipos (Flp 1,1), está ausente cualquier evolución hacia un sistema monárquico: Timoteo, el evangelista (2 Tim 4,5), está llamado a continuar la obra del apóstol, mientras que, en las comunidades locales, trabajan junto al obispo (1 Tim 3,1-7), los diáconos (1 Tim 3,8-13), las viudas (1 Tim 5,3-16) y los presbíteros (1 Tim 5,17-21).

El segundo cambio, que invierte la relación de la verdad en la Iglesia, prepara el tercero, que afecta a la esencia de lo que supone la propia verdad. En efecto, desde 1 Tim 4,3, el autor de las cartas pastorales establece una oposición entre los «creyentes», que se han convertido en sentido propio en los «fieles» y que poseen el conocimiento de la verdad, y aquellos que mantienen otra enseñanza (1 Tim 6,3). Estos últimos están privados de la verdad (1 Tim 6,5) y se han desviado de ella (2 Tim 2,18); también reúnen a los impíos de los últimos tiempos (2 Tim 3,1-9), cuya fe es inconsistente y que están siempre aprendiendo, siendo incapaces de llegar al conocimiento de la verdad (2 Tim 3,7). El sentido que ha adquirido aquí el concepto de verdad es ofrecido explícitamente en el aliento a Timoteo para que proclame la Palabra (2 Tim 4,1-5); ésta se acompaña de una advertencia contra las gentes que ya no soportarán la «sana doctrina», sino que se rodearán de maestros (2 Tim 4,3) y apartarán sus oídos de la verdad (2 Tim 4,4). La argumentación asimila el rechazo de la verdad a un abandono de la «sana doctrina». Así pues, para el autor, la verdad se ha convertido en el equivalente de la «sana doctrina» (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 2,1). Paralelamente, Timoteo, que dispone con rectitud de la palabra de verdad (2 Tim 2,15), ve cómo se le confía la gestión y la transmisión del buen depósito (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12.14). De ello se puede concluir que la verdad trata siempre de designar la verdad del Evangelio, pero que desde ahora ésta se define implícitamente como un sistema doctrinal. Lo

contrario de la verdad ya no es la esclavitud de la existencia bajo el poder del pecado, sino la heterodoxia.

La redefinición objetiva de la verdad como una ortodoxia que se opone a la herejía debería acompañarse de un reforzamiento de la consistencia doctrinal del cristianismo de las cartas pastorales. Ahora bien, es lo contrario lo que es cierto. Los hermanos que prodigan otra enseñanza (1 Tim 6,3) o que quieren buscar otros maestros distintos (2 Tim 4,3) no son objeto de críticas porque no comparten las convicciones del autor. Por otra parte, las tres cartas no proporcionan al lector los elementos que le serían necesarios para hacerse una idea de la comprensión del Evangelio que ellas tratan de transmitir. La argumentación es puramente negativa. Los defensores de la «heterodoxia» son rechazados porque se vinculan a fábulas judías (Tit 1,14; cf. 2 Tim 4,4), porque dan crédito a preceptos humanos (Tit 1,14) y porque pretenden que la resurrección ya ha tenido lugar (2 Tim 2,18). Evidentemente, la insistencia en la dimensión presente del cumplimiento final, tal como se la encuentra en el evangelio de Juan (Ferdinand Christian Baur), no entra en el sistema de creencia del que Timoteo y Tito reciben la custodia. Para el resto, la verdad ha adquirido la forma de un paquete cerrado que deberá transmitirse en forma segura de generación en generación.

Por tanto, vemos que el error de los herejes consiste, por una parte, en declararse insatisfechos con una verdad, reducida al consenso implícito sobre un paquete de proposiciones especulativas (2 Tim 4,3-4), y, por otra, en reivindicar un diálogo abierto sobre la comprensión del cristianismo (1 Tim 6,3-10). Las cartas pastorales replican de forma consistente con su noción de la verdad que si los elementos contestatarios se desvían de la verdad es porque no conocen la verdad, siendo verdad la verdad porque está dispensada por la institución encargada de ser la columna y el fundamento de la verdad (1 Tim 3,15). El rechazo a aceptar tal cual la sana doctrina (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 2,1) y las sanas palabras del Señor Jesucristo (1 Tim 6,3) muestra que no sólo son ciegos e ignorantes, sino enfermos (1 Tim 6,4).

El empleo del simbolismo de la patología y de la salud en el debate sobre la verdad lleva a la reflexión sobre la Iglesia a su punto de partida: en efecto, la convicción subjetiva de Pablo era que la verdad del acontecimiento del Evangelio liberaba a la persona del pecado, es decir, de la desesperación que Søren Kierkegaard llamaba la enfermedad mortal.

Interpretaciones clásicas de la teología neotestamentaria

Las grandes figuras de la historia de la teología neotestamentaria no son maestros, sino compañeros de camino e interlocutores privilegiados. En efecto, las *Migajas filosóficas* de Søren Kierkegaard nos recordaron que no existe maestro cristiano más que a la manera de Sócrates: el maestro cristiano no es ni la verdad, ni el que hace posible la comunicación de la verdad, ni, propiamente hablando, el que abre el acceso a su comprensión. No puede ser más que aquel que proporciona la ocasión de encontrarse con aquel que es la verdad y que ofrece la condición de la contemporaneidad con el acontecimiento fundador y de la fe. Por eso, la presentación de paradigmas de la teología contemporánea forma parte de la historia de la fidelidad a la singularidad de la paradoja absoluta.

6.1. *Sobre la historia de la teología del Nuevo Testamento*

Puesto que la lengua no es más que un medio de comunicación, y en primer lugar una manera de dar forma a la comprensión y al saber (Fernand Dumont), no carece de significado que desde hace un siglo en el ámbito francófono no se haya escrito una teología del Nuevo Testamento. Por otra parte, esta situación de hecho es sorprendente. En efecto, la investigación bíblica de lengua francesa se distinguió tanto en el terreno de la historia del texto bíblico como en el de la producción de comentarios, bien sean filológicos, teológicos o kerigmáticos. Además, dio origen a obras capitales en el doble campo de la historia del cristianismo primitivo y en el de su producción literaria. Las grandes síntesis originales son síntesis históricas. Mencionaremos, por ejemplo, la de Alfred Loisy (1933¹), la importante de Maurice Goguel (1932-

¹ Alfred LOISY, *La naissance du christianisme* (Paris, 1933).

1947²) o la de Jean Daniélou (1958-1978³). Incluso la teología bíblica de Oscar Cullmann⁴ está completamente orientada hacia el problema del tiempo y al de su relación con la historia.

En efecto, si exceptuamos el manual de Daniel von Allmen⁵, las últimas teologías del Nuevo Testamento aparecidas en el mundo francófono son aquellas de las que ya podía dar razón Heinrich Julius Holtzmann (1897)⁶: *El pensamiento religioso en el Nuevo Testamento*, de Georges Fulliquet (1893), y la *Teología del Nuevo Testamento*, de Jules Bovon (1852-1904). Georges Fulliquet (1863-1924), pastor en Lyon y después profesor de teología práctica y sistemática en la Facultad de Teología de Ginebra a partir de 1906, se sitúa en continuidad de su maestro Gaston Frommel⁷ e interpreta el mensaje neotestamentario a partir de las categorías de la psicología y de la experiencia interior. En cuanto a Jules Bovon, pastor en Grandson (1878) y después profesor de teología sistemática y de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la Iglesia libre de Lausana a partir de 1880, hace de la teología del Nuevo Testamento (2 vols., 1893 y 1894) el punto de partida de un *Estudio sobre la obra de la redención* que comprende además dos volúmenes sobre la *Dogmática cristiana* (1895-1896) y dos volúmenes sobre la *Moral cristiana* (1897-1898).

Ahora bien, esta situación sólo es paradójica aparentemente. Sin duda refleja dos caras de la fidelidad de la teología francófona moderna a su acontecimiento fundador. Tomando en serio la singularidad de este acontecimiento y, por vía de implicación, el carácter contingente de la verdad, la lectura liberal continúa a través del Nuevo Testamento —igual que Ferdinand Christian Baur, al que la teología liberal se refiere constantemente— la historia y la evolución religiosa del pensamiento. De ello se sigue que la presentación de la esencia del cristianismo y de su producción teológica y literaria reside en la reconstrucción crítica de su historia. Por otro lado,

² Maurice GOGUEL, *Jésus et les origines du christianisme*. I. *La vie de Jésus*; II. *La naissance du christianisme*; III. *L'Église primitive* (Bibliothèque Historique; Paris, 1932, 1946, 1947).

³ Jean DANIELOU, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*. I. *Théologie du judéo-christianisme*; II. *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*; III. *Les origines du christianisme latin* (Paris, 1958, 1958, 1978).

⁴ Oscar CULLMANN, *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament* (Bibliothèque Théologique; Neuchâtel, 1966); traducción española: *La historia de la salvación* (Pensamiento Cristiano 10; Barcelona, 1967).

⁵ Daniel VON ALLMEN, *L'Évangile de Jésus-Christ. Naissance de la théologie dans le NT* (Yaoundé, 1972).

⁶ Heinrich Julius HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I* (Freiburg - Leipzig, 1897).

⁷ Alfred BERCHTOLD, *La Suisse romande au cap du XX^e siècle. Portrait littéraire et moral* (Lausanne, 1966) 97-108.

tanto el movimiento de renovación bíblica que marcó a las iglesias reformadas del ámbito francófono desde 1945 como los alientos prodigados, desde el campo católico, por la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) y por la constitución *Dei Verbum*, promulgada por el concilio Vaticano II, han valorado el poder transformador y la pertinencia del mensaje bíblico para la existencia humana y para la ética política y social. La fidelidad no está asegurada solamente por una continuidad histórica, espiritual o institucional, sino por la contemporaneidad de la existencia con la Palabra encarnada. El movimiento protestante de renovación bíblica, que estaba relacionado con la irradiación del pensamiento de Karl Barth y de la teología dialéctica en el ámbito francófono⁸, ha emancipado las ciencias bíblicas de las disciplinas puramente históricas. En cuanto a la renovación católica, ha contribuido a rebajar la subordinación de la teología bíblica a la escolástica. Sin embargo, las dos han dado sus frutos en el momento en que aparecían, como una nueva evidencia, la individualidad literaria de los textos, la pluralidad de las teologías neotestamentarias y la dificultad de reducir las a una teología del Nuevo Testamento⁹.

6.2. Paradigmas para la interpretación del Nuevo Testamento

Es mérito de Ernst Käsemann¹⁰ haber recordado el lugar singular que ocupan las obras de Ferdinand Christian Baur (1792-1860) y Rudolf Bultmann (1884-1976) en la historia de la interpretación del Nuevo Testamento. Su importancia particular reside, en parte, en su arte para combinar una erudición excepcional, sostenida por un notable conocimiento de la filología clásica, con una pasión sistemática alimentada por un gran dominio de los problemas filosóficos. «Lo que unió a Baur y a Bultmann es el radicalismo histórico y teológico. De ellos hemos aprendido que mientras uno se pregunte razonablemente, preguntar nunca tiene fin, que se debe ir hasta el fondo de todo y de cada cosa, que la radicalidad no es solamente un método científico, sino el presupuesto de la vida espiritual.

⁸ Bernard REYMOND, *Théologien ou prophète. Les francophones et Karl Barth avant 1945* (Symbolon; Lausanne, 1985).

⁹ Ernst KÄSEMANN, «Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?»: *EvTh* 11 (1951/52) 13-21, reeditado en *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Göttingen, 1960) 214-223 (traducción española: *Ensayos exegeticos* Biblioteca de Estudios Bíblicos 20; Salamanca, 1987); traducción francesa: *Unité et diversité dans l'ecclésiologie du Nouveau Testament*: *EthR* 41 (1966) 253-258.

¹⁰ Ernst KÄSEMANN, «Problèmes néotestamentaires actuels», en *Essais exégetiques* (Le Monde de la Bible; Genève, 1972) 123-144; traducción española: *Ensayos exegeticos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 20; Salamanca, 1978).

Baur y Bultmann, por otra parte, se han distinguido uno del otro por el hecho de que uno buscaba entender la marcha de la historia del mundo, mientras el otro quería comprender la antropología del creyente. Por eso, cada uno de ellos se encontró deudor de su tiempo y del entorno que era el suyo»¹¹.

El carácter explosivo de la obra de Ferdinand Christian Baur y de la de Rudolf Bultmann estriba de hecho, sobre todo, en la manera en que recapitularon a la vez la historia intelectual que les había precedido y de la que hicieron la síntesis a partir de un paradigma nuevo. A este respecto, desempeñaron y desempeñan un papel análogo al de Igor Strawinsky o Pablo Picasso en la historia del arte moderno (George Steiner, *Después de Babel*), de modo que las generaciones que les han seguido se encontraron y se encuentran ante la tarea prioritaria de discutir sus respectivas aportaciones. Baur nos sitúa ante la responsabilidad de tomar en serio la historia y la contingencia como lugar de verdad. De Bultmann heredamos la exigencia de una interpretación existencial de los textos bíblicos y de su mensaje esencial.

6.2.1. Ferdinand Christian Baur (1864)

Ferdinand Christian Baur¹² nació el 21 de junio de 1792 en Schmiden, en el estado de Württemberg. Murió el 2 de diciembre de 1860 en la ciudad universitaria de Tubinga. Por otra parte, es la universidad de esta ciudad, adonde fue llamado en 1826 como profesor de las disciplinas históricas de la teología (Nuevo Testamento, historia de la Iglesia e historia de los dogmas), la que está vinculada al conjunto de su actividad.

Toda su obra está caracterizada por el esfuerzo por comprender de una manera sistemática la evolución de la teología cristiana. Es una empresa histórica en la medida en que la teología tiene no sólo una historia, sino en que ella misma es historia, de modo que la tarea de entender y de dar razón conceptualmente de la revelación obliga a un pensamiento teológico que no puede presentarse de otra forma más que como una reflexión histórica y crítica.

Las publicaciones de Ferdinand Christian Baur abarcan el conjunto de la historia del cristianismo. En efecto, el terreno al que dedicó sus trabajos comienza con las relaciones entre el judaísmo y el helenismo tal como apa-

¹¹ Ernst KÄSEMANN, «Was ich als deutscher Theologe in fünfzig Jahren verlor», en *Kirchliche Konflikte I* (Göttingen, 1982) 233-244, aquí 238.

¹² Presentación sintética de la obra de Baur en Christophe SENFT, *Wahrhaftigkeit und Wahrheit. Die Theologie des 19. Jahrhunderts zwischen Orthodoxie und Aufklärung* (BHT 22; Tübingen, 1956) 47-86.

recen en la gnosis, encuentra su centro en el Nuevo Testamento, dominado intelectualmente por las dos figuras de Pablo y de Juan, y en los primeros siglos del cristianismo, y después se extiende a la historia de los dogmas y a la historia de la historiografía cristiana hasta el siglo XIX.

La unidad de la obra de Baur no está constituida solamente por el carácter histórico de su aproximación. Esencialmente lo es, en primer lugar, por la coherencia lógica con la que pone en práctica conscientemente un modelo dialéctico de la filosofía de la historia como método de reconstrucción y de interpretación de las diferentes épocas que estructuran la evolución de la teología cristiana. En segundo lugar lo es por la manera en que define su objeto. Pues si el conjunto de la investigación de Ferdinand Christian Baur tiene como sujeto a la historia, desde luego no se trata ni de la historia del acontecimiento ni siquiera de la historia de las ideas, sino más bien de la historia de la comprensión con la que el espíritu humano se entiende a sí mismo y, por tanto, en la evolución de las doctrinas teológicas, de *la historia de la conciencia religiosa*. Ahora bien, el concepto de «historia de la conciencia religiosa» presenta la ventaja de permitir una combinación de tres exigencias aparentemente incompatibles entre sí:

1. La exigencia intelectual de la crítica histórica, representada por David Friedrich Strauss, el maestro de Baur.
2. La concepción, heredada de Friedrich Schleiermacher, que valora la dimensión subjetiva de la fe, descrita como sentimiento religioso.
3. El carácter objetivo de la revelación.

Los intentos paralelos y sucesivos llevados a cabo en la historia de la teología cristiana por hacer justicia a estas tres dimensiones histórica, subjetiva y objetiva del discurso religioso definen, según Ferdinand Christian Baur, una sucesión de *épocas* caracterizadas, por una parte, por la constitución de oposiciones y, por otra, por su resolución en síntesis nuevas. Como vemos, Baur adopta el modelo filosófico de la filosofía de la historia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel y su esquema dialéctico de la tensión entre la tesis y la antítesis que acaba en la síntesis, permitiéndole describir a la vez la diversidad, la continuidad histórica y la evolución de la conciencia religiosa que se expresa en las doctrinas cristianas.

Ferdinand Christian Baur dedicó su primer libro a la gnosis y a las relaciones entre la historia de las religiones y la historia de los dogmas (*Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1835). Sus dos obras siguientes continúan sus investigaciones de historiador de los dogmas y versan sobre la doctrina cristiana de la reconciliación (*Die christliche Lehre von der Versöhnung*, 1838) y sobre la de la Trinidad y la encarnación (*Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes I-III*, 1841-1843). El resultado de este trabajo

será, por una parte, el compendio de historia de los dogmas, publicado en 1847 (*Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 1847, ²1858, ³1867), y por otra, haciéndole eco, la historia y las épocas de la historiografía eclesiástica (*Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, 1852).

Paralelamente a su obra en el ámbito de la historia de los dogmas, Baur publica varios artículos importantes sobre la historia del cristianismo primitivo, en particular un ensayo que se convertirá en programático de las síntesis posteriores sobre la oposición entre el cristianismo de Pedro y el de Pablo en Corinto. Siguen dos obras notables que tratan, por una parte, sobre Pablo y, por otra, sobre las relaciones históricas y teológicas entre los evangelios. De las dos, el gran estudio sobre Pablo es el que tendrá las repercusiones más decisivas en la historia de la interpretación del Nuevo Testamento. Sin embargo, los dos libros desempeñan un importante papel en la obra de Baur porque preparan, cada uno a su manera, la visión que presentará después del conjunto de la historia y de la teología del Nuevo Testamento.

En 1845 aparece en primer lugar el libro capital sobre el apóstol Pablo, que sigue siendo esencialmente el punto de partida y la obra de referencia de la reciente investigación: Pablo, el apóstol de Jesucristo, su vida y su obra, sus cartas y su doctrina (*Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums*). La primera parte es una reconstrucción biográfica y crítica de la vida y la obra del apóstol. Es al análisis de Baur al que se debe la actitud reservada de la historiografía moderna respecto al valor histórico de los Hechos de los Apóstoles¹³. La segunda parte está dedicada al estudio de las cartas paulinas. Según Baur, únicamente las cuatro grandes cartas (Rom, 1 y 2 Cor, Gál) pueden ser atribuidas al propio apóstol. El criterio discriminatorio que permite distinguir las cartas pseudoepigráficas es la ausencia del tema de la justificación, que es propio de la teología de Pablo y que le opone a la otra corriente dominante de la primera generación cristiana, el judeocristianismo de Pedro. El tema de la justificación constituye el centro de la tercera parte de la obra, dedicada a la doctrina del apóstol. La justificación paulina es interpretada como el signo del paso de la objetividad del legalismo judío a la subjetividad de la conciencia que toma posesión de sí misma¹⁴.

¹³ Cf. Eckhard PLÜMACHER, «*Terateia*. Fiktion und Wunder in der hellenistisch-römischen Geschichtsschreibung und in der Apostelgeschichte»: *ZNW* 89 (1998) 66-90.

¹⁴ Christophe SENFT, «Ferdinand Christian Baur. Apport méthodologique et interprétation de Luc 15, 11-32», en François BOYON / Grégoire ROUILLER (eds.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture* (Bibliothèque Théologique; Neuchâtel, 1975) 56-68.

En 1847 aparecen, como segunda obra capital sobre el Nuevo Testamento, los estudios críticos sobre los evangelios canónicos, sus relaciones, su carácter y su origen (*Kritische Untersuchung über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter und Ursprung*, 1847). El objeto del estudio es definir, mediante el análisis de su respectivo contenido, las tendencias propias de cada uno, para poder determinar su respectivo lugar en el proceso dialéctico que conduce al evangelio de Juan, que es su resultado. Según la reconstrucción de Baur, el evangelio de Mateo expresa el principio cristiano en el lenguaje del ambiente legalista del judeocristianismo, mientras que un Protolucas, que representa la postura paulina, constituye su antítesis. Tanto el evangelio canónico de Lucas como el evangelio de Marcos, que resume Mateo y Lucas, constituyen mediaciones entre los dos, mientras que Juan lleva a cabo su síntesis final, la realización absoluta de la salvación mediante la comunicación inmediata de la esencia divina a la humanidad (Christophe Senft).

Las tres últimas obras de Baur son una historia del cristianismo y de la Iglesia cristiana en los tres primeros siglos (*Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, 1853), una historia de la evolución de la Iglesia entre los siglos IV y VI (*Die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung*, 1859) y la teología del Nuevo Testamento.

La teología del Nuevo Testamento (*Vorlesungen über neutestamentliche Theologie von Dr. Ferdinand Christian Baur*) fue publicada por su hijo Ferdinand Friedrich Baur en 1864, después de la muerte de Baur, sobre la base de los cursos ofrecidos entre 1852 y 1860.

La obra comprende dos partes desiguales. La primera trata de la enseñanza de Jesús (45-121). La tesis de Baur es que Jesús comprendió su misión como la de un Mesías universalista y que su predicación apuntaba a la interiorización de la religión judía. En cuanto a la segunda parte, da razón de la enseñanza de los apóstoles (122-407), cuyos presupuestos comunes son la resurrección de Jesús y, como consecuencia, la interpretación teológica de su muerte.

Ferdinand Christian Baur distingue tres épocas sucesivas en la enseñanza de los apóstoles.

1. El primer período está marcado por la oposición del Evangelio paulino al judeocristianismo de Pedro (122-230). Curiosamente, es en el Apocalipsis de Juan donde Baur encuentra la expresión de este último. En su opinión, el Apocalipsis se encuentra en continuidad directa e inmediata con la ley y los profetas judíos (207-230). La enseñanza del apóstol Pablo se presenta como su antítesis, porque es la antítesis del judaísmo. En efecto, se basó en la declaración de la imposibilidad de la justificación por

las obras de la ley. La inversión de la conciencia religiosa del apóstol encuentra su origen en el acontecimiento de la muerte de Jesús: un Mesías judío no podría ser un Mesías crucificado (128-207).

2. El segundo período, que cierra el siglo I de nuestra era, es el de los intentos de síntesis entre el paulinismo y el judaísmo de los judeocristianos (230-238). Forman parte de él la carta a los Hebreos (230-256), las cartas deuteropaulinas (Ef, Col, Flp, 256-277), la carta de Santiago, las dos cartas de Pedro (277-297), los evangelios sinópticos y los Hechos de los Apóstoles (297-338). Encuentra su desenlace en la asociación de las dos figuras de Pedro y de Pablo con la ciudad de Roma (Carta de Clemente de Roma, 5).

3. El tercer período, que llega hasta la mitad del siglo II (338-407), es, por una parte, el de la defensa, en las cartas pastorales, del paulinismo contra su reivindicación por los gnósticos (338-351) y, por otra, la del evangelio de Juan (351-407). Juan logra una síntesis ideal del paulinismo, del judaísmo y del helenismo, es decir, de la gnosis. Constituye a la vez el resultado histórico y el cumplimiento espiritual del cristianismo de los orígenes.

En numerosos detalles, las reconstrucciones de conjunto de Ferdinand Christian Baur aparecen como discutibles y apenas han sido seguidas. Ciertamente, ni la interpretación de la defensa del Evangelio paulino como la expresión de una oposición entre Pedro y Pablo, ni la datación alta del Apocalipsis de Juan, ni la idea de la anterioridad de Mateo y Lucas con relación a Marcos, defendida por Baur por razones de coherencia ideológica y retomada en un pequeño libro polémico dedicado al evangelio de Marcos (*Da Markus-Evangelium nach seinem Ursprung und Charakter*, 1851), han logrado adhesiones. Por el contrario, tanto el hecho de poner de relieve la importancia central, en el Nuevo Testamento, de concepciones teológicas de Pablo y de Juan como el reconocimiento del debate con el judeocristianismo como elemento determinante en la producción de las cartas paulinas han servido durante un siglo de paradigma a la teología neotestamentaria.

6.2.2. Rudolf Bultmann (1948-1953)

Si Ferdinand Christian Baur era un alumno de Hegel marcado por la teología liberal de Schleiermacher, la empresa hermenéutica¹⁵ de Rudol

¹⁵ El término «hermenéutica» tiene en la obra de Rudolf Bultmann el sentido técnico de una reflexión sobre el trabajo de la interpretación de los textos. Presencia sintética de la obra de Rudolf Bultmann en André MALET, *Mythos et Logos. La pensée de Rudolf Bultmann* (Nouvelle Série Théologique 14; Genève, 1962); traducción española: *Bultmann* (Testigos del Siglo XX 26; Barcelona, 1970).

Bultmann no se explica más que por la doble ascendencia de la fenomenología de Edmund Husserl y del pensamiento existencialista de Søren Kierkegaard. Esto significa que también la historia se encuentra en el centro de la reflexión de Bultmann. Pero el sentido que tiene para él este término difiere considerablemente del que le daba Baur. En efecto, para Bultmann la categoría central no es la de la historia de las ideas y la evolución de la conciencia religiosa que la acompaña, sino la relación del individuo con el tiempo vivido de su propia historia. En este sentido, Bultmann vuelve la espalda a las perspectivas del idealismo para situarse en una tradición espiritual que, más allá de Kierkegaard, se remonta a Martín Lutero y a san Agustín. El vínculo entre el cristianismo y la historia pasa por la comprensión que el individuo tiene de su existencia ante Dios, ante sí mismo y ante el Otro en cuanto subjetividad personal.

Rudolf Bultmann nació en Oldenburg el 20 de agosto de 1884 y falleció en Marburg, donde pasó prácticamente toda su vida, el 30 de julio de 1976. Llamado a Marburg en 1921, enseñó paralelamente al filósofo Martin Heidegger, llegado poco después. Rápidamente, los dos quedaron unidos por lazos de amistad e incluso colaboraron en el marco de sus respectivos seminarios. Sin embargo, el advenimiento del nacionalsocialismo los separó definitivamente. En efecto, desde septiembre de 1933, Rudolf Bultmann¹⁶ y su colega Hans von Soden se comprometieron primero con la cuestión judía, y después con la crítica teológica del paganismo nazi y con la Iglesia confesante.

El tema capital de Rudolf Bultmann es su programa de *la interpretación existencial*¹⁷. Para Bultmann, leer y entender los textos neotestamentarios significa dar razón de la comprensión de sí que proponen y a la que llaman. La definición de este programa está determinada por el propio objeto del estudio bultmanniano. En efecto, los escritos que componen el Nuevo Testamento no tienen como intención transmitir un saber religioso. Constituyen los desarrollos y los comentarios del mensaje cristiano, cuyo objeto por excelencia es el anuncio de Jesucristo, crucificado y resucitado, como la singularidad absoluta del acto de la salvación de Dios para la humanidad, es decir, para la existencia de cada individuo. Este mensaje es a la vez el fundamento, el objeto y el sujeto de la fe cristiana, pues su proclamación hace a su oyente contemporáneo de la palabra hecha carne y le sitúa ante una decisión que puede ser, bien la de creer, bien la de escandalizarse ante la paradoja absoluta de la encarnación.

¹⁶ Heinz LIEBIG (ed.), *Die Marburger Theologen und der Arierparagraph in der Kirche. Eine Sammlung von Texten aus den Jahren 1933 und 1934* (Marburg, 1977).

¹⁷ André GOUNELLE, «Hommage à Bultmann»: *EthR* 51 (1976) 435-442.

El programa de la interpretación existencial de los textos neotestamentarios tiene como consecuencia el de la *desmitologización*¹⁸. La tesis de Bultmann consiste en que las formulaciones y las representaciones míticas que se encuentran en los textos neotestamentarios deben ser leídas como declaraciones de tipo existencial. Su sentido no es ni transmitir verdades objetivas, como si el interés de los evangelios consistiera en narrar con el menor detalle los hechos y los gestos de Jesús y en archivar una cantidad de informaciones, ni construir una visión religiosa del mundo que permitiera al alma angustiada protegerse de los acontecimientos cotidianos y de la imprevisibilidad de la palabra. Los elementos míticos más bien deben ser interpretados como la expresión del mensaje esencial del Nuevo Testamento, es decir, como una afirmación sobre la existencia humana que dirige al lector una interpelación y una promesa. Como vemos, para Bultmann no se trata de «desmitificar» el Nuevo Testamento, como si se hubiera que purificar los textos de las escorias míticas que contienen. El término «desmitificación», que a veces se ha utilizado para dar razón de su pensamiento, es el resultado de un profundo malentendido. Por el contrario, es importante respetar la fundamental distinción que Bultmann lleva a cabo entre el término *mito* y el de *mitología*. Para Bultmann, el mito es una forma de lenguaje precientífico que sirve para la descripción del mundo y para la explicación de fenómenos observables. Ahora bien, esta forma de lenguaje puede ser integrada tanto en una *mitología*, es decir, en una explicación racionalista de la realidad que la objetiva y la pone a distancia, como en una palabra que se dirige a la existencia y la interpela. Es evidente que ni los relatos de milagros de los evangelios ni los relatos de Pascua tienen como intención informarnos sobre lo que Jesús llevó a cabo en un pasado lejano. Por el contrario, los relatos de Pascua proclaman el señorío del Crucificado sobre la historia de los hombres, aquí y ahora, y su presencia actual en la vida de los que ponen en él su confianza. De manera semejante, los relatos de milagros nos invitan a dejarnos transformar y renovar por su autoridad liberadora. Por tanto, se puede decir que la desmitologización bultmanniana no propone otra cosa que una interpretación existencial del mito. En cuanto a lo contrario de la interpretación existencial, consiste en la *objetivación* del mensaje cuyos textos son su expresión, es decir, en una estrategia mediante la cual el lector se sirve del lenguaje mítico para inmunizarse contra su poder transformador.

Es paradójico que Ferdinand Christian Baur, con su visión idealista y sintética de la historia de la conciencia religiosa, y Rudolf Bultmann, con su programa de interpretación existencial, se encuentren a la vez en las

antípodas y en continuidad directa uno del otro. Por un lado, Bultmann concentra en la comprensión de sí del individuo una verdad que tenía para Baur dimensiones de una evolución milenaria. Por otro, tanto Bultmann como Baur proponen una síntesis entre las dos herencias de la ortodoxia y del liberalismo teológico. En efecto, la concepción bultmanniana establece una primera relación dialéctica entre el punto de encuentro o la cuestión existencial con la que se articula el ofrecimiento del Evangelio: por un lado, el agua o el pan de vida que aporta Jesús es el don que sacia a cualquiera que tiene hambre o sed; por otro, sólo el lector que busca para descubrir en él el sentido de su vida aporta la precomprensión necesaria para leer y captar el mensaje esencial de los textos bíblicos. Esta primera relación dialéctica es el corolario de una segunda, que es la que establece la interpretación existencial de los textos, es decir, la interpretación existencial de la exterioridad (*extra nos*) de la verdad que es la paradoja de la palabra hecha carne como comprensión de sí de la subjetividad individual. Por esta doble dialéctica, Bultmann se encuentra a la vez en continuidad con sus maestros liberales, que subrayan la dimensión subjetiva de la religión (Wilhelm Herrmann), y con el movimiento de la teología dialéctica, que afirma la alteridad y la objetividad de la Palabra (Karl Barth).

Las dos primeras obras importantes de Rudolf Bultmann son su *Historia de la tradición sinóptica* (1921) y su *Jesús* (1926, curiosamente aparecido como primer y único volumen de una colección titulada: «Los inmortales»). La «Historia de la tradición sinóptica» es un análisis del conjunto de las tradiciones reunidas y transmitidas por los tres primeros evangelios. La primera tesis de la obra es que las cortas secuencias narrativas y discursivas de las que están compuestos tanto Marcos como después Mateo y Lucas (relatos de milagros, relatos de controversias, palabras de Jesús, parábolas) señalan la «pequeña literatura», es decir, una producción funcional de las primeras comunidades cristianas. La segunda tesis es la consecuencia de la primera: el retrato de Jesús que nos presentan los evangelios no es la figura del Jesús histórico, sino la de Cristo. El libro sobre Jesús muestra a partir de ahí que la fe cristiana no puede encontrar su fundamento en la predicación del Jesús prepascual, que lleva a cabo una síntesis entre el rabí y el profeta y pertenece a la historia del judaísmo, sino solamente en la proclamación pascual de su muerte y su resurrección.

Las tres obras maestras centrales de Bultmann son después su comentario al evangelio de Juan (1941), su presentación del cristianismo en el marco de las religiones antiguas (1949) y su teología del Nuevo Testamento (1948-1953). El comentario a *El evangelio de Juan* ofrece una interpretación existencial del cuarto evangelio, *El cristianismo en el marco de las religiones antiguas* confronta la comprensión de la existencia humana que tiene el cristianismo primitivo con las del Antiguo Testamento, el judaísmo, la Grecia clásica y el helenismo. En cuanto a la *Teología del*

¹⁸ Texto fundamental: Rudolf BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Das Problems der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung* (BevTh 96; München, 1988).

Nuevo Testamento, está completamente construida en torno a las dos columnas que representa la comprensión de la fe cristiana que desarrollan Pablo y Juan.

La última obra de Bultmann es un comentario a las *Cartas de Juan* (1967) y las notas exegéticas preparatorias de un comentario a *La segunda carta a los Corintios*, que quedó inacabado, fueron publicadas en 1976 por uno de sus alumnos. Lo esencial de la reflexión teológica y hermenéutica de Bultmann se encuentra en los ensayos que fueron reunidos y reeditados en una sucesión de cuatro libros titulados *Glauben und Verstehen* I-IV («Creer y comprender», 1933, 1952, 1960 y 1965¹⁹).

La *Teología del Nuevo Testamento*, publicada en su origen en tres fascículos (1948, 1951 y 1953), está construida en tres partes.

La primera y la tercera destacan un tanto, por su estructura y por su contenido, en la historia de la teología del Nuevo Testamento. La primera parte presenta *los presupuestos y los motivos de la teología neotestamentaria*: en primer lugar, *la predicación de Jesús*, que forma parte de los presupuestos (§ 1-4); después, *el mensaje de la comunidad primitiva*, que se encuentra en relación de continuidad discontinua con la predicación de Jesús en la doble medida en que presupone el acontecimiento pascual y en que hace de Jesús crucificado y resucitado el objeto de su fe (§ 5-8), y, finalmente, *el mensaje de la comunidad helenística antes de Pablo y paralelamente a él* (§ 9-15), que introduce el conjunto de los lugares clásicos de la teología cristiana: los temas de la predicación en medio pagano, la constitución de la Iglesia, la definición de los sacramentos, los primeros desarrollos de la reflexión sobre la cristología y sobre el Espíritu Santo, la relación con el Antiguo Testamento y la influencia de los motivos gnósticos en el pensamiento cristiano.

Incluso aunque las hipótesis-marco han cambiado, la perspectiva no está alejada de la de Ferdinand Christian Baur. Todavía más claramente que en Baur, la predicación de Jesús no es considerada como formando parte del terreno de la teología del Nuevo Testamento. En efecto, la teología del Nuevo Testamento se define como el desarrollo del anuncio de la muerte y la resurrección de Jesús. Sin embargo, la primera oposición entre judeocristianismo petrino y paganocristianismo paulino, que era para Baur el punto de partida de la teología apostólica, ha desaparecido. Ha sido reemplazada por una distinción, durante largo tiempo clásica y mientras tanto relativizada por el reciente descubrimiento de la amplitud de la helenización de la Palestina del siglo I, entre la comunidad primitiva palestina y el desarrollo del cristianismo en el mundo griego y pagano.

¹⁹ Traducción española en dos volúmenes con el mismo título *Creer y comprender* (Madrid, 1974).

La tercera parte está dedicada al *desarrollo* del cristianismo neotestamentario *hacia la Iglesia antigua*. Esta evolución es descrita y analizada bajo tres aspectos complementarios. El primero afecta a la imagen que la Iglesia se hace de sí misma. A este respecto se constata *la aparición de una primera estructura eclesial ordenada*, con ministerios organizados y con una nueva percepción que el cristianismo tiene de sí mismo como religión y como institución de salvación (§ 51-53). El segundo aspecto es el de *la formulación y el desplazamiento de la doctrina hacia la ética*. La reflexión sobre la continuidad de la tradición corre pareja con la definición de una verdad doctrinal, con una tendencia a la especulación cosmológica y con una concentración del pensamiento teológico en el problema de la salvación (§ 54-58). El tercer aspecto afecta a *la identidad de la vida cristiana*, en la que la moral y los ideales de perfección ganan en importancia y tienden a ser sancionados por la disciplina comunitaria (§ 59-61).

Esta tercera parte se encuentra también en la estela indirecta del modelo histórico de Ferdinand Christian Baur, tal como lo retomó y modificó Adolf von Harnack, que hablaba de catolicismo embrionario, y Ernst Troeltsch, que introdujo el concepto de «proto-catolicismo» (1912).

La segunda parte de la teología del Nuevo Testamento de Rudolf Bultmann, dedicada a Pablo y Juan, es a la vez la más innovadora y la más impresionante. Siguiendo dos itinerarios semejantes, presenta la reestructuración de la historia personal del sujeto humano por el encuentro con el acontecimiento de la manifestación de la justicia de Dios (Pablo) o con la revelación del Revelador (Juan).

Programáticamente, la interpretación de la teología paulina opone dos partes. La primera está dedicada al análisis de la condición de la existencia humana *antes de la revelación de la fe* (§ 17-27), mientras que la segunda describe la de la existencia humana *bajo el régimen de la fe* (§ 28-40). La primera parte comienza con una definición de los conceptos antropológicos paulinos (cuerpo, alma, espíritu, vida, inteligencia, conciencia, corazón, § 17-20) para presentar después el drama de la existencia situada bajo la constelación de los poderes de la carne, del pecado, de la muerte y de la ley (§ 21-27). El individuo que se gloria de sí mismo y pone su confianza en sí mismo se condena a la angustia y constituye a la carne como un poder al que se somete, convirtiéndose así en esclavo del pecado. La segunda parte está estructurada por cuatro conceptos clave: la manifestación de la *justicia de Dios*, que se convierte en acontecimiento en el instante presente, es la afirmación de una reconciliación llevada ya a cabo (§ 28-31). El acontecimiento transformador es el de la *gracia de Dios*, que ha sido revelada en la muerte y la resurrección de Cristo y que se hace presente en la palabra de la predicación, en la Iglesia y en la celebración de los sacramentos (§ 32-34). La acogida de la verdad del acontecimiento en la

subjetividad de la existencia individual es la de la *fe*, que es al mismo tiempo escucha, confesión, esperanza, temor y confianza (§ 35-37). La condición del creyente es la de la *libertad*; en efecto, ha sido liberado del pecado para caminar en el Espíritu, ha sido liberado de la ley para servir en el amor y ha sido liberado de la muerte con vistas a la promesa de la vida eterna (§ 38-40).

La fuerza de la presentación procede de la sencillez de su estructura, totalmente determinada por el núcleo del mensaje esencial del apóstol. La singularidad absoluta de un acontecimiento liberador y, por esta razón, fundador constituye el eje de simetría de una declaración del apóstol que revela el origen de la existencia humana, su sentido y su responsabilidad.

La misma simetría y la misma interpretación existencial dominan la presentación de la teología del evangelio y de las cartas de Juan.

La entrada se realiza mediante la interpretación del *dualismo joánico*, que pone de relieve la doble determinación posible de la existencia (§ 42-44). En efecto, la oscuridad reside en el hecho de que el ser humano obtiene su origen del mundo y no de Dios. Ahora bien, buscando desesperadamente ser él mismo por sí mismo, transforma la verdad en mentira y niega al mundo su cualidad de creación, transformándolo en una entidad opuesta a la luz, y construye su seguridad mediante una religión fundamentada sobre su propia historia. En estas condiciones, el determinismo joánico expresa la imposibilidad en la que se encuentra la existencia para acceder por sí misma a la luz y a la verdad: el mismo paso no puede ser recibido más que como un don de Dios. El centro de la teología joánica es, por tanto, la singularidad absoluta del acontecimiento de la encarnación que constituye el *juicio del mundo* (§ 45-48). En efecto, esta singularidad, que reside en el envío del Hijo por el Padre y en su regreso junto al Padre, es el acontecimiento que trae la salvación al mundo. Ahora bien, ¿cómo trae el Revelador la salvación al mundo? En que revela que él mismo es el Revelador. Pues la revelación del Hijo enviado por el Padre no tiene otro contenido que la afirmación del *hecho mismo* (no el «Was», sino el «das bloße Dass») de que es el Enviado. Por tanto, la revelación es la manifestación plena de la gloria de Dios en el acontecimiento por el cual la palabra se ha hecho carne. Sin embargo, no hay que entender esta afirmación en un sentido general, como si la palabra de Dios no hubiera hecho más que adquirir forma humana. Por el contrario, la palabra se ha convertido en este hombre histórico particular, Jesús de Nazaret. En esta declaración es donde reside la paradoja absoluta de la revelación y, por tanto, es esta declaración la que es la ocasión del escándalo. Esto se expresa tanto en los malentendidos que provocan los hechos y las palabras de Jesús como en el rechazo de la luz por la cual el mundo se revela como tinieblas. Por tanto, la tercera parte presenta *la fe* (§ 49-50) como la escucha, la

visión y la comprensión de la palabra hecha carne. Esta fe es, en sentido fuerte, contemporaneidad con el Revelador y comunión con el Padre. Pero, por esta razón, es también final de la cautividad de la existencia en las tinieblas del mundo («Entweltlichung»). Es lo que Juan expresa mediante los dos términos de paz y de alegría.

De la misma manera que la concepción del Nuevo Testamento propuesta por Ferdinand Christian Baur en el siglo precedente a partir de la filosofía de la historia, la interpretación existencial que de ella hace Rudolf Bultmann tiene el mérito de cerrar una etapa de la historia de la teología neotestamentaria, de ofrecer una visión de conjunto que la impone como la compañera privilegiada de los debates que siguen (esto vale en particular para su interpretación de Pablo y de Juan) y de reactivar con agudeza las grandes discusiones clásicas. Son sus propios discípulos los que, en tres cuestiones capitales, han revelado más claramente los desafíos que él plantea.

1. *La primera pregunta es la de la continuidad discontinua entre la predicación de Jesús y el Evangelio de los apóstoles. ¿Es la predicación de Jesús únicamente el presupuesto de la teología cristiana, fundamentada en la doble proclamación del Viernes Santo y de Pascua, o, por el contrario, son los movimientos que continuaron transmitiendo los dichos de Jesús y sus máximas, sin preocuparse necesariamente de fundamentarlos cristológicamente, los que quedaron más cercanos a sus intenciones? El auténtico cristianismo ¿es el de Pablo y el de Juan o el del evangelio de Tomás? ¿Cómo se articulan las dos corrientes una con la otra?*

2. *La segunda pregunta es la del privilegio concedido por Bultmann a Pablo y Juan en detrimento, en particular, de la teología propia de los primeros evangelios. ¿Es legítimo considerar a Marcos, a Mateo y a Lucas como simples portavoces de la «predicación helenística»? ¿No desarrollaron ellos también una comprensión de la fe cristiana que requiere una interpretación existencial análoga a la que Bultmann propone de Pablo y de Juan?*

3. *La tercera pregunta es la del significado y la pertinencia del mensaje esencial del Nuevo Testamento para la creación entera. Si la apocalíptica es la madre de la teología cristiana, tal como lo formula Ernst Käsemann, ¿se debe entender que ella no es más que un presupuesto, en adelante caduco, del Evangelio, o más bien debe ser considerada como una dimensión constitutiva? Para Bultmann, la respuesta era evidente: la proeza de Pablo y de Juan reside precisamente en la radicalización antropológica de los conceptos apocalípticos. Ahora bien, paradójicamente, esta radicalización antropológica propia del mensaje esencial del Nuevo Testamento es precisamente lo que le proporciona su alcance universal.*

El cumplimiento: las realidades últimas

Tanto el anuncio de la parusía del Señor, de la venida del Hijo del hombre y del juicio final como la promesa de la resurrección de los muertos o de la vida eterna responden a la doble pregunta sobre la clausura de la historia de la persona o de la subjetividad individual y de la historia del mundo: ¿quién tendrá la última palabra y cuál será esta última palabra?

Esta espera de un cumplimiento tiene una doble implicación. Presupone, por una parte, una declaración de la finitud de la creación y de la criatura. Por otra, tiene la certeza de que no es a la creación o a la propia criatura a las que les corresponde pronunciar la última palabra sobre sí mismas. En efecto, el tiempo de la existencia personal está limitado por la muerte, y la propia creación no parece estar establecida más que por un cierto tiempo: el cielo y la tierra pasarán (Mt 5,18; Mc 13,31) y las realidades presentes son corruptibles (1 Cor 15,42-50; Gál 6,7-10). La conciencia de esta finitud hace necesaria la reflexión del individuo sobre el sentido de la vida y de la realidad. Ésta proporciona igualmente su marco. Estructura la vida personal como temporalidad y como una sucesión de decisiones sobre la comprensión que ella desarrolla de sí misma y sobre su manera de estar presente en el tiempo que se le concede.

La promesa de una clausura última de este tiempo por una segunda singularidad del acontecimiento (siendo la primera la revelación de Dios en Jesucristo) significa la afirmación del señorío de Dios o del Crucificado sobre el tiempo, es decir, sobre el sentido último conferido a la historia personal de cada individuo y sobre el significado de la realidad entera. Pero abre también a una transformación última, por parte de Dios, de la realidad de este mundo para un cumplimiento de la vida más allá de la muerte.

7.1. La segunda singularidad del acontecimiento

7.1.1. La parusía y la venida del Hijo del hombre:

Mateo, Marcos, Juan y Pablo

La parusía

El término «parusía» significa sencillamente la entrada solemne o la presencia de alguien en su terreno o en su ciudad. El Nuevo Testamento lo emplea frecuentemente en este sentido para hablar de la presencia del apóstol o de sus colaboradores en sus comunidades (1 Cor 16,17; 2 Cor 7,6.7; 10,10; Flp 1,26; 2,12). En cambio, en un sentido teológico o cristológico anuncia el Día del Señor (2 Pe 3,4.12 y quizá Sant 5,7.8; 1 Jn 2,28) o, con un significado que tiende a adquirir el valor de un uso técnico, el advenimiento del Señor Jesucristo (Mt 24,3.27.37.39; 1 Cor 15,23; 1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2 Tes 2,1.8.9).

El motivo de la parusía como regreso glorioso del Señor se encuentra integrado en una constelación junto con tres temas diferentes que pueden estar unidos entre sí, pero que no lo están necesariamente.

– En 1 Tes 4,15 y en Mt 24,27.37.39, está combinado con una antigua tradición que es la de *la venida del Hijo del hombre* (Mc 13,24-27 // 1 Tes 4,16-17). El mensaje central de esta tradición es el anuncio de la aparición de la figura celestial y divina de Dn 7,13-28, identificada por Pablo y por Marcos con Jesús (Mc 2,10; 8,31; 9,31; 10,33), que clausura la historia del mundo al venir con sus ángeles a reunir, desde los cuatro puntos cardinales, a los elegidos. Su manifestación está precedida por el comienzo del desmontaje de la creación: el sol se oscurecerá, la luna perderá su brillo, las estrellas caerán del cielo y las potencias celestes se tambalearán (Mc 13,24-25).

– En 1 Tes 4,15 y en 1 Cor 15,23, la parusía de Cristo forma parte de un cumplimiento final de la creación de Dios (1 Cor 15,1-58) o de la historia de la humanidad (1 Tes 4,13-18) en el marco de la cual es puesta inmediatamente en relación con el motivo de la *resurrección de los muertos*.

– En Mt 24,27.37.39 y en 1 Tes 2,19; 3,13; 5,23, el advenimiento del Señor tiene una función reveladora de *juicio*: es el instante en que se manifestarán las obras de cada uno y es por esta razón el horizonte y el oriente sobre los que debe ser comprendida y dirigida ahora la existencia.

Finalmente, es en el evangelio de Juan donde el tema de la venida hacia los suyos del Hijo exaltado después de su regreso junto al Padre es objeto de la reflexión más amplia. El vocabulario empleado no es el de la parusía, sino el de una sucesión de «ir» y «venir», y la metáfora es la de

la «habitación» o la de las «moradas» que el Hijo prepara y establece para sus discípulos (Jn 14,1-4.18-20.23-24; 16,16-27).

La venida del Hijo del hombre en el evangelio de Marcos

El anuncio de la venida del Hijo del hombre sobre las nubes, con todo poder y toda gloria, es uno de los tres elementos de la respuesta ofrecida por el evangelio de Marcos a la doble pregunta sobre el cumplimiento final y sus signos anunciadores (Mc 13,4).

1. El primer elemento de respuesta consiste en una advertencia contra los falsos profetas que abusarán de los cristianos y en la repetida afirmación de un «todavía no» (Mc 13,5.7.8.10). Jesús enumera una serie de acontecimientos que llenan la historia del mundo (guerras, rumores de guerra, temblores de tierra, hambrunas, Mc 13,5-8), define la tarea y la condición de los discípulos en esta historia (es preciso que el Evangelio sea proclamado a todas las naciones y el Espíritu Santo equipará a los creyentes para hacer frente a las dificultades de su proclamación, Mc 13,9-13), devolviendo con ello la historia de los hombres a la responsabilidad humana. Incluso la Guerra judía y la destrucción del Templo son restituidas a la historia profana: su interpretación teológica es la obra de falsos cristos y falsos profetas (Mc 13,14-26). En toda esta primera parte, Jesús reestructura la pregunta que se le plantea y la visión de la historia que ella presupone. En efecto, la idea que la sustenta es la imagen de una maduración o de una aproximación progresiva del fin, del que se podrían leer sus signos precursores en los acontecimientos del mundo. Ahora bien, el Jesús del evangelio de Marcos niega a las guerras, a los temblores de tierra, a las hambrunas, a las persecuciones y al final de Jerusalén cualquier significado religioso y cualquier valor de signo.

2. El segundo elemento de respuesta anuncia la irrupción imprevisible del final: el desmontaje cósmico de la creación y la manifestación gloriosa del Hijo del hombre (Mc 13,24-27). El mensaje esencial de Marcos es el de la discontinuidad radical entre la historia de los hombres y el acontecimiento inconmensurable de su conclusión divina.

3. El tercer elemento deduce las consecuencias de esta discontinuidad: si es cierto que el cielo y la tierra pasarán, pero que las palabras de Jesús, es decir, su predicación del Evangelio de Dios, de la presencia de su Reino y de la llamada a vivir de la confianza en él, no pasarán, y si es cierto que nadie sabe ni puede prever el día y la hora del cumplimiento final, entonces es importante vigilar ahora (Mc 13,28-37).

Como vemos, la disociación que el evangelio de Marcos lleva a cabo entre la historia y la singularidad del acontecimiento de su irrupción final tiene un doble efecto paradójico. El primer efecto consiste en rechazar una

distinción que se podría llevar a cabo, dentro de la historia, entre los acontecimientos significativos de la proximidad del final y aquello que se convertiría de esta manera en la insignificancia de la vida cotidiana. Lo que resulta inmediatamente de ello es que el conjunto de la realidad humana es calificado por Jesús como el lugar de la vigilancia. Ahora bien, el segundo efecto confirma el primero dándole todo su sentido: la historia presente es la del instante decisivo de la fe y la confianza, porque la certeza de la clausura, por parte de Dios, del tiempo humano le otorga su significado y su orientación.

Es sorprendente que el anuncio de la venida del Hijo del hombre, que concluye la respuesta que ofrece el evangelio de Marcos a la doble pregunta del tiempo y de los signos del cumplimiento final, no está unido en nada a la proclamación del Reino. Sin embargo, la proclamación del Reino ya presente y la certeza de la súbita venida del Hijo del hombre son las dos singularidades que enmarcan la historia personal. La revelación de la presencia inmediata de Dios es la Buena Nueva que, llamando incondicionalmente al sujeto a la confianza, libera el presente. El anuncio de la venida del Hijo del hombre le confiere, por una parte, su realidad, pues es el predicador de este Dios que se hace cercano el que viene a reunir a sus elegidos, y, por otra, su densidad. Estas dos singularidades de los acontecimientos son complementarias la una de la otra y estructuran simultáneamente la temporalidad de la existencia como tiempo de la confianza en Dios.

La parusía y el juicio final: 1 Tesalonicenses y Mateo

Al vincular el anuncio del advenimiento del Señor a la evocación o al pronunciamiento del juicio final, Pablo, en la primera carta a los Tesalonicenses, y el evangelio de Mateo prolongan la reflexión en la misma perspectiva. Por una parte, tanto uno como el otro vinculan al tiempo de la parusía la idea de que cada uno se encontrará en ella confrontado, ante Dios (Pablo) o ante Cristo Juez (Mateo), con una manifestación de la realidad y de la verdad de lo que cada uno ha llevado a cabo. El anuncio de la parusía garantiza a este respecto la verdad de la proclamación del Reino de los cielos y de la realidad de la obra de santificación llevada a cabo por Dios en la existencia nueva de los que viven de la confianza en él y de la práctica de la justicia misericordiosa hecha posible por la abundancia de su bondad, visible en la belleza de su creación (Mt 5,17-6,34). Por otra parte, la espera de este instante de la revelación final sitúa a la existencia de cada persona ante una instancia última que confiere su sentido a la vida que se le da y ante la que tendrá que comparecer para responder de lo que haya hecho en ella. La parusía es, en esta perspectiva, la revelación última que, al anunciar una confrontación de cada sujeto individual con el Señor del mundo, fundamenta a la vez el tomarse en serio lo real y la

realidad de la llamada a la confianza en el Creador y su poder de transformación.

La idea que domina en 1 Tes 2,19; 3,13 y 5,23 es la esperanza y la confianza de que, durante el advenimiento del Señor y por la gracia de Dios, los tesalonicenses comparecerán irreprochables ante Dios con su corazón de santidad (1 Tes 3,13) y con todo su ser, espíritu, alma y cuerpo (5,23), mientras que serán la esperanza, la alegría y la corona a las que podrá apelar el propio apóstol (2,19). Como vemos, no es Cristo el que juzga, ni la parusía la que constituye el juicio, sino que la venida de Jesús bajado del cielo para reunir a los muertos y a los vivos y conducirlos con él hacia el Señor Dios es la que abre para cada sujeto individual la perspectiva de un encuentro inmediato con Dios con vistas al cual hay que evitar tener que enojecer.

La idea que domina en Mt 24,3.27.37.39 deriva inmediatamente de la imagen del Hijo del hombre enviando a sus ángeles a reunir, desde los cuatro puntos cardinales, a sus elegidos: la parusía sobrevendrá como el diluvio, mientras que se coma, se beba, se muela, se trabaje en los campos, y nadie sospechará nada. Ahora bien, resulta que a uno se lo llevarán y a otro lo dejarán (Mt 24,40.41). El acento no se pone en la selectividad de la elección, sino en el anuncio de una singularidad del acontecimiento que revelará la verdad de la existencia pasada (cf. Mt 25,31-46). El Jesús mateano invita al lector a orientar su existencia en la perspectiva de esta revelación y a captar la promesa que le está unida. En efecto, no se trata de una retribución, sino de la recompensa y la gratuidad del don que fue preparado desde la creación del mundo para aquellos que practican la justicia (Mt 25,34).

Por tanto, se puede decir que el doble anuncio de la parusía y del juicio es la promesa del doble don, por Dios, de una transformación de la existencia presente, que se hace posible por el poder de la providencia misericordiosa de Dios, y de una recompensa que será, al final de los tiempos, su cumplimiento.

La parusía de Cristo y la resurrección de los muertos: Pablo

Es sorprendente, pero significativo, que los dos motivos del juicio final y de la resurrección de los muertos no estén nunca unidos en el Nuevo Testamento, incluso aunque, en la primera carta a los Tesalonicenses, la parusía esté ligada tanto a uno como a la otra.

En la primera carta a los Tesalonicenses, la doble relación entre parusía y resurrección de los muertos, por una parte, y entre parusía e idea de una comparecencia en juicio, por otra, no es, sin embargo, reflexionada orgánicamente. Deriva más bien de la dramática sucesión que la tradición, citada como palabras del Señor (1 Tes 4,15), escenifica (4,16-17). Por una

parte, la parusía será el acontecimiento por el cual el Señor Jesús bajará del cielo, resucitará a los muertos y luego reunirá a los vivos y a los muertos para conducirlos con él en las nubes al encuentro de Dios Padre (1 Tes 4,16-17). Por otra parte, es el instante que pondrá nuestras vidas en presencia de Dios (1 Tes 2,19; 3,13; 5,23).

En la primera carta a los Corintios, el juicio final no está unido a la persona de Jesús ni a su advenimiento, sino al Día del Señor (1 Cor 3,13-15; 5,5). Por el contrario, parusía de Cristo y resurrección de los muertos son lógicamente independientes en el proceso por el que Dios cumple la obra de su creación (1 Cor 15,20-28):

– La tesis es la siguiente: Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicia de los que se han dormido (1 Cor 15,20).

– Está fundamentada en una lógica de simetría: «Por un hombre [vino] la muerte / por un hombre la resurrección de los muertos. Y como por su unión con Adán todos los hombre mueren, así también por su unión con Cristo, todos retornarán a la vida» (1 Cor 15,22).

– Ahora bien, la conclusión de la creación se lleva a cabo ordenadamente: «Pero cada uno en su puesto: como primer fruto, Cristo; luego, el día de su gloriosa manifestación, los que pertenezcan a Cristo. Después tendrá lugar el fin, cuando, destruido todo principado, toda potestad y todo poder, Cristo entregue el reino a Dios Padre» (1 Cor 15,23-24).

– Esta ordenación se explica por la consumación de todas las cosas durante la parusía: «Pues es necesario que Cristo reine hasta que Dios ponga a todos sus enemigos bajo sus pies (= probablemente de Cristo). El último enemigo a destruir será la muerte, porque 'él ha puesto todas las cosas bajo sus pies' (Sal 8,7). Se sobreentiende que, cuando la Escritura dice que todo le ha sido sometido, queda exceptuado Dios, que es quien sometió a Cristo todas las cosas. Y cuando le estén sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se someterá también al que le sometió todo, para que Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor 15,25-28).

La resurrección de todos los muertos está unida a la parusía, porque los creyentes serán resucitados durante el advenimiento de su Señor y porque Dios le someterá todo poder, incluso la muerte, reconciliando al conjunto de la creación, es decir, en particular al conjunto de la humanidad, consigo mismo.

Por tanto, se puede decir que, según la presentación que Pablo hace en 1 Cor 15,1-58 de lo esencial de su Evangelio (15,1), la resurrección de Jesús es el testimonio de una transformación final por la que Dios acabará su creación (15,20-58). La parusía de Cristo será el punto de partida de este cumplimiento (1 Cor 15,20-22), al comienzo del cual aquellos que le

pertenezcan y hayan tenido confianza en su confianza resucitarán (15,23), en el curso del cual los poderes de la esclavitud sucumbirán (15,24-28) y al final del cual todos, vivos y muertos, serán transformados, revistiéndose cada sujeto individual, al son de la trompeta final, de la incorruptibilidad y de la inmortalidad (15,35-58).

La vida eterna en las moradas del Padre: la promesa del evangelio de Juan

Al anunciar a los discípulos su glorificación y su partida, Jesús les promete ir a prepararles un lugar en las numerosas moradas de la casa del Padre, volver hacia ellos y llevarlos con él (Jn 13,31-14,4). Ahora bien, esta promesa es actualizada de tres maneras diferentes en las conversaciones que siguen.

1. Jesús anuncia a los discípulos una primera aparición, de la que el mundo será excluido, que les permitirá comprender la unidad del Padre y del Hijo y su propia comunión con su Salvador (Jn 14,18-20). Esta primera aparición anuncia las apariciones pascuales a los discípulos (Jn 20,19-29).

2. Jesús anuncia a los discípulos que si alguno lo ama y guarda su palabra, el Padre le amará, de modo que el Padre y él mismo establecerán en él su morada (Jn 14,23). Esta segunda promesa de la inhabitación del Padre y del Hijo entre los discípulos es paralela a la del envío del Paráclito, el Espíritu de verdad, que acompaña y guía a los discípulos que quedan en el mundo después de la partida de Jesús (Jn 14,15-17.25-26; 15,26-27; 16,4b-15).

3. Jesús anuncia finalmente un tiempo en el que el propio Jesús volverá a ver a sus discípulos, en el que su alegría será perfecta, en el que conversará con ellos abiertamente respecto al Padre y en el que ya no habrá necesidad de orar al Padre en su nombre, pues tendrán acceso directo al Padre (Jn 16,16-27). Esta tercera promesa es la de un cumplimiento del fin de los tiempos que ya no es el de una inhabitación del Padre y del Hijo entre los discípulos, sino una morada de los discípulos junto al Padre y al Hijo.

A diferencia de Pablo (1 Tes 4,13-18; 1 Cor 15,1-58; Rom 14,7-9), el evangelio de Juan no imagina una reconciliación de Dios con el mundo. Ciertamente, Dios amó tanto al mundo que dio a su Hijo único a fin de que cualquiera que crea en él tenga la vida eterna (Jn 3,16). Pero el mundo no creyó y, por su incredulidad, el mundo pronunció su propio juicio (Jn 12,31; 15,18-25; 16,11), de modo que, en tanto no se deje convencer de su pecado y de su injusticia (Jn 16,7-11; cf. 13,35; 17,23), queda excluido de la comunión con el Hijo y con el Padre (Jn 14,17.19.22-24) prometida a los que observan los mandamientos que Jesús dio a sus discípulos (Jn

14,15,21,23). Por eso, la presencia del Hijo enviado al mundo y después elevado hacia el Padre acompaña, con sus diferentes modalidades, a los discípulos que están aún en el mundo, pero que ya no son «del mundo» (Jn 17,14-19) porque obtienen su identidad y su origen de la comunión con el Padre y el Hijo.

Por tanto, los discursos de despedida (Jn 13,31-17,26) estructuran la comprensión joánica de la existencia creyente a partir de una triple promesa de la presencia del Hijo de Dios vuelto hacia el Padre junto a sus discípulos.

– La aparición pascual del Hijo exaltado (Jn 20,17) fundamenta la existencia creyente sobre el doble acontecimiento de la entrega del Espíritu Santo (Jn 20,22) y de la seguridad, ofrecida en nombre de Tomás a todos los discípulos de segunda generación, de una contemporaneidad posible con el Salvador: «Dichosos los que crean sin haber visto» (Jn 20,29).

– La inhabitación presente del Padre y del Hijo entre los que aman al Salvador y guardan su palabra da la vida eterna y la paz a cualquiera que cree y, porque ha creído en el Hijo enviado por el Padre, ha pasado de la muerte a la vida y no morirá jamás (Jn 5,19-27; 11,23-26).

– La morada futura junto al Padre que Jesús promete a los discípulos les da la seguridad de un cumplimiento celestial, en la alegría perfecta, de su comunión con el Padre y el Hijo. Su comunicación con el Hijo se convertirá en una comunicación abierta y directa, sin parábolas (Jn 16,25), y su comunión con el Padre será inmediata (16,26-27), sin la mediación hasta ahora necesaria del Hijo (cf. 1,18).

7.1.2. *El milenio y el día del Señor: el Apocalipsis y 2 Pedro*

El reino de los mil años: Ap 20,1-6

La idea de un período de mil años que separa la victoria de Cristo resucitado del Juicio final aparece por primera vez en Ap 20,1-6.

Según la visión que propone de ello el Apocalipsis («vi un ángel que bajaba del cielo», Ap 20,1; «vi unos tronos», 20,4; «vi luego un trono grande», 20,11; «y vi también a los muertos», 20,12), el fin de la historia ya ha comenzado en Viernes Santo y Pascua y se desarrolla en dos tiempos.

– El primer tiempo, que debe durar mil años, es el tiempo de la primera resurrección. Por una parte, el Dragón, identificado con la serpiente de Génesis 3, con el diablo y con Satanás, ha sido vencido. Un ángel le

hace bajar del cielo, encadenado, y lo encierra, prisionero, en el abismo, para que cese de extraviar a las naciones. Claramente: los poderes del mal han sido destituidos de su empresa, han sido despojados de su poder de fascinación, pero aún no han sido destruidos. Por otra parte, este tiempo de mil años es el del reinado de los testigos fieles. Estos testigos han recibido la vida, se les ha dado el poder de ejercer el juicio y reinarán con Cristo (Ap 20,4).

– El segundo tiempo es el del Juicio final. El último intento del Dragón de seducir a las naciones lleva a un combate final que Dios interrumpe al hacer descender un fuego del cielo que le devora. La historia termina con la aparición de Cristo Juez, con la resurrección de los muertos que no formaban parte de los testigos fieles, con su comparencia ante el trono, con su juicio y con la condena de la muerte, del infierno y de los que, pequeños y grandes, estaban sometidos al poder del Dragón.

Esta visión del final de la historia sólo es comprensible si se la sitúa en el conjunto del gran fresco que constituye el Apocalipsis. Ahora bien, en la secuencia de los cuadros visionarios del Apocalipsis, la visión de Ap 20 y de los mil años del reinado de los testigos fieles es la cita, desde otro punto de vista, de una visión distinta, que es la de la victoria del Cordero sobre el poder del Dragón en Ap 12,1-14,5 (Elia Cuvillier). Esta visión comprende tres escenas:

– La primera escena se desarrolla en el cielo (Ap 12,1-17): el Dragón, que trata de devorar al Mesías, es vencido y expulsado del cielo por la muerte del Cordero y por el testimonio fiel de los creyentes (12,10-12). Evidentemente, ha perdido su fuerza de seducción y ya no puede ejercer su fuerza destructora más que sobre la tierra.

– La segunda escena se desarrolla en la tierra (Ap 13,1-18). El Dragón se esfuerza por reinar en la tierra mediante dos bestias interpuestas: la de un poder político que reina por la fuerza y la de una propaganda ideológica que le confiere su eficacia por la seducción y por la intimidación. Sin embargo, el testimonio de resistencia de los creyentes fieles, que rechazan dejarse seducir, lo lleva al fracaso (Ap 13,7-10; 13,15 y 13,18).

– La tercera escena es la aparición del Cordero y de los 144.000 testigos fieles, vencedores del Dragón, rescatados y vivos (Ap 14,1-5).

Como vemos, la historia que separa Pascua del Juicio final es presentada como la de un combate mantenido por los testigos que han inscrito su nombre en el libro de la vida, es decir, los creyentes dispuestos a confesar su fe y a rechazar los compromisos con los poderes del mal. Estos últimos están simbolizados, en el Apocalipsis, por un pensamiento único que

resulta de la ideología política unificadora del Imperio romano y de la prosperidad económica que asegura.

– Este período es, según Ap 20, el del reinado y el juicio llevado a cabo por los testigos fieles, mientras que, según Ap 12,1-14,5, es el de su testimonio y su militancia. Testimonio militante, juicio sobre la realidad –es decir, rechazo a renunciar a ejercer su capacidad de discernimiento– y reinado –porque los poderes han perdido su poder de fascinación y de seducción– son, sin embargo, una sola y misma cosa.

– La visión del Apocalipsis hace que aparezca la fidelidad del testimonio como la victoria del Cordero sobre el Dragón: el período de los mil años es, paradójicamente, el de una victoria lograda en el cielo por un combate mantenido en la tierra. En lo cotidiano de las decisiones individuales es donde el Dragón es despojado de su poder sobre las conciencias y sobre la realidad.

– La cifra simbólica de 1.000, que aparece en Ap 20,2.3.4.5.6.7, es paradójica. Por un lado, simboliza la multitud, como en la cifra 144.000, donde el factor 1.000 amplía hasta casi el infinito el número de los 144 testigos resultante de la multiplicación de 12 tribus de Israel por el de los 12 apóstoles. Por otro, es el equivalente de los 1.260 días de Ap 11,3; 12,6, que procede de Daniel 7,25 y designa simbólicamente la duración tipo de cualquier persecución, y declara el carácter limitado del tiempo dejado antes del juicio final. Por tanto, los 1.000 años significan a la vez el largo tiempo dejado por Dios al testimonio fiel de los creyentes que, con su palabra y su resistencia, son los dueños de la historia (Ap 11,1-13), y, por otra parte, la certeza de que Dios es Señor de esta historia y de que el Cristo victorioso pronunciará sobre ella la última palabra.

Mil años son como un día: 2 Pedro 3

La intuición fundamental del autor de la segunda carta de Pedro es que no se puede abandonar la «promesa de la parusía» (2 Pe 3,4) sin comprometer la esencia misma del Evangelio.

La argumentación desarrollada para fundamentar esta tesis comprende dos cuadros.

– El primero es de orden cosmológico (2 Pe 3,5-7).

– El segundo afecta a la comprensión de la temporalidad y del tiempo (2 Pe 3,8-9).

La primera discusión que el autor mantiene frente a los escépticos burlones (2 Pe 3,3) opone dos tesis.

Los «escépticos burlones» parten de una observación empírica: desde que los padres murieron, todo queda en un estado que permanece desde el comienzo de la creación (2 Pe 3,4). Su constatación es la de una permanencia de la realidad. De esta idea deducen la tesis de *la autonomía de la creación*: el hecho de que el mundo, a pesar del paso del tiempo, permanezca estable muestra que está regido por sus propias leyes y por un orden que le es inmanente, de modo que la hipótesis según la cual Dios podría intervenir en el curso de la historia, como lo implica la espera de la parusía, queda rechazada por la evidencia.

A esta tesis de la permanencia y la autonomía del orden cósmico (Voltaire), la argumentación de la carta opone otra interpretación de la realidad que es solidaria con otra cosmología.

2 Pe 3,5-7

- (5) Pero quienes así se manifiestan, ignoran que antiguamente existieron unos cielos y una tierra a los que Dios con su palabra hizo surgir del agua y consolidó en medio del agua. (6) Aquel mundo pereció anegado bajo el agua.
(7) En cuanto a los cielos y la tierra de ahora, la misma divina palabra los tiene reservados para el fuego, conservándolos hasta el día del juicio y de la destrucción de los hombres impíos.

La tesis defendida por la argumentación de la carta descansa, también ella, en los conocimientos de la física. Lejos de estar constituido como un sistema inmóvil y sin cambio, el estado actual del universo es el resultado de una sucesión de procesos evolutivos. El mundo que conocemos no siempre ha existido, sino que surgió del agua y es el agua la que ha permitido el surgimiento de la tierra habitada (2 Pe 3,5). La prueba de que el agua debe ser considerada como el elemento motor de la génesis del universo es el episodio del diluvio. En efecto, son las mismas fuerzas las que se encuentran actuando tanto en el surgimiento de esta primera tierra como en su dramática desaparición (2 Pe 3,6).

Ahora bien, la idea de que la existencia de la tierra habitada sea el resultado de procesos caóticos permite introducir la tesis de la creación. La argumentación es paralela a la de Charles Darwin, que observaba que la grandeza del Creador no es menor si ha creado una tierra capaz de evolucionar y de diversificarse que si hubiese creado todas las especies en una forma definitiva e inmutable. Para el autor de 2 Pedro, las causas físicas que han conducido al surgimiento del mundo conocido se deben al agua, pero esta interpretación no excluye la confesión de fe según la cual, en el proceso natural que ha llevado a la aparición del mundo, es la palabra de Dios la que estaba actuando. La carta puede combinar sin dificultad una explicación física con una declaración de fe, en la medida en que la primera no se pronuncia sobre el significado de la realidad para la existencia y en que la segunda no es de orden explicativo.

La tesis según la cual la realidad empírica resulta de un proceso físico y biológico debido al agua implica que la tierra habitada es objeto de transformaciones y que su futuro es susceptible de traer nuevos cambios de orden caótico. Habiendo introducido la tesis de la creación, la argumentación ha dado un paso más: declara, sobre la base de una profesión de fe, que es Dios el que, mediante su palabra, conduce la historia del mundo. Ahora bien, la palabra de Dios conduce ahora la historia hacia la parusía prometida y hacia el Juicio final.

La segunda discusión que la carta mantiene con los «escépticos burlescos» versa sobre la comprensión del tiempo y de la temporalidad.

2 Pe 3,8-9

- (8) Una cosa, queridos, no se os ha de ocultar: que un día es para el Señor como mil años, y mil años como un día (Sal 90,4).
 (9) Y no es que el Señor se retrase en cumplir su promesa, como algunos creen; simplemente tiene paciencia con vosotros, porque no quiere que alguno se pierda, sino que todos se conviertan.

Frente a los «escépticos burlescos» que, por su cosmología, han detenido el tiempo, 2 Pedro defiende dos tesis.

La primera es que es Dios quien determina el tiempo: es él el que tiene su medida y es él el que proporciona su sentido.

La segunda es que el Creador da no solamente el tiempo y su medida, sino que el tiempo dado está estructurado por una doble certeza que determina la temporalidad de la existencia.

– El tiempo presente es un tiempo lleno por la espera y por la esperanza del cumplimiento de la promesa.

– El tiempo presente es el tiempo que se da a cada uno por la paciencia de Dios para que no perezca, sino para que se arrepienta.

Como vemos, el mensaje esencial de la carta es doble. Por una parte, ofrece a la pregunta crítica suscitada por el retraso de la parusía una respuesta que *confiere su sentido a la historia de la tierra habitada y a los procesos de evolución de los que ella es objeto. La meta de la historia es que nadie se pierda, sino que todos sean salvados*. Por otra parte, ella hace de esta historia global el marco de la historia personal de la existencia individual y de su temporalidad: *el tiempo dado es el de la paciencia de Dios y está estructurado por la llamada a cada uno al arrepentimiento*.

7.2. El cumplimiento de la promesa

La vida después de la muerte en el Nuevo Testamento

	Reino de Dios y de los cielos	La parusía	La resurrección de los muertos	La vida eterna	La inmortalidad	Otras representaciones
Mateo	Presente y futuro como promesa	Mt 24,29-51 Mt 25,1-46 (el Juicio) La parusía: Mt 24,3.27.37.39	Mt 22,23-33	Mt 19,16-30		
Marcos	Presente	Mc 13,24-27	Mc 12,18-27	Mc 10,17-31		
Lucas	Futuro (excepciones: Lc 11,20; 17,20-21) Hch 1,3; 8,12; 14,22; 19,8; 28,23.31	Lc 19,11-28 Lc 21,25-27 Hch 1,11	Lc 2,34; 14,14; 20,27-40; Hch 4,2; 17,32; 23,6.8; 24,21; 26,23	Lc 10,25-28 Lc 18,18-30 Hch 13,46.48		
Juan	(Jn 3,3.5)	Presente Jn 14,18-20 Jn 14,27-28 Futuro: Jn 16,16-27	Jn 5,28-29; 6,39.40.44.54; Jn 11,23-26	Presente Jn 3,15.16.36 4,14.36; 5,24.39; 6,27.40.47.54. 68; 10,28; 12,25.50; 17,2.3 (excepción: Jn 11,23-26)		La elevación: Jn 12,32; en las moradas de la casa del Padre: Jn 14,1-4; El Padre y el Hijo establecen su morada: Jn 14,15-24; Estar con Cristo: Jn 16,16-28
Pablo	La vida ya dada: Rom 14,17; 1 Cor 4,20; 6,9.10; 15,50; Gál 5,21	1 Tes 4,13-18; 1 Cor 11,23-26; 15,24-27.51.58 La parusía: 1 Cor 15,23; 1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23	1 Cor 15,1-58 Flp 3,10 1 Tes 4,13-18	La vida ya dada: Rom 2,7; 5,21; 6,22.23; Gál 6,8	La incorruptibilidad del cuerpo resucitado: 1 Cor 15,53.54	La mudanza / el cambio de vestido: 2 Cor 5,1-5; Estar con Cristo: Flp 1,19-26; Pertenecer al Señor: Rom 14,7-9
Cartas pastorales			2 Tim 2,18	1 Tim 1,16; 6,12 Tit 1,2; 3,7	1 Tim 6,16	
Hebreos			Como tema de la enseñanza elemental: Heb 6,2			El descanso: Heb 3,11.18; 4,1.3.5.10.11; la travesía del velo: Heb 10,19-20
Apocalipsis	El señorío de Dios sobre el cosmos: Ap 5,9; 11,15; 12,10		La primera resurrección: Ap 20,5-6			

Las representaciones neotestamentarias del cumplimiento final varían tanto por su conceptualidad como por los símbolos y las metáforas que ponen en práctica. Por otra parte, estas variaciones son claramente perceptibles dentro de cada uno de los corpus particulares: ni el evangelio de Mateo, ni las cartas paulinas, ni el evangelio de Juan, por citar a los tres autores cuyas afirmaciones sobre el Juicio final, la resurrección de los muertos y la vida eterna son las más evidentes, permiten hacerse una descripción uniforme y precisa de la suerte de los difuntos. Por el contrario, en cada uno de ellos, las imágenes que se suceden parecen yuxtaponer elementos muchas veces contradictorios.

Sin embargo, las variaciones del lenguaje y de sus representaciones dejan aparecer un cierto número de constantes, y son estas constantes las que dan razón del mensaje esencial que transmiten.

La primera de estas constantes reside en el anuncio de un Juicio final de Dios sobre la existencia individual y sobre la historia. Este anuncio puede adquirir formas diversas. En el Nuevo Testamento nadie está interesado en hacerse una idea concreta de ello. En efecto, la afirmación fundamental de los autores neotestamentarios no se refiere a las imágenes que deberían hacerse de ello, sino al simple hecho de que la historia, tanto personal como universal, encuentra su clausura en una manifestación divina que revela su sentido. Ahora bien, la importancia de esta declaración de un Juicio final es afirmar la realidad del Evangelio: el Evangelio es la Buena Nueva porque es buena nueva del Creador que da la vida y que justifica, y el Dios que da la vida y que justifica es el Creador en el sentido de que es también el que, al final de la historia, es su Juez. No existe realidad fuera de la historia, y el Evangelio mantiene su verdad de que Dios es el Señor de la historia. Consiguientemente, el Evangelio no se presenta como una palabra entre otras en el discurso de la cultura, sino como la palabra de verdad que revela la verdad de lo real.

Por tanto, el anuncio del Juicio se presenta como el cumplimiento del Evangelio de la justicia, de la misericordia y del amor de Dios en el sentido de su realización última. La promesa de la recompensa, de la entrada en el Reino de los cielos, de la transformación final, de la resurrección de la subjetividad individual en un cuerpo incorruptible o de la comunión perfecta con Dios son las consecuencias últimas de la gracia y de la bondad providencial del Padre celestial, que envió a su Emmanuel al mundo y que, en el instante presente, nos justifica.

Tanto en Mateo como en Pablo, la metáfora del Juicio está unida al simbolismo del fuego. El fuego puede ser purificador. Es el significado que tiene en Pablo, donde hace efectiva la última palabra de perdón sobre la existencia al liberar a la persona del peso de sus obras fracasadas. Sin embargo, puede adquirir también un sentido de destrucción: es el fuego de la hoguera y de la *gehenna*; es ahí adonde se lleva la cizaña.

Ahora bien, es importante establecer aquí unas distinciones. Primeramente, juicio no significa condenación. La idea de juicio pertenece al orden de la manifestación, que debe ser distinguido del de la recompensa o del orden del desenlace de la desesperación. Después, hay que tener en cuenta que la idea del infierno no es neotestamentaria, que sus grandes representaciones dramáticas y a veces humorísticas no son medievales, sino que pertenecen a una tradición, marcada por Homero, Virgilio y Dante, que procede de la antigüedad grecorromana y que fue retomada en el Renacimiento. Finalmente, en el Nuevo Testamento en general y en el evangelio de Mateo en particular, el simbolismo del fuego destructor cumple la función de una llamada a tomarse en serio el espíritu del don manifestado por la magnanimidad de la providencia de Dios: la idea de la *gehenna*, del llanto y del rechinar de dientes es la evocación de la desesperación (Søren Kierkegaard: *La enfermedad mortal*) y de la desgracia absoluta a la que conducen el rechazo del amor, de la gracia y del don. También es una idea puramente negativa, nunca concretada con rasgos realistas, que pone de relieve que el amor exige una respuesta y que tiene lugar, en la aceptación o en el rechazo del amor, a la vez de la realidad de la realidad y de todo.

7.2.1. El Juicio final: Pablo, Mateo y Juan

La idea de que el anuncio del Juicio final aún debe formar parte hoy razonablemente de la predicación cristiana como buena nueva para la humanidad puede parecer extraña. Ahora bien, en el Nuevo Testamento, tanto Pablo como Mateo y Juan presentan no sólo la espera del Juicio como parte integrante del Evangelio, sino que hacen de él la *condición necesaria de su realidad liberadora*²⁰.

El Juicio final como cumplimiento último y como realización de la justicia de Dios: Pablo

Las cartas paulinas defienden cuatro tesis que parecen encontrarse parcialmente en contradicción recíproca y que parecen yuxtaponerse sin preocuparse por armonizarlas o combinarlas lógicamente:

1. La justificación gratuita de Dios por la confianza en la confianza que tenía Jesucristo.
2. La existencia de una relación secuencial de causa-efecto o entre el acto y sus consecuencias entre las decisiones o los modos de comportamiento del sujeto y sus consecuencias para su salvación o para su perdición.

²⁰ Bernard RORDORF, «Comment parler du jugement dernier?»: *EthR* 70 (1995) 367-375.

3. La espera del Juicio final.

4. La certeza de la resurrección de los muertos o del paso de los difuntos hacia Cristo prometida a toda la humanidad y sin Juicio.

La relación causal establecida entre *los actos del individuo y sus consecuencias* para su perdición o para su salvación (Rom 14,17; 1 Cor 6,9.10; Gál 5,21; 6,8) se explica por el hecho de que la mayor parte de los términos utilizados en este contexto por las cartas paulinas no designan la suerte eterna de la persona, sino más bien el presente de la vida nueva, que es ofrecida aquí y ahora por la revelación de Dios en Jesucristo, o su fracaso:

– La nueva creación (2 Cor 5,17; Gál 6,15).

– La justicia (cf. entre otros Rom 1,17; 3,21-26; 4,1-12.13.22; 5,17.21; 6,15-23; 9,30-31; 10,1-13).

– La vida eterna (Rom 2,6; 5,21; 6,22.23; Gál 6,8).

– El Reino de Dios (Rom 14,17; 1 Cor 4,20; 6,9.10; 15,50; Gál 5,21).

– La cólera de Dios (Rom 1,18; 2,5.8; 3,5; 4,15; 5,9; 9,22.22).

1 Cor 6,9-10

(9) ¿O es que no sabéis que los malvados no tendrán parte en el Reino de Dios?

No os engañéis:

ni los lujuriosos, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, (10) ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los difamadores, ni los estafadores tendrán parte en el Reino de Dios.

Rom 14,17

Porque el Reino de Dios no consiste en lo que se come o en lo que se bebe.

Gál 5,19-21

(19) En cuanto a las consecuencias de esos desordenados apetitos, son bien conocidas: fornicación, impureza, desenfreno, (20) idolatría, hechicería, enemistades, discordias, rivalidad, ira, egoísmo, disensiones, cismas, (21) envidias, borracheras, orgías y cosas semejantes.

Los que hacen tales cosas –os lo repito ahora, como os lo dije antes– no heredarán el Reino de Dios.

Gál 6,8

Quien siembre su vida de apetitos desordenados, a través de ellos cosechará corrupción; mas quien siembre espíritu, a través del espíritu cosechará vida eterna.

Además, el «juicio», «juzgar», «condenar», la «condenación» y la metáfora de Dios sentado como juez (la «sede de Dios») se encuentran en tres contextos diferentes que, igualmente, retoman la idea tradicional del Juicio para dar al presente el valor del tiempo de la salvación:

1. En Cristo, la existencia es liberada de toda condena (Rom 5,16.18; 8,1.3.34; 2 Cor 3,9).

2. Nadie tiene derecho a juzgar a su prójimo, pues es Dios o Cristo quien es su Señor o su Juez (Rom 2,1.2.3.12.16; 3,6; 14,3-5.10.13.22; 1 Cor 4,5; 5,3.12-13).

3. Cada uno debería examinar él mismo su actitud y sus decisiones para evitar el Juicio de Dios (1 Cor 11,29.31.32.34).

La idea es la siguiente: el que lleva a cabo las obras de la carne y de sus apetencias y se somete al poder del pecado, es decir, *el que busca en sí mismo el origen y la identidad fundadora de su existencia, se sitúa bajo la cólera de Dios*, porque constituye a Dios como Dios de cólera, *bajo el dominio del mundo antiguo y fuera de la herencia de la promesa, de la vida eterna y del Reino ofrecidos en el momento presente*.

La relación lógica que une las dos tesis de la *justificación* por la confianza en la confianza de Jesucristo y de *la universalidad de la salvación* eterna de los difuntos es la cuestión fundamental que está en juego en la argumentación de Rom 9,1-11,36.

El punto de partida se encuentra en el aparente dilema siguiente: si Dios justifica por la fe y si Israel, que no cree, no es salvado, ¿es infiel Dios a su promesa y a su palabra? (Rom 9,1-5). La solución del problema surge, después de algunos intentos infructuosos (Rom 9,6-30; 10,1-21; 11,1-10; 11,11-24), en la fórmula de Rom 11,32.

Rom 11,32

Porque Dios ha permitido que todos seamos rebeldes para tener misericordia de todos.

Como vemos, *la misma lógica que preside, aquí y ahora, la justificación gratuita del que pone su confianza en la confianza que tenía Jesucristo (Rom 3,26; Gál 2,16) se manifestará, en el último día, en la misericordia universal e incondicional de Dios (Rom 11,32): Dios reconoce a la persona independientemente de sus cualidades*.

Pero la relación lógica de implicación recíproca de estas dos tesis de la justificación por la fe y de la reconciliación universal sólo aparece con la condición de distinguirlas claramente una de la otra.

1. La manifestación de la justicia de Dios, que justifica al que cree (Rom 3,21-26; Gál 2,16) y que le transforma en nueva criatura (Gál 6,15), responde a la pregunta clásica sobre la felicidad.

2. La manifestación de la misericordia universal que Dios va a ejercer respecto a todos (Rom 11,32), que encuentra su expresión en la convicción de que nadie muere para sí mismo (Rom 14,7) o en el anuncio de la resurrección en Cristo de «todos» los que han muerto en Adán (1 Cor 15,22), responde a la pregunta clásica sobre la salvación eterna.

Lógicamente, la condición para la justificación gratuita es la fe, es decir, la confianza en la confianza que tenía Jesucristo, mientras que el presupuesto de la misericordia eterna de Dios es, de una manera u otra (Rom 11,28-30), la desobediencia de todos.

La independencia recíproca de las declaraciones de Pablo sobre el *Juicio final* (1 Cor 3,10-15; 5,5; Rom 14,10-12), por una parte, y, por otra, de su tesis de la *reconciliación universal* (Rom 11,32) y de su espera de la resurrección y de la transformación final de toda la humanidad (1 Tes 4,13-18; 1 Cor 15,1-58; cf. Rom 14,7-9) está fundamentada, también ella, en la comprensión paulina de la manifestación de la justicia de Dios.

– Por una parte, es sorprendente que, cuando Pablo habla de la resurrección de los muertos al sonido de la trompeta final, su argumentación no deja lugar alguno al Juicio final (1 Tes 4,13-18; 1 Cor 15,1-58, pero también 2 Cor 5,1-4; Flp 1,18b-26 y Rom 14,7-9), y que, inversamente, la perspectiva de la resurrección de los muertos esté ausente de sus declaraciones sobre el Juicio (Rom 14,10-12; 1 Cor 3,10-15; 5,5).

– Por otra parte, se constata que tanto la concepción de la reconciliación universal (Rom 11,32) como su espera de la resurrección de toda la humanidad (1 Cor 15,1-58; 1 Tes 4,13-18) pueden ser explicadas a partir de su comprensión del Dios que manifiesta su justicia en la justificación incondicional y gratuita de la persona independientemente de sus cualidades y de sus obras.

En efecto, la característica fundamental de la teología paulina del Juicio reside en la distinción consecuente que lleva a cabo entre la persona y sus obras.

1 Cor 3,10-15

(10) Conforme a la gracia que Dios me ha concedido, yo, como sabio arquitecto, puse los cimientos; otro levanta el edificio.

Pero que cada cual mire cómo construye.

(11) Desde luego, nadie puede poner un cimiento distinto del que ya está puesto, y este cimiento es Jesucristo.

(12) Sin embargo, se puede construir sobre él con oro, plata y piedras preciosas, o bien con madera, heno y paja.

(13) El día del Señor pondrá de manifiesto la obra de cada cual, porque ese día vendrá con fuego, y el fuego pondrá a prueba la obra de cada uno.

(14) Aquel cuyo edificio resista, recibirá premio;

(15) pero aquel cuyo edificio sucumba bajo las llamas, sufrirá daño. Él, sin embargo, se salvará, pero como quien a duras penas escapa de un incendio.

El mensaje esencial reside en la doble declaración según la cual no es ahora el momento de juzgar el valor de lo que cada uno ha edificado sobre el fundamento común que es Jesucristo, sino que cada uno, más bien,

debe tener cuidado con lo que construye, pues la consistencia de la construcción de cada uno será probada en el día del Juicio.

En primer lugar, constatemos que, en las declaraciones del apóstol, la imagen del fuego adquiere dos significados diferentes. El fuego es, primeramente, el símbolo de la puesta a prueba. Al consumir lo que no es más que madera, heno y paja y al dejar que subsista tras él el oro, la plata y las piedras preciosas, el fuego lleva a cabo una función de revelación. Son las llamas las que ofrecerán las condiciones necesarias para un posible discernimiento entre las obras y las que permitirán distinguir las construcciones duraderas de las que no lo son. Ahora bien, el fuego no cumple solamente una función de revelación, sino también de liberación. En efecto, el fuego es, después, una metáfora de la purificación. Lo mismo que permitiría separar las obras duraderas de las otras, el fuego, al aniquilar lo que en los trabajos realizados no es imperecedero, lleva a cabo una disociación entre el constructor y su obra mal construida y hace efectiva una separación última entre la persona y su obra.

Esta doble acción del fuego tiene dos consecuencias posibles: aquel del que ha quedado de manifiesto que ha construido bien recibe una recompensa, mientras que el que ha construido mal, liberado de sus obras inútiles, resulta salvado con ello. Hay que señalar la asimetría:

– el que aporta una obra imperecedera recibirá su recompensa,

– el que no aporta una obra imperecedera va a ser salvado de tal modo que su persona es definitivamente liberada de su obra.

Por tanto, se puede decir que *el Juicio final, como palabra última pronunciada sobre la existencia de cada uno, lleva a cabo y cumple para toda la humanidad lo que ya ha efectuado para los que creen y ponen su confianza en la confianza que tenía Jesucristo, la justificación*. Pero a esto hay que añadir que el Juicio, comprendido de esta manera, revela tener una implicación lógica y, por tanto, necesaria de la tesis paulina de la justicia. Si Dios justifica, y si esta justificación es realmente la palabra última de Dios sobre la existencia, *el Juicio es el cumplimiento y la realización última de la promesa del Evangelio* (Bernard Rordorf).

La misma concepción y la misma comprensión del Juicio se encuentran en Rom 14,10-12.

Rom 14,10-12

(10) Entonces ¿cómo te atreves a juzgar a tu hermano?

¿Cómo te atreves a despreciarlo,

si todos hemos de comparecer ante el tribunal de Dios?

(11) Porque dice la Escritura: «Por mi vida, dice el Señor, que ante mí se doblará toda rodilla, y todos darán gloria a Dios».

(12) Así pues, cada uno de nosotros rendirá cuentas a Dios de sí mismo.

El marco de la exhortación ha cambiado: ya no se trata de la estima que tienen los corintios por tal o cual de los apóstoles, sino de la actitud que toman los unos frente a los otros, los judeocristianos y los pagano-cristianos que forman la comunidad de Roma. Sin embargo, las dos afirmaciones centrales son las mismas:

1. No nos corresponde a ninguno de nosotros juzgar a nuestro hermano, pues es Dios, y no el hermano, quien será el Juez.

2. Como consecuencia de esto, cada uno está llamado a dar razón de sí mismo ante el juicio de Dios.

La función del Juicio es diferente y complementaria de las que estaban enunciadas en 1 Cor 3,10-15: hace del tribunal de Dios *la instancia ante la cual pasa toda vida humana, ante la cual cada existencia debe entenderse a sí misma y ante la cual cada subjetividad individual tendrá que dar cuenta de sus palabras y de sus actos*.

La doble distinción llevada a cabo entre la vida nueva que se da aquí y ahora y la misericordia última de Dios (Rom 11,32) y entre la persona y sus actos (1 Cor 3,10-15) se encuentra en 1 Cor 5,5.

1 Cor 5,5

(5) He decidido entregar a ese individuo a Satanás, para ver si, destruida su condición pecadora, él se salva el día en que el Señor se manifieste.

En razón de su falta de discernimiento ético, el hermano culpable de incesto que rechaza convertirse razonablemente ya no puede formar parte de la comunidad. Por tanto, debe ser entregado a Satanás, es decir, al poder de la carne, que reina en el mundo pagano. Es importante señalar que no es el comportamiento moral el que constituye la razón del juicio mantenido por el apóstol, sino la actitud que el individuo en cuestión y la comunidad de Corinto tomaron con respecto a él. En efecto, los lectores a los que Pablo se dirige en 1 Cor 5,1-13 consideran como una expresión legítima de la libertad cristiana la licencia de vivir de una manera que incluso los paganos no tolerarían. Para Pablo, esta comprensión de la existencia no es el síntoma del reinado del Espíritu, sino de la carne.

La exclusión de la comunidad, sobre la que Pablo por otra parte parece volver en 2 Cor 2,5-7 para suspenderla y alentar a los corintios a una plena reconciliación, no es incompatible con la espera confiada de la salvación final. Ahora bien, la distinción que llevan a cabo las declaraciones de Pablo entre la evaluación de la condición presente y el destino futuro tiene un significado muy preciso. La idea es, de nuevo, la de una disociación. Por lo que respecta al tiempo presente, el hermano que rechaza vivir la vida nueva dada por el Espíritu priva de sentido a su pertenencia a la comuni-

dad de los que pertenecen a Jesucristo. Por lo que respecta al día del Señor, será salvado igual que todos los vivos y los muertos.

Por tanto, se puede decir que las declaraciones de las cartas paulinas sobre el Juicio final tienen un cuádruple significado liberador:

1. Porque es Dios el que es el Señor y Juez, *cada uno es liberado de todo juicio que haría sobre la persona de su hermano o de su hermana*.

2. La segunda función del Juicio final es *situar la temporalidad de la existencia entera ante la instancia del Dios que, en Jesucristo, ha manifestado su justicia*.

3. La tercera función del Juicio final es *otorgar una realidad última a la distinción llevada a cabo por el Evangelio entre la persona, por una parte, y sus obras y cualidades, por otra: las obras serán juzgadas y las personas salvadas*.

4. La cuarta función del Juicio final es la de *liberar a la persona de aquellas obras suyas que no son imperecederas*.

Por tanto, la teología paulina del Juicio se presenta como la consecuencia lógica y final de su comprensión de la justicia de Dios. En efecto, Pablo espera el Juicio de Dios como *el cumplimiento y la realización última de su justicia* (cf. Rom 3,21-26). Por una parte, el Juicio final es el perdón definitivamente pronunciado sobre las obras pasadas (cf. Rom 3,25) y, por otra, es la justificación última de la persona, independientemente de sus obras y de sus cualidades.

El anuncio del Juicio como recuerdo de la promesa: Mateo

También para el evangelio de Mateo, la existencia se encuentra situada por la palabra de Jesús ante la instancia del Juicio (Mt 12,36) y del regreso del Hijo del hombre (Mt 16,27). Cada uno será retribuido en función de lo que ha hecho (Mt 16,27), deberá dar razón de los frutos que ha dado y será justificado o condenado según sus palabras (Mt 12,33-37). Esta visión *estructura la temporalidad de la existencia al situar el presente bajo la promesa del Reino de los cielos que se ha acercado y del que se espera su llegada*.

Desde un punto de vista cuantitativo, el término «juicio» apenas tiene más importancia en el primer evangelio que en las cartas de Pablo. En Mt 12,18.20, en una cita de Is 42,1.3, y en Mt 23,23 designa el derecho o la justicia, en Mt 5,21.22 evoca el tribunal al que se hace merecedor el que mata a su hermano o se encoleriza con él, y, de hecho, sólo las palabras de Mt 12,33-37 anuncian que «los hombres» tendrán que dar cuenta de sí mismos «el día del Juicio» (12,36). A esto hay que añadir:

– tres versiones de una misma sentencia según la cual Sodoma y Gomorra (Mt 10,15; 11,24) o Tiro y Sidón (11,22) sufrirán, «el día del

Juicio», una suerte menos rigurosa que las ciudades de Israel que no acogen la predicación de Jesús y de sus enviados y que rechazan arrepentirse;

– una advertencia a «esta generación» anunciándole que tanto los hombres de Nínive como la reina del sur se levantarán «durante el Juicio» para condenarla (Mt 12,41-42);

– una promesa hecha a Pedro y a los discípulos según la cual, cuando se siente el Hijo del hombre, ellos juzgarán a las doce tribus de Israel (Mt 19,28);

– dos invectivas contra los escribas y fariseos hipócritas advirtiéndoles contra el «juicio de la *gehenna*», del que tendrán dificultad para escapar (Mt 23,33; cf. 23,13).

El verbo «juzgar» no aparece más que en Mt 5,40 y en la llamada dirigida a los discípulos y a la multitud de las gentes que escuchan a Jesús para que no se juzguen los unos a los otros, para no ser juzgados y porque serán juzgados de la misma manera que juzguen al prójimo (Mt 7,1.1.2).

De este rápido inventario se deduce que el vocabulario técnico del juicio es esencialmente empleado por Mateo en el marco de su reflexión sobre la *incredulidad de Israel y para anunciar su comparecencia «en el día del Juicio»*.

Esta impresión se encuentra confirmada por las dos parábolas que anuncian retroactivamente la destrucción del Templo y de la ciudad de Jerusalén en cuanto juicio de Israel que rechaza dar el fruto de la viña del Padre celestial (Mt 21,41) y que lleva a la muerte a los profetas que le son enviados (22,6). Alcanza su punto culminante en el lamento sobre Jerusalén (Mt 23,37-39), que levanta acta del fracaso de Jesús y de sus enviados para inducirlos a arrepentirse, que anuncia como juicio la desertización del Templo y que concluye la controversia del Jesús mateano con Israel en la cima de la esperanza.

En cambio, es matizada y completada, por una parte, por la gran visión del juicio de las naciones, que constituye, junto con las invectivas y el lamento de Mt 23,13-39, la conclusión de la enseñanza de Jesús antes del relato de su pasión (Mt 25,31-46), pero, por otra parte, sobre todo, por diversas metáforas las cuales remiten todas a los oyentes de Jesús a un acontecimiento final o a la perspectiva de un plazo futuro que sanciona la existencia presente.

La primera de estas metáforas es la de la «recompensa». Desempeña una función importante tanto en la reflexión mateana sobre la condición de los creyentes en el mundo como en el relato del envío de los discípulos en misión: se promete una recompensa en el cielo tanto a los que son objeto de persecuciones y de calumnias en el nombre de Jesús (Mt 5,12) como a los que acogen a sus enviados como profetas (10,41-42). Su signifi-

ficado se ilumina en las antítesis del Sermón de la montaña y en las advertencias de Jesús contra la hipocresía: aquellos que no aman más que a los que los aman no merecen ninguna recompensa (Mt 5,46), los que hacen alarde de su justicia ante los hombres pierden cualquier recompensa ante su Padre, que está en los cielos (6,1), y los que dan limosna, rezan y ayunan ostentosamente ya tienen su recompensa (6,2.5.16). Como vemos, el evangelio de Mateo lleva a cabo una doble distinción entre los que merecen una recompensa y los que no merecen nada, por una parte, y entre la recompensa que se recibe junto al Padre celestial y la que los hipócritas reciben de los hombres, por otra. Ahora bien, lo que caracteriza al amor (Mt 5,43-48), a la limosna, a la oración y al ayuno verdaderos (6,1-18), es que establecen una relación interpersonal de subjetividades individuales y responsables entre un «yo» y un «tú», bien sea Dios o el prójimo, y que ésta resulta del sistema del don. En efecto, el amor de los «recaudadores de impuestos», basado en la reciprocidad, señala el sistema del intercambio (Mt 5,46), y lo propio de los hipócritas es funcionalizar a Dios y al otro como espectadores de la justicia de la que obtienen su identidad (6,1-18). Ahora bien, el don instaura y alimenta un vínculo social libre (Jacques T. Godbout, *L'Esprit du don*).

Por eso la pertenencia de la promesa de la recompensa al espíritu del don está marcada por el motivo del secreto (Mt 6,6.18.18). La oposición establecida por el evangelio de Mateo entre la piedad de los hipócritas, expuesta a las miradas de los hombres, y los frutos de la justicia que, en lo secreto, constituyen la verdadera piedad implica una distinción equivalente a la que Pablo lleva a cabo entre el «hombre interior», destinatario de visiones y revelaciones celestiales que conviene no decir, y el «hombre exterior», que no sabe gloriarse más que de su debilidad (2 Cor 4,16-18; 12,1-10).

El don es una característica esencial de la «recompensa» prometida a cualquiera que cumple la voluntad de Dios, es decir, que busca la justicia como apertura a la gratuidad, como actitud de misericordia, a imagen del Padre celestial, que viste a los lirios del campo, que alimenta a los pájaros del cielo y hace salir su sol y llover sobre los buenos y los malvados, y como fin de cualquier ideal de perfección. Este carácter de don es subrayado, por una parte, por la formulación negativa adoptada por Mateo: Jesús advierte a sus discípulos y a los que le escuchan contra la pérdida de cualquier recompensa ante el Padre, pero se guarda perfectamente de definir positivamente las condiciones que asegurarían a cualquiera obtenerla. Por otra parte, todo lo que Jesús hace ver es que la recompensa prometida es «justa». Pero la parábola de los obreros de la hora undécima (Mt 20,1-15) redefine precisamente el término de justicia a partir de la categoría del don.

Por tanto, se puede decir que la metáfora de la «recompensa», lejos de establecer una relación de intercambio entre una actitud presente y su

retribución mediante una remuneración futura, es *la expresión de la promesa que el que está dispuesto a vivir de la gratuidad y del don, a imagen del Padre celestial, que deja ver su magnanimidad en la belleza de la creación, recibirá mucho más aún de lo que hubiera dado.*

La metáfora de la recompensa no encuentra su correspondencia simétrica en la idea de punición o de castigo, que sería su contrario inmediato, sino en la de la exclusión. Varias imágenes que están unidas unas a otras aparecen en constelaciones variables: «ser arrojado a las tinieblas exteriores» (Mt 8,12; 22,13; 25,30), «ser arrojado al fuego» (13,42.50), «ser arrojado a la *gehenna*» (5,29.30; 18,9; cf. 5,22; 10,28; 23,15.33), «ser arrojado al lugar del llanto y el rechinar de dientes» (8,12; 13,42.50; 22,13; 25,30). Como vemos, las imágenes son abundantes y diversas. Evidentemente, la intencionalidad que preside las declaraciones del Jesús mateano no es de carácter descriptivo. La isotopía de los diferentes símbolos reside en que todos sugieren una desgraciada alternativa a la promesa de la entrada en el Reino de los cielos.

Las razones por las que el individuo se expone al riesgo de ser excluido del Reino de los cielos derivan lógicamente de la llamada de Jesús a cumplir la voluntad del Padre creador y celestial, es decir, a cumplir la justicia que vive del sistema del don y ejerce la misericordia. Los desgraciados del evangelio no se han atrevido a vivir de la confianza en la gratuidad de la invitación providencial de Dios (Mt 22,13), en el poder liberador y misericordioso de Jesús (8,12) y en la confianza que tiene en ellos su Señor (25,30). Su práctica (Mt 16,27) se sitúa fuera de la promesa y del ofrecimiento que se les hacen para vivir del exceso de la gratuidad, del don y de la confianza. Encuentra su expresión en las relaciones con el prójimo, que ya no son las de una relación «yo» - «tú» fundamentada en la misericordia y la caridad, es decir, en el reconocimiento incondicional y gratuito de la persona del prójimo como subjetividad individual (Mt 5,43-48), sino que son las de la objetivación, la funcionalización y la cosificación del otro (5,22.29.30) y que se convierten en ocasión de escándalo (18,9).

Por tanto, vemos que las metáforas de la exclusión, lejos de presentarse como el anuncio de una retribución negativa, constituyen una advertencia fraterna del Jesús mateano a los discípulos, a las muchedumbres que lo escuchan, a los «hijos del Reino» (Mt 8,12), a los sumos sacerdotes y a los ancianos (22,13). *La acogida de la invitación a vivir en el orden de la gratuidad, de la misericordia y del don, atestiguados en la generosidad de la providencia de Dios y en la belleza de la creación, conduce a la dicha del Reino y a la recompensa junto al Padre celestial.* De la misma manera, *la existencia que se reduce a entenderse a sí misma en el orden del intercambio y que establece sobre esta base sus relaciones con Dios, consigo misma y con el prójimo conduce a la desesperación o al vacío existencial* de las tinieblas exteriores, del llanto y del rechinar de dientes.

Es esta lógica la que hace que aparezca una tercera familia de metáforas, que es la del árbol bueno que da frutos buenos, del árbol malo que da frutos malos, del árbol estéril y de la cizaña que se arroja al fuego.

Esta familia de metáforas, que el evangelio de Mateo introduce primeramente en la predicación de Juan Bautista (Mt 3,8.12) y después en la advertencia contra los falsos profetas con que concluye el Sermón de la montaña (7,19) y en la controversia con el judaísmo fariseo (12,33-37), tiene un doble paralelo en la llamada paulina a vivir según el Espíritu en los tiempos nuevos (Gál 5,16-6,10).

Mt 3,8-12	Mt 7,15-19	Mt 12,33-37	Gál 5,16-6,10
(8) Dad frutos que prueben vuestra conversión. (10) Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles, y todo árbol que no dé fruto va a ser cortado y echado al fuego. (11) Yo os bautizo con agua para que os convirtáis; pero el que viene detrás de mí es más fuerte que yo, y no soy digno de quitarle las sandalias. Él os bautizará con Espíritu Santo y fuego. (12) Tiene en su mano el bieldo y va a aventar su parva; recogerá su trigo en el granero, y la paja la quemará con un fuego que no se apaga.	(15) Tened cuidado con los falsos profetas; vienen a vosotros disfrazados de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces. (16) Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso se recogen uvas de los espinos o higos de las zarzas? (17) Del mismo modo, todo árbol bueno da frutos buenos, mientras que el árbol malo da frutos malos. (18) No puede un árbol bueno dar frutos malos, ni un árbol malo dar frutos buenos. (19) Todo árbol que no da buen fruto se corta y se echa al fuego.	(33) Si un árbol es bueno, dará fruto bueno; pero si un árbol es malo, dará fruto malo. Porque el árbol se conoce por el fruto. (34) ¡Raza de víboras! ¿Cómo podéis vosotros decir cosas buenas, siendo malos? Porque la boca dice lo que brota del corazón. (35) Del hombre bueno, como atesora bondad, salen cosas buenas; en cambio, del hombre malo, como atesora maldad, salen cosas malas. (36) Y yo os digo que en el día del juicio tendréis que dar cuenta de las palabras vacías que hayáis dicho. (37) Por tus palabras serás absuelto, y por tus palabras serás condenado.	(16) Por tanto, os digo: Caminad según el Espíritu y no os dejéis arrastrar por los apetitos desordenados. (22) En cambio, los frutos del Espíritu son: amor, alegría, paz, tolerancia, amabilidad, bondad, fe, mansedumbre, y dominio de sí mismo. (6,8) Quien siembre su vida de apetitos desordenados, a través de ellos cosechará corrupción; mas quien siembre espíritu, a través del espíritu cosechará vida eterna.

Las tesis comunes del evangelio de Mateo y de la carta a los Gálatas son, por una parte, la existencia de una implicación recíproca entre los frutos que se dan y el que los da y, por otra, una relación de causa-efecto entre la actitud existencial adoptada por el sujeto individual en el presente y lo que produce para el futuro.

1. Para Pablo, el que se sitúa bajo el poder de la carne realiza las obras de la carne, mientras que el que vive en el espíritu y se deja conducir por el Espíritu da el fruto múltiple del Espíritu. Paralelamente, según la imagen elegida por el evangelio de Mateo, un árbol bueno da buenos frutos y un árbol malo da frutos malos. De la misma manera que, para Pablo, la existencia dominada por la carne que busca en sí misma su origen y su identidad no puede dar el fruto del Espíritu y la existencia que vive en el Espíritu y realiza las obras de la carne se pone en una contradicción insalvable, la lógica de la metáfora mateana dice que un árbol bueno no puede dar frutos malos ni un árbol malo frutos buenos.

2. La segunda metáfora adoptada por la argumentación de Pablo no es la de las plantas y sus frutos, sino la que le es afín de los terrenos en los que la existencia se coloca. Es evidente y lógico que lo que se ha sembrado en la carne sigue siendo del orden de la carne; ahora bien, la carne es, por definición, corruptible, por tanto, lo que se recoge de la carne está consagrado a permanecer desesperadamente corruptible. Por el contrario, lo que la existencia que pone su confianza y su esperanza en el Espíritu recoge del Espíritu es incorruptible: es la vida eterna. El evangelio de Mateo extiende la metáfora en un sentido diferente y pasa de la relación de continuidad entre el árbol y los frutos a la relación de causa-efecto que une la suerte del árbol al fruto que da o no da. Juan Bautista llama a dar frutos de conversión (Pablo dice: el fruto del Espíritu), es decir, a aceptar la invitación divina de la predicación de Jesús a entrar en el sistema del don y a llevar una existencia fructífera. Lo que fundamenta su advertencia es, sencillamente, la lógica interna que es propia de la esterilidad.

Es esta misma lógica de la esterilidad la que es objeto de la enseñanza que proporciona la parábola de la cizaña y el grano bueno (Mt 13,40-43).

Mt 13,40-43

(40) Así como se recoge la cizaña y se hace una hoguera con ella, así también sucederá en el fin del mundo.

(41) El Hijo del hombre enviará a sus ángeles, que recogerán de su Reino a todos los que fueron causa de tropiezo y a los malvados, (42) y los echarán al horno de fuego, allí llorarán y les rechinarán los dientes.

(43) Entonces los justos brillarán como el sol en el Reino de su Padre. El que tenga oídos, que oiga.

Mientras que a la justicia se le promete la felicidad presente y eterna del Reino, la cizaña es confinada a su propia lógica. En efecto, del mismo modo que la carne no puede producir nada incorruptible (Gál 6,8), la cizaña no tiene otro sentido que estar destinada a ser quemada.

Como vemos, la convicción que determina tanto la enseñanza del Jesús mateano como la argumentación de la carta a los Gálatas es que cada persona, independientemente de sus cualidades, está llamada como suje-

tividad individual a una existencia nueva determinada, para Pablo, por la revelación de Dios como Dios que justifica incondicionalmente por la confianza en la confianza que tenía Jesucristo y, para Mateo, por la enseñanza de Jesús, que tiene tanto la autoridad para interpretar la voluntad de Dios como la invitación a entrar en el sistema de la gratuidad y del don fundamentado en la promesa del Reino y en la prodigalidad de la providencia del Padre celestial.

Tanto en la comprensión paulina del cristianismo como en el evangelio de Mateo, las declaraciones sobre el Juicio derivan lógicamente de esta convicción. *Si el Juicio final, por el que cada existencia es perdonada y justificada, es la realización última del Evangelio paulino de la justicia de Dios, es también la palabra última que, en el evangelio mateano, da realidad y consistencia a la promesa de la gratuidad y del exceso del don.* La idea evocada por las metáforas del horno, de la *gehenna* o del fuego es una idea puramente negativa que, llevada hasta sus últimas consecuencias, consiste en iluminar que el amor requiere una respuesta y que sucede de la misma manera en la aceptación o el rechazo del amor (Bernard Ror-dorf, 375).

La gran visión del Juicio (Mt 25,31-46) es, por la llamada que dirige al lector a pasar del grupo de los cabritos a la comunidad de las ovejas (Robert Hurley), el cumplimiento exacto del programa formulado por el Jesús mateano en Mt 5,17-20. Anuncia la manifestación última de lo que Jesús enseñó. Si es verdad que la voluntad de Dios contenida en la ley es que cada uno cumpla la justicia (Mt 5,17b.20), es decir, que comprenda su existencia y sus relaciones con Dios, consigo mismo y con el prójimo a partir de la misericordia y de la gratuidad manifestada en el ejercicio de la providencia del Padre celestial y en la belleza de la creación, y si es cierto que la realización de esta voluntad excluye toda excepción (Mt 5,17a.18-19), porque cada uno es reconocido como subjetividad personal, es decir, como excepción, independientemente de sus cualidades, y porque toda transgresión del sistema del don restablece el orden del intercambio, entonces la comida compartida, el vaso de agua ofrecido o negado, el extranjero acogido o abandonado a sí mismo, el enfermo acompañado o solo, el preso visitado o abandonado resumen toda la ley y los profetas. En efecto, si el Hijo del hombre en la gloria se identifica con los más pequeños, con los que tienen hambre, sed, están desnudos, son extranjeros, están enfermos o presos, es precisamente porque Cristo califica como hermanos suyos a las personas sin cualidades, que eran en 1 Cor 1,26-31 la piedra de toque del poder creador de Dios, aquellas que ignoran el orden del intercambio y aquellas que el Reino del don y de la gratuidad reconoce y constituye en una relación «yo» - «tú» como sujetos responsables.

Juicio presente y Juicio final en el evangelio de Juan

Dos paradojas caracterizan la concepción joánica del juicio.

1. La primera paradoja reside en la tensión temporal establecida entre las declaraciones capitales del cuarto evangelio que hacen del juicio, que tiene lugar en el instante decisivo del encuentro con el acontecimiento de la palabra encarnada, la sanción del «no creer» del individuo y la perspectiva más tradicional de un Juicio final. En efecto, el mensaje esencial de Juan es el siguiente: cualquiera que crea en el Hijo enviado por el Padre ha pasado de la muerte a la vida, no es juzgado, mientras que cualquiera que no crea ya está juzgado («juzgar»: Jn 3,17.18; 5,22.30; «juicio»: Jn 3,19; 5,22.24.27.30; 12,31; cf. 9,39). Las palabras de Jesús que comentan la promesa del Paráclito son consecuentes con este punto de vista: la función del Paráclito consistirá en hacer contemporáneo de la palabra y de la persona del Salvador y, por tanto, entre otras, en actualizar el juicio que ha tenido lugar sobre el príncipe de este mundo, es decir, sobre la humanidad que, en nombre de lo que «hay» en el terreno bidimensional del mundo, rechaza el acontecimiento de la revelación de la palabra encarnada («juzgar»: Jn 16,11; «juicio»: Jn 16,8.11). Ahora bien, si éste es el mensaje esencial del evangelio de Juan, no lo es menos que el Hijo anuncie una resurrección de los difuntos para la vida o para el juicio (Jn 5,28-29: «juicio», 5,29). En Jn 12,47-48, declara, por una parte, no haber venido al mundo para juzgar al mundo, sino para salvar al mundo, lo que se corresponde con las afirmaciones de Jn 3,17-18, pero, por otra, también a no juzgar al que no guarda sus palabras, en la medida en que son estas palabras las que le juzgarán «en el último día» («juzgar»: Jn 12,47.48.48).

2. La segunda paradoja estriba en el significado del acto de juzgar y del propio juicio. En efecto, tanto en los anuncios de un Juicio final (Jn 5,28-29; 12,47-48) como en la actualización de este juicio en el instante del no creer (3,17-21; 5,19-27.30; 12,31), el acto de juzgar, llevado a cabo directa o indirectamente por la manifestación de la incredulidad, por el Hijo o por su palabra, es presentado como una sanción divina. Ahora bien, tanto el ejercicio del juicio (Jn 7,24; 8,16) como el acto de juzgar (8,15.15.16.26.50) pueden designar algo distinto y revelar a la vez la capacidad de Jesús y la incapacidad de los judíos o de los fariseos para discernir el proceso de verdad comprometido por la revelación de la palabra encarnada en el mundo. Jesús hace que sus interlocutores estén atentos al hecho de que su juicio no es justo (Jn 7,24), que se ha llevado a cabo según los criterios de la apariencia (7,24) y de la «carne», es decir, según la visión humana y bidimensional de la realidad (8,15), mientras que él mismo no juzga o, si juzga, su juicio es justo (8,15-16; cf. 8,26) en la medida en que se remite al juicio del Padre (8,50).

Como vemos, el juicio, tal como lo entiende el evangelio de Juan, no pertenece al orden de la condenación, sino al de la manifestación y el discernimiento. Jesús no vino al mundo para descubrir la incredulidad del mundo, sino para salvarlo. Por una parte, la finalidad del envío del Hijo por el Padre no es revelar la oscuridad en la que se encuentran la existencia humana y la humanidad, sino hacer que brille la luz en las tinieblas y hacer que renazcan a la vida los que creen. Pero, por otro lado, la luz que surge en las tinieblas ilumina el rechazo, por parte del mundo, de reconocer una verdad del acontecimiento y verdad paradójica que procede, por otra parte, de lo que «hay» en su propia inmanencia (Jn 3,17-21).

Si Jesús no vino al mundo para juzgar, sino para salvar al mundo, la revelación del Hijo de Dios, como juicio, no hace más que manifestar la incredulidad. La argumentación de Jesús apunta, por el contrario, a *eliminar el malentendido* que se instala entre la verdad venida al mundo en la paradoja de la encarnación y el no creer con el que choca. La llamada a un juicio justo que Jesús dirige a los judíos y a los fariseos apunta a hacer que estén atentos a la ilusión en la que están encerrados. En la evidencia del juicio que se lleva a cabo a partir de lo que «hay» en el mundo, las tinieblas aparecen como luz, mientras que la verdad del Hijo encarnado no es más que escándalo. Ahora bien, Jesús vino al mundo para salvar al mundo, es decir, para hacer que renazca de lo alto el ser humano y su aprehensión de la realidad. Haciendo esto, libera al sujeto del juicio bidimensional que el saber humano tiene de «abajo» sobre la realidad y lo transforma en una comprensión tridimensional, de lo alto, de la verdad y de lo real. Es lo que Juan entiende cuando Jesús revela que ha venido para que los que están ciegos vean y para revelar a los que creen ver que están ciegos (Jn 9,39).

El proceso de verdad desencadenado por la paradoja de la venida del Hijo, palabra de Dios hecha carne, al mundo no se detiene con la elevación del Hijo y su regreso hacia el Padre. Por una parte, una de las funciones del Paráclito es actualizarlo dando al mundo la posibilidad de hacerse contemporáneo del juicio, es decir, de la manifestación del no creer, del malentendido, de las tinieblas que él toma por la luz y de la muerte que él cree que es la vida (Jn 16,8-11). Por otra, esta manifestación, que se ha convertido en acontecimiento en el encuentro de la paradoja, será objeto de una sanción «en el último día».

La perspectiva de un Juicio final (Jn 12,47-48), que Jesús menciona en el momento de concluir el tiempo de la revelación pública y de despedirse solemnemente del mundo (12,44-50), sorprende por más de una razón.

— Por una parte, Jesús parece remitir al último día un juicio que había declarado haber tenido lugar en el instante mismo del no creer (Jn 3,18; cf. 5,24).

– Por otra, Jesús había declarado que el Padre había remitido todo juicio al Hijo (Jn 5,22) y le había dado la autoridad para ejercer el juicio (5,27), de modo que su juicio es justo (5,30).

Jn 12,46-48 (46) Yo he venido al mundo como la luz, para que todo el que crea en mí no siga en tinieblas. (47) No seré yo quien condene al que escuche mis palabras y no haga caso de ellas; porque yo no he venido para condenar al mundo, sino para salvarlo. (48) Para aquel que me rechaza y no acepta mis palabras hay un juez; las palabras que yo he pronunciado serán las que condenen en el último día.	Jn 3,17-21 (17) Dios no envió a su Hijo al mundo para condenarlo, sino para salvarlo por medio de él. (18) El que cree en él no será condenado; por el contrario, el que no cree en él, ya está condenado, por no haber creído en el Hijo único de Dios. (19) El motivo de esta condenación está en que la luz vino al mundo, y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz, porque hacían el mal. (20) Todo el que obra mal detesta la luz y la rehuye por miedo a que su conducta quede al descubierto. (21) Sin embargo, aquel que actúa conforme a la verdad, se acerca a la luz, para que se vea que todo lo que él hace está inspirado por Dios. Jn 5,24 Yo os aseguro que quien acepta lo que yo digo y cree en el que me ha enviado, tiene la vida eterna; no sufrirá un juicio de condenación, sino que ha pasado de la muerte a la vida.
--	---

La idea defendida por el evangelio de Juan en los dos discursos de revelación de Jn 3,14-21 y 5,19-30 era claramente la siguiente. Como enviado del Padre en el mundo, el Hijo ejerce una doble función de Revelador. Por una parte, es el Revelador del Padre en el mundo, pero, por otra, es por eso mismo el Revelador que revela al mundo a sí mismo. El juicio del que ha recibido el mandato y que ejerce al presentarse como el Revelador del mundo es la constatación de la imposibilidad, para el mundo, de comprender y creer. Esta revelación del mundo como mundo no era el fin del envío, ya que el Hijo vino al mundo para hacer las obras de Dios en aquellos que actúan conforme a la verdad (Jn 3,21b), es decir, para dar a los hombres la condición de creer (Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas*), para que cualquiera que crea en él no perezca, sino que tenga la vida eterna (Jn 3,15.16; 12,46). Pero esta revelación es su efecto y esta manifestación es el juicio.

La contradicción entre estos dos discursos de revelación y el anuncio del Juicio «el último día» (Jn 12,47-48) no es más que aparente.

Primeramente, la comprensión del juicio permanece en la línea recta de la lógica de revelación que subyace en las declaraciones de Jn 3,14-21 y 5,19-30: el Juicio final va a manifestar la incredulidad que hizo que apareciera el no recibir las palabras de Jesús.

Luego, las dos afirmaciones de que el Hijo no fue enviado para juzgar al mundo, sino para salvar al mundo (Jn 3,17; 12,47) y de que el Padre ha entregado todo juicio al Hijo, que por este hecho tiene la autoridad de juzgar (5,22.27.30), no son contradictorias en la medida en que la primera lleva a cabo una distinción entre los efectos (3,18; 5,24) y la finalidad del envío, mientras que la segunda descubre la decisión del no creer. De ello se sigue que cualquiera que no reciba al Hijo enviado por el Padre se encuentra en la doble condición de no recibir la vida y de permanecer en la muerte, pero de ser al mismo tiempo juzgado y, por tanto, de ver manifestado su no creer. *Por tanto, en cuanto ha recibido la autoridad de juzgar y de revelar la incredulidad como incompreensión y malentendido, el Hijo cumple paradójicamente su misión, que no es la de juzgar al mundo, sino la de salvarlo.* En otros términos, la autoridad de juzgar que se le ha dado al Hijo es la condición necesaria para la realización de su obra, que es la de dar el creer y, a cualquiera que cree, la vida eterna.

El principio de realidad requiere la repetición, en el Juicio del último día (Jn 12,47-48), del juicio que manifiesta aquí y ahora el no creer y la incompreensión (3,17-21; 5,19-30). En efecto, la palabra del Hijo bajado del cielo es la verdad porque es la revelación enviada por el Padre, pero *es revelación de la verdad de lo real porque el don de la vida eterna o la constatación llevada a cabo por el Juicio final son la palabra última pronunciada sobre la existencia* (Jn 5,28-29; 12,47-48).

7.2.2. La resurrección de los muertos: Pablo, Lucas y Juan

La resurrección de los muertos en el Nuevo Testamento

La promesa de la resurrección de los muertos como presupuesto, parte integrante o consecuencia de la vida nueva resultante del encuentro con el acontecimiento del Evangelio, es una convicción común en los escritos del Nuevo Testamento. Generalmente se emplean tres expresiones, en primer lugar como metáforas, y, después, como términos técnicos, para dar razón tanto del acontecimiento pascual como del futuro prometido a los creyentes o a toda la humanidad: por una parte, el verbo «despertar», «despertarse» (se sobreentiende: de entre los muertos), empleado primero en pasiva en el sentido de «ser despertado por Dios», y, por otra parte, el verbo «levantarse» y el sustantivo correspondiente.

La idea de resurrección de los muertos, tal como la presenta el Nuevo Testamento, es una idea extraña al helenismo, en la doble medida en que no afirma la continuidad sustancial del alma, sino la creación, a partir de la nada, de una existencia nueva del individuo, y en que presupone una recreación de la persona en la materialidad de un cuerpo incorruptible.

La espera de la resurrección de los muertos no es una novedad aportada por el cristianismo. Éste la heredó del judaísmo. Su patria es la apocalíptica. O bien los muertos deben ser devueltos a la vida para ser juzgados: se imagina entonces que los injustos están condenados a perecer definitivamente en la «segunda muerte», mientras que los justos están llamados a permanecer con el Hijo del hombre (cf. Ap 20,4-5), o bien se presenta la resurrección como la justa retribución de la fidelidad de los justos y la rehabilitación de los mártires. Bajo una forma u otra, la esperanza de la resurrección de los muertos forma parte del sistema de convicciones de la mayor parte de los movimientos del judaísmo del período del segundo Templo (el judaísmo helenístico, los fariseos, Qumrán). Sólo los saduceos se apartan claramente del consenso.

En los tres primeros evangelios, la resurrección de los muertos es objeto de una controversia entre Jesús y los saduceos (Mc 12,18-27 // Mt 19,16-30 // Lc 20,27-40). El mensaje central de estos relatos reside en el rechazo de las especulaciones de las que los saduceos se hacen irónicamente sus representantes y la invitación a remitirse a lo totalmente otro del poder creador de Dios. En el evangelio de Juan, la resurrección de los muertos se convierte en el término técnico para designar la vida de los creyentes después de su muerte. Los Hechos de los Apóstoles hacen de ella el tema programático de la predicación misionera. Sin embargo, son las cartas paulinas las que, en el Nuevo Testamento, le dedican la reflexión más considerable.

La resurrección de los muertos como término técnico de la vida después de la muerte: Juan

El mensaje central de Jesús, tal como lo presenta el evangelio de Juan, es que el que cree en el Hijo enviado por el Padre ha pasado desde ahora de la muerte a la vida y tiene la vida eterna. Pero la invitación a creer y la promesa de la vida o de la vida eterna que le está unida se acompaña en Jn 5,28-29 de un anuncio de la resurrección de los muertos y, en Jn 6,39.40.44.54, de una segunda declaración según la cual Jesús resucitará en el último día a los que el Padre le ha dado o a aquellos que han creído en él.

El anuncio de la resurrección de los muertos y de su destino a la vida o al juicio se presenta claramente en Jn 5,28-29 como una relectura del discurso que precede (5,19-27), en particular de la promesa que constituye su centro: «Os aseguro que está llegando la hora, mejor aún, ha llegado ya, en

que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y todos los que la oigan, vivirán» (5,25). Es evidente que Jesús retoma aquí el tema de la proclamación de Jn 3,17-21: es preciso renacer de lo alto para tener la vida, y los que creen en el Enviado bajado del cielo no van a ser juzgados, sino que ya han pasado de la muerte a la vida, mientras que los que no creen ya están juzgados.

Por tanto, el nuevo desarrollo («no os admiréis...», Jn 5,28-29) parece interrumpir la lógica del discurso por el retorno a las concepciones tradicionales de la apocalíptica judía: para los justos, la resurrección es una resurrección para la vida, mientras que para los impíos es una resurrección con vistas a la vergüenza eterna (cf. Dn 12,2). Es la razón por la que Alfred Loisy, Rudolf Bultmann y otros supusieron que este pasaje se debía leer como la corrección ortodoxa de un «redactor eclesiástico». Ahora bien, es sorprendente que Jn 5,28-29 esté formulado en categorías típicas del evangelio de Juan. A la alternativa presente «*creer y tener la vida*» / «*no creer y ser juzgado*» se corresponde la oposición futura «*haber creído y resucitar para la vida*» / «*no haber creído y resucitar para el juicio*».

Jn 5,25 Os aseguro que está llegando la hora, mejor aún, ha llegado ya, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios,	Jn 5,28-29 No os admiréis de lo que os estoy diciendo, porque llegará el momento en que todos los muertos oirán su voz,
y todos los que la oigan, vivirán.	y saldrán de los sepulcros. Los que hicieron el bien, pero los que hicieron el mal, resucitarán para su condenación. para la vida eterna;
El sentido de la promesa es el siguiente: cualquiera que cree ahora en el Hijo de Dios ha pasado de la muerte a la vida y ya tiene la vida eterna.	El sentido de la declaración es el siguiente: los muertos resucitarán todos. Los que hicieron el bien, es decir, los que creyeron en el Hijo de Dios, resucitarán para la vida eterna. Los que hicieron el mal, es decir, que no creyeron en el Hijo de Dios, resucitarán para el juicio.

Las declaraciones de Jn 5,28-29, relativas al futuro, no contradicen la promesa de 5,19-27 (cf. 3,17-21). Por el contrario, anuncian su realización definitiva. *La promesa de una resurrección de los muertos que clausura la existencia terrena de cada individuo es el corolario de la promesa de la vida eterna dada ya ahora a cualquiera que cree, de la misma manera que la perspectiva de un Juicio final es el corolario del juicio del que es objeto aquí y ahora la incredulidad.* En efecto, la promesa no respeta el principio de realidad que toma en consideración la temporalidad de la existencia humana determinada por la finitud y por la muerte. En estas condiciones, si es cierto que «cualquiera que cree en la vida no va a juicio, mientras que el que no cree es juzgado»,

entonces es lógico que los difuntos que creyeron serán resucitados para la vida, mientras que los que no creyeron lo serán para el juicio.

Las declaraciones de Jn 6,39.40.44.54 contienen tres proposiciones.

1. Resucitar en el último día a los que el Padre le ha dado forma parte integrante de la misión que el Padre confió al Hijo que envió (Jn 6,39).

2. Cualquiera que ve al Hijo (cf. Jn 20,2-29) y cree en él (cf. 3,12-21; 5,19-30) tiene la vida eterna (presente) y el Hijo le resucitará en el último día (futuro, 6,40.54). Por un lado, la expresión «y yo le resucitaré en el último día» (Jn 6,40.44.54) parece añadida mecánicamente a la promesa típicamente joánica de la vida eterna. Por otro, tiene el carácter de un estereotipo. De nuevo, Alfred Loisy, Rudolf Bultmann y otros lo leyeron como la corrección o el complemento añadido por una «redacción eclesiástica». Ahora bien, tanto los discursos de despedida (Jn 14,1-4; 14,15-24; 16,16-27) como Jn 11,25-26 muestran que el evangelio de Juan combina estrechamente la promesa de la vida dada por la fe en el instante presente y la de un cumplimiento futuro de la comunión perfecta con el Hijo y el Padre.

Jn 11,25-26

(25) Entonces Jesús afirmó:

Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque haya muerto, vivirá;

(26) y todo el que esté vivo y crea en mí, jamás morirá. ¿Crees esto?

3. Creer no es posible para el ser humano, sino que sólo puede resultar de una iniciativa de Dios, que le da la condición para hacerlo (Jn 6,39.44). En el evangelio de Juan, esta afirmación ya fue objeto de la conversación de Jesús con Nicodemo. El mensaje esencial de Juan es que la vida implica un nuevo nacimiento de lo alto, y que este nuevo nacimiento no puede acontecer dentro de lo que «hay» en el mundo, sino que sólo puede resultar del acontecimiento singular del encuentro con la palabra hecha carne.

Jn 6,39 [Ésta es] la voluntad del que me ha enviado: a ninguno de los que él me ha confiado	que no pierda,	sino que los resucite en el último día.
Jn 6,44 Nadie puede aceptarme, si el Padre, que me envió, no se lo concede;		y yo lo resucitaré el último día.
Jn 6,40.54 Todos los que vean al Hijo y crean en él El que come mi carne y bebe mi sangre	tengan vida eterna tiene vida eterna	y yo los resucitaré en el último día. y yo lo resucitaré en el último día.

La originalidad del evangelio de Juan, tanto con relación a los otros evangelios y a los Hechos como con relación a Pablo, es la autoridad nueva dada al Hijo: el sujeto de la resurrección de los muertos no es el Dios creador, sino la palabra encarnada. La escucha de la voz del Hijo de Dios hace pasar de la muerte a la vida (Jn 5,25), saca a los difuntos de sus sepulcros (5,28-29) y pertenece a la tarea del Hijo de Dios resucitar en el último día a los que el Padre le confía.

La subordinación de la resurrección de los muertos, en el último día, al envío del Hijo es coherente con la teología de la palabra que desarrolla el prólogo del evangelio (Jn 1,1-18). La participación de la palabra, hecha carne en la persona histórica de Jesús de Nazaret, en la creación del mundo (Jn 1,1-5) se cumple en la resurrección de los muertos.

Por otra parte, la promesa de la resurrección de los muertos reivindica un carácter de realidad que ya ha sido afirmado en la tesis central de la paradoja absoluta de la encarnación de la palabra de Dios (Jn 1,1-18) y en el realismo del simbolismo sacramental propio del evangelio de Juan (6,51c-58). La promesa joánica relativa a las realidades últimas concierne al futuro del individuo como persona y también, por esta razón, al futuro del cuerpo.

La resurrección de los muertos como paradoja: Lucas

A diferencia del evangelio de Juan, que pone el acento en la promesa de un paso de la muerte a la vida que se hace posible en el instante presente por el acontecimiento del encuentro con la palabra encarnada, la presentación que hacen los Hechos de la predicación misionera de los apóstoles hace de la resurrección el contenido programático y el resumen del mensaje cristiano (Hch 4,2; 17,18.32; 24,21; 26,23).

1. Para Lucas, es menos la muerte de Jesús (cf. Lc 23,48 y 18,9,14) que la resurrección por Dios del Justo condenado injustamente, como antes que él los profetas, la que tiene un significado teológico (Lc 23,47-48; Hch 2,23.36-41; 3,15.19-20.26; 4,10; 5,30; 10,37-41; 13,26-31).

2. Como consecuencia, la formulación de la paradoja de la predicación cristiana se ha desplazado y, desde un punto de vista lógico, se ha invertido. La paradoja y la locura ya no consisten en predicar la cruz (1 Cor 1,18-3,4), sino en enseñar la doctrina de la resurrección (Hch 17,18.32). De hecho, la paradoja sigue siendo la misma. Reside en el mensaje esencial y fundamental del cristianismo según el cual Dios se reveló en la persona de Jesús de Nazaret, el Crucificado que ha resucitado, de modo que Dios se hizo hombre, carne y corporeidad. En consecuencia, la salvación no hay que buscarla ni se encuentra en una forma de inmortalidad

que se apartaría del tiempo y de la materialidad de la creación, sino, por el contrario, en la resurrección material de las personas y de los cuerpos. La argumentación de Pablo en 1 Cor 1,18-25 y en 15,1-58 muestra, por otra parte, que la predicación de la resurrección no está ni en oposición con la predicación de la cruz ni es su complemento. Es, más bien, su equivalente en la medida en que el mensaje esencial es, en ambos casos, el de la encarnación de Dios.

La predicación de Pablo en la ciudad de Atenas (Hch 17,22-31), que permanece en el Imperio como el símbolo de la tradición filosófica griega (Pier Paolo Pasolini, *San Pablo*²¹), recibe una doble función programática. Es a la vez el lugar donde Lucas da razón del significado que tiene para él la predicación de la resurrección y la ocasión que aprovecha para formar parte de la reflexión sobre el encuentro del Evangelio con el mundo intelectual y cultivado del helenismo.

Las tesis que defiende Lucas tienen, en primer lugar, un carácter apologético. La predicación cristiana es la respuesta adecuada a la pregunta que plantea la religión pagana en la medida en que revela al Dios que, en su ignorancia, los griegos veneran como el dios desconocido (Hch 17,23). Es el Dios creador de todas las cosas que da a toda criatura la vida y el ser, que ha conferido a la humanidad, nacida de un solo hombre, el lugar particular que es el suyo en la creación, y del que hablan tanto los filósofos como los poetas griegos (Hch 17,28).

Sin embargo, en primer lugar, al haber puesto de relieve el carácter racional e ilustrado de la doctrina cristiana de Dios y al haber subrayado las convergencias de su enseñanza con la tradición filosófica, el discurso de Pablo toma de repente un brusco giro. Lo mismo que Pablo constataba el fracaso de la sabiduría de los griegos para conocer a Dios (1 Cor 1,18-25), Lucas lleva a cabo una crítica radical de la historia de la filosofía y de la cultura griegas en las que cualquier progreso es descalificado como «tiempo de ignorancia» sobre el que Dios decidió cerrar los ojos (Hch 17,30). Después, el Pablo de Lucas escandaliza a su auditorio primeramente al proclamar que el Dios creador del universo llama a todos los hombres al arrepentimiento; en segundo lugar al fundamentar su llamada en la advertencia según la cual va a juzgar al conjunto del mundo habitado, precisando, en tercer lugar, que el juicio será llevado a cabo por un hombre particular que ha elegido y, en cuarto lugar, al avanzar como prueba que Dios lo ha resucitado de entre los muertos.

²¹ Pier Paolo PASOLINI, *San Paolo* (Torino, 1977); traducción española: *San Pablo* (Serie Azul; Madrid, 1982).

Hch 17,30-31

(30) Ahora, sin embargo, pasando por alto los tiempos de la ignorancia, Dios hace saber a los hombres que todos, en todas partes, han de convertirse, (31) ya que él ha establecido un día, en el que va a juzgar al universo con justicia por medio de un hombre designado por él, a quien ha acreditado ante todos resucitándolo de entre los muertos.

Los consensos y los desacuerdos entre el «camino» cristiano y las escuelas filosóficas del helenismo son definidos con precisión.

La base de acuerdo está constituida, por una parte, por el reconocimiento común de una divinidad por la que todo existe y de la que depende toda vida y, por otra parte, por la conciencia común de una búsqueda religiosa inscrita como necesidad en el espíritu humano.

La novedad del Evangelio paulino reside en cuatro declaraciones fundamentales que estructuran cada una la temporalidad de la existencia humana.

1. El anuncio del Juicio: *Dios es tomado en serio como creador en la medida en que la existencia del conjunto de la tierra habitada está situada bajo la perspectiva de su Juicio.*

2. Porque cada ser humano tendrá que responder de sí mismo ante el Juez, *todos están solemnemente llamados por Dios a arrepentirse.*

3. Al identificar al Juez divino con una persona particular, Lucas remite a la *paradoja absoluta* (Søren Kierkegaard) del Evangelio cristiano.

4. El anuncio de la resurrección de los muertos hace del *Dios creador*, en quien todos tienen la vida, el movimiento y el ser, el *Dios de la encarnación* que resucitó a Jesucristo de entre los muertos, y el *Dios salvador* que resucitará a los que se conviertan, se arrepientan y se hagan bautizar en nombre de Jesús.

Como vemos, la fuerza de la proclamación misionera lucana de la resurrección de los muertos es la de unir orgánicamente la doctrina de la creación, la facticidad paradójica de la encarnación y el anuncio universal de la salvación en el propio nombre del hombre histórico particular en cuya persona Dios vino al mundo y va a juzgar al universo entero.

La resurrección de los muertos, la misericordia y la justicia de Dios: Pablo

Los dos grandes textos de Pablo dedicados a la resurrección de los muertos se encuentran en la primera carta a los Tesalonicenses y en la primera carta a los Corintios.

– En la primera carta a los Tesalonicenses (1 Tes 4,13-18), la argumentación paulina está ocasionada por el problema de la *suerte de los falle-*

cidos: ¿van a faltar en la venida del Señor los hermanos o los parientes muertos antes de la parusía? (1 Tes 4,13). La respuesta del apóstol muestra que las gentes que se duerman antes de que el Señor vuelva no serán preteridas en nada con relación a los que, como el apóstol («nosotros», 1 Tes 4,15), estén aún con vida, sino que el Señor resucitará a los muertos antes de conducir a toda la humanidad, vivos y resucitados, junto al Padre. Sabiendo esto, los cristianos tienen esperanza, a diferencia de los paganos, los cuales, en razón de su ignorancia, permanecen en la aflicción del duelo o el temor de la muerte.

– En la primera carta a los Corintios (1 Cor 15,1-58), el apóstol parece refutar las dudas de algunas personas que, en la comunidad de Corinto, no quieren creer en la resurrección de los muertos (1 Cor 15,12). Ahora bien, se constata que la argumentación se presenta de muy distinto modo que los desarrollos que preceden (1 Cor 5,1-14,40) y que se relacionan directamente con las convicciones y con las prácticas de los corintios (1,11-12; 5,1; 11,2.17-19) o que responden explícitamente a sus preguntas (7,1.25; 8,1; 12,1; 16,1.12). La carta, que comenzaba con la proclamación apocalíptica del Evangelio de la cruz (1 Cor 1,18-3,4), termina con el texto más importante del Nuevo Testamento sobre la resurrección de los muertos, y estos dos bloques argumentativos, que enmarcan el resto de la carta, se presentan cada uno como *un sumario de la esencia de la fe cristiana y del Evangelio que el apóstol ha sido encargado de anunciar*.

1 Cor 1,17-18	1 Cor 15,1-5
(17) Porque Cristo no me ha enviado a bautizar, sino a evangelizar, y esto sin hacer ostentación de elocuencia, para que no se desvirtúe la cruz de Cristo. (18) El lenguaje de la cruz, en efecto, es locura para los que se pierden; mas para los que están en vías de salvación, para nosotros, es poder de Dios.	(1) Os recuerdo, hermanos, el evangelio que os anuncié, que recibisteis y en el que habéis perseverado. (2) Es el evangelio que os está salvando, si lo retenéis tal y como os lo anuncié; de no ser así habríais creído en vano. (3) Porque yo os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; (4) que fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras; (5) que se apareció...

Otros tres pasajes de las cartas de Pablo retoman la cuestión de la vida después de la muerte, pero sin emplear el lenguaje de la resurrección.

– El primero se encuentra en la carta a los Filipenses (Flp 1,18b-26). Pablo no sabe si va a vivir o a morir, pero sabe que, suceda lo que suceda, Cristo será glorificado en su cuerpo. «Me siento como forzado por ambas partes: por una, deseo la muerte para estar con Cristo, que es con mucho lo mejor; por otra, seguir viviendo en este mundo es más necesario para vosotros» (Flp 1,23-24).

– El segundo se encuentra en la segunda carta a los Corintios (2 Cor 5,1-5): el apóstol fundamenta su libertad apostólica sobre la certeza de que Dios ya ha preparado para nosotros una morada celestial en la que vamos a instalarnos al final de nuestra vida terrena: «Sabemos, en efecto, que aunque se desmorone esta tienda que nos sirve de morada terrenal, tenemos una casa hecha por Dios, una morada eterna en los cielos, que no ha sido construida por mano de hombres» (2 Cor 5,1).

La doble metáfora de la mudanza (el paso de la casa terrena a la casa celestial, que no ha sido construida por mano de hombres) y de la sedentarización (el paso de la existencia en la tienda a la instalación en una vivienda) se alterna con otra doble metáfora, tomada no ya de la apocalíptica judía, como el concepto de resurrección, sino del lenguaje religioso del helenismo (2 Cor 5,2-4), que es la del cambio de vestido (al ser la muerte el paso por la desnudez) y la del revestimiento de la existencia mortal por el manto de la vida (al residir la esperanza en la confianza de no permanecer desnudo).

– El tercero se encuentra en la carta a los Romanos (Rom 14,7-9). El hecho de que Cristo muriera y recuperara su vida para ser Señor de los muertos y de los vivos fundamenta su señorío tanto sobre los muertos como sobre los vivos. Es él el Señor tanto de unos como de otros, de manera que nadie tiene que juzgar a su hermano.

Por otra parte, los dos desarrollos paulinos que versan explícitamente sobre la resurrección de los muertos (1 Tes 4,13-18; 1 Cor 15,1-18) someten la afirmación de la resurrección de los muertos a dos mensajes esenciales diferentes. En la argumentación de 1 Tesalonicenses, la resurrección de los difuntos es una condición necesaria para la elevación final de la humanidad entera, de los vivos y de los muertos, hacia el Señor Dios, mientras que en 1 Corintios es una etapa de la consumación de la creación en el curso de la cual todos los poderes serán sometidos, primero a Cristo y después a Dios, y al final de la cual nosotros, que tenemos ahora un cuerpo corruptible, recibiremos un cuerpo incorruptible y eterno.

1. En 1 Tes 4,13-18, la resurrección de los muertos es, al sonido de la trompeta final, el preludio para *la elevación y para la ascensión de los vivos y de los muertos hacia el Señor*. El hecho de saber que los muertos serán elevados, con los vivos, para permanecer junto al Señor es lo propio de la esperanza cristiana. La representación que hace de ella el apóstol es la siguiente: al sonido de la trompeta, Cristo descenderá del cielo. En primer lugar, los muertos resucitarán. Después, Cristo los conducirá al cielo junto con los supervivientes.

2. En 1 Cor 15,1-58, la resurrección de los muertos forma parte de la *transformación final de la creación corruptible en creación incorruptible*. La fe

en la resurrección de los muertos está fundamentada en el kerigma de la muerte y la resurrección de Jesús. Al sonido de la trompeta (1 Cor 15,52), los muertos resucitarán, para que todos, vivos y muertos, puedan ser transformados. El último enemigo de Dios, la muerte, será entonces vencido.

La construcción de los dos textos es paralela:

1. Introducción: 1 Cor 15,1-3a // 1 Tes 4,13.
2. Fundamentación sobre el kerigma de la muerte y la resurrección de Jesús: 1 Cor 15,3b-11 // 1 Tes 4,14.
3. Argumentación teológica: 1 Cor 15,12-50 // 1 Tes 4,15.
4. Revelación apocalíptica: 1 Cor 15,51-57 // 1 Tes 4,16-17.
5. Recomendación final: 1 Cor 15,58 // 1 Tes 4,18.

Varias tesis teológicas son comunes a las dos argumentaciones: un acto de salvación del Señor (1 Tes) o un último acto creador de Dios (1 Cor) concluirán la historia del mundo. Este acto de salvación o este último acto creador va a concernir a todos los seres humanos, sin que se haga una distinción entre creyente y no creyente (1 Cor 15,22: «todos»; 1 Tes 4,14: «los muertos»). La resurrección de los muertos es el preludio o la condición necesaria para la elevación o para la transformación final. La continuidad entre la existencia presente y mortal y la existencia futura, eterna e imperecedera, reside en la subjetividad personal de los individuos: «nosotros» (1 Cor 15,51-58).

La fuerza de la argumentación apocalíptica de 1 Cor 15,1-58 reside en su capacidad para unir la soteriología a la teología de la creación. Las etapas de la demostración son las siguientes:

1. 1 Cor 15,12-19: si Cristo ha resucitado, como lo proclama el kerigma que fundamenta la fe cristiana (1 Cor 15,3b-5), entonces hay una resurrección de los muertos. *El caso particular prueba la verdad general.* El presupuesto del razonamiento, que cae por su peso para el pensamiento griego, es que el concepto de resurrección no puede existir si la cosa no existe.

2. 1 Cor 15,20-28: la resurrección de Cristo es el principio de la resurrección de los muertos: todos los seres humanos que van a morir en Adán resucitarán igualmente en Cristo, el segundo Adán ideal y divino. La idea es que con la resurrección de Jesús comienza la consumación de la creación y su sumisión al señorío divino. Igual que en Rom 5,12-21, Pablo presupone como conocida la exégesis alegórica de Gn 1-2, según la cual Adán (Gn 2) es la reproducción material de un original celeste e ideal (Gn 1).

3. 1 Cor 15,35-50: en toda la diversidad de la creación, la muerte de lo que es perecedero es la condición necesaria para el renacimiento de lo

que es imperecedero. *La idea es que la resurrección de los muertos es un nuevo acto creador de Dios, quien recreará lo que es carnal y perecedero en cuerpos espirituales e imperecederos.*

La fuerza teológica y ética de la argumentación paulina reside en el hecho paradójico de que la promesa de la resurrección tiene como consecuencia una valoración de la realidad presente que hace al hombre responsable respecto a su cuerpo mortal y a la creación.

Es importante constatar que en la carta a los Filipenses y en la segunda carta a los Corintios (Flp 1,18b-26 y 2 Cor 5,1-5), en las que la certeza de morir para estar con Cristo y la impaciencia por instalarse en la morada divina que espera a los difuntos fundamenta la comprensión que Pablo tiene de la condición de apóstol, desaparece la visión apocalíptica y cósmica de un cumplimiento de la creación, de una sumisión de todos los poderes al Creador y de una trompeta final que anuncia la transformación de la humanidad. Es reemplazada por una idea muy diferente, que es la de un paso individual de la itinerancia terrena a la vida con el vestido nuevo y a la nueva morada que es la comunión definitiva con Cristo. Esta idea no trata de minimizar la realidad de la ruptura que constituye la muerte. Es la expresión de la confianza en la gracia de Dios, que espera a cada subjetividad individual al final de su existencia terrena.

Se entiende que la declaración de Rom 14,7-9, según la cual Cristo murió y recuperó su vida para ser Señor de los muertos y de los vivos, resume un mensaje fundamental que es tanto el de la visión apocalíptica de la resurrección de los muertos como el de aquella de la esperanza del apóstol en la morada divina que le espera en Cristo. Ahora bien, este mensaje fundamental no es descriptivo. No apunta a transmitir un saber sobre el desarrollo de las realidades últimas. El hecho de que las declaraciones de Pablo sobre la existencia después de la muerte pierdan progresivamente, de 1 Tesalonicenses a Romanos, todo elemento programático y todo detalle concreto no significa una pérdida de confianza o una vacilación, sino, por el contrario, una concentración en lo esencial²². En efecto, todas las representaciones que la argumentación del apóstol pone en práctica, sean cuales fueren, cósmicas, de la resurrección de los muertos, de la elevación y de la transformación de la humanidad o las individualistas de un paso de la muerte a la vida, están al servicio de una afirmación existencial, que es ésta: *el Dios que reveló su justicia en Jesucristo y que reconoce incondicionalmente a la persona de cada uno, independientemente de sus cualidades, en virtud de su única confianza en la confianza que tenía Jesucristo, es el Dios que acogerá a cada criatura en sus manos y con su gracia al final de su vida.*

²² André GOUNELLE / François VOUGA, *Après la mort, qu'y a-t-il? Les discours chrétiens sur l'au-delà* (Théologies; Paris, 1990, ²1994).

Rom 11,32	1 Cor 15,20-22
Porque Dios ha permitido que <i>todos</i> seamos rebeldes para tener misericordia de <i>todos</i> .	(20) Pero no, Cristo ha resucitado de entre los muertos, como anticipo de quienes duermen el sueño de la muerte. (21) Porque lo mismo que por un hombre vino la muerte, también por un hombre ha venido la resurrección de los muertos. (22) Y como por su unión con Adán <i>todos</i> los hombres mueren, así también por su unión con Cristo, <i>todos</i> retornarán a la vida.

De ello se sigue, por una parte, que el señorío del Crucificado no se extiende *solamente sobre la vida, sino también sobre la muerte*. Y, por otra, que el señorío del Crucificado y la gracia de Dios no reinan *solamente sobre los vivos que ponen en él su confianza y que creen* («ninguno de nosotros vive para sí mismo», Rom 14,7a), *sino que también reinarán sobre todos los muertos* («nadie muere para sí mismo», Rom 14,7b).

Rom 14,7-9
(7) Ninguno de nosotros vive para sí mismo ni muere para sí mismo; (8) si vivimos, vivimos para el Señor; y si morimos, morimos para el Señor. Así pues, tanto si vivimos como si morimos, somos del Señor. (9) Para eso murió y resucitó Cristo: para ser Señor de vivos y muertos.
Rom 8,38-39
(38) Y estoy seguro de que ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni otras fuerzas sobrenaturales, ni lo presente, ni lo futuro, ni poderes de cualquier clase, (39) ni lo de arriba, ni lo de abajo, ni cualquier otra criatura podrá separarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro.

Por tanto, se puede decir que la ilimitada confianza del apóstol en la misericordia de Dios, que va a acoger a cada ser humano, lo va revestir de la vida y le va a dar un cuerpo nuevo, incorruptible, deriva inmediatamente de la comprensión que se le ha concedido de la justicia de Dios. *El carácter de certeza que caracteriza esta confianza en la misericordia universal de Dios permite paradójicamente al apóstol expresarse tanto en visiones apocalípticas judías como con la ayuda de metáforas religiosas del helenismo, porque hace superflua cualquier representación concreta y precisa de la existencia después de la muerte*. Con todos los lenguajes disponibles, el apóstol da testimonio de la misma verdad que le ha sido revelada. *El mismo poder de justicia, que hace ahora, en el instante presente* (Rom 3,26), *una nueva criatura*

de cualquiera que tiene confianza en él, se manifestará en la misericordia que Dios ejercerá con respecto a todos.

7.2.3. *La vida eterna: Juan, Pablo, los evangelios y las cartas pastorales*

El concepto neotestamentario de vida eterna procede del judaísmo helenístico, donde designa la salvación eterna. En el Nuevo Testamento pertenece al vocabulario del evangelio de Juan, donde casi se ha convertido en un término técnico y puede ser abreviado por el único sustantivo «vida» (la *vida eterna*: Jn 3,15.16.36; 4,14.36; 5,24.39; 6,27.40.47.54.68; 10,28; 12,25.50; 17,2.3; la *vida*: Jn 1,4; 3,36; 5,24.26.26.29.39.40; 6,33.35.48.51.51.53.63; 8,12; 10,10; 11,25; 14,6; 20,31). En otras partes aparece más raramente. Aparece una vez en los tres primeros evangelios (Mt 19,16-30 // Mc 10,17-31 // Lc 10,25-28), otras tres veces en la obra de Lucas (Lc 18,18-30; Hch 13,46.48), cinco veces en Pablo (Rom 2,7; 5,21; 6,22.23; Gál 6,8) y cuatro veces en las cartas pastorales (1 Tim 1,16; 6,12; Tit 1,2; 3,7).

En el Nuevo Testamento puede conservar el sentido de salvación eterna y significar el cumplimiento de la promesa transmitida por la predicación cristiana. Pero igualmente puede ser objeto de una reinterpretación a partir de la singularidad absoluta de la encarnación y calificar el presente, tal como lo recibe la existencia creyente, como creación nueva (Pablo) o como confianza puesta en el Hijo enviado por el Padre (Juan). De ello se sigue, paradójicamente, que las concepciones paulina y joánica de la «vida eterna», lejos de presentarse como una alternativa a la finitud de la existencia presente, conducen, por el contrario, a una *valoración de la vida cotidiana como lugar de la creación nueva, de la vida según el Espíritu y del paso de la muerte a la vida*.

La esperanza de la vida eterna: Lucas y las cartas pastorales

El reforzamiento recíproco ente la promesa de un cumplimiento futuro y la valoración de la vida cotidiana como espacio ético (Charles Taylor²³) y como el lugar donde se vive la esperanza, pero también como el terreno donde se ejerce la responsabilidad de la existencia creyente, es claramente perceptible en la recepción que Lucas y las cartas pastorales hacen quizá de la herencia paulina y en su comprensión de la vida eterna.

²³ Charles TAYLOR, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne* (Montréal-Paris, 1998); traducción española: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (Paidós Básica 87; Barcelona, 1996).

El evangelio de Lucas hace de la observancia de la ley, es decir, del cumplimiento del triple mandamiento del amor a Dios (Dt 6,5), al prójimo y a sí mismo (Lv 19,18), o sea, de la disponibilidad a convertirse en el prójimo de cualquiera (Lc 10,29-37), la condición requerida para tener parte en la vida eterna (Lc 10,25-28). En los Hechos de los Apóstoles, la vida eterna parece designar la pertenencia ya presente al pueblo de Dios y cumple, en este aspecto, la función de una definición identitaria (Hch 13,46-48).

Hch 13,46-48

(46) Entonces, Pablo y Bernabé dijeron con toda valentía:

«A vosotros había que anunciaros antes que a nadie la palabra de Dios, pero puesto que la rechazáis y vosotros mismos no os consideráis dignos de la vida eterna, nos dirigiremos a los paganos».

(47) Pues así nos lo mandó el Señor:

«Te he puesto como luz de las naciones, para que lleves la salvación hasta los confines de la tierra» (Is 49,6).

(48) Los paganos, al oír esto, se alegraban y recibían con alabanzas el mensaje del Señor. Y todos los que estaban destinados a la vida eterna creyeron.

En la primera carta a Timoteo y en la carta a Tito, la esperanza de la vida eterna aparece como la doble designación de lo que constituye el contenido y la promesa del mensaje cristiano y, al mismo tiempo, de lo que establece la identidad y fundamenta la tarea ética de los que han recibido el encargo de transmitir el buen depósito (1 Tim 1,16; 6,12; Tit 1,2; 3,7).

La salvación consiste en ser justificado por la gracia de Dios y en convertirse en los herederos de la esperanza en la vida eterna (Tit 3,7). Por eso se ha tratado con misericordia al apóstol, a fin de que en él el primer Cristo muestre su paciencia, para que se convierta en un ejemplo para todos lo que lleguen a creer en Cristo para la vida eterna (1 Tim 1,16). Pero también es porque el autor se presenta como «Pablo, siervo de Dios y apóstol de Jesucristo para hacer que los elegidos de Dios lleguen a la fe y al conocimiento de la verdad que es conforme a la religión, con la esperanza puesta en la vida eterna. Dios, que no miente, había prometido esta vida eterna antes de que el tiempo existiera» (Tit 1,1-2).

Pero si la promesa de la vida eterna constituye el contenido programático de la sana doctrina y del buen depósito del mensaje apostólico, es también un bien del que Timoteo está llamado a aprovecharse por su fidelidad doctrinal y por su compromiso moral (1 Tim 6,11-12).

1 Tim 6,11-12

(11) Pero tú, hombre de Dios, evita todo esto, practica la justicia, la religiosidad, la fe, el amor, la paciencia y la dulzura. (12) Mantente firme en el noble combate de la fe, conquista la vida eterna para la cual has sido llamado y de la cual has hecho solemne profesión delante de muchos testigos.

La vida eterna como herencia de la vida: Marcos

En los tres primeros evangelios, el concepto de «vida eterna» sólo aparece en Lc 10,25-28 y en el relato del hombre rico o del joven rico (Mt 19,16-30 // Mc 10,17-31 // Lc 18,18-30), que se presenta como una variante, fuertemente helenizada también (Andreas Schäfer), de los relatos de vocación de los discípulos (Mc 1,16-20). La expresión «heredar la vida eterna» (Mc 10,17) es empleada por el interlocutor de Jesús en un sentido paralelo a «entrar en el Reino» (10,24.25) y a «ser salvado» (10,26).

Para el evangelio de Marcos, que es responsable de la composición literaria que combina el diálogo entre Jesús y el hombre rico (Mc 10,17-22), el diálogo de los discípulos con Jesús del que hace su comentario (10,23-28) y el diálogo de Jesús con Pedro (10,29-31), la interacción de las tres escenas permite poner de relieve dos enseñanzas.

1. Por una parte, la libertad de seguir a Jesús es la condición necesaria para heredar la vida eterna. El diálogo sobre este punto da la impresión de una negociación. En realidad, lo que es cierto es lo contrario. La palabra de Jesús se presenta como el ofrecimiento para cambiar de sistema y pasar del orden del tener, del mercado y del intercambio al orden de la gratuidad y del don. A los «pensamientos humanos», que viven de la ilusión de que el ser humano puede salvar su vida, en particular en intercambio y con la ayuda del poder del dinero, Jesús opone los «pensamientos de Dios» (Mc 8,33), que son la invitación a tener fe en Dios (11,22) y a seguir a Jesús (10,21 // 8,31-37), es decir, a estar dispuesto a hacer donación de la vida para recibirla y a vivir en la confianza en Dios, que es bueno (10,18), del espíritu de la gratuidad y del don (10,29-30).

2. Por otra parte, esta composición literaria del evangelio de Marcos escenifica dramáticamente el fracaso del hombre rico y explica su causa: al ser humano no le es posible el paso de una economía de intercambio o de retribución al sistema y al espíritu del don. «Para los hombres es imposible, pero no para Dios, porque para Dios todo es posible» (Mc 10,27). Seguir a Jesús en la confianza en la confianza que tenía no puede ser más que un don de Dios: «Todo es posible para el que tiene fe» (Mc 9,23).

La promesa de la vida eterna se corresponde, para el mundo futuro, con la promesa hecha a cada uno de que recibirá el céntuplo, desde el momento presente, de todo aquello que haya abandonado por Jesús y por el Evangelio (Mc 10,29-30). Mientras que, para Marcos, el Reino es ya la presencia real e incondicional de Dios, la vida eterna pertenece al mundo futuro. Pero los gobierna el mismo Espíritu. *La vida eterna es la prolongación futura de una existencia que, libre frente a sí misma y a su propio futuro, vive de la confianza en la bondad de Dios y que, por eso mismo, goza del céntuplo de lo que se le es da en el presente de la vida cotidiana.*

La vida eterna como vida cotidiana de la creación nueva: Pablo

La vida eterna no forma parte del vocabulario corriente de las cartas paulinas. Sin embargo, se la encuentra tres veces en la carta a los Romanos (Rom 2,7-8; 5,21; 6,22-23) y una vez en la carta a los Gálatas (Gál 6,8). Las cuatro veces forma parte de expresiones antitréticas paralelas que la oponen a la cólera de Dios (Rom 2,7-8), a la corruptibilidad (Gál 6,8) o a la muerte (Rom 5,21; 6,22-23) para designar la promesa que constituye, para cada uno, la vida en el Espíritu o bajo el reino de la gracia.

Pablo retoma en ella una idea clásica de retribución, cuya sustancia se encuentra en la controversia que mantiene en Rom 1,32-3,8 con el judaísmo.

Rom 2,5-8

(5) Por el endurecimiento y la impenitencia de tu corazón estás atesorando ira para el día de la ira, cuando Dios se manifieste como justo juez (6) y dé a cada uno según su merecido:

(7) a los que perseverando en la práctica del bien buscan gloria, honor e inmortalidad, les dará vida eterna;

(8) pero los que por egoísmo rechazaron la verdad y se abrazaron a la injusticia tendrán un castigo implacable.

Ahora bien, la argumentación paulina refuerza la asimetría, ya perceptible en Rom 2,5-8, al oponer al curso natural de la existencia que se sitúa bajo el poder del pecado (Rom 5,21; 6,22-23) y de la carne (Gál 6,8) el don que se promete por el poder del Espíritu (Gál 6,8) y de la gracia de Dios (Rom 5,21; 6,22-23).

Gál 6,8

Quien siembre su vida de apetitos desordenados, a través de ellos cosechará corrupción; mas quien siembre espíritu, a través del espíritu cosechará vida eterna.

Rom 5,21

De modo que si el pecado trajo el reinado de la muerte, también la gracia reinará y nos alcanzará, por medio de nuestro señor Jesucristo, la salvación que lleva a la vida eterna.

Rom 6,20-23

(20) En otro tiempo erais esclavos del pecado y no os considerabais obligados a buscar la salvación.

(21) ¿No os avergüenza ahora el fruto que entonces cosechasteis? Porque el resultado de todo aquello fue la muerte.

(22) Ahora, en cambio, liberados del pecado y convertidos en siervos de Dios, tenéis como fruto la plena consagración a él y como resultado final la vida eterna.

(23) En efecto, el salario del pecado es la muerte, mientras que Dios nos ofrece como don la vida eterna por medio de Cristo Jesús, nuestro Señor.

De tres maneras diferentes, Pablo opone la nueva creación al mundo antiguo (Gál 6,8) y la existencia nueva en Cristo a la existencia antigua en

Adán (Rom 5,21; 6,20-23). Un cambio de poder ha tenido lugar en la vida personal del sujeto. Ya no es el pecado o la fascinación de la carne, es decir, la búsqueda desesperada del individuo por encontrar en sí mismo su origen y su identidad, las que determinan la comprensión que los creyentes tienen de su vida, sino la gracia de Dios que se ha manifestado en la revelación de su justicia justificando incondicionalmente a cualquiera que pone en él su confianza.

El resultado de la existencia humana que vive de sí misma y que pone su confianza en sí misma no puede ser más que el desconocimiento de Dios como Dios de cólera (Rom 2,5-8; cf. 1,18-31), pero también la «muerte» (5,21; 6,20-23). Pablo no opone simplemente esta muerte a la vida, sino a la justicia que hace vivir (Rom 5,18). Esto significa que no debe ser comprendida como si ella designara de forma neutra el fin natural de la existencia, sino que es el poder de la desesperación que resulta de la ilusión a la que la criatura está condenada al esperar encontrar la eternidad en su propia corruptibilidad.

Por tanto, la vida eterna que Pablo opone a la corruptibilidad, a la cólera y a la muerte es lo contrario de la desesperación. Designa la comprensión de sí y la actitud existencial de la vida que se remite a la gracia de Dios y a su justicia y que obtiene su identidad y su sentido del reconocimiento incondicional y justificante de Dios.

Por tanto, se puede decir que, para Pablo, lo que caracteriza la vida eterna no es la oposición entre la existencia terrena y una existencia futura prometida después de la muerte, sino *el paso, desde ahora y para la eternidad, de la sumisión del ser antiguo al pecado a la sumisión de la creación nueva a la justicia. La vida eterna es así y en primer lugar la promesa de una reestructuración de la vida cotidiana.* La subjetividad individual de la persona reconocida y amada por Dios independientemente de sus cualidades es liberada de la preocupación de los paganos, que es la de buscar la eternidad en el juego de la alternancia entre los acontecimientos excepcionales y la trivialidad. Pero esto quiere decir que *el tiempo personal, dado gratuitamente por la trascendencia de una justificación que le es exterior, es devuelto a la vida cotidiana como al lugar real de su presencia y de su responsabilidad* (Pierre-Luigi Dubied).

La vida eterna como inhabitación de Dios entre los hombres: Juan

La doble dialéctica de una existencia nueva, que se da a la vez aquí y ahora y para la eternidad, y de una pertenencia a un más allá del mundo que renueva, en el mundo, la presencia encarnada de los que creen, es la característica fundamental de lo que el evangelio de Juan llama la vida eterna.

Para hablar de la existencia nueva y de la vida después de la muerte, el evangelio de Juan emplea dos conceptos clásicos del judaísmo helenístico

y del cristianismo primitivo. Uno es el de la resurrección de los muertos. El otro es el de la vida eterna o simplemente la vida. Ahora bien, estos dos conceptos se convierten en el cuarto evangelio en dos términos técnicos distintos utilizados para designar dos realidades diferentes.

– El término de resurrección está reservado al acto por el cual el Hijo, en el último día, resucitará a los que el Padre le ha dado y que habrán creído en él.

– En cambio, la vida eterna designa el paso, aquí y ahora, a una existencia nueva que el propio óbito no limita y que no tendrá fin.

– El vínculo entre ambos se establece por la promesa que hace del propio Jesús la resurrección y la vida (Jn 11,25-26).

Jn 11,25-26

(25) Entonces Jesús afirmó:

«Yo soy la resurrección y la vida.

El que cree en mí, aunque haya muerto, vivirá;

(26) y todo el que esté vivo y crea en mí, jamás morirá.

¿Crees esto?»

Para Juan, la vida eterna es el término técnico de la renovación radical de la existencia que provoca la singularidad absoluta de la irrupción en la historia de la humanidad del Hijo de Dios bajado del cielo. El doble fin del envío del Hijo por el Padre, de la encarnación y del regreso del Hijo junto al Padre es dar a los hombres la posibilidad de creer y de llamarlos a creer, para que reciban la vida eterna (Jn 3,15.16; 10,10; 17,2). La «vida eterna» o simplemente «la vida» es la vida nueva que, en el instante del encuentro con la paradoja del Hijo encarnado, recibe cada sujeto que cree y que es vuelto a engendrar de lo alto por el Espíritu de Dios (Jn 3,1-11). Es en este sentido como Jesús es el buen Pastor que da su vida por sus ovejas (Jn 10,28), el pan de vida bajado del cielo que da la vida a los que creen o a los que el Padre le da (6,33.35.48.51.53.63), la luz que resplandece en las tinieblas (1,4), que vino al mundo y que lleva a la vida (8,12). La vida nueva está caracterizada por la comunión con el Padre y con el Hijo. Porque establece la comunión de los que creen en él con el Padre es como Jesús es el camino, la verdad y la vida (Jn 14,6). La comunión de los discípulos con el Padre y el Hijo se expresa en una transformación de las relaciones humanas simbolizada por la unidad de los discípulos y por su amor mutuo (Jn 17 y 13,34-35; 15,9-17). Ella ya no tiene su origen y sus raíces en el mundo (ya no es «del mundo»), sino en la unidad del Padre y del Hijo. En cambio, tiene en el mundo su lugar de vida y de responsabilidad. Por eso es libertad en la vida cotidiana.

Para Juan, y como ya era el caso para Pablo, lo contrario de la vida eterna no es simplemente la muerte, en el sentido de la finitud de la exis-

tencia humana (Jn 6,27), sino la pertenencia de lo que «hay» en el mundo al ámbito de las tinieblas. La paradoja de la encarnación y la revelación en Jesús de Nazaret de la palabra de Dios hecha carne hacen que aparezca la verdad bajada de junto al Padre y el orden (o el «príncipe») de este mundo como dos instancias contradictorias que se excluyen la una a la otra: las tinieblas son incompatibles con la luz, la mentira con la verdad, la muerte con la vida, lo que es de «abajo» con lo que es de «arriba». Ellas sitúan la existencia ante una alternativa: el que ama su vida la perderá y el que odie su vida en este mundo la guardará en la vida eterna (Jn 12,25). Por eso el «creer» del que el Hijo bajado del cielo da la condición y al que llama a los judíos, los fariseos, los discípulos y las multitudes, implica un salto por el que los creyentes han pasado de la muerte a la vida (Jn 4,14; 5,24.39-40). La vida eterna es la promesa dirigida a cualquiera que cree que Jesús es el Hijo de Dios (Jn 3,36; 5,24.39; 6,68; 17,3; 20,31), es decir, concede fe a la verdad que se revela en él y encuentra su identidad y sus raíces junto al Padre.

La declaración esencial del evangelio de Juan, según la cual cualquiera que cree en el Hijo bajado del cielo ha pasado de la muerte a la vida (Jn 5,24) y tiene la vida eterna (3,15.16; 6,40.47.54), constituye el presente como el instante en el que el Padre y el Hijo vienen a morar en él. La vida eterna hace de la vida cotidiana el lugar y el tiempo de su presencia y de la fidelidad a su palabra.

La diversidad teológica como principio de unidad del cristianismo

De Rudolf Bultmann hemos aprendido que la lectura apropiada de los textos neotestamentarios, es decir, la que da razón de su intencionalidad propia, es su interpretación existencial. El mensaje fundamental de los textos neotestamentarios no hay que entenderlo como la construcción de una mitología, es decir, según la definición que Bultmann ofrece de este término, como la expresión de un sistema explicativo del mundo, del carácter especulativo por el cual la existencia objetiva su entorno para mantenerlo a distancia e inmunizarse contra él. Incluso cuando adquiere rasgos míticos, el mensaje de los textos neotestamentarios espera ser entendido como una palabra que es a la vez liberación, promesa y llamada a la responsabilidad.

En otros términos, el tema de los textos neotestamentarios atañe a la comprensión que el oyente o el lector tiene de sí mismo, es decir, a la relación que la subjetividad individual mantiene ante Dios, consigo misma y con el Otro. En efecto, como formuló Juan Calvino de forma tan precisa como programática, el conocimiento de Dios y del hombre van unidos.

8.1. *La necesaria unidad del cristianismo*

El intento por reconstruir y proyectar en el pasado una unidad de los orígenes del cristianismo ya está presente dentro del canon del Nuevo Testamento.

Esta búsqueda de una unidad fundadora no se debe al azar. Deriva de la necesidad que tiene el cristianismo de definir lo que constituye *su identidad propia*.

– Desde un punto de vista fundamental, *la predicación del «Evangelio de Dios»* (Pablo, el evangelio de Marcos), que se manifiesta como poder de

liberación, *implica una clara distinción entre el Evangelio de Dios y las tradiciones humanas.*

– Desde un punto de vista histórico, una generación separa ya el cristianismo de la tercera generación (los evangelios de Mateo, de Lucas y de Juan, los Hechos de los Apóstoles, la carta a los Hebreos, el Apocalipsis y quizás ya las cartas pastorales) de la muerte de los apóstoles. En efecto, verosímilmente, Santiago el hermano del Señor, Pedro y Pablo habrían muerto mártires entre el 62 y el 64 d. C. Separado de sus figuras fundadoras, este cristianismo está tentado de encontrar su identidad buscando los posibles consensos, formulando soluciones de compromiso o excluyendo de él a las voces discordantes que corren el riesgo de amenazar la unidad. Desencadenar la lucha contra las herejías es un arma de débiles para afirmar la propia identidad.

No se puede construir sin costes una unidad original ficticia. Las consecuencias de la proyección de una unidad de los orígenes del cristianismo son históricamente observables tanto en la historiografía de los Hechos de los Apóstoles como en la búsqueda de unidad institucional que caracteriza numerosos escritos del paso del siglo I al II.

– La diversidad y las diferencias son, en la medida de lo posible, reducidas a dimensiones tolerables.

– Las diferencias que no se dejan reducir a dimensiones tolerables son víctimas del olvido, bien porque escapan a la percepción del campo de visión, bien porque no se quiera tener conocimiento de ellas.

– Lo que no entra en la unidad es objeto de exclusión: las fuerzas unificadoras de la ortodoxia inventan y producen la herejía.

La alternativa a esta problemática búsqueda de una unidad originaria es ofrecida por el universalismo pluralista del que Pablo, como intérprete de Jesucristo, es el inventor.

8.2. El necesario universalismo del cristianismo

Considerado desde el punto de vista de la intencionalidad de los escritos neotestamentarios, el universalismo del cristianismo se deriva de la verdad de la proclamación pascual, que es revelación de Jesús como Hijo de Dios.

– La proclamación pascual significa que Dios se solidarizó con el Transgresor de la ley, que anunció la presencia de Dios comiendo con los recaudadores de impuestos y los pecadores.

– Jesús, al manifestar la presencia inmediata de Dios, que los evangelios llaman su Reinado o su Reino, junto a gentes descalificadas como los

recaudadores de impuestos y los pecadores, revela la existencia, en el ser humano, de una instancia que es reconocida incondicionalmente por Dios y que debe ser distinguida de sus cualidades.

– En consecuencia, una declaración esencial del Evangelio es la tesis teológica según la cual el individuo es reconocido incondicionalmente por Dios como persona, independientemente de sus cualidades.

El universalismo es una implicación lógica de la tesis del reconocimiento del ser humano como persona, independientemente de sus cualidades.

Desde el punto de vista de la escucha del Evangelio, de la que dan testimonio los escritos neotestamentarios, el universalismo de la fe cristiana deriva de la definición que da de sí misma y de la comprensión que el creyente tiene de ser reconocido incondicionalmente por Dios como persona.

– Comprenderse a sí mismo como alguien aceptado incondicionalmente por Dios presupone la conciencia que tiene el individuo de existir ante Dios como persona y como sujeto.

– Comprenderse a sí mismo como alguien aceptado por Dios como persona, independientemente de sus cualidades, implica el descubrimiento de una relación del individuo consigo mismo que hace de él un «yo» autorreflexivo.

El universalismo es una implicación lógica de la tesis según la cual el destinatario constituido por la predicación del Evangelio es la subjetividad individual como «yo» autorreflexivo y responsable.

8.3. El necesario pluralismo del cristianismo

La posibilidad del pluralismo es ofrecida por lo que constituye lo esencial del mensaje del Evangelio: la aceptación incondicional de cada ser humano como persona, *independientemente de sus cualidades*, tiene como implicación necesaria la aceptación de cada persona *con sus cualidades*. Ahora bien, el reconocimiento de cada persona, con sus cualidades, como subjetividad individual implica la necesidad del pluralismo.

Considerado desde el punto de vista de la intencionalidad de los escritos neotestamentarios, *el necesario pluralismo del cristianismo resulta de la definición que da de sí mismo como interpretación de la revelación de Dios en el acontecimiento de la venida, de la encarnación, de la vida y de la muerte de Jesucristo.*

– El cristianismo se constituye como interpretación existencial de la revelación de Dios en Jesucristo.

– Este proceso de interpretación está sometido a dos criterios. 1) El primer criterio es el de la contemporaneidad de la revelación de Dios en Jesucristo (Søren Kierkegaard), la actualización de la revelación de Dios en Jesucristo o la fidelidad a los acontecimientos fundadores de la revelación de Dios en Jesucristo. 2) El segundo criterio es el de la pertinencia actual de esta revelación para el oyente o el lector.

– La pertinencia actual y subjetiva de la revelación, que permite al oyente o al lector decir que la proclamación de la revelación de Dios en Jesucristo es *para él* («para mí») liberación, promesa y llamada a la responsabilidad, implica una dimensión creadora que presupone ella misma la necesaria pluralidad de las interpretaciones legítimas de la revelación.

– Los intérpretes de la revelación en Jesucristo, porque se presentan ellos mismos como proponiendo interpretaciones del mismo acontecimiento histórico, se encuentran en la necesidad de entrar en diálogo entre sí.

El propio cristianismo se define como *conflicto de las interpretaciones de la revelación histórica de Dios en Jesucristo*, de modo que *el diálogo abierto es la forma apropiada de la unidad del cristianismo*.

Desde el punto de vista de la escucha del Evangelio, del que dan testimonio los escritos neotestamentarios, el necesario pluralismo del cristianismo se deriva de la definición que la fe cristiana ofrece de sí misma.

– La fe cristiana se define a sí misma como la comprensión de la existencia o de la subjetividad que se encuentra determinada por la revelación de Dios en Jesucristo y que vive, en el espíritu del don, de la confianza en Dios.

– La fe cristiana se encuentra constituida por el acontecimiento por el cual la subjetividad del individuo se ha hecho contemporánea de la revelación de Dios o por el que la revelación de Dios en Jesucristo se ha hecho actual para ella. Por eso la fe es el acontecimiento liberador y la confesión personal, subjetiva y responsable.

La fe cristiana se define como relación intersubjetiva entre el Dios que se ha revelado en Jesucristo y la subjetividad del individuo. Por esta razón no puede ser reducida a las simples dimensiones de la adhesión a una formulación de consenso o a un compromiso ortodoxo.

8.4. El diálogo intersubjetivo como forma universal y pluralista de la unidad

La búsqueda de la *verdad del Evangelio* no puede adoptar otra forma que la de un diálogo. La necesidad de este diálogo deriva de la tensión irreducible entre *la ipseidad* y la *no mismidad* del Dios que se ha revelado en Jesucristo.

– La unidad del cristianismo está fundamentada en la ipseidad del Dios que se ha revelado en Jesucristo, es decir, en la identidad de Dios consigo mismo, que es simbolizada por el nombre de Jesucristo, de manera que la identidad del cristianismo está fundamentada en la identidad del Dios de la fe y de la confesión de fe cristiana.

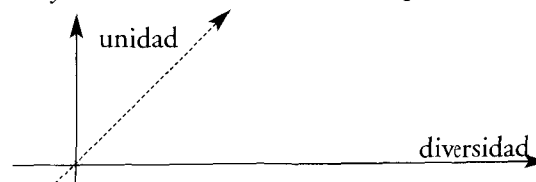
– La diversidad del cristianismo está fundamentada en la no mismidad, es decir, en las variaciones del Dios que se ha revelado en Jesucristo. Esta variabilidad se debe al hecho de que la contemporaneidad con la revelación de Dios en Jesucristo o la actualización de esta revelación no se convierte en acontecimiento más que en la singularidad de la subjetividad de los individuos, y no se lleva a cabo más que en la pluralidad de las interpretaciones.

Por tanto, la unidad del cristianismo está constituida por la singularidad de la definición que la fe cristiana ofrece de sí misma. En efecto, *la definición que la fe cristiana ofrece de sí misma implica que la unidad y la diversidad no son ni fuerzas contrarias ni exigencias contradictorias*. La verdad del Evangelio no es definible por la formulación de un consenso o en declaraciones de compromiso, sino que es, por definición, el objeto de un proceso de interpretación y de búsqueda cuya forma es necesariamente la de un diálogo abierto. La diversidad forma parte integrante de la definición que el cristianismo ofrece de su propia unidad.

– La unidad del cristianismo, que resulta tanto de la tarea hermenéutica de interpretar la revelación de Dios en Jesucristo como de la definición que la fe ofrece de sí misma como relación intersubjetiva, consiste necesariamente en un «conflicto de las interpretaciones».

– El conflicto de las interpretaciones de un acontecimiento fundador crea una unidad que se vuelve tanto más fuerte cuanto las posiciones presentes se alejan de manera sustancial.

La solidaridad que el cristianismo establece entre unidad y diversidad es una paradoja: la existencia de tensiones difícilmente solubles entre tendencias centrífugas y fuerzas centrípetas es más bien la regla en los grupos sociales y políticos (Emmanuel Todd). Ahora bien, *la definición que el cristianismo ofrece de sí mismo se caracteriza precisamente por el hecho de que unidad y diversidad no se oponen, sino que constituyen las dimensiones complementarias y solidarias de un universalismo pluralista*.



El lector del Nuevo Testamento que se interesa por la historia de su recepción en la historia de la Iglesia y del pensamiento occidental debe tomar nota de un hecho histórico sorprendente, pero muy comprensible: *es el mensaje original y fundamental de los escritos neotestamentarios el que, por la diversidad de sus expresiones y por el conflicto de las interpretaciones que están presentes en él, fundamenta y puede continuar fundamentando la unidad del cristianismo*. En cambio, esta unidad no puede estar fundamentada en los factores de uniformidad aparentemente debidos, de forma contingente, a la pertenencia común de los primeros cristianos a la sociedad y a la historia del mundo mediterráneo del Alto Imperio. Por otra parte, podemos constatar que los presupuestos culturales, filosóficos y religiosos comunes a los cristianos del siglo I y, en consecuencia, a los escritos del Nuevo Testamento, han sido todos puestos en cuestión en un momento u otro de la historia de la teología cristiana y de los movimientos que apelan a él.

Una primera parte de estos presupuestos comunes consiste en la identidad judía y después en el arraigo judío de las primeras comunidades cristianas:

- el monoteísmo como fe en un Dios único,
- la interpretación de la realidad como creación,
- el reconocimiento de la autoridad de la «Escritura».

Ahora bien, si la modernidad, mediante buenas razones conformes al propio mensaje neotestamentario, ha discutido la pertinencia del lenguaje especulativo que querría fundamentar la verdad del Evangelio sobre el postulado metafísico de la existencia de Dios, tanto la confesión de fe en un solo Dios creador de todas las cosas como el reconocimiento del mundo como creación buena de Dios fueron el centro de los debates teológicos que opusieron, desde el siglo II, la ortodoxia y la gnosis. En cuanto al rechazo de la autoridad del Antiguo Testamento, constituyó la convicción fundamental de Marción, al que sin duda se debe la formación del primer canon de los escritos del Nuevo Testamento.

Una segunda parte de estos presupuestos resulta de la influencia de los movimientos filosóficos griegos y del humanismo helenístico sobre el pensamiento en la cuenca mediterránea:

- la creencia en la existencia de un consenso de la enseñanza moral de las grandes escuelas filosóficas y religiosas,
- la convicción de que una vida del individuo después de la muerte forma parte de cualquier concepción salvífica.

Ahora bien, la pregunta sobre el sentido de la vida sin duda adquirió una importancia tan grande como la de la existencia después de la muerte,

y la idea de un consenso moral que unifica los juicios de valor universalmente admitidos apenas sobrevivió a la visión helenística y romana que podía concebir el mundo civilizado como el cuerpo de un único organismo cósmico.

*
**

La verdad del cristianismo y, en consecuencia, tanto la unidad como la pluralidad del cristianismo están fundamentados en una doble convicción.

1. El Dios que hace vivir y en quien cada ser humano es llamado a poner su confianza se reveló en Jesucristo y se distingue de todos los demás dioses y de todos los poderes que se ejercen en el mundo.

2. La revelación de este Dios exige una decisión del individuo que le constituye como subjetividad individual.

La unidad y la diversidad del cristianismo son hechos observables que se derivan de la definición que el cristianismo ofrece de sí mismo en la confesión de fe en el Dios que se ha revelado en Jesucristo.

– El cristianismo está fundamentado por un acontecimiento, y no por una verdad abstracta. A la comunidad de la unidad cristiana pertenece cualquier persona que confiese la paradoja de la encarnación histórica de Dios.

– La decisión que implica el acto de esta confesión de fe es, como don, el acontecimiento que constituye la subjetividad del «yo» autorreflexivo como nueva creación.

Por tanto, la unidad y la diversidad del cristianismo son hechos observables que se derivan de la antropología teológica común que les fundamenta.

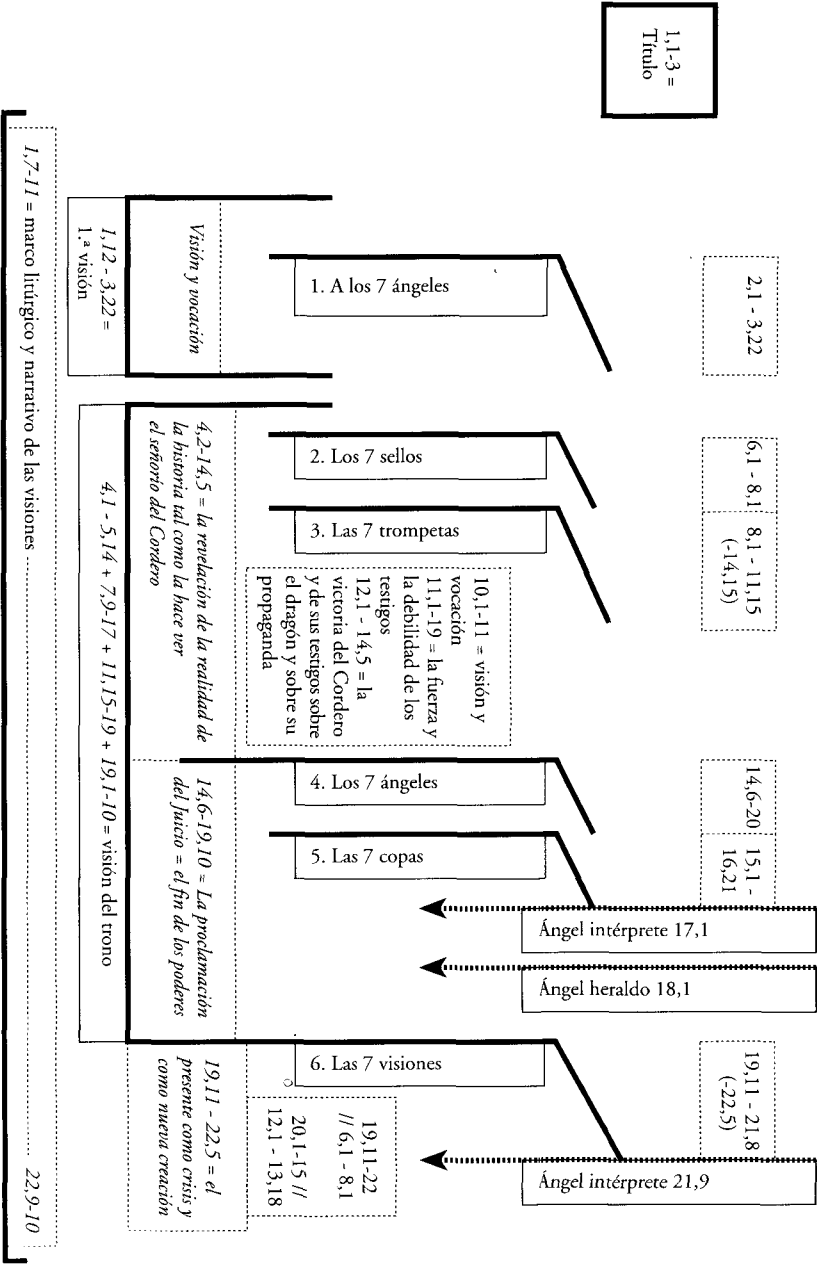
– Por la confesión de fe, es decir, por la decisión requerida por el Evangelio a favor de un Dios y contra los otros, *el individuo se constituye como sujeto responsable y como «yo» autorreflexivo*.

– La fe en el Dios que se ha revelado en Jesucristo, es decir, en la persona histórica que manifestó la presencia de su Reino comiendo con los recaudadores de impuestos y los pecadores y que murió en la cruz, implica una distinción entre la *persona*, aceptada y amada incondicionalmente por Dios, y el conjunto de sus cualidades y de sus actos. Esta distinción implica el reconocimiento del Otro como un «tú», reconocido y amado independientemente de sus cualidades.

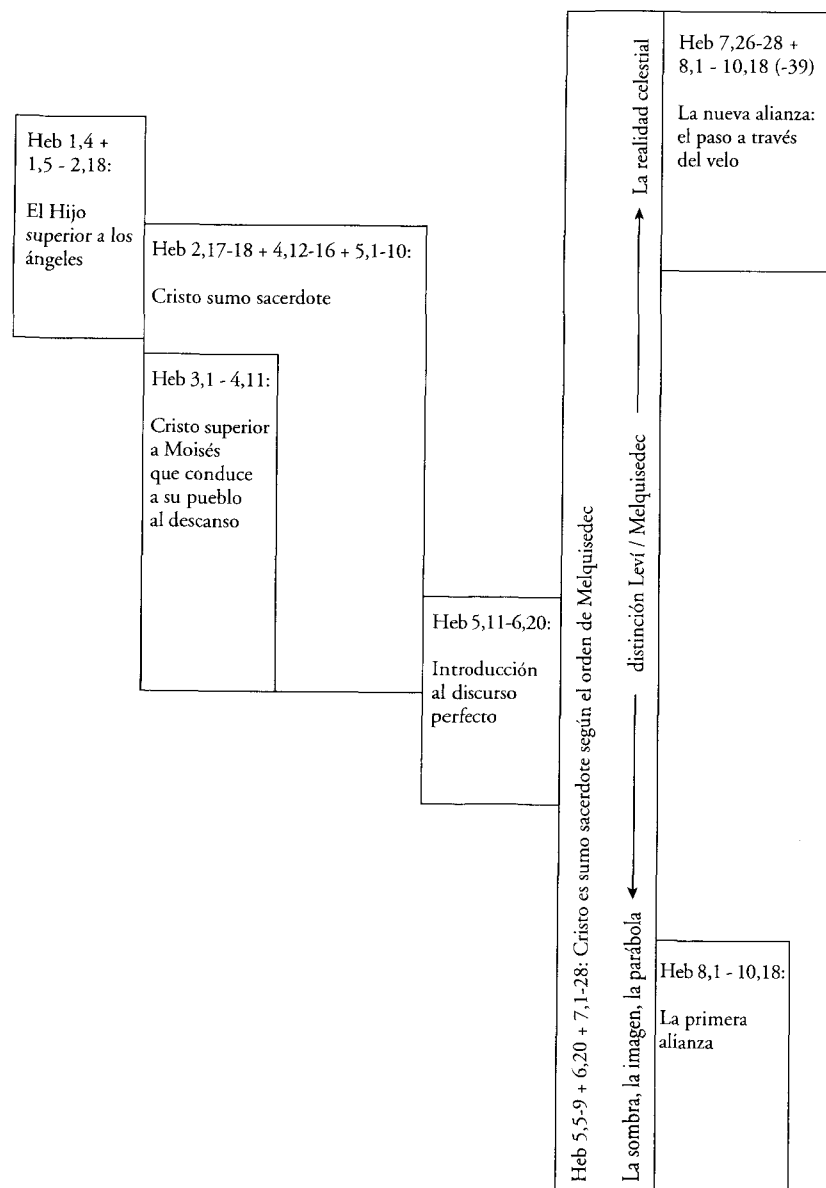
El reconocimiento del Otro como un «tú», la confesión común del Dios que transforma la subjetividad en nueva creación y el diálogo que lleva a la comprensión de la revelación de Dios en Jesucristo son la forma visible de la unidad del cristianismo.

Anexos

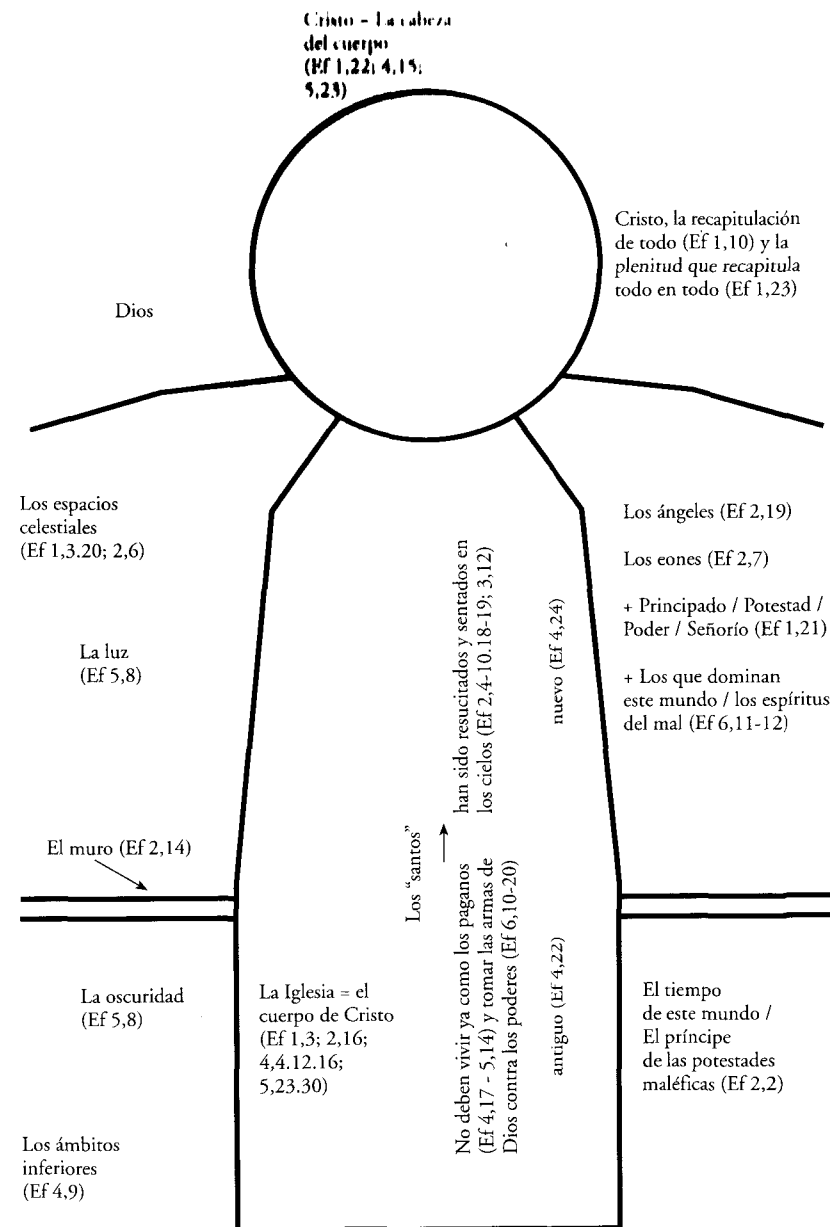
La arquitectura del Apocalipsis (2.2.2.)



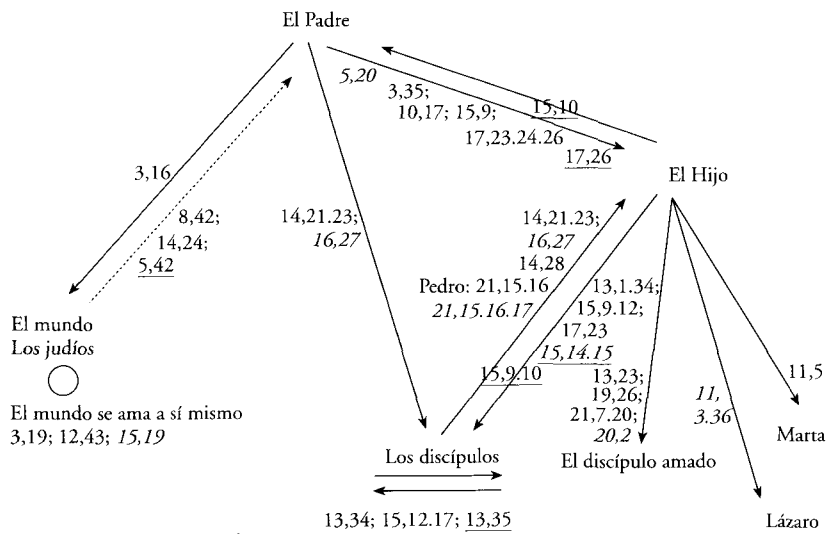
Liberación y purificación: la estructura de la presentación de la obra de Cristo en la carta a los Hebreos (2.3.2.)



La reconciliación: la visión del Cristo cósmico en la carta a los Efesios (2.3.4.)



El vocabulario del amor en el evangelio de Juan (3.3.2.)



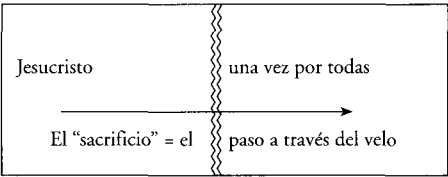
12,25: Aquel que ama su vida la perderá

- A → B = A ama a B
C D = C no ama a D
Amar (= "agapaō")
Amor (= "agapē")
Amar (= "fileō")
Amigo (= "filos")

15,13: No hay amor más que grande que dar la vida por los que se ama

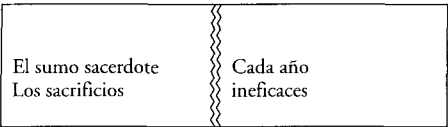
El Templo celestial y su imagen terrena en la carta a los Hebreos (4.2.3.)

1. El templo celestial = La realidad



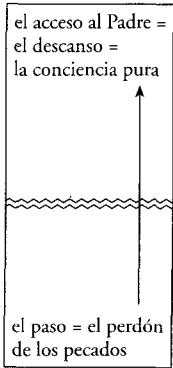
El modelo celestial y eterno

La sombra = la imagen terrena



Heb 8,1-5; 9,11-12; 9,23

2. El templo celestial = el cosmos



Heb 6,19-20; 9,24; 10,19-20

Notas bibliográficas

Por supuesto, cada juicio sobre la importancia de las diferentes contribuciones a la comprensión del Nuevo Testamento es subjetivo.

Además, la relación que sigue es deliberadamente selectiva.

Por una parte, se privilegia la producción exegética de los países francófonos y latinos. Esta decisión está motivada por el hecho de que, tanto en los terrenos teológicos como en las demás disciplinas, el diálogo científico tiende actualmente a no mantenerse más que en inglés internacional. Ahora bien, aunque sucede así, en la interpretación del Nuevo Testamento y en la comprensión del Evangelio, de la vida espiritual del individuo, el arte de la lectura no debería prescindir de la tradición cultural vinculada a la particularidad de cada lengua.

Por otra parte, las notas bibliográficas que siguen señalan algunos trabajos antiguos que se han convertido en obras clásicas de la historia de la teología y que, en cuanto tales, continúan ocupando el centro de la discusión.

Daniel VON ALLMEN, *L'Évangile de Jésus-Christ. Naissance de la théologie dans le Nouveau Testament* (Collection Théologique Clé; Yaoundé, 1972).

Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testament* (Tübingen, 1948-1953, ⁹1994); traducción española: *Teología del Nuevo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 32; Salamanca, ³1997).

Oscar CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Bibliothèque Théologique; Neuchâtel, 1966); traducción española: *Cristología del Nuevo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 63; Salamanca, 1998).

Olivette GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus. Épîtres et Apocalypse* (Sainte-Foy, 1995).

Maurice GOGUEL, *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif. Étude d'histoire et de psychologie religieuse* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses 47; Paris, 1933).

Franz J. LEENHARDT, *La mort et le testament de Jésus* (Essais Bibliques 6; Genève, 1983).

Franz J. LEENHARDT, *L'Église. Questions aux protestants et aux catholiques* (Lieux Théologiques 1; Genève, 1978).

Xavier LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal* (Parole de Dieu; Paris, 1971); traducción española: *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 1; Salamanca, ¹1992).

Jacques SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique* (Lectio Divina 129; Paris, 1987); traducción española: *El Dios de Jesús. Estudio exegético* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 82; Salamanca, 1995).

Sobre los tres primeros evangelios

Rafael AGUIRRE MONASTERIO / Antonio RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Introducción al Estudio de la Biblia 6; Estella, 1992).

François BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherche (1950-1975)* (Le Monde de la Bible; Genève, 1978; 2ª ed. aum. 1988).

Pierre BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu* (CNT I; Neuchâtel, 1963; Genève, ³1992); traducción española: *Evangelio según san Mateo* (Biblioteca Bíblica Cristiandad; Madrid, 1976).

Rinaldo FABRIS, *Matteo* (Commenti Biblici; Roma, ²1996).

Santi GRASSO, *Il Vangelo di Matteo* (Collana Biblica; Roma, 1995).

Odette MAINVILLE, *L'Esprit dans l'oeuvre de Luc* (Héritage et Projet 45; Montréal, 1991).

Christophe SENFT, *L'évangile selon Marc* (Essais Bibliques 19; Genève, 1991).

Étienne TROCMÉ, *La formation de l'évangile selon Marc* (EHPhR 57; Paris, 1963).

Sobre el evangelio de Juan

Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2; Göttingen, 1941); traducción inglesa: *The Gospel of John* (Oxford, 1971).

Rinaldo FABRIS, *Giovanni* (Commenti Biblici; Roma, 1992).

Annie JAUBERT, *Approches de l'Évangile de Jean* (Parole de Dieu; Paris, 1976).

Jean-Daniel KAESTLI / Jean Michel POFFET / Jean ZUMSTEIN (eds.), *La communauté johannique et son histoire* (Le Monde de la Bible 20; Genève, 1990).

Alfred LOISY, *Le quatrième évangile* (Paris, 1903, ²1921).

Valerio MANNUCCI, *Giovanni, il vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo* (Epifania della Parola 1; Bologna, 1993).

Sobre las cartas paulinas

Alain BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Les Essais du Collège International de Philosophie; Paris, 1997); traducción española:

San Pablo: la fundación del universalismo (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico 108; Rubí [Barcelona], 1999).

Ferdinand Christian BAUR, *Paulus. Der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums* (Stuttgart, 1845); traducción inglesa: *Paul, the Apostle of Jesus Christ. His Life and Work, His Epistles and Doctrine. A Contribution to a Critical History of Primitive Christianity* (2 vols.) (London-Edinburgh, 1876).

Karl BARTH, *Der Römerbrief* (München, ²1922); traducción española: *Carta a los Romanos* (BAC 583; Madrid, 1998).

Jürgen BECKER, *Paul, «L'apôtre des nations»* (Paris-Montréal, 1995); traducción española: *Pablo, el apóstol de los paganos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 83; Salamanca, 1996).

Pierre BONNARD, *L'épître de saint Paul aux Philippiens*, en Pierre BONNARD / Charles MASSON, *L'épître de saint Paul aux Philippiens. L'épître de saint Paul aux Colossiens* (CNT X; Neuchâtel, 1950).

Michel BOUTTIER, *La condition chrétienne selon saint Paul* (Nouvelle Série Théologique 16; Genève, 1964).

Bruno CORSANI, *Lettera ai Galati* (CSANT; Genova, 1990).

Franz J. LEENHARDT, *L'épître de saint Paul aux Romains* (CNT VI; Neuchâtel, 1957; Genève, ³1996).

Antonio PITTA, *Il paradosso della Croce. Saggi di teologia paolina* (Religione; Spa, 1998).

Béda RIGAUX, *Saint Paul et ses lettres. État de la question* (Studia Neotestamentica. Subsidia 2; Paris-Bruges, 1962).

Auguste SABATIER, *L'apôtre Paul. Esquisse d'une histoire de sa pensée* (Paris, ⁴1912).

Albert SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tübingen 1930); traducción francesa: *La mystique de l'apôtre Paul* (Paris 1962).

Christophe SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens* (CNT VII; Neuchâtel, 1979; Genève, ²1990).

Christophe SENFT, *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse* (Essais Bibliques 11; Genève, 1985).

Sobre la carta a los Efesios

Charles MASSON, *L'épître de saint Paul aux Éphésiens*, en Pierre BONNARD / Charles MASSON, *L'épître de saint Paul aux Galates. L'épître de saint Paul aux Éphésiens* (CNT IX; Neuchâtel, 1953).

Sobre las cartas pastorales

Pierre DORNIER, *Les épîtres pastorales* (Sources Bibliques; 1969).

Yann RÉDALIÉ, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la moral selon les épîtres à Timothée et à Tite* (Le Monde de la Bible 31; Genève, 1994).

Sobre la carta a los Hebreos

Ceslas SPICQ, *L'épître aux Hebreux* (2 vols.) (Études Bibliques; Paris, 1952-1953).

Albert VANHOYE, *Situation du Christ. Épître aux Hebreux 1-2* (Lectio Divina 58; Paris, 1969).

Sobre la primera carta de Pedro

Elena BOSETTI, *Il Pastore. Christo e la Chiesa nella prima lettera di Pietro* (Associazione Biblica Italiana. Supplementi alla Rivista Biblica 21; Bologna, 1990).

Jean CALLOUD / François GENUYT, *La première épître de Pierre. Analyse sémiotique* (Lectio Divina 109; Paris, 1982).

Sobre el Apocalipsis

Charles BRÜTSCH, *La clarté de l'Apocalypse* (Genève, 1966).

Jacques ELLUL, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement* (Paris-Tournai, 1975).

Otros autores y obras citadas

Alain BADIOU, *Abrégé de métapolitique* (L'Ordre Philosophique; Paris, 1998).

Alain BADIOU, *Court traité d'ontologie transitoire* (L'Ordre Philosophique; Paris, 1998); traducción española: *Breve tratado de ontología transitoria* (Serie Cla-de-ma; Barcelona, 2002).

Alain BADIOU, *Petit manuel d'inesthétique* (L'Ordre Philosophique; Paris, 1998).

Antoine COMPAGNON, *La seconde main ou le travail de la citation* (Paris, 1979).

Jean-Claude COURVOISIER, *Le mythe du rameur. Essai* (Lettres Universelles; Lausanne, 1985).

Pierre-Luigi DUBIED, *L'athéisme: une maladie spirituelle?* (Lieux Théologiques 4; Genève, 1982).

Oswald DUCROT, *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique* (Collection Savoir: Sciences; Paris, 1991); traducción española: *Decir y no decir. Principios de semántica lingüística* (Biblioteca de Lingüística 2; Barcelona, 1982).

Fernand DUMONT, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire* (Montréal, 1968).

Fernand DUMONT, *Raisons communes. Essai* (Boréal Compact 80; Montréal, 1995).

Vilém FLUSER, *Les gestes* (Cergy-Paris, 1999); traducción española: *Los gestos. Fenomenología y comunicación* (Barcelona, 1994).

René GIRARD, *La violence et le sacré* (Paris, 1972); traducción española: *La violencia y lo sagrado* (Argumentos 70; Barcelona, 1995).

René GIRARD, *Critique dans un souterrain* (Collection «Amers»; Lausanne, 1976).

Jacques T. GODBOUT (en colaboración con Alain CAILLÉ), *L'Esprit du don. Essai* (Boréal Compact 67; Montréal, 1992).

Jay HALEY, *Les tacticiens du pouvoir. Jésus-Christ, le psychanalyste, le schizophrène et quelques autres* (Collection Sciences Humaines Appliquées; Paris, 1984); traducción española: *Las tácticas de poder de Jesucristo y otros ensayos* (Terapia Familiar 39; Barcelona, 1991).

Louis HJELMSLEV, *Prolégomènes à une théorie du langage* (Arguments 35; Paris, 1968); traducción española: *Prolegómenos a una teoría del lenguaje* (Biblioteca Románica Hispánica. Estudios y Ensayos 155; Madrid, 1980).

Søren KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas* (1844); traducción española: *Migajas filosóficas o Un poco de filosofía* (Estructuras y Procesos. Serie Filosofía; Madrid, 2001).

Søren KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal* (1849); traducción española: *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado* (Los Grandes Pensadores 45; Madrid, 1984).

Søren KIERKEGAARD, *La escuela del cristianismo* (1850); traducción española: *Ejercitación del cristianismo*, en *Obras y papeles de Soeren Kierkegaard I* (Madrid, 1961).

Chaim PERELMAN / Lucie OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* (Collection de Sociologie Générale et de Philosophie Sociale; Bruxelles, 1970); traducción española: *Tratado de la argumentación. La nueva retórica* (Biblioteca Románica Hispánica. Manuales 69; Madrid, 1989).

Karl POPPER, *La société ouverte et ses ennemis* (2 vols.) (Paris, 1979); traducción española: *La sociedad abierta y sus enemigos* (Paidós Básica 1; Barcelona, 1994).

Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre* (L'Ordre Philosophique; Paris, 1990); traducción española: *Si mismo como otro* (Filosofía; Madrid, 1996).

Bernard RORDORF, *Tu ne te feras pas d'image. Prolégomènes à une théologie de l'amour de Dieu* (Cogitatio Fidei 167; Paris, 1992).

George STEINER, *After Babel. Aspects of Language and Translation* (New York-London, 1975); traducción española: *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción* (Sección de Lengua y Estudios Literarios; México, 1981).

Pierre-André STUCKI, *Herméneutique et dialectique. Réflexions sur les rapports entre l'herméneutique, la théologie et la philosophie* (Nouvelle Série Théologique 24; Genève, 1970).

Pierre-André STUCKI, *La vie spirituelle de l'individu et le langage doctrinal* (Langages; Neuchâtel, 1974).

Pierre-André STUCKI, *L'existencialisme chrétien a-t-il une logique?* (Université de Neuchâtel. Publications de la Faculté de Théologie X; Paris, 1992).

Pierre-André STUCKI, *La clarté des intentions. Savoir, devoir, croire* (Université de Neuchâtel. Publications de la Faculté de Théologie XV; Paris, 1996).

Emmanuel TODD, *Le destin des immigrés. Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales* (L'Histoire Immédiate; Paris, 1994); traducción española: *El destino de los inmigrantes. Asimilación y segregación en las democracias occidentales* (Ensayo 30; Barcelona, 1996).

Paul WATZLAWICK / J. Helmick BEAVIN / Don D. JACKSON, *Une logique de la communication* (Collection Points 102; Paris, 1972); traducción española: *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas* (Biblioteca de Psicología 100; Barcelona, 1985).

Paul WATZLAWICK / John H. WEAKLAND / Richard FISCH, *Change. Principles of Problem Formation and Problem Resolution* (New York, 1974); traducción española: *Cambio. Formación y solución de los problemas humanos* (Biblioteca de Psicología. Textos Universitarios; Barcelona, 1999).

Alexandre ZINOVIEV, *Les hauteurs béantes* (Bibliothèque l'Âge d'Homme; Lausanne, 1977); traducción española: *Cumbres abismales* (Creación Literaria 3; Madrid, 1979).

Alexandre ZINOVIEV, *L'avenir radieux* (Bibliothèque l'Âge d'Homme. Série Slave; Lausanne, 1978); traducción española: *Radiante porvenir* (Biblioteca Crítica. Al Otro Lado; S.I., 1980).

Alexandre ZINOVIEV, *Notes d'un veilleur de nuit* (Bibliothèque l'Âge d'Homme. Série Slave; Lausanne, 1979).

Índice de textos bíblicos

Los textos bíblicos que figuran en el índice son objeto de un comentario en el pasaje indicado. En cuanto al *Pensamiento* de Blaise Pascal y a las dos tesis del *Tratado de la desesperación* o de *La enfermedad mortal* de Søren Kierkegaard, son mencionados varias veces en este libro y las referencias indicadas más adelante remiten a los lugares donde se les encontrará citados de modo completo.

Evangelio de Mateo

Mt 3,7-12	7.2.1.
Mt 5,17-20	3.1.1.
Mt 5,17-48	2.1.2. y 2.1.3.
Mt 6,1-18	2.1.2. y 2.1.3.
Mt 7,7-12	3.1.3.
Mt 7,15-19	7.2.1.
Mt 10,5-8	5.1.2.
Mt 12,1-8	3.1.3.
Mt 12,33-37	7.2.1.
Mt 13,40-43	7.2.1.
Mt 16,15-19	5.2.2.
Mt 18,18	5.2.2.
Mt 22,34-40	3.1.3.
Mt 23,23-24	3.1.3.
Mt 23,27-28	4.3.2.
Mt 23,29-33	4.3.2.
Mt 23,34	4.3.2.
Mt 23,34-36	4.3.2.
Mt 23,37-39	4.3.2.
Mt 28,1-8	4.2.4.
Mt 28,9-10	4.2.4.

Mt 28,16-20	4.2.4.
Mt 28,18-20	5.1.2.

Evangelio de Marcos

Mc 1,23-28	3.1.1.
Mc 4,10-12	3.1.2.
Mc 5,1-20	3.1.1.
Mc 8,31	4.3.3.
Mc 9,14-29	3.1.1.
Mc 10,45	4.3 y 4.3.3.
Mc 13,28-37	7.1.1.
Mc 14,23-25	4.3.3.
Mc 15,21-41	4.3.3.
Mc 16,1-8	4.2.2.

Evangelio de Lucas y Hechos de los Apóstoles

Lc 23,26-49	4.3.1.
Lc 23,39-43	4.2.1.
Lc 23,55-24,11	4.2.1.
Lc 24,13-35	4.2.5.
Lc 24,36-49	4.2.1.

Lc 24,50-53 4.2.5.
 Hch 1,1-11 4.2.5.
 Hch 7,1-53 4.3.1.
 Hch 13,46-48 4.3.1 y 7.2.3.
 Hch 17,30-31 7.2.2.
 Hch 23,6 3.2.2.
 Hch 24,14-16 3.2.2.
 Hch 26,22-23 4.2.1.
 Hch 28,25-28 4.3.1.

Evangelio de Juan

Jn 1,1-18 2.2.3. y 4.2.6.
 Jn 2,13-25 2.2.1.
 Jn 2,23-25 3.1.1.
 Jn 3,14-15 4.2.3.
 Jn 5,19-30 3.1.5.
 Jn 5,28-29 7.2.1.
 Jn 6,25-40 5.1.3.
 Jn 6,26 3.1.1.
 Jn 6,41-50 5.1.3.
 Jn 8,21-22 4.2.3.
 Jn 8,28 4.2.3.
 Jn 9,39-41 5.1.1.
 Jn 10,1-18 5.1.1.
 Jn 11,25-26 7.2.1. y 7.2.3.
 Jn 12,12-19 2.2.1.
 Jn 12,16-18 7.2.1.
 Jn 12,27-33 2.3.2. y 4.2.3.
 Jn 12,32 4.3.
 Jn 12,37-40 3.1.1.
 Jn 13,1-20 5.1.3.
 Jn 13,31-14,4 2.3.2. y 4.2.3.
 Jn 14,5-6 5.2.3.
 Jn 14,15-24 2.3.2.
 Jn 14,25-26 2.2.1.
 Jn 15,9-17 3.3.2.
 Jn 15,18-16,4 3.3.2.
 Jn 16,16-28 2.3.2.
 Jn 17,1-26 3.3.2.
 Jn 18,28-19,16 4.2.3.
 Jn 19,35 5.2.2.
 Jn 20,1-18 4.2.2.
 Jn 20,19-29 4.2.2.
 Jn 21,20-23 5.2.2.
 Jn 21,24 5.2.2.

Cartas paulinas

Rom 1,18-31 2.3.4.
 Rom 3,21-26 2.1.3. y 4.3.
 Rom 3,25-26 2.3.3.
 Rom 4,16-22 3.2.1.
 Rom 5,1-5 3.2.1.
 Rom 6,1-14 2.2.3. y 5.1.3.
 Rom 6,15-23 3.1.5.
 Rom 7,7-25 3.1.4.
 Rom 8,3 4.2.6.
 Rom 8,18-25 3.2.1.
 Rom 11,32 7.2.1.
 Rom 13,8-10 3.1.4.
 Rom 14,7-9 4.2.1. y 7.2.2.
 Rom 14,10-12 7.2.1.
 1 Cor 1,18-2,16 4.3.3.
 1 Cor 1,18-25 4.2.1. y 4.3.
 1 Cor 3,4-23 5.2.1.
 1 Cor 3,10-15 7.2.1.
 1 Cor 5,5 7.2.1.
 1 Cor 8,1-11,1 3.3.3.
 1 Cor 10,16-17 5.1.3.
 1 Cor 11,2-16 5.2.1.
 1 Cor 11,23-26 5.1.3.
 1 Cor 12,4-31 5.1.1.
 1 Cor 13,1-13 3.3.1.
 1 Cor 13,12 3.1.2.
 1 Cor 15,1-58 7.1.1. y 7.2.2.
 2 Cor 1,3-7 3.2.1.
 2 Cor 5,18-21 4.3.
 2 Cor 5,21 4.2.6.
 Gál 3,10-14 4.3.
 Gál 3,10 3.1.5.
 Gál 3,13 4.2.1. y 4.2.6.
 Gál 3,23-4,7 2.2.1.
 Gál 3,26-28 3.3.1.
 Gál 5,14 3.1.4.
 Flp 2,6-11 4.2.3.
 1 Tes 4,13-18 7.1.1. y 7.2.2.

Carta a los Efesios

Ef 1,3-14 4.2.4.
 Ef 1,20-23 4.2.4.

Ef 3,8-13 4.2.4.
 Ef 4,1-6,20 3.3.3.
 Ef 4,1-6 3.1.6.
 Ef 4,1-16 5.2.1.
 Ef 4,15-5,2 3.1.6.

Cartas pastorales

1 Tim 2,4-7 5.2.3.
 1 Tim 3,16 3.1.6.
 1 Tim 4,7-8 3.1.6.
 1 Tim 6,11-12 7.2.3.

Carta a los Hebreos

Heb 6,19 4.3.
 Heb 10,19-22 4.3.

Carta de Santiago

Sant 1,22-25 3.1.3.
 Sant 2,8-13 3.1.3.
 Sant 2,14-26 3.1.3.
 Sant 4,11-12 3.1.3.

Blaise Pascal, *Pensamientos* Br 323 = MLS 688 2.1.1.

Søren Kierkegaard, *El tratado de la desesperación* o *La enfermedad mortal* 3.1.1. y 3.1.5.

Cartas de Pedro

1 Pe 1,3-5 3.2.1.
 1 Pe 1,18-21 3.2.1. y 4.3.1.
 1 Pe 2,11-12 3.2.3.
 1 Pe 2,21-25 4.3.1.
 1 Pe 3,13-16 3.2.1.
 1 Pe 3,18-22 4.3.1.
 2 Pe 3,5-7 7.1.2.
 2 Pe 3,8-9 7.1.2.

Apocalipsis de Juan

Ap 4,1-11 2.2.2.
 Ap 5,8-14 2.2.2.
 Ap 7,9-16 2.2.2.
 Ap 11,1-14 4.2.5.
 Ap 20,1-6 7.1.2.
 Ap 12,1-13,18 3.2.3.
 Ap 12,1-12 2.2.2.
 Ap 15,1-4 2.2.2.
 Ap 19,1-8 2.2.2.

Índice general

Presentación	7
Prólogo de André Gounelle	11
1. Introducción	21
1.1. Definición, tareas y métodos de una teología del Nuevo Testamento	21
1.2. El problema del Jesús histórico	23
1.3. El Nuevo Testamento como relectura del Antiguo	26
1.4. El acontecimiento de la lectura	29
2. El acontecimiento de la Palabra: el Evangelio	35
2.1. La revelación del tiempo nuevo	38
2.1.1. El Evangelio: Pablo y Marcos	38
El Evangelio en el Nuevo Testamento	38
Sentido y significado del Evangelio	39
La definición que el Evangelio paulino ofrece de sí mismo	40
La definición que el evangelio de Marcos ofrece del Evangelio	44
2.1.2. El Reino: Marcos, Mateo y Lucas	45
El Reino en el Nuevo Testamento	45
El Reino en los tres primeros evangelios	46
La buena nueva mateana del Reino de los cielos	48
El Reino del evangelio según Marcos	54
2.1.3. La justicia: Mateo y Pablo	56
La justicia en el Nuevo Testamento	56
La justicia, el Evangelio y la ley en las cartas paulinas y el evangelio de Mateo	56
La justicia según el evangelio de Mateo	58
La justicia según las cartas de Pablo	62
La justicia según las cartas de Pablo y el evangelio de Mateo	65
2.1.4. La elección: Pablo y 1 Pedro	66
La elección en el Nuevo Testamento	66
La elección en la primera carta de Pedro	68
2.2. La verdad del Evangelio	70
2.2.1. El don del Espíritu Santo: Juan, Pablo y Lucas	71
El Espíritu Santo en el Nuevo Testamento	71

El Espíritu Santo en la obra de Lucas	71
El Espíritu Santo en las cartas de Pablo	72
El Espíritu Santo en el evangelio de Juan	77
2.2.2. La nueva creación: Pablo y el Apocalipsis	82
La nueva creación en las cartas de Pablo	82
La liturgia del Apocalipsis como visión de la creación nueva	83
2.2.3. La muerte y la vida: Juan y Pablo	88
La vida en el Nuevo Testamento	88
La muerte y la vida en las cartas paulinas	89
El renacimiento a la vida en el evangelio de Juan	91
2.3. La realidad de la existencia nueva	95
2.3.1. La salvación: Lucas y Juan	96
La salvación en el Nuevo Testamento	96
La salvación en el evangelio de Juan: la argumentación del Salvador, que lleva a «creer»	97
La salvación en la obra lucana	99
2.3.2. Imágenes de la liberación y de la purificación: Juan y la carta a los Hebreos	102
La liberación como camino hacia el Padre en el evangelio de Juan	102
La purificación como entrada en el santo de los santos celestial: la carta a los Hebreos	108
2.3.3. El perdón: Pablo, Mateo y Lucas	111
El perdón en el Nuevo Testamento	111
Perdón y justificación: Pablo y sus tradiciones	113
El perdón de los pecados como acontecimiento de salvación en la obra lucana	115
La radicalización del perdón en el evangelio de Mateo	118
2.3.4. La reconciliación: Pablo y la carta a los Efesios	120
La reconciliación como liberación de la cólera de Dios: la carta a los Romanos	120
La reconciliación de Dios con el mundo: 2 Corintios y Efesios	122
3. El surgimiento del sujeto: la existencia cristiana	125
3.1. La fe	125
3.1.1. Enfermedad y curación: Marcos, Mateo y Juan	126
El evangelio de Marcos: la existencia humana entre la confianza y la desesperación	127
El evangelio de Mateo: la contemporaneidad del Señor y la posibilidad actual de la fe	133
El evangelio de Juan: los signos	135
3.1.2. Creer y comprender: Marcos y Juan	138
El evangelio de Juan: el paso del saber del mundo a la fe como comprensión de lo real	139
El evangelio de Marcos: racionalidad de Dios y racionalidad humana	142
3.1.3. Creer y hacer la voluntad de Dios: Mateo y Santiago	145
La fidelidad a la ley como elemento constitutivo de la definición del cristianismo	145
La ley en el evangelio de Mateo	146
La ley en la carta de Santiago	154
3.1.4. La voluntad de Dios y la ley: Pablo y Mateo	161
Dios y la ley en el evangelio de Mateo y las cartas de Pablo	161
La ley en las cartas paulinas	162
La ley en la carta a los Romanos	163

La ley en la carta a los Gálatas	168
La ley en la reflexión paulina	170
Mateo: cumplir la justicia y dar los frutos de Dios	171
3.1.5. La libertad evangélica: Juan y Pablo	176
La verdad que hace libre: el evangelio de Juan	178
La fe libera de la desesperación y sirve a la justicia: el Evangelio paulino	181
3.1.6. Unidad de fe y piedad en la vida cotidiana: Efesios y las cartas pastorales	185
La fe como participación en la unidad: la carta a los Efesios	186
La fe como «sana doctrina»: las cartas pastorales	190
La fe como virtud cristiana: las cartas pastorales	191
3.2. La esperanza	194
3.2.1. La esperanza como perseverancia del sujeto creyente: Pablo y 1 Pedro	195
La esperanza como fidelidad en la confianza: la carta a los Romanos	195
Dar razón de la esperanza: 1 Pedro	198
La esperanza como compromiso en la obra apostólica: las cartas a los Corintios	201
El universalismo de la esperanza: la carta a los Romanos	202
3.2.2. La esperanza en el cumplimiento de la promesa: Lucas y Hebreos	203
La esperanza de la resurrección: los Hechos de los Apóstoles	203
Promesa y cumplimiento: la fe y la esperanza en la carta a los Hebreos	205
3.2.3. Cristianismo y sociedad: el Apocalipsis y 1 Pedro	206
Los lugares de la vida cotidiana	206
El paradójico argumento de la conducta ejemplar de los cristianos: 1 Pedro	209
El radicalismo confesante del Apocalipsis	211
3.3. El amor	213
3.3.1. El amor de Dios y el doble mandamiento del amor: Pablo y Mateo	214
El amor y el doble mandamiento del amor (Lv 19,18b) en el Nuevo Testamento	214
El doble mandamiento del amor como fundamento del universalismo pluralista: Pablo	217
El mandamiento del amor a los enemigos en el Sermón de la montaña	219
El amor como poder de la fe y de la confianza en el futuro del Otro	220
3.3.2. El amor como autodefinición del cristianismo: Juan	224
El mandamiento nuevo del amor mutuo	225
El amor mutuo como pertenencia a la unidad del Padre y del Hijo	225
El amor mutuo de los discípulos y el odio del mundo	227
La oración de Jesús por la unidad	228
3.3.3. Ética doméstica y ética pública: Pablo y la carta a los Efesios	231
Amor y edificación: Pablo	232
El cuerpo de Cristo y el mundo como lugares de la ética: la carta a los Efesios	235
4. El fundamento cristológico: la proclamación de la resurrección y la muerte de Jesús	239
4.1. La resurrección de Jesús y el mensaje pascual	239
4.1.1. El lenguaje del mensaje pascual	242
4.1.2. Las formas literarias del mensaje pascual	243
4.2. El fundamento de la fe: interpretaciones	247
4.2.1. La resurrección de Jesús: Pablo y Lucas	248
1. El señorío del Crucificado: Pablo	248
2. El Evangelio de la resurrección: Lucas	254
4.2.2. La proclamación del Evangelio de Pascua: Marcos y Juan	259
El relato de la proclamación pascual: Marcos	260
Las estrategias para llevar a creer a los que han visto y a los que no han visto: Juan	262

4.2.3.	La elevación del Hijo: el evangelio de Juan y la carta a los Hebreos . . .	266
	La elevación del Hijo (Jn 3,14-15; 8,28; 12,32), su regreso hacia el Padre (Jn 7,33-36; 8,21-22; 13,33-38) y su pasión en el evangelio de Juan . .	268
	El sacrificio único y perfecto del sumo sacerdote según el orden de Melquisedec: la carta a los Hebreos	274
4.2.4.	El Cristo cósmico y la victoria sobre la muerte: Mateo y la carta a los Efesios	278
	El misterio de la ordenación de todas las cosas bajo la autoridad de Cristo: la carta a los Efesios	278
	El Señor, vencedor de la muerte: Mateo	282
4.2.5.	La presencia del Resucitado: Lucas y el Apocalipsis	286
	La ausencia del Jesús presente como condición de la presencia del Señor: Lucas	286
	El señorío del Cordero del Apocalipsis sobre la historia del mundo . .	289
4.2.6.	La encarnación de Dios: Juan y Pablo	293
	La paradoja absoluta: el evangelio de Juan	293
	Cristo no conoció el pecado: Pablo	296
4.3.	La muerte de Jesús: interpretaciones	298
	El problema de la interpretación de la muerte de Jesús	298
	Modelos interpretativos para comprender la muerte de Jesús	299
	Interpretaciones de la muerte de Jesús	300
	1. Interpretaciones teológicas y soteriológicas I: la muerte de Jesús como liberación de los poderes	300
	2. Interpretaciones teológicas y soteriológicas II: la muerte de Jesús como liberación fuera de este mundo	302
	3. Interpretaciones ni teológicas ni soteriológicas	302
	4. Interpretaciones teológicas, pero no soteriológicas	303
4.3.1.	Los sufrimientos y la pasión de Cristo: Lucas y 1 Pedro	304
	La muerte de Jesús y el martirio de Esteban: Lucas y Hechos	304
	El sufrimiento y la gloria de Cristo y de los cristianos: 1 Pedro	309
4.3.2.	La pasión de la palabra: Mateo	315
	El Cristo que lanza invectivas y sufre	315
	Las invectivas	317
	La muerte silenciosa del profeta	320
4.3.3.	La muerte del Hijo de Dios: Marcos	321
	El drama de la revelación del Hijo de Dios	322
	El rescate por muchos y la nueva alianza	323
4.3.4.	La cruz: Pablo y Marcos	328
	La cruz en el Nuevo Testamento: sentidos propio, simbólico y metafórico .	328
	La cruz como símbolo de los riesgos del Reino: el evangelio de Marcos .	330
	La cruz como símbolo de la revelación de Dios en la resurrección y en la muerte de Jesús: Pablo	332
5.	Los lugares de la fidelidad al acontecimiento: la reflexión sobre la Iglesia	337
5.1.	La presencia del Crucificado	338
5.1.1.	La comunidad nueva: Pablo y Juan	338
	Los conceptos y las metáforas de la comunidad nueva	339
	Textos y temas	339
	Conceptos y metáforas	339
	Las iglesias de Dios, el cuerpo de Cristo y los dones del Espíritu: Pablo .	340
	La comunidad joánica como lugar de la contemporaneidad con el Hijo y el Padre	345
5.1.2.	Vivir y creer siguiendo a Jesús: Marcos y Mateo	350

	La Iglesia del evangelio de Marcos: el camino, la casa y la barca	350
	La incompreensión de los discípulos y la fe de los ciegos: la eclesiología de Marcos	353
	La Iglesia del evangelio de Mateo: seguir al Señor Jesús	356
	La misión universal del judeocristianismo	358
5.1.3.	Comunidad y sacramentos: Pablo y Juan	361
	Morir con Cristo y renacer de lo alto: el bautismo	363
	Juan: comer el pan bajado del cielo	365
	Discernir el cuerpo: la comprensión paulina de la cena del Señor	370
	Juan: lavarse los pies los unos a los otros y la cena	373
5.2.	Definiciones de sí misma y delimitaciones	375
5.2.1.	El cuerpo y sus miembros: Pablo y la carta a los Efesios	376
	La metáfora paulina del cuerpo: el universalismo pluralista	376
	La recepción de la metáfora del cuerpo en la carta a los Efesios: crecer hacia la cabeza	381
5.2.2.	Raíces y continuidades: Mateo, Lucas y Juan	384
	Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia	385
	El discípulo que Jesús amaba	387
5.2.3.	Verdad y autoridad: Pablo, Juan y las cartas pastorales	392
	El tema de la verdad en el Nuevo Testamento	392
	La verdad como poder creador y transformador de Dios: Pablo	393
	La verdad como paradoja absoluta: Juan	394
	La verdad como doctrina: las cartas pastorales	396
6.	Interpretaciones clásicas de la teología neotestamentaria	401
6.1.	Sobre la historia de la teología del Nuevo Testamento	401
6.2.	Paradigmas para la interpretación del Nuevo Testamento	403
	6.2.1. Ferdinand Christian Baur (1864)	404
	6.2.2. Rudolf Bultmann (1948-1953)	408
7.	El cumplimiento: las realidades últimas	417
7.1.	La segunda singularidad del acontecimiento	418
7.1.1.	La parusía y la venida del Hijo del hombre: Mateo, Marcos, Juan y Pablo	418
	La parusía	418
	La venida del Hijo del hombre en el evangelio de Marcos	419
	La parusía y el juicio final: 1 Tesalonicenses y Mateo	421
	La parusía de Cristo y la resurrección de los muertos: Pablo	421
	La vida eterna en las moradas del Padre: la promesa del evangelio de Juan .	423
7.1.2.	El milenio y el día del Señor: el Apocalipsis y 2 Pedro	424
	El reino de los mil años: Ap 20,1-6	424
	Mil años son como un día: 2 Pedro 3	426
7.2.	El cumplimiento de la promesa	429
	La vida después de la muerte en el Nuevo Testamento	429
7.2.1.	El Juicio final: Pablo, Mateo y Juan	431
	El Juicio final como el cumplimiento último y como realización de la justicia de Dios: Pablo	431
	El anuncio del Juicio como recuerdo de la promesa: Mateo	437
	Juicio presente y Juicio final en el evangelio de Juan	444
7.2.2.	La resurrección de los muertos: Pablo, Lucas y Juan	447
	La resurrección de los muertos en el Nuevo Testamento	447
	La resurrección de los muertos como término técnico de la vida después de la muerte: Juan	448

La resurrección de los muertos como paradoja: Lucas	451
La resurrección de los muertos, la misericordia y la justicia de Dios: Pablo	453
7.2.3. La vida eterna: Juan, Pablo, los evangelios y las cartas pastorales	459
La esperanza de la vida eterna: Lucas y las cartas pastorales	459
La vida eterna como herencia de la vida: Marcos	461
La vida eterna como vida cotidiana de la creación nueva: Pablo	462
La vida eterna como inhabitación de Dios entre los hombres: Juan	463
8. La diversidad teológica como principio de unidad del cristianismo	467
8.1. La necesaria unidad del cristianismo	467
8.2. El necesario universalismo del cristianismo	468
8.3. El necesario pluralismo del cristianismo	469
8.4. El diálogo intersubjetivo como forma universalista y pluralista de la unidad	470
Anexos	475
La arquitectura del Apocalipsis (2.2.2.)	477
Liberación y purificación: la estructura de la presentación de la obra de Cristo en la carta a los Hebreos (2.3.2.)	478
La reconciliación: la visión del Cristo cósmico en la carta a los Efesios (2.3.4.)	479
El vocabulario del amor en el evangelio de Juan (3.3.2.)	480
El Templo celestial y su imagen terrena en la carta a los Hebreos (4.2.3.)	481
Notas bibliográficas	483
Índice de textos bíblicos	489

COLECCIÓN ÁGORA

1. *El mundo del Nuevo Testamento*
Perspectivas desde la antropología cultural
Bruce J. Malina
2. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea en el siglo I*
Comentario desde las ciencias sociales
B. J. Malina y R. L. Rohrbaugh
3. *Apocalipsis*
Visión de un mundo justo
Elisabeth Schüssler Fiorenza
4. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*
Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo
Rafael Aguirre Monasterio
5. *Jesús en Galilea*
Aproximación desde la arqueología
Joaquín González Echegaray
6. *La figura histórica de Jesús*
E. P. Sanders
7. *Los primeros pasos del cristianismo*
Escritos, protagonistas, debates
François Vouga
8. *Historia social del cristianismo primitivo*
Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo
Ekkhard W. Stegemann y Wolfgang Stegemann
9. *Los Hechos de los Apóstoles y el mundo romano*
Joaquín González Echegaray
10. *La fe bíblica*
Una perspectiva evolucionista
Gerd Theissen

11. *La redacción de los evangelios y la política eclesial*
Un enfoque socio-retórico
Gerd Theissen
12. *Una teología del Nuevo Testamento*
François Vouga