

C. H. DODD

LAS PARÁBOLAS
DEL REINO



EDICIONES
CRISTIANDAD

C. H. DODD

LAS PARÁBOLAS
DEL REINO



EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

MADRID

Título original:
THE PARABLES OF THE KINGDOM
© JAMES NISBERT & C.º, LTD.
Londres "1965

Lo tradujo y prologó
ALFONSO DE LA FUENTE

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD
Madrid 1974

Depósito legal: M. 9.263.—1974

ISBN: 84-7057-151-6

Printed in Spain by
ARTES GRÁFICAS BENZ AL - Virtudes, 7 - MADRID-3

CONTENIDO

A. de la Fuente: Presentación	11
Prólogo.....	17
Cap. I: <i>Naturaleza y finalidad de las parábolas evangélicas</i>	21
Interpretación alegórica 23.—¿Qué es una parábola?, 25.—Tipos de parábolas, 27.—Realismo de las parábolas, 29.—La parábola como argumento, 31.—Cómo interpretar las parábolas, 33.—Parábolas aplicadas, 35.—El mayordomo infiel, 37.—Parábolas del reino, 39.	
Cap. II: <i>El reino de Dios</i>	42
La palabra «reino», 43.—Las expectativas judías, 45.—Fuentes de los Evangelios, 47.—Doble empleo del término, 49.—Del judaísmo al cristianismo, 51.—La llegada del reino, 53.—Está aquí, 55.—Presente y futuro, 57.—Predicción en los Evangelios, 59.—El reino de los cielos, 61.—Predicción de padecimientos, 63.—Futuros desastres, 65.—Destrucción del templo, 67.—La conquista romana, 69.—«Esta generación», 71.—Visión profética, 73.—La «edad futura», 75.—¿«Escatología de felicidad»? 77.—El «juicio del reino», 79.—El reino y la muerte de Jesús, 81.	
Cap. III: <i>El día del Hijo del hombre</i>	83
Semejante a un relámpago, 85.—Su llegada como juez, 87.—¿Es Jesús el «Hijo del hombre»? 89.—Resonancias apocalípticas, 91.—El «Hijo del hombre» en Daniel, 93.—Los doce tronos, 95.—La Resurrección, 97.—El «tercer día», 99.—Resurrección y venida, 101.—Escatología y ética, 103.—Símbolo y realidad, 105.—Historia y escatología, 107.—La segunda venida, 109.	
Cap. IV: <i>La «situación en la vida»</i>	110
Parábolas del reino de Dios, 111.—Parábola de los niños en la plaza, 113.—Lo viejo y lo nuevo, 115.—Parábola de la oveja perdida, 117.—Parábola del gran banquete, 119.—Parábola del hombre fuerte despojado, 121.—Parábola de los pérfidos viñadores, 123.	

<i>La era del cumplimiento</i> , 129.—Motivos del cambio, 131.—Parábola del demandado, 133.—Parábola de la sal, 134.—Parábola de la lámpara y el celmín, 137.—Parábola de los talentos, 141.	
Cap. V: <i>Parábolas de crisis</i>	148
Parénesis de la Iglesia primitiva, 149.—Los siervos fieles e infieles, 151.—Los siervos vigilantes, 155.—El ladrón nocturno, 159.—Las diez vírgenes, 163.	
Cap. VI: <i>Parábolas de crecimiento</i>	167
La semilla que crece, 169.—El sembrador, 173.—La cizaña, 175.—La red barredera, 177.—El grano de mostaza, 179.—La levadura, 181.—Sentido de estas parábolas, 183.	
Cap. VII: <i>Conclusiones</i>	184
Significación central de las parábolas, 185.—«Ha llegado el reino de Dios», 187.—El reino de Dios como riesgo, 189.—Lo eterno entra en la historia, 191.—Visión cristiana de la historia, 193.—Suprema crisis de la historia, 195.	
Parábolas estudiadas en particular.....	197
Parábolas mencionadas.....	197
índice onomástico.....	198

PRESENTACIÓN

Publicar hoy en español un libro que apareció en Inglaterra hace casi cuarenta años podría parecer una empresa fuera de lugar. Pero en el caso de *Las parábolas del reino* la publicación está plenamente justificada por tratarse de lo que llamaríamos «un clásico de la ciencia bíblica». Esta obra no sólo inauguró en su día una nueva etapa en la interpretación de las parábolas de Jesús, sino que conserva en la actualidad una vigencia indiscutida para el conocimiento del mensaje evangélico. Junto con la satisfacción que supone presentar la obra de un maestro, sólo nos cabe lamentar que su traducción española se haya diferido durante tanto tiempo.

Hasta hace menos de un siglo, la interpretación de las parábolas evangélicas estuvo presidida por la tendencia a descubrir en cada detalle de las mismas una referencia teológica o una implicación moral. Este método —conocido con el nombre de alegorismo— era sencillo: bastaba sustituir los elementos mencionados en la parábola por realidades de la existencia cristiana. Así, el talento que no se multiplicó en manos del siervo temeroso podía ser la gracia de Dios, o bien los vendedores de aceite en la parábola de las diez vírgenes resultaban ser los representantes del ministerio eclesiástico. Esta tendencia, iniciada ya entre los primeros cristianos, alcanzó un amplio desarrollo en algunos Padres de la Iglesia y se cultivó con esmero en la catequesis y la predicación.

Fue el exegeta protestante Adolf Jülicher (1857-1938), profesor primero en Berlín y luego en Marburgo, quien puso las bases para romper definitivamente con la interpretación alegórica de las parábolas. Su obra *Die Gleichnisreden Jesu* (2 vols., 1888 y 1899) fue saludada como una liberación. En ella se describen hasta la saciedad los abusos y errores a que llevó el

viejo alegorismo, se distingue claramente entre parábola y alegoría — ^HritTnción que hoy constituye un principio elemental de Tíermenéutica— y se insiste en que Jesús utilizó en su enseñanza parábolas, no alegorías. (Recordemos que la parábola se diferencia de la alegoría en que ofrece normalmente un solo punto de comparación, de suerte que los eventuales detalles han de considerarse como mero ingrediente literario).

Pero Jülicher, fiel a la visión de la «teología liberal» del siglo XIX, consideró a Jesús como un simple predicador de buenas costumbres. A su juicio, el mensaje originario de las parábolas se reduce a una serie de verdades religiosas de alcance general. El reino de Dios anunciado en ellas vendría a coincidir con el estadio supremo de la evolución cultural preconizada por el liberalismo de la época. Quedaba así eliminado todo contenido escatológico. La «religión de Jesús» enseñada en las parábolas se distanciaba netamente de la «religión cristiana» proclamada por Pablo y por la Iglesia.

A pesar de sus evidentes deficiencias, la obra de Jülicher produjo tal impacto que pasó mucho tiempo sin que apareciera ningún estudio importante sobre el tema. Pero en el ambiente flotaba una nueva consigna: estudiar las parábolas en la situación concreta de la vida de Jesús. Y esto es lo que hizo corTeilto Christían Haróld DodcT

Dodd no pertenece propiamente a la escuela de la historia de las formas (los investigadores británicos siempre han visto un exceso de crítica en la ciencia bíblica alemana). Sin embargo, nos ha legado en dos libros tan breves como fundamentales una preciosa aportación al estudio de la tradición subyacente a los escritos del Nuevo Testamento. Uno de estos libros es precisamente *Las parábolas del reino*¹. Dodd afirma

¹ El otro es *La predicación cristiana y sus desarrollos* (Madrid 1973; ed. original 1936).

que cada parábola fue pronunciada en una situación concreta de la vida de Jesús y que esa situación puede ser conocida mediante un análisis del texto evangélico. No se trata, pues, de simples ilustraciones de unos principios morales o religiosos, sino de una enseñanza enmarcada en la realidad histórica de cada momento. Esa enseñanza, nos dirá Dodd, está relacionada con una crisis tremenda cuyo principal protagonista es el propio Jesús.

Jülicher, llevando hasta el extremo su distinción entre parábola y alegoría, supuso que las parábolas originales de Jesús estuvieron exentas de todo rasgo alegórico; por tanto, los elementos alegorizantes que aparecen ya en la redacción evangélica serían forzosamente una creación de la comunidad cristiana. Dodd es mucho más generoso a este respecto. Nos advierte que no debemos ser demasiado rigurosos al distinguir entre ambas formas literarias, pues, de hecho, una parábola admite fácilmente detalles que tengan un significado por sí mismos, y tal fue sin duda el caso en la enseñanza de Jesús.

Pero hay más. En este libro se estudia otro tema no menos importante: la doctrina escatológica de Jesús. Dodd tiene aquí como término de contraste la tesis adoptada por Albert Schweitzer, el que luego sería famoso médico-misionero, premio Nobel de la paz, muerto en su misión de Lambarené a la edad de noventa años. Schweitzer (1876-1965) publicó en 1906 *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*: un análisis de los trabajos realizados a lo largo del siglo XIX, principalmente en Alemania, en torno a la «vida de Jesús». Frente a los puntos de vista de la teología liberal, Schweitzer subraya la dimensión escatológica de la proclamación evangélica sobre el reino de Dios. Pero este reino, explica, fue anunciado por Jesús como una catástrofe cósmica, en el sentido de la apocalíptica judía, que llegaría muy pronto, durante su propia

vida. Y, evidentemente, esto no sucedió. El Jesús de Schweitzer fue un héroe tan noble como equivocado.

A esta interpretación radical, conocida con el nombre de «escatología consecuente», opone Dodd su tesis de la «escatología realizada»: el reino de Dios anunciado por Jesús era una realidad más presente que futura. A lo largo del libro no se cansará de repetir esa idea. Ya desde ahora, con la venida de Jesús, el reino de Dios ha irrumpido definitivamente en la historia. No hay que esperar una «segunda venida» del Hijo del hombre, no hay lugar para una escatología en el auténtico sentido de la palabra. Queda excluida toda referencia al verdadero fin de la realidad presente. Jesús interpela a todos y cada uno de sus oyentes, provocando así una decisión y un juicio, juicio que se prolonga a las generaciones futuras a través de la Iglesia. Es cierto que nuestros evangelios contienen alusiones realmente escatológicas; pero ello se debe, según Dodd, a que los discípulos no entendieron bien y refirieron al futuro una serie de palabras que en la intención de Jesús se referían al tiempo de su ministerio. Lo que en ellas era mero símbolo apocalíptico fue tomado como descripción de una realidad futura.

La tesis de la escatología realizada es indudablemente sugestiva. Sin embargo, resulta unilateral y no fácil de mantener en su exclusivismo. Es cierto, como se ve principalmente en el Evangelio de san Juan, que la presencia de Jesús en la historia implica un juicio en el hoy; pero esto no autoriza a forzar los datos relativos a una intervención de Dios al final de la historia, cuando el tiempo confluya en la eternidad. De hecho, esa tesis no ha sido aceptada por la investigación bíblica en general ni por la conciencia cristiana. El mismo Dodd ha modificado su pensamiento en escritos posteriores, señalando que en la predicación escatológica el futuro tiene un espacio lo mismo que el presente. Ya en el prólogo a la edición que traducimos advierte

que ésa no es la única solución posible y se disculpa del énfasis unilateral que ha puesto en el tratamiento del asunto.

Pese a este reparo, *Las parábolas del reino* son una obra maestra. Jülicher, ciego desde 1925, no pudo leerla. Quizá tampoco la leyó Schweitzer, dedicado por completo como estaba a su actividad misionera en el Gabón. Nosotros tenemos hoy la fortuna de aprender en estas páginas una lección de fecunda sencillez: para saber qué nos quiere decir Dios ahora con las parábolas debemos averiguar qué es lo que con ellas quiso decir Jesús a sus oyentes inmediatos. Lo cual significa, en términos generales, que la espiritualidad cristiana no puede discurrir al margen de la investigación de la Biblia.

ALFONSO DE LA FUENTE

PROLOGO

Este libro tiene como base una serie de lecciones explicadas en la Vacuidad de Teología de la universidad de Yole durante la primavera de 1935. Aquellas lecciones eran fruto de un trabajo de varios años encaminado a esclarecer el problema de la escatología en los Evangelios, particularmente con respecto a la idea del reino de Dios. Cuando comencé a estudiar a fondo el Nuevo Testamento, este problema se hallaba en plena discusión, debido en especial a la fuerte influencia de Albert Schweitzer. Después de su Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Historia de los estudios en torno a la vida de Jesús) ya no era posible desembarazarse de los pasajes escatológicos difíciles declarándolos inauténticos o tratándolos como marginales y carentes de importancia. El problema de la escatología sigue planteado, si bien hoy se aborda quizá desde un punto de vista diferente. Mi trabajo comenzó enfocando el problema tal como Schweitzer lo había planteado. Aunque su obra me impresionó profundamente —como a otros muchos—, no me convenció su fórmula de una «escatología consecuente». Al parecer, no se había dado aún con la clave. Todo intento de lograr una visión más clara del problema exigía obviamente tener muy en cuenta las parábolas evangélicas, en especial las que se refieren expresamente al tema del reino de Dios. Así, pues, me vi arrastrado a estudiar de nuevo su naturaleza, finalidad e interpretación. Había seguido a Jülicher en rechazar el método alegórico de interpretación que era tradicional, pero apenas si había sido capaz de seguirle más lejos. Por otra parte, la moderna resurrección de este método, pese a su posible valor homilético, no parecía arrojar demasiada luz sobre la pregunta que me interesaba primariamente: ¿Cuál fue la intención original de tal o cual parábola en su situa-

ción histórica? Esta pregunta forma parte de otra, más amplia, relativa al contenido histórico de los Evangelios en general; y esta pregunta, a pesar de cuanto se ha dicho y escrito en los últimos años, no creo que carezca de importancia ni sea, en principio, insoluble. De hecho, hay varios indicios de que ha amainado la reacción extrema contra el «historicismo», y es posible insistir de nuevo en la «búsqueda del Jesús histórico». Estoy persuadido de que las parábolas, estudiadas de Jorma crítica^~cblisEtuye~h una de las principales fuentes para conocer la actividad 'hlsTorlca~3é~"JesucrTsid, ~e~ñ especial por lo que se refiere a sus motivacloñes~y a sus consecuencias.

~M cargar el acento en el valor histórico de las parábolas no me propongo subestimar su significado teológico. Todo lo contrario. En el capítulo conclusivo de esta obra he intentado sugerir, de manera bastante esquemática, que su doctrina aparece vitalmente relacionada con la tradición central de la teología cristiana y con la vida sacramental de la Iglesia, cuando entendemos esa doctrina en el sentido de lo que yo llamo «escatología realizada». La expresión no es quizá muy feliz, pero puede servir como denominación; espero que el concepto quede suficientemente definido a lo largo de este libro. Si insisto en la cuestión de manera un tanto unilateral es porque así lo exige el tema; creo que no faltan materiales para que el lector avisado pueda corregir el desequilibrio. Naturalmente, no pretendo que ésa sea la única interpretación posible. La presento como una explicación que, a mi juicio, da razón del conjunto de las parábolas y sentencias aceptadas por una razonable crítica como parte de la tradición primitiva, que concilla sus aparentes contradicciones y las relaciona de forma inteligible con el resto del Nuevo Testamento.

Si algún lector estima (y yo sé que esto ha sucedido) que mi estudio de las parábolas, rigurosamente

histórico, las priva de su interés universal y actual, sólo puedo repetirle lo que digo al comienzo del último capítulo. Es lícito sacar de ellas por todos los medios cualquier «lección» que parezcan sugerir, pero con tal que esto no esté en desacuerdo con lo que descubramos acerca de su intención original. No agotaremos fácilmente su significado. Sin embargo, los Evangelios no se proponen principalmente ofrecernos unos relatos encaminados a indicar una moraleja. Lo que hacen es interpretar la vida para nosotros, iniciándonos en una situación en la que, como creen los cristianos, lo eterno se manifestó en el tiempo de manera irrepetible, una situación que es histórica y contemporánea en el sentido más profundo posible. Y es esa situación la que las parábolas (tal como nosotros las entendemos) se proponían ilustrar.

Con ocasión de la presente edición he revisado completamente el libro. No es que exigiera cambios importantes, pero he aprovechado la oportunidad para introducir aquí y allá una serie de pequeñas modificaciones y adiciones, así como algunas referencias a la reciente bibliografía sobre mi tema.

C. H. D.

Oxford, febrero de 1960.

>

CAPITULO I

NATURALEZA Y FINALIDAD DE LAS PARÁBOLAS EVANGÉLICAS

Las parábolas son quizá el elemento más característico de la doctrina de Jesucristo consignada en los Evangelios. En su conjunto, a pesar de los retoques que hubieron de experimentar en el curso de su transmisión, presentan el sello de una personalidad bien definida. Su impacto sobre la imaginación hizo que se fijaran en la memoria y les procuró un lugar seguro en la tradición. Ninguna otra parte del relato evangélico tiene para el lector un tono más claro de autenticidad.

Pero la interpretación de las parábolas es ya otra cuestión. En este punto no existe unanimidad. La enseñanza tradicional de la Iglesia las trató durante siglos como alegorías en las que cada término venía a ser el criptograma de una idea, de suerte que el conjunto debía ser descodificado palabra por palabra. Un ejemplo famoso es la interpretación que hace san Agustín de la parábola del buen samaritano.

Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó: se trata de Adán; *Jerusalén* es la ciudad celeste de la paz, de cuya bienaventuranza cayó Adán; *Jericó* designa la luna y significa nuestra mortalidad, porque la luna nace, crece, mengua y muere. Los *ladrones* son el demonio y sus ángeles. *Los cuales le despojaron*, es decir, le privaron de su inmortalidad; *le golpearon*, incitándole a pecar; *y le dejaron medio muerto*, porque el hombre vive en la medida en que es capaz de conocer y comprender a Dios, y está muerto en la medida en que es debilitado y oprimido por el pecado; por eso se le califica de *medio muerto*. El *sacerdote* y el *levita* que le vieron y pasaron de largo designan al sacerdocio y al ministerio

del Antiguo Testamento, que eran incapaces de procurar la salvación. *Samaritano* significa «guardián», y este nombre designa al mismo Señor. El *vendar las heridas* es la represión del pecado. El *aceite* es el consuelo de la buena esperanza; el *vino*, la exhortación a trabajar con espíritu fervoroso. La *cabalgadura* es la carne en que el Señor se dignó venir a nosotros. El *ser colocado sobre la cabalgadura* es la fe en la encarnación de Cristo. La *posada* es la Iglesia, donde los viajeros que regresan a su patria celestial reparan sus fuerzas después de la peregrinación. El *otro día* es el que sigue a la resurrección del Señor. Los *dos denarios* son los dos preceptos del amor o bien la promesa de esta vida y de la futura. El *posadero* es el Apóstol (Pablo). El pago supererogatorio es su consejo del celibato o bien el hecho de que él trabajara con sus propias manos para no ser una carga a ninguno de los hermanos más débiles cuando el evangelio estaba en sus comienzos, aunque le era legítimo «vivir del evangelio» (*Quaestiones Evangeliorum*, III, 19, ligeramente abreviado).

Esta interpretación de la parábola prevaleció hasta la época del arzobispo Trench, quien sigue sus líneas principales con una artificiosidad aún más ingeniosa, y todavía se puede escuchar en algunos sermones. Una persona de talento normal que se acerque a los Evangelios con cierto sentido literario se sentirá realmente molesta con tal mistificación.

No obstante, hay que confesar que los mismos Evangelios dan pie a este método alegórico de interpretación. Marcos interpreta la parábola del sembrador, y Mateo las de la cizaña y la red barredera, de acuerdo con esos principios, y ambos atribuyen su propia interpretación a Jesús. El gran mérito de Adolf Jülicher, en su obra *Die Gleichnisreden Jesu* (1899-1910), fue aplicar una crítica acerba y mostrar no que la interpretación alegórica es en tal o cual caso exagerada o fantástica, sino que las parábolas en general no admiten

en absoluto ese método y que los intentos de aplicarlo que se observan en los evangelistas se basan en un malentendido.

El pasaje decisivo es Me 4,11-20. Jesús, respondiendo a una pregunta de sus discípulos, dice: «A vosotros se os concede el misterio del reino de Dios, pero a los que están fuera todo se les presenta en parábolas, para que por mucho que miren no vean y por mucho que escuchen no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdone»; a lo cual sigue la interpretación de la parábola del sembrador. Pero todo este pasaje es llamativamente distinto, por su lengua y estilo, de la mayor parte de las sentencias de Jesús. Su vocabulario incluye (en este breve espacio) siete palabras que no pertenecen al acervo del relato sinóptico \ Las siete son características del vocabulario de Pablo, y la mayoría de ellas aparecen también en otros autores apostólicos. Estos hechos permiten ya sospechar que no nos hallamos ante un fragmento de la primitiva tradición de las palabras de Jesús, sino ante un retazo de la enseñanza apostólica.

Además, la interpretación propuesta es confusa. La semilla es la palabra, mientras que la cosecha resultante está compuesta de varias clases de personas. La primera interpretación hace pensar en la idea griega de la «palabra seminal», mientras que la segunda es muy parecida a una semejanza que hallamos en el Apocalipsis de Esdras: «Así como el agricultor siembra en el terreno muchas semillas y pone una multitud de plantas, pero a su tiempo no todo lo que ha sido plantado echa raíces, así también no todos los que han sembrado en el mundo se salvarán» (2 Esd 8,41). Se

¹ MDOTTKJIOV, OÍ S|CO, arQÓaxaiQoc;, áírátri no aparecen en los sinópticos fuera de este pasaje; EJti/ñ>!xíra aparece también en Le 22,15, con un sentido diferente; oiar/iió? y dHiJii? aparecen sólo en Me 10,30 y en el «apocalipsis sinóptico» (Me 13), pasajes que, por otras razones, son probablemente secundarios.

han mezclado dos líneas de interpretación incompatibles. Pero podemos suponer que el narrador de la parábola sabía exactamente qué es lo que él quería decir.

Ahora bien, la idea de que la parábola es una revelación velada de la futura conducta de quienes oían la enseñanza de Jesús, una vez que se vieran sometidos a la tentación y la persecución, depende del punto de vista expresado en los versículos 11-12 sobre la finalidad de las parábolas. Según estos versículos, el empleo de parábolas quiere evitar que entiendan la enseñanza de Jesús quienes no están predestinados a la salvación. Esto se halla seguramente en relación con la doctrina de la Iglesia primitiva, aceptada con algunas modificaciones por Pablo, de que el pueblo judío a que vino Jesús estaba ciego por disposición divina al significado de su venida, a fin de que se cumpliera el misterioso designio del poder de Dios mediante la repulsa del Mesías por ese pueblo. Esto quiere decir que la referida explicación sobre la finalidad de las parábolas es una respuesta a una pregunta que surgió después de la muerte de Jesús y del fracaso de sus seguidores en el intento de ganar al pueblo judío. Pero una lectura sensata de los Evangelios no permite suponer que Jesús no quisiera ser entendido por el pueblo en general y revistiera, por tanto, su enseñanza de formas ininteligibles.

No es probable que las parábolas fueran consideradas como piezas alegóricas en un medio judío. Entre los maestros judíos, la parábola era un procedimiento corriente y perfectamente asequible para ilustrar una idea, y las parábolas de Jesús tienen una forma semejante a las rabínicas. Por tanto, no es verosímil que surgiera en un ambiente judío —y menos aún que recibiera esa paradójica respuesta— la pregunta de por qué Jesús enseñaba en parábolas. Por el contrario, en el mundo helenístico estaba muy difundido el empleo

de mitos, interpretados alegóricamente, como vehículo de una doctrina esotérica, y no es extraño que se esperara de los maestros cristianos algo semejante. Esto es, indudablemente, lo que dio lugar a interpretaciones erróneas.

¿Qué son entonces las parábolas si no son alegorías? Son la expresión natural de una mentalidad que ve la verdad en imágenes concretas en vez de concebirla por medio de abstracciones. El contraste entre estas dos formas de pensamiento puede ilustrarse con dos pasajes de los Evangelios. En Me 12,33 un escriba expresa este juicio: «Amar al prójimo como a sí mismo vale más que todos los holocaustos y sacrificios». En Mt 5,23-24 se expresa la misma idea en estos términos: «Si al presentar tu ofrenda en el altar recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar y ve primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelve y presenta tu ofrenda». Esta forma de expresión concreta y descriptiva es plenamente característica de las sentencias de Jesús. Así, en vez de decir: «La beneficencia no debe ser ostentosa», dice: «Cuando des limosna no toques la trompeta»; en vez de decir: «La riqueza es un grave obstáculo para la verdadera religión», dice: «Es más fácil a un camello pasar por el ojo de una aguja que a un rico entrar en el reino de Dios». En esas expresiones figurativas ya está presente el germen de la parábola.

En su forma más sencilla, la parábola es una metáfora o comparación tomada de la naturaleza o de la vida diaria que atrae al oyente por su viveza o singularidad y deja la mente con cierta duda sobre su aplicación exacta, de modo que la estimula a una reflexión activa. Nuestro lenguaje corriente está lleno de metáforas muertas: una idea «tiene garra»; los jóvenes «hacen castillos en el aire»; los economistas «ponen un dique» a la inflación. Estas metáforas muertas suelen ser un signo de pereza mental y un sucedáneo del

discurso riguroso. Son algo muy distinto de una metáfora viva: «Donde está el cadáver, allí se reunirán los buitres», «una ciudad edificada sobre un monte no puede pasar inadvertida», «procuraos tesoros que no se consumen», «si un ciego guía a otro ciego, ambos caen en el hoyo».

Ahora bien, esas sencillas metáforas pueden convertirse, mediante la adición de detalles, en una especie de cuadro. Por ejemplo: «No se enciende una lámpara y se la pone bajo un celemín, sino sobre un candelero, para que ilumine a todos los que están en la casa»; «nadie pone un remiendo de paño sin tundir en un vestido viejo, pues el remiendo nuevo tiraría de él —lo nuevo de lo viejo— y se produciría un desgarrón peor»; «¿por qué miras la paja que hay en el ojo de tu hermano sin reparar en la viga que hay en el tuyo? ¿Cómo puedes decir a tu hermano: 'Déjame sacarte la paja del ojo' cuando tienes una viga en el tuyo?». O en forma de comparación: «¿Con qué compararé a esta generación? Se parece a los niños que, sentados en la plaza, se gritan unos a otros: 'Os hemos tocado la flauta, y no habéis bailado; os hemos entonado lamentos, y no habéis llorado'». Este tipo de parábola es lo que los alemanes llaman *Gleichnis*, es decir, semejanza, símil. Es un tipo corriente al que pertenecen, por ejemplo, el hijo que pide pan, el ojo como luz del cuerpo, los invitados a una boda, la higuera como heraldo del verano (Me 13,29) y otras conocidas parábolas.

También puede suceder que la metáfora (o comparación) no adopte forma de cuadro, sino de relato, de modo que los detalles sirvan para desarrollar una situación. Es lo que los alemanes llaman *Parabel*, la parábola propiamente dicha. El relato puede ser muy breve; por ejemplo: «El reino de Dios es semejante a la levadura que una mujer tomó y escondió en tres medidas de harina hasta que fermentó toda la masa».

No son mucho más largas las parábolas de la oveja perdida y la moneda perdida, del tesoro oculto y la perla preciosa, del grano de mostaza, de la semilla que crece calladamente y los dos hijos. Alcanzan una extensión algo mayor las de las dos casas, el sembrador, el amigo importuno y algunas otras. Por último, tenemos relatos extensos (*Novellen*) como los del dinero confiado, el siervo inmisericorde (Mt 18,23-35), el hijo pródigo y los obreros de la viña.

No es posible trazar una línea precisa entre estas tres clases de parábola: sentencias figurativas, símiles y parábolas propiamente tales². Si decimos que la primera clase no tiene más que un verbo, mientras que la segunda tiene más de un verbo, en presente, y la tercera una serie de verbos en pretérito histórico, ya tenemos un criterio aproximado de orden gramatical; y esto coincide con el hecho de que el símil tiende en general a describir un caso típico o frecuente, mientras que la parábola describe un caso particular tratándolo como típico. Pero una clase se interfiere con las otras, y es claro que todas ellas vienen a ser la elaboración de una sola comparación, de modo que todos los detalles se proponen dar el máximo relieve a la situación o serie de hechos a fin de cautivar la imaginación.

Esto nos lleva al más importante principio de interpretación. La parábola típica, sea una simple metáfora, un símil más elaborado o un relato extenso, presenta un solo punto de comparación. Los detalles no tienen un significado independiente. Por el contrario, en toda alegoría cada detalle es una nueva metáfora con un significado propio. Así, en la obra de John Bunyan *El progreso del peregrino* hallamos el episodio de «la

² Esta es la base de la clasificación de Bultmann: *Bildwörter, Gleichnisse y Pabel*; cf. *Geschichte der synoptischen Tradition* (1931) 179-222.

casa hermosa». Se nos dice que unos viajeros, sorprendidos por la noche, llegan a una hospitalaria casa de campo. Los comentaristas nos aseguran que esa casa se encuentra efectivamente en Bedfordshire. Pero en el relato, la doncella que abre la puerta es la discreción; las señoras de la casa son la prudencia, la piedad y la caridad, y el dormitorio es la paz. O, tomando un ejemplo de la Biblia, en la alegoría paulina del luchador cristiano, el ceñidor es la verdad; el peto, la justicia; las sandalias, la paz; el escudo, la fe; el yelmo, la salvación, y la espada, la palabra de Dios. Por otra parte, si leemos la parábola del amigo importuno sería obviamente absurdo preguntar a quién representa el amigo que llega de un viaje o los hijos que están en la cama. Estos y todos los demás detalles del relato sirven únicamente para describir el cuadro de una inesperada necesidad y justificar una petición que de otro modo sería intempestiva y hasta impertinente. Asimismo, en la parábola del sembrador, el borde del camino, las aves, las espinas y el suelo pedregoso no son, como Marcos supuso, criptogramas de la persecución, la seducción de las riquezas, etc. Su función consiste en evocar el gran esfuerzo que ha de realizar el agricultor y así poner de relieve la satisfacción que, a pesar de todo, produce la cosecha.

Lo que se propone el autor de una alegoría es componer su relato de manera que se lea naturalmente como tal, sin necesidad de captar la interpretación. Pero esto requiere una habilidad muy difícil de mantener largo tiempo. Fácilmente se trasluce la interpretación. Así, volviendo a «la casa hermosa», Bunyan ha mostrado una gran habilidad al introducir los incidentes naturales de una breve estancia en una casa de campo. Entre otras cosas, las señoras muestran con toda naturalidad el árbol genealógico de la familia, que se ve todavía enmarcado y colgado en algunas casas de viejo estilo. Pero aquí entra en juego la teología: el

árbol genealógico mostraba que el señor de la casa «era el Hijo del Anciano de Días y descendía por una generación eterna». En manos de alegoristas menos hábiles, el relato suele convertirse en un perfecto galimatías, y para darle algún sentido es preciso transponer los detalles a las ideas que éstos significan. Así, Pablo —que no siempre es feliz en su empleo de ejemplos— ofrece el relato alegórico de un hortelano que cortaba las ramas de un olivo e injertaba en su lugar vastagos de olivo silvestre. Pero el hortelano conservaba las ramas cortadas y, una vez que habían prendido los injertos, las injertaba de nuevo en el tronco (Rom 11,16-24). ¡Curioso ejemplo de horticultura! Sin embargo, resulta perfectamente inteligible si tenemos en cuenta que el olivo es el pueblo de Dios; las ramas cortadas, los judíos incrédulos, y los vastagos silvestres, los cristianos procedentes de la gentilidad.

En las parábolas de los Evangelios, por el contrario, todo está de acuerdo con la naturaleza y la vida. Cada símil o relato es un cuadro perfecto de algo que puede observarse en el mundo de nuestra experiencia. Los procesos de la naturaleza son objeto de una observación y descripción minuciosa; las acciones de los personajes que intervienen en los relatos son adecuadas a la situación: son las que cualquiera consideraría naturales en esas circunstancias, o bien, en caso de que sean sorprendentes, lo que quiere subrayar la parábola es que tales acciones *son* sorprendentes. Así, en la conducta del patrón que paga el mismo jornal por una hora de trabajo que por doce hay sin duda algo sorprendente, pero la sorpresa de los obreros al ser tratados así es lo que da sentido al relato.

Al hacer esta distinción entre parábola y alegoría no debemos ser demasiado rigurosos. En efecto, si la parábola tiene cierta extensión es probable que se inserten algunos detalles sugeridos por su especial referencia a la aplicación que se intenta, y si el oyente

efectúa correctamente esa aplicación descubrirá un significado adicional en tales detalles. Pero en la verdadera parábola estos detalles permanecerán estrictamente subordinados al realismo dramático del relato y no estorbarán su unidad. Y esto vale, con muy pocas excepciones, para las parábolas que aparecen en los Evangelios. A veces se interfiere la interpretación en una parábola, entorpeciendo así su realismo. No obstante, las parábolas en su conjunto presentan un realismo notable. En otro lugar³ he demostrado que las parábolas ofrecen un cuadro singularmente completo y convincente de la vida en una pequeña ciudad de provincia, un cuadro de la vida de los pequeños burgueses y campesinos probablemente más completo que el que poseemos de cualquier otra provincia del Imperio Romano, excepto Egipto, donde los papiros constituyen una notable fuente de información.

Hay una razón que explica este realismo de las parábolas de Jesús. Este se debe a la convicción de que no hay una mera analogía, sino una afinidad interna entre el orden natural y el espiritual, o dicho en términos de las mismas parábolas: el reino de Dios es intrínsecamente *semejante* a los procesos de la naturaleza y de la vida diaria de los hombres. Por tanto, Jesús no sintió la necesidad de ejemplos artificiosos para ilustrar las verdades que deseaban enseñar. Los encontró ya preparados por el hacedor del hombre y de la naturaleza. La vida humana, incluida la vida religiosa, forma parte de la naturaleza, como se afirma claramente en el conocido pasaje que comienza: «Fijaos en las aves del aire...» (Mt 6,26-30; Le 12,24-28). Dado que lo natural y lo sobrenatural forman un solo orden, podemos tomar cualquier parte de éste y hallar en ella una ilustración para otras partes. Así, el hecho de que llueva es un dato religioso, pues es Dios quien

³ *The Authority of the Bible*, 148-152.

hace llover sobre justos e injustos; la muerte de un gorrión puede contemplarse sin desconfiar de la bondad de la naturaleza, pues el pajarillo «no es olvidado por vuestro Padre»; y el amor de Dios está presente en el afecto natural de un padre hacia su hijo incorregible. Este sentido de la sacralidad del orden natural es la premisa mayor de todas las parábolas y es el punto en que Jesús difiere más profundamente de los autores apocalípticos judíos, con cuyas ideas tuvo en varios aspectos gran afinidad. Los rabinos ortodoxos del Talmud se muestran también bastante libres del sombrío pesimismo del apocalipsis, siendo capaces de crear verdaderas parábolas donde los apocalípticos sólo nos ofrecían alegorías sin calor; pero sus mentes son más escolásticas y sus parábolas suelen tener una mayor dosis de artificiosidad que las de los Evangelios.

Otro punto de contraste entre la parábola y la alegoría es que, mientras ésta no pasa de ser una ilustración decorativa de una doctrina que se supone aceptada por otros motivos, la parábola tiene carácter de argumento e invita al oyente a juzgar sobre la situación descrita, desafiándole, directamente o en forma implícita, a aplicar ese juicio a la materia en cuestión⁴. Bástenos recordar una parábola familiar y típica del Antiguo Testamento en la que Natán cuenta a David la historia de la oveja de un pobre hombre que le fue robada por un rico. David cae limpiamente en la trampa y exclama con indignación: «¡Vive Dios que el hombre que ha hecho eso es digno de muerte!»; y Natán replica: «¡Ese hombre eres tú!». Es claro que las parábolas de Jesús tenía una intención semejante:

⁴ Este carácter argumentativo de la parábola es subrayado por Bultmann (*Geschichte der synoptischen Tradition* [1931] 195). Ha sido bien expuesto por A. T. Cadoux, *The Parables of Jesús*, un libro muy interesante al que debo no poco y que citaré en otras ocasiones, aunque no puedo aceptar siempre sus interpretaciones.

se ve en ocasiones por el modo como son introducidas. Por ejemplo: «¿Qué os parece? Si un hombre tiene cien ovejas...» «¿Qué os parece? Un hombre tenía dos hijos; se llegó al primero y le dijo: 'Hijo mío, ve a trabajar hoy a la viña'. El respondió: 'Sí, señor'; pero no fue. Se llegó al segundo y le dijo lo mismo. El respondió: 'No quiero'; pero luego cambió de idea y fue. ¿Cuál de los dos cumplió la voluntad de su padre?». Pero, aun cuando no sean introducidas de este modo, la pregunta va implícita. La clave para la interpretación consiste en juzgar la situación imaginada y no en descifrar los diversos elementos del relato.

Jülicher y sus seguidores nos han prestado un gran servicio al enseñarnos cómo hay que dar el primer paso para entender las parábolas. Hemos de aceptar el relato como un retazo de la vida real y formarnos un juicio sobre él. ¿Cuál es el paso siguiente? Los que siguen el método de Jülicher tienden a terminar el proceso de interpretación con una generalización. Fijémosnos, por ejemplo, en la parábola del dinero confiado (talentos o minas). Es la historia de un hombre cuyo exceso de precaución o cobardía le llevó a la infidelidad. Tal conducta es despreciable e indigna de un hombre honorable. Este es nuestro juicio sobre la situación. ¿Cuál es entonces la aplicación? «Debemos elegir la aplicación más amplia posible —dice Jülicher⁵—: fidelidad en todo lo que Dios nos ha confiado». Adoptando esta línea, Jülicher nos ha liberado por fortuna de preguntar si los talentos representan el evangelio, la verdadera doctrina, el ministerio eclesiástico o las cualidades corporales y espirituales; asimismo nos ha liberado de los modernos intentos de convertir la parábola en una instrucción dirigida a los cristianos sobre cómo invertir prudentemente su dinero, justificando de paso el sistema capitalista. Pero ¿podemos

⁵ *Glehnisreden Jesu* II (1910) 481.

contentarnos realmente con la simple generalización que propone Jülicher como enseñanza de la parábola? ¿Es esto algo más que un tópico moral?

De manera análoga, la parábola del sembrador lleva al juicio de que en agricultura, aunque se malgaste mucho esfuerzo, puede lograrse una buena cosecha. ¿Hemos de aplicar esto en el sentido genérico de que todo esfuerzo religioso está sujeto a las mismas condiciones? ¿Hemos de afirmar que la parábola del tesoro escondido enseña que es preciso sacrificar siempre un bien menor a un bien mayor? ¿Diremos que la parábola de los siervos que esperan a su señor enseña que es necesario estar preparados para posibles emergencias, o que la de la lámpara y la medida significan simplemente que la verdad se apagará? Este método de interpretación convierte las parábolas en eficaces ejemplos para ilustrar una moral y unos principios religiosos eminentemente sólidos, pero su efecto general es más bien decepcionante.

¿Es posible que toda esa riqueza de amorosa observación y brillante descripción de la naturaleza y de la vida diaria sirviera solamente para adornar unas generalidades de tipo moral? ¿Es posible que el Jesús de los Evangelios fuera exactamente un maestro seguro y práctico que se limitó a procurar que los espíritus sencillos ponderaran los grandes temas de la moral y la religión? No es ésta la impresión que ofrecen los Evangelios en su conjunto. En una de sus sentencias parabólicas dice Jesús: «He venido a poner fuego a la tierra, ¡y cómo deseo que arda!». Pocas parábolas son más difíciles de interpretar con exactitud, aunque quizá ninguna es más clara en su tenor fundamental. Pero todo intento de parafrasear su significado es de hecho menos claro y menos convincente que la sentencia tal como aparece. Es precisamente la frase que necesitamos para describir la volcánica energía de la actividad meteórica descrita en los Evangelios. La en-

señanza de Jesús no es la lenta y paciente exposición de un sistema hecha por el fundador de una escuela. Se refiere, por el contrario, a una breve y tremenda crisis que tiene a Jesús por protagonista y es producida de hecho por su aparición.

Según esto, es de esperar que las parábolas aludan a la situación concreta y crítica en que se hallaban Jesús y sus oyentes; y cuando nos preguntamos por su aplicación, debemos centrarnos no en el terreno de los principios generales, sino en la situación particular en que fueron pronunciadas las parábolas. La labor del intérprete consiste en descubrir, si puede, el puesto de una parábola en la situación que contemplan los Evangelios y luego la aplicación que ella misma pudo sugerir a quienes se hallaban en tal situación⁶.

Ante todo hemos de preguntar hasta qué punto los evangelistas nos ayudan a relacionar las parábolas con su situación originaria. Podemos suponer que el lugar que ocupa una parábola en el orden de la narración nos proporcione una clave decisiva. Pero, en primer lugar, los evangelistas presentan a veces la misma parábola en contextos diferentes; en segundo lugar, la investigación moderna ha contribuido a mostrar que los materiales de los Evangelios se transmitieron al principio en forma de unidades independientes cuyo enmarcamiento es obra de los evangelistas, los cuales escribieron al menos una generación después de la época de Jesús. Aunque yo creo que este juicio debe ser matizado y que la parte tradicional de ese marco era mayor de lo que suponen algunos autores recientes⁷, es claro que no podemos aceptar sin más que

⁶ Cf. A. T. Cadoux, *op. cit.* Ahora tenemos en J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu* (trad. española: *Las parábolas de Jesús* [Estella 1971]), una obra que utiliza este principio de manera coherente.

⁷ Cf. mi artículo *The Framework of the Gospel Narrative: «Expository Times»* 43, pp. 396ss, recogido en *New Testament Studies* (Manchester University Press 1953) 1-11.

el contexto actual de la parábola responda precisamente a su contexto histórico originario. A menos que algún elemento de la misma parábola parezca vincularla con una frase especial del ministerio, no nos atreveríamos a urgir una conexión precisa. En la mayoría de los casos tendremos que contentarnos con referirla al conjunto de la situación.

Pero, aparte del engarce de las parábolas en la narración, los evangelistas dan a veces —no siempre, ni mucho menos— alguna indicación sobre la aplicación que se intenta. Estas aplicaciones, usualmente breves, son muy distintas de las elaboradas alegorizaciones del sembrador, la cizaña y la red, y merecen mayor atención. Sin embargo, es preciso preguntar hasta qué punto esas aplicaciones pueden considerarse como originales. Algunos autores modernos, de Jülicher a Bultmann, tienden exageradamente a rechazarlas. Pero no conviene ir demasiado lejos en esta dirección. Por de pronto, en los cuatro principales estratos evangélicos hay parábolas con aplicaciones (no menos que sin ellas). Por tanto, si bien una aplicación particular puede ser obra de este o aquel evangelista, la primitiva tradición subyacente a las tradiciones diferenciadas de que se derivan nuestros Evangelios conocía ciertamente algunas parábolas aplicadas.

Además, en muchos casos, la aplicación, por su forma, patentiza la existencia de una conexión orgánica con la parábola desde el estadio más antiguo que podemos rastrear. Así, en la parábola de las dos casas la aplicación está tan íntimamente trabada con el relato —tanto en Mateo como en Lucas— que no podría ser eliminada sin volver a redactar el relato por completo. Y observemos que esa aplicación no es general, sino particular. No se trata de un simple contraste entre oír y hacer. Los oyentes inmediatos de las palabras de Jesús serían, de no tomarlas en cuenta, tan

insensatos como un constructor que eligiera un terreno aluvial, sin una base sólida.

Asimismo, la parábola de los niños que cantan en la plaza va seguida inmediatamente de un pasaje que, por su forma, se presenta como parte de la misma tradición:

«Vino Juan, que no comía ni bebía, y decís: 'Está endemoniado'. Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís: 'Ahí tenéis a un glotón y bebedor, amigo de publicanos y pecadores'».

Para mí es indudable que la tradición primitiva contenía esta aplicación de la parábola a la actitud de la gente con respecto a Jesús y Juan. Es claro que todo intento de entenderla por medio de una equivalencia alegórica de los términos está condenada al fracaso. No se puede decir que Jesús y sus discípulos sean los niños que tocan la flauta, y Juan y sus discípulos los que entonan lamentos; el cuadro no encaja. Por el contrario, el cuadro de los niños quisquillosos que riñen en sus juegos hace pensar en la actitud frívola de una generación que, incapaz de ver que el movimiento inaugurado por Juan y llevado por Jesús a un término inesperado era una crisis de primera magnitud, gastaba su tiempo en criticar neciamente el ascetismo del uno y la camaradería del otro. Tocaban la lira mientras ardía Roma.

Así, sin necesidad de resolver el problema —posiblemente insoluble— de si nos hallamos ante los *ipsisima verba* de Jesús, hay casos en los que podemos estar seguros de que la aplicación de la parábola se remonta, junto con la parábola misma, a la primera tradición, lo cual nos indica al menos cómo fue entendida la parábola por aquellos que se hallaban próximos a la auténtica situación que dio lugar a ella.

Por otra parte, hay razones para sospechar que en

muchos casos la aplicación no formaba parte de la tradición primitiva, sino que fue hecha por el evangelista o por su inmediata autoridad, reflejando sin duda la exégesis corriente en aquella parte de la Iglesia a que él pertenecía. Es de notar que a veces una parábola aparece sin aplicación en un evangelio y con ella en otro, como sucede, por ejemplo, con la parábola de la lámpara, que aparece en Marcos y Lucas sin aplicación alguna, mientras que en Mateo va seguida de una recomendación: «De la misma manera debe brillar vuestra luz ante los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre celestial». También sucede a veces que una parábola aparece en dos o más Evangelios con aplicaciones diferentes e incluso incompatibles, como es el caso de la parábola de la sal insípida. Debemos suponer que Jesús intentó alguna aplicación concreta; por tanto, una de esas aplicaciones —o más probablemente las dos— tiene que ser secundaria.

En ocasiones es un mismo evangelista el que proporciona aplicaciones diferentes. Así, a la difícilísima parábola del mayordomo infiel (Le 16,1-7) el evangelista ha añadido toda una serie de «moralejas»: 1) «Los hijos de este mundo son más prudentes en relación con su tiempo que los hijos de la luz»; 2) «Hacedos amigos por medio de la riqueza injusta», y 3) «Si no fuisteis fieles con la riqueza injusta, ¿quién os confiará la verdadera?». Casi podemos ver aquí unas notas para tres sermones distintos sobre la misma parábola.

Es posible que la frase con que actualmente concluye la parábola fuera su aplicación en la forma más primitiva de la tradición. El narrador de la parábola añadiría: «El Señor (Jesús) alabó al mayordomo injusto porque había obrado prudentemente». En este caso podemos relacionar la parábola con su situación originaria del siguiente modo. El relato habla de un hombre situado ante una crisis que puede llevarle a la

ruina. Comprendiendo la gravedad de su situación, se pone a reflexionar y descubre un medio drástico para salir del apuro. Los oyentes son invitados a admitir que ese hombre, a pesar de ser un canalla, tuvo el mérito de afrontar la crisis con realismo y espíritu práctico. Entonces pensarían que, según Jesús afirmaba constantemente, ellos mismos se hallaban ante una crisis decisiva. Seguramente Jesús les habría dicho en conclusión que era de sentido común reflexionar en serio y actuar con audacia para afrontar la crisis. Esta es, a mi juicio, la aplicación más probable de la parábola, y entonces es bastante adecuado el ulterior comentario del evangelista: «Los hijos de este mundo son más prudentes que los hijos de la luz».

Por otra parte, es posible que la frase «El señor alabó al mayordomo injusto» forme parte de la parábola. Entonces el «señor» es el personaje del relato, el dueño defraudado, y la afirmación de que alabó a su mayordomo desleal es tan palpablemente absurda que incita a los oyentes a negarla vigorosamente. De hecho, es una manera eficaz de plantear la pregunta «¿Qué os parece?». En tal caso debemos relacionar el relato con su situación originaria del modo siguiente. Se trata de un hombre que obtenía un inmenso provecho mediante una estafa y esperaba ser alabado por semejante conducta. Ahora bien, ¿quién entre los oyentes, o entre la gente que ellos conocían, actuaba de esa manera? Posiblemente los sacerdotes saduceos, que tenían a gala el estar en buenas relaciones con los romanos mediante una serie de concesiones que no tenían derecho a hacer⁸. O tal vez los fariseos, quienes buscaban, mediante una limosna fácil, convertir sus mal adquiridas riquezas en un medio para lograr el favor divino⁹. Es claro que en ese caso la parábola,

⁸ Así, A. T. Cadoux, *The Parables of Jesús*, 135.

⁹ Así, Henri Cíavier, en «Études Théologiques et Religieuses» (1929) 333.

cuando llegó al evangelista Lucas, ya no ofrecía una pista certera para su aplicación, y el propio Lucas recibió varias interpretaciones habituales.

A continuación intentaré indicar algunos cambios de la situación histórica que han llevado a «reaplicar» algunas parábolas en unos sentidos no intentados originariamente. En tales casos hemos de examinar cuidadosamente la parábola en cuestión y procurar relacionarla con su situación original, en la medida en que nos es posible reconstruirla. De ahí se seguirá una conclusión sobre su significado y su aplicación original, conclusión que puede guiarse por los siguientes principios: 1) La clave debe buscarse no en unas ideas surgidas en la experiencia de la Iglesia primitiva, sino en las ideas que cabe suponer en los oyentes de Jesús durante su ministerio. Nuestra guía mejor para conocer esas ideas será normalmente el Antiguo Testamento, que sin duda les era familiar. Así, las imágenes de un viñador, una higuera, la recolección, una fiesta, etc., tenían resonancias que no podían pasar inadvertidas a una persona instruida de acuerdo con el Antiguo Testamento¹⁰. 2) El significado que nosotros atribuyamos a la parábola ha de estar de acuerdo con la interpretación que hace Jesús de su propio ministerio en las sentencias claras y explícitas que han llegado hasta nosotros; y en todo caso ha de ser tal que encaje en la visión general de su doctrina, que se desprende de un estudio de las sentencias independientes de las parábolas. Por tanto, una tarea preliminar será definir, hasta donde nos sea posible, la orientación general de la doctrina de Jesús.

Entre las parábolas recogidas en los Evangelios hay una serie de ellas que son introducidas con esta u otra fórmula parecida: «El reino de Dios es seme-

¹⁰ En este punto insisten Hoskyns y Davey, *The Riddle of the New Testament*, 177ss.

jante a...». Esta fórmula introductoria puede considerarse como un elemento que indica la «aplicación» de tales parábolas. En Marcos hay dos parábolas con esa introducción: la de la semilla que crece calladamente y la del grano de mostaza. En Lucas, otras dos: la del grano de mostaza y la de la levadura. Como estas dos aparecen también en Mateo con la misma introducción, podemos suponer que figuraban en la fuente común (O) del primero y tercer Evangelios. En Mateo hay otras ocho parábolas introducidas de ese modo. Una de ellas, la del gran banquete, tiene una forma diferente en Lucas, donde no se aplica explícitamente al reino de Dios. Las demás son las de la cizaña, el tesoro escondido, la perla preciosa, la red barredera, el siervo inmisericorde¹¹, los trabajadores de la viña y las diez vírgenes. Resulta que esta forma de introducción es una de las favoritas del primer evangelista, y es posible que él la empleara en algunos casos en que se hablaba ausente de la tradición primitiva. Como hemos visto, los evangelistas se conceden cierta libertad al aplicar las parábolas. Pero Mateo no ha procedido en este aspecto indiscriminadamente, pues la mayor parte de las parábolas que refiere no tienen tal introducción.

En todo caso, tenemos tres parábolas —la semilla que crece calladamente, el grano de mostaza y la levadura— cuya referencia al reino de Dios está atestiguada por una u otra de nuestras fuentes más antiguas, y en un caso por dos de ellas (la más fuerte atestación que pueden proporcionarnos los Evangelios). En consecuencia, es cierto que Jesús utilizó parábolas para ilustrar lo que Marcos llama «el misterio del reino de

¹¹ Aparte la noción general de juicio, no he hallado ninguna relación específica entre esta parábola (Mt 18,23-35) y la idea del reino de Dios. Sospecho que en este caso la fórmula se ha hecho convencional. En otros casos parece tener un propósito efectivo.

Dios» (4,11). Intentaré demostrar que a esta idea se refieren de hecho no sólo las parábolas que aluden explícitamente al reino de Dios, sino muchas otras, y que un estudio de las mismas arroja una luz considerable sobre su significado.

CAPITULO II

EL REINO DE DIOS

Las expresiones «reino de Dios» y «reino de los cielos» —la última de las cuales es peculiar del primer Evangelio— son sinónimas, pues el término «cielos» se empleaba corrientemente entre los judíos como una perífrasis reverencial del nombre divino. El término «reino» es un tanto ambiguo, pero obviamente sugiere la idea de un territorio o comunidad gobernada por un rey. El término griego (JOKHXEÍGC también es ambiguo. Pero no cabe duda de que la expresión a que nos referimos representa una frase atamea bien consolidada en el uso judío: «*malkut* de los cielos». *Malkut*, como otros sustantivos de la misma estructura, es propiamente un nombre abstracto que significa «realeza», «autoridad real», «reinado» o «soberanía». La expresión «*malkut* de Dios» indica que Dios reina como rey¹. Atendiendo no ya a la forma gramatical, sino al sentido de la expresión «reino de Dios», la idea sustantiva es Dios, y el término «reino» indica el aspecto específico, atributo o actividad de Dios, con que él se revela como rey o señor soberano de su pueblo o bien del universo por él creado².

¹ Así, Ex 15,18: «El Señor reinará para siempre», es parafraseado en el Targum de Onkelos: «Su *malkut* permanece para siempre» (Dalman, *Worte Jesu* [1898] 79). «Es indudable —dice Dalman— que en el Antiguo Testamento, como en la literatura judía, *malkut*, referido a Dios, significa siempre 'autoridad real' y nunca 'reino'. Sin embargo, parece preferible mantener la expresión tradicional «reino de Dios», teniendo en cuenta que la palabra «reino» tiene en este caso el sentido de «autoridad real».

² Podríamos preguntarnos si el frecuente uso moderno del término «reino» como abreviatura de la expresión evangélica no refleja una suposición inconsciente en el sentido de que la

En el lenguaje judío contemporáneo de los Evangelios podemos distinguir dos maneras principales de hablar sobre el reino de Dios.

Primero, Dios es rey de su pueblo Israel, y su autoridad real es efectiva en la medida en que Israel es obediente a la voluntad divina revelada en la *Tora*. Someterse incondicionalmente a la ley es «tomar sobre sí la *malkut* de los cielos»³. En este sentido, el «reino de Dios» es un hecho presente.

Pero, en otro sentido, el «reino de Dios» es algo que todavía está por revelarse. Dios no es sólo rey de Israel, sino de todo el mundo. Pero el mundo no le reconoce como tal. Su propio pueblo está sometido de hecho a unas potencias seculares autorizadas a ejercer *malkut* en la edad presente. No obstante, Israel espera el día en que «los santos del Altísimo recibirán el reino»⁴, y así el reino de Dios se hará efectivo sobre el mundo entero. Con esta intención suplicaban los judíos piadosos del siglo i (y siguen suplicando los de hoy): «Establezca su reino durante vuestra vida y du-

idea primaria es la de una sociedad estructurada, que puede ser un reino de justicia, fraternidad, etc., por más que cuando pedimos a Dios que nos ayude para «implantar» o «edificar» ese reino podamos llamarlo reino de Dios. En un libro del líder obrero norteamericano Bouck White, *The Cali of the Carpenter*, escrito para reivindicar a Jesús como profeta «proletario», el autor dice con bastante ingenuidad: «El lector moderno podrá quizá comprender el término de Jesús 'reino de los cielos' —en la medida en que una sola expresión puede sintetizarlo— sustituyéndolo siempre por otro término: 'reino de la propia dignidad'. Es de notar que, cuando un judío hablaba del «reino» sin más, se refería al gobierno secular; por ejemplo, en *Pirqué Abot* 3,7: «Todo el que acepta el yugo de la *Tora* se libera del yugo del reino y del yugo de la ocupación mundana». Sean cuales fueren las aplicaciones que se hagan de la enseñanza de Jesús, en el fondo se halla la idea esencialmente religiosa de que Dios reina en la vida de los hombres y en la sociedad humana.

³ Cf. los pasajes citados en Dalman, *Worte Jesu*, 79s.

⁴ Dn 7,18.

rante vuestros días y durante la vida de toda la casa de Israel»⁵. En este sentido, el «reino de Dios» es una esperanza para el futuro. Es el *ésjaton*, lo «último», aquello de que se ocupa la «escatología».

Como tal, la idea puede asociarse a diversas perspectivas del «buen tiempo futuro» anunciado en la profecía y en la apocalíptica. La esperanza puede ser temporal y política. Así, en las Dieciocho Bendiciones⁶ hallamos esta plegaria:

«Recuerda a nuestros jueces como al principio y a nuestros gobernantes como antaño, y sé rey sobre nosotros, Señor, tú solo».

Por otra parte, esa esperanza puede estar relacionada con el estado final y absoluto de bienaventuranza en un orden trascendente, como en la Asunción de Moisés (cap. 10):

«Entonces su reino aparecerá en toda la creación,
y Satán dejará de existir,
y el dolor desaparecerá con él...
Porque el Celeste se levantará de su trono real
y saldrá de su santa morada
con indignación e ira en atención a sus hijos...
Porque surgirá el Altísimo, el único Dios eterno,
y aparecerá para castigar a los gentiles
y destruirá a todos los ídolos.
Y tú, Israel, serás dichoso...
Dios te exaltará
y te acercará a los cielos de las estrellas»⁷.

⁵ *Kaddish*, según el *Authorized Daily Prayer-Book* judío, traducido por S. Singer, con la autorización del Rabino Jefe, y publicado por Eyre y Spottiswoode (1908) 86.

⁶ *Shemoneh Esré*; texto en Dalman, *Worte Jesu*, 299-301, según Schechter, en «*Jewish Quarterly Review*» (1898) 564-659.

⁷ Traducción, según Charles, en *Apocrypha and Pseudepigrapha*.

Cuando se espera un Mesías personal, la autoridad regia de Dios se concibe como ejercida por el Mesías, tanto si éste es un príncipe humano de la casa de David como si es un personaje sobrenatural. Tal es el caso del Apocalipsis de Baruc (cap. 73):

«Y esto es lo que sucederá.
 Cuando él (el Mesías) abaje cuanto hay en el mundo
 y se siente en paz para siempre en el trono de su
 reino,
 entonces se revelará esa alegría
 y un resto aparecerá»⁸.

En todas estas formas de expectación subyace la idea de que el poder soberano de Dios se hace manifiestamente efectivo en el mundo de la experiencia humana. Cuando Dios tenga a bien «revelar» o «establecer» su autoridad regia, entonces sobrevendrá el juicio sobre todas las maldades del mundo, la victoria sobre todas las potencias del mal y, para todos los que han aceptado su soberanía, la liberación y una vida bendecida en comunión con él⁹.

⁸ *IMd.*

⁹ Para Rudolf Otto, en su importante libro *Reich Gottes und Menschensohn* (1934) 9ss, al que debo mucho, la idea «escatológica» del reino de Dios procede del zoroastrismo y, en último término, de las primitivas concepciones religiosas arias. La influencia irania sobre el judaísmo es innegable, y así era de esperar, dado que los judíos estuvieron casi dos siglos sometidos al Imperio persa. Pero hay ciertos hechos, consignados por el mismo Otto, que nos hacen dudar de si esa influencia fue realmente decisiva para la idea del reino de Dios. En los escritos iranos, al parecer, el término habitual es *chshathra* («reino») o *chshathra varya* («reino de elección o deseo»), y *chshathra*, aunque puede significar «autoridad real», tiene normalmente el significado de «reino» en sentido estricto (territorio de soberanía). Por otra parte, en el judaísmo se dice siempre «reino de Dios (o de los cielos)». De hecho, los apocalipsis, donde la influencia de la escatología irania es más marcada, evitan casi siempre la expresión «reino de Dios». Además la

Al considerar el significado del «reino de Dios» en los Evangelios tendremos muy en cuenta los resultados de la crítica de las fuentes. Hoy se suele admitir: *a)* que el material consignado en los tres Evangelios sinópticos nos ofrece (en términos generales) su forma más antigua en Marcos; *b)* que cuando Mateo y Lucas concuerdan entre sí independientemente de Marcos, están siguiendo una fuente concreta. Gran parte de su material común parece proceder de un solo documento, pero otra parte puede haber sido transmitida en una tradición más o menos fluida. Para designar ese supuesto documento perdido se suele emplear el símbolo Q; pero, dado que la reconstrucción de tal documento es problemática, parece preferible usar este símbolo para designar el *estrato* de los Evangelios primero y tercero en que ambos coinciden, pero no parecen depender directamente de Marcos. Al utilizar los Evangelios como documentos referentes a la vida y la doctrina de Jesús no es necesario decidir si un determinado pasaje formó o no formó parte de un docu-

idea de Dios como rey es característica de la religión semítica. El dios es rey de la tribu, su caudillo en la guerra, su juez en la paz, la fuente de su ley y el objeto de su culto. En Israel esta ingenua creencia en la realeza de Yahvé se complicó con la aparición del monoteísmo ético en la doctrina de los profetas. Yahvé es el rey de Israel, pero es también el Dios único, y su voluntad es la justicia universal. Su realeza se extiende, por tanto, a toda la tierra, y donde él es rey prevalece la justicia. Pero, de hecho, el pueblo cuyo rey era el Señor quedó sometido a los «injustos», que daban culto a otros dioses. En aquella perspectiva ingenua, esto significaba que Yahvé quedaba sometido a esos otros dioses. Pero la fe superior mantenía resueltamente, frente a cualquier desaliento, que «el Altísimo gobierna el reino de los hombres y lo da a quien él quiere» (Dn 4,17). Tarde o temprano revelará su soberanía. Será rey de todo el mundo, no sólo *de iure*, sino *de jacto*: «Los santos del Altísimo recibirán el reino» (Dn 7,18). Así, la idea escatológica del reino de Dios parece surgir naturalmente de ciertas concepciones hebreas primitivas por influjo de la enseñanza profética y de los acontecimientos externos.

mentó escrito antes de ser incorporado a nuestros Evangelios. En todo caso, si Mateo y Lucas muestran una sorprendente cantidad de coincidencias, y si estas coincidencias no pueden explicarse por su común utilización de Marcos, entonces es claro que el material en cuestión perteneció a una tradición sustancialmente anterior a cualquier fecha que podamos asignar a los Evangelios en su forma actual. Esto es todo lo que realmente necesitamos saber.

Por lo que se refiere a las otras porciones de los Evangelios primero y tercero, poco podemos decir de las fuentes de que proceden. Si es correcta la teoría de B. H. Streeter, que gozó en su día de amplia aceptación, podríamos pensar en cuatro fuentes relativamente primitivas, representadas por Marcos, Q y las porciones peculiares de Mateo y de Lucas. Pero aunque podamos sospechar que las dos últimas eran quizá tan antiguas como Marcos o como Q, nunca sabremos si un pasaje dado de Mateo o de Lucas fue tomado directamente de las fuentes primitivas o, por el contrario, representa un producto posterior. Por la forma en que Mateo y Lucas trataron a Marcos sabemos que utilizaron sus fuentes con cierta libertad. Y aunque fuera cierto (cosa que para mí es probable) que detrás del tercer Evangelio hay un «Proto-Lucas» que bien podría ser tan antiguo como Marcos, no nos es lícito conceder el mismo peso a este documento hipotético que al segundo Evangelio; y ello por dos razones: *a)* no sabemos hasta dónde llegó la revisión de que fue objeto el Proto-Lucas al ser incorporado al tercer Evangelio, y *b)* el material peculiar de Lucas parece en algunos lugares casi evidentemente secundario con respecto a Marcos, si bien en algunos casos se puede suponer que ha conservado una tradición más primitiva.

Nos quedan, pues, Marcos y Q como fuentes primarias; y no creo que la crítica nos haya proporcionado

todavía un instrumento mejor para acercarnos a la tradición original de los hechos y dichos de Jesús que el que nos proporciona un cuidadoso estudio y cotejo de esos dos¹⁰. Nadie supone que ninguna de tales fuentes sea totalmente segura. Pero ambas se pueden corregir, confirmar y complementar mutuamenteⁿ, y su coincidencia en una serie de puntos importantes nos permite confiar que estamos, efectivamente, en contacto con la tradición en un estadio muy primitivo, antes de que comenzaran a separarse las dos líneas de transmisión que dieron lugar a Marcos (en Roma) y a *Q* (en Palestina o quizá en Siria).

Así, pues, al estudiar la complicada cuestión del reino de Dios no sólo ahorraremos tiempo prescindiendo (excepto en muy pocos casos) de aquellas partes de Mateo y de Lucas que carecen de paralelo en otros Evangelios, sino que también utilizaremos un material que cuenta con las máximas garantías de ponernos en contacto con la más antigua tradición a que podemos tener acceso.

El doble empleo judío de la expresión «reino de Dios» se refleja en la enseñanza de Jesús que recogen las más antiguas tradiciones.

¹⁰ La escuela de la *Formgeschichte* (historia de las formas) se propone ir más allá de nuestras fuentes escritas y llegar hasta la tradición oral. Con frecuencia ilumina el desarrollo de la tradición. Personalmente, en lo que sigue he tenido en cuenta sus métodos. Pero no creo que nos haya proporcionado todavía un criterio fidedigno para discernir el valor histórico de los relatos evangélicos. Y debemos tener muy en cuenta que todo ulterior análisis en torno a Marcos y *Q* ha de ser especulativo en cierto sentido, mientras que la determinación de las fuentes próximas de los Evangelios no es especulativa, sino demostrativa.

¹¹ Doy por supuesto que Marcos y *Q* son independientes el uno del otro. Los intentos encaminados a mostrar que Marcos depende de *Q* y que *Q* depende de Marcos se neutralizan mutuamente, y ninguno de ellos ha logrado convencer.

La expresión rabínica «tomar sobre sí la *malkut* de los cielos» tiene un paralelo en la sentencia de Me 10, 15: «Quien no *recibe el reino de Dios* como un niño no entrará nunca en él». Los rabinos aludían con esto a la observancia escrupulosa de la *Tora*. La declaración de Jesús intentaba evidentemente poner en contraste la conducta del «niño» (Mt 11,25; Le 10,21)¹² con la de los «sabios y prudentes»¹³. Para él, aceptar la soberanía de Dios es distinto de la observancia escrupulosa de la *Tora*¹⁴.

Por otra parte, la oración judía «Establezca su reino durante vuestra vida y durante vuestros días» encuentra un paralelo en la petición central del padrenuestro: «Venga a nosotros tu reino». Las predicciones apocalípticas de una manifestación futura y definitiva del poder soberano de Dios resuenan (aunque, como veremos, con una diferencia) en las palabras de Me 9,1: «Algunos de los aquí presentes no gustarán la muerte hasta que vean que el reino de Dios ha venido con poder»; asimismo, en las de Mt 8,11: «Muchos vendrán de Oriente y de Occidente y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de Dios». Parece ser que Jesús, al igual que algunos autores apocalípticos, situaba el reino definitivo de Dios más allá del espacio y del tiempo, donde los muertos bienaventurados viven para siempre «como ángeles» (Me 12,

¹² En Mt 11,29 Jesús habla de su «yugo», sin duda en contraste con «el yugo de la *Tora*», al que también se llamaba «yugo de la *malkut* de los cielos».

¹³ Los «discípulos de los sabios» son en el *Talmud* los miembros de las escuelas rabínicas de la *Tora*.

¹⁴ El precepto «buscar el reino de Dios» (que es probablemente la forma de la sentencia de *Q* en Mt 6,33; Le 12,31) pertenece quizá a este capítulo. Es difícil encontrar una referencia al reino de Dios «escatológico». «Buscar el reino de Dios» es proponerse como objetivo supremo el cumplimiento de la voluntad divina. Cf. Me 3,35.

25). Según esto, la expresión «reino de Dios» se emplea en Me 9,43-47 y 10,17.24.25 alternando con «vida» o «vida eterna». Esta última expresión equivale a la fórmula rabínica «vida de la edad futura», que en nuestras fuentes judías es una expresión mucho más usual que «reino de Dios» para designar el gran objetivo de la esperanza, el *ésjaton*.

Hasta aquí el empleo de la expresión «reino de Dios» en los Evangelios encaja perfectamente en el marco del uso judío contemporáneo. El reino de Dios puede ser «aceptado» aquí y ahora, y quienes cumplan las condiciones necesarias disfrutarán a la larga sus bendiciones.

Pero hay otras sentencias que no encajan en ese marco. «El reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12, 28 = Le 11,20)¹⁵. Aquí el reino de Dios es un hecho de experiencia actual, pero no en el sentido que hemos visto en el uso judío. Cualquier maestro judío podía haber dicho: «Si os arrepentís y os comprometéis a observar la *Tora*, habréis aceptado el reino de Dios». Jesús, en cambio, dice: «Si yo expulso demonios por el dedo de Dios es que el reino de Dios ha llegado a vosotros». Ha sucedido algo que no había sucedido antes y cuyo significado es que el poder soberano de

¹⁵ "EcpfraoEv éq) v\iac, T| fiaoi^Eía TOÛ d-eoí. El verbo <f\}ávfv en griego clásico tiene el sentido de «anticiparse» a alguien, llegar antes que él y, por tanto, estar en un lugar antes que él lo sepa. Pero en griego helenístico se emplea, especialmente en aoristo, para indicar el hecho de que una persona ha llegado ya adonde se proponía. Este uso se conserva en griego moderno. Según me dicen, si uno llama a un camarero, éste dirá: «Etp'fraaa, XÚOIE!». ASÍ, EqpduaEV f| fiaoiXeia TOÛ dEoí expresa con toda viveza y energía el hecho de que el reino de Dios ha llegado efectivamente. El profesor Millar Burrows, de Yale, me ha indicado que ikpfraoEV éq) v\iac, r\ Paadsía TOÛ &Éov parece ser un eco de Dn 7,22 (según la versión de Teodoción): £<pfraoEv ó %O.IQÓ<;, xai TTJV |BaaiX.Élav EOXOV Of avioi.

Dios ha comenzado a operar efectivamente. No se trata de tener a Dios por rey en el sentido de obedecer sus mandamientos, sino de ser confrontados con el poder de Dios que actúa en el mundo. En otras palabras: el reino «escatológico» de Dios se presenta como un hecho presente que los hombres deben reconocer, tanto si lo aceptan como si lo rechazan con sus acciones.

El mismo sentido parece encerrarse en la fórmula con que Marcos resume la predicación de Jesús en Galilea (Me 1,14-15): «El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios está cerca. Arrepentios y creed en el evangelio». Al parecer, esto puede significar dos cosas: o bien que el reino de Dios está cerca en el tiempo, es decir, que llegará pronto, o bien (con una metáfora espacial, cf. Me 12,34) que está al alcance. Pero en los LXX ΕΥΥΙΑΕΙΒ se emplea a veces (principalmente en pretérito) para traducir el verbo hebreo *naga** y el arameo *m'ta*, los cuales significan «alcanzar» y «llegar». Estos dos verbos se traducen también por el verbo <ϫ>Οάβτν, que se emplea en Mt 12,28 y Le 11,20. No parece, pues, que se insinúe una diferencia de significado entre εϫϫΕΥ έϫ' ú[já<; TQ ΠακΧσία ΤΟΟ θεΟΟ y ΤΙΥΥ^^ "h ΠακίΧεία τὸν θεΟϫ. Ambas expresiones implican la «llegada» del reino. Teniendo en cuenta el supuesto original arameo, deberíamos traducir en ambos casos: «El reino de Dios ha llegado». Y vemos que la llegada del reino de Dios no aparece como una realidad dependiente de la actitud de los hombres. Es un acontecimiento histórico al que los hombres deben responder con el arrepentimiento; pero, se arrepientan o no, está ahí. Esto resulta clarísimo en la forma lucana del mandato dado a los misioneros: «Decidles: 'El reino de Dios ha llegado a vosotros' ('ηΥΥΤΜ^ν εϫ' VIXOLC., cf. Ε'ΟαΤΕΥ έϫ' ú[xa<;, Mt 12,28; Le 11,20). Y si entráis en una ciudad y no os reciben, recorred sus calles diciendo: 'Hasta el polvo de vuestra ciudad que se nos ha pegado a los pies os lo sacudimos; pero

estad seguros, con todo, de que el reino de Dios está cerca (•ífyocEv)' (Le 10,9-11)¹⁶.

Es instructivo comparar esto con un pasaje apocalíptico como el Testamento de Dan 5,13-6,4: «El Señor estará en medio de él, y el Santo de Israel reinará sobre él... porque sabe que, el día en que Israel se convierta, el reino del Adversario llegará a su fin». En el contexto de *Q*, de donde han sido tomadas las palabras «el reino de Dios ha llegado a vosotros», los exorcismos realizados por Jesús se presentan como un signo de victoria sobre el reino de Satán. Como en el Testamento de Dan, esto equivale a la llegada del reino de Dios. Pero aquí la llegada no ha supuesto el previo arrepentimiento de Israel. En cierto modo, el reino de Dios ha venido con Jesús¹⁷, y este reino es proclamado «tanto si escuchan como si no escuchan», según la expresión de Ezequiel. Es una intervención de la gracia de Dios para revelar su reino a una generación impenitente a fin de estimularla al arrepentimiento.

Hay otros pasajes en nuestras fuentes evangélicas más antiguas que ayudan a esclarecer cómo Jesús se propuso proclamar el reino de Dios no como algo venidero para un futuro próximo, sino como un objeto de la experiencia presente. «Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis, pues os digo que muchos profetas y reyes desearon ver lo que vosotros veis y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís y no lo oyeron» (Le 10,

¹⁶ Puede verse una exposición más completa de los datos que esclarecen el significado de 'έ<p&aoev y ΤΥΥΛεv en mi artículo *The Kingdom of God has come*: «Expository Times» 48, pp. 138-141.

¹⁷ Otto, *op. cit.*, 80, tiene razón, a mi juicio, cuando dice: «No es que Jesús 'traiga' el reino —idea absolutamente ajena a Jesús—, sino que el reino trae consigo a Jesús». Jesús es «enviado» por el Padre, quien al enviarle hace que venga su reino.

23-24 y, con significativas variantes, Mt 13,16-17). Lo que desean profetas y reyes (tales como David, el salmista, y Salomón, a quien se atribuían los mesiánicos «salmos de Salomón») es, naturalmente, la afirmación definitiva de la soberanía de Dios en el mundo, la llegada del «reino de Dios». Eso es lo que «ven y oyen» los discípulos de Jesús. Asimismo, «la reina del Mediodía se alzarán en el juicio con esta generación y la condenará, porque ella vino de los confines de la tierra a oír la sabiduría de Salomón, y aquí hay algo mayor¹⁸ que Salomón. Los ninivitas se alzarán en el juicio con esta generación y la condenarán, porque ellos se arrepintieron con la predicación de Jonás, y aquí hay algo mayor que Jonás» (Le 11,31-32 = Mt 12,41-42). ¿Qué es ese «algo mayor» que el profeta Jonás y que el sabio rey Salomón? Sin duda es lo que profetas y reyes desearon ver: la llegada del reino de Dios.

La misma idea parece encerrarse en la serie de sentencias sobre Juan Bautista que, procedentes de una fuente común, hallamos en Mt 11,2-11 y Le 7,18-30. En respuesta a la pregunta de Juan «¿Eres tú el que ha de venir o hemos de esperar a otro?», Jesús se refiere a los fenómenos de su propio ministerio en unos términos que aluden claramente a las profecías sobre el «buen tiempo futuro». Esto quiere decir que el cumplimiento ha llegado: que lo que desearon ver los profetas es ya objeto de la experiencia presente. El mismo Juan no es simplemente uno de los profetas, sino mayor que todos ellos, porque es el mensajero de aquel que, según los profetas, precedería inmediatamente al gran acontecimiento divino, la llegada del reino de Dios. La deducción es clara: Juan desempeñó el papel que le correspondía, y el reino de Dios ha

" jiJleíov es neutro; no «uno mayor que Salomón», que exigiría el masculino.

llegado. Y así como los discípulos de Jesús son más privilegiados que los profetas y reyes que desearon la venida del reino de Dios, pues ellos «ven y oyen» los signos de su presencia, así también son «mayores» que Juan Bautista, porque se hallan «en el reino de Dios»¹⁹ que él había anunciado. Mateo añade aquí una sentencia que adopta una forma diferente en Le 16,16. He aquí las dos variantes:

MATEO

«Desde los días de Juan Bautista hasta ahora, el reino de los cielos sufre violencia y los violentos lo conquistan. Pues todos los profetas y la ley profetizaron hasta Juan».

LUCAS

«La ley y los profetas liegan hasta Juan: desde entonces se proclama el reino de Dios y todos hacen violencia para entrar en él»,

Es muy difícil determinar la forma originaria de la sentencia y su significado preciso, pero parece claro que se establece un contraste entre el pasado y el presente. La línea divisoria está marcada por Juan Bautista: antes de él, la ley y los profetas; después de él, el reino de Dios²⁰. Al menos en Lucas, está claro que

¹⁹ O, en otros términos, «suyo es el reino de Dios» (Mt 5,3; Le 6,20; cf. Me 10,14). Las distintas expresiones no suponen distintas concepciones del reino: un ámbito en el que se puede entrar, en un caso, y un tesoro que se puede poseer, en el otro (cf. Me 10,15; Mt 13,44-46). Son dos maneras de decir que el reino de Dios se realiza en la experiencia.

²⁰ Según Mt 3,2, también Juan dijo ΤΙΥΛΧΕΥ ῥ\ fSaodeía TWV ovQavwv. Pero no podemos fiarnos de que Mateo distinga entre las palabras de Juan y las de Jesús. En 7,19 ha introducido en un pasaje de Q las palabras jtav oévSgov |xí| jtoiouv Kapjióv xaXón ExxóJTreTai, xai si; rcÚQ pá^Xsxai, que pertenecen a la noticia de Q sobre la enseñanza del Bautista (Mt 3,10 = Le 3,9 palabra por palabra); y en 23,33 ha puesto en boca de Jesús las palabras Yswrniara éxiSvrov, n&c, (púyate OCIO tfj; toiaecDc; %r\c, ^eíy\|r\c., que ningún otro tes-

se excluye cualquier período intermedio. En Mateo es posible que las palabras adicionales «hasta ahora» (ew<; ccpri) quieran aludir a un período intermedio entre el bautismo de Juan y la llegada del reino de Dios: el período del ministerio terreno del Señor. Pero incluso para Mateo, el reino de Dios debía de ser una realidad presente «desde los días de Juan Bautista hasta» el momento en que se dice eso, es decir, durante el ministerio de Jesús, desde que se afirma que el reino es objeto de «violencia» humana (sea cual fuere el significado de esta expresión). En todo caso, la implicación *general* de todo el pasaje de Mt 11,4-19 con sus paralelos lucanos me parece inequívoca: el orden antiguo concluyó con el ministerio de Juan; el nuevo comienza con el ministerio de Jesús.

Estos pasajes, los más explícitos de su género, son suficientes para mostrar cómo en la tradición más antigua se había entendido que Jesús había proclamado que el reino de Dios, la esperanza de tantas generaciones, había llegado por fin. No sólo es inminente, sino que está ahí. Al margen de cómo haya que conciliar esto con otros pasajes en que la venida del reino de Dios es todavía objeto de esperanza y de oración, como sucede en el pensamiento judío, hemos de hacer justicia al significado evidente de los pasajes que acabamos de considerar. La escuela de interpretación que declara hallar la clave de la enseñanza de Jesús en una «escatología sin compromisos» (escatología consecuente) proponía en realidad un compromiso. Ante una serie de sentencias que parecen contemplar la llegada

tigo presenta como palabras de Jesús; antes bien, son muy semejantes a las palabras atribuidas por Q a Juan Bautista (Mt 3,7 = Le 3,7). Y a la inversa: como ningún otro evangelista sugiere que Juan empleara las palabras que Mateo le atribuye en 3,2, debemos suponer que aquí ha atribuido erróneamente al Bautista palabras de Jesús. Cf. también Otto, *op. cit.*, 58-63.

del reino de Dios como futura y otra serie que parece contemplarla como ya presente, los partidarios de esa escuela ofrecían una interpretación que la presentaba como inmediata. Pero esto no es una solución. Las sentencias donde se declara que el reino de Dios ha llegado —sea cual fuere el uso que hagamos de ellas— son explícitas e inequívocas. Son además las sentencias evangélicas más características y peculiares sobre el tema. No tienen paralelo en la doctrina ni en las plegarias judías de la época. Por tanto, si buscamos lo específico de la enseñanza de Jesús sobre el reino de Dios, es ahí donde lo encontraremos²¹.

Esta declaración de que el reino de Dios ya ha llegado trastorna necesariamente todo el esquema escatológico según el cual la venida del reino esperado cierra el panorama del futuro. El *ésfaton* se ha desplazado del futuro al presente, de la esfera de la expectación a la de la experiencia vivida. Por tanto, es peligroso suponer que el contenido de la idea «reino de Dios», en el sentido en que Jesús la empleó, puede enriquecerse a base de las especulaciones de los autores apocalípticos. Estos se referían a una realidad futura, concebible únicamente en términos fantásticos. Jesús, en cambio, hablaba de algo que, al menos en un aspecto, era objeto de experiencia.

Como hemos visto, la idea común que subyace a todos los usos del término «reino de Dios» es la de una afirmación clara y efectiva de la soberanía divina contra todo el mal existente en el mundo. Según esto,

²¹ Entre los autores modernos, el único que hace justicia a esta idea es Rudolf Otto. Emplea la expresión «der Schonbruch des Reiches Gottes» (el comienzo ya iniciado del reino de Dios). No me explico cómo alguien, después de leer *Reich Gottes uni Menschensohn*, 51-73, puede aceptar unas interpretaciones que reducen el significado de esas grandes sentencias a una mera expectación de que el reino de Dios vendría pronto.

¿en qué sentido declaró Jesús que el reino de Dios estaba presente? Nuestra respuesta debe empezar al menos por la que dio el mismo Jesús a Juan: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los pobres son evangelizados». En el ministerio de Jesús el poder divino actúa en efectivo conflicto con el mal. «Si yo expulso demonios por el dedo de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros». Cuando el cuarto evangelista presenta las obras de curación como «signos» del advenimiento de la «vida eterna» a los hombres, interpreta correctamente esas palabras de nuestras fuentes más antiguas. La vida eterna, en efecto, es el fin último de la venida del reino de Dios, y esta venida se manifiesta en la serie de acontecimientos históricos que tienen lugar en el ministerio de Jesús.

Este es el punto de donde debe partir nuestra interpretación de la doctrina referente al reino de Dios. En ella, el ministerio de Jesús aparece como «escatología realizada», es decir, como el impacto producido sobre este mundo por los «poderes del mundo futuro» en una serie de hechos inéditos e irrepetibles que actúan en el presente.

No obstante, la enseñanza de Jesús consignada en los Evangelios alude tanto al futuro como al presente. Debemos, pues, averiguar cuál es la relación de este elemento predictivo de su enseñanza con la proclamación del reino de Dios como presente.

Es posible, sin duda, considerar las predicciones que hallamos en los Evangelios como una simple retroproyección de la experiencia de la Iglesia primitiva en cuyo seno se formó la tradición. Es cierto al menos que algunas de ellas fueron modificadas por esa experiencia. Pero sabemos que Jesús tuvo gran resonancia como profeta y que la predicción formaba parte de la función tradicional del profeta. Además, parece haber huellas (como veremos) de predicciones atribuidas a

él que, de hecho, no se cumplieron; por tanto, no es posible considerarlas como *vaticinia ex eventu*. Podemos, pues, suponer que en ocasiones hizo auténticas profecías.

Algunas de ellas, según se nos presentan en los Evangelios, parecen referirse claramente (como sucede en los profetas clásicos) a acontecimientos históricos futuros; otras se asemejan a las conjeturas visionarias de los apocalipsis, que se refieren a hechos de orden absolutamente sobrenatural. En nuestros Evangelios se entremezclan dos clases de predicciones, y no es fácil desenmarañarlas. No obstante, hay que intentarlo. Nos fijaremos principalmente en las dos fuentes más antiguas —Marcos y la fuente, o estrato de tradición, común subyacente a Mateo y Lucas (*Q*)— y las contrastaremos entre sí. En este punto, nuestra tarea es muy difícil, porque el discurso profético más considerable que aparece en Marcos, el «pequeño apocalipsis» de Me 13, tiene sobre sí la sospecha de ser una composición secundaria²², si bien contiene indudablemente

²² Si, como arguyen Torrey y Bacon, el interés por la predicción de Daniel sobre la «abominación de la desolación» revivió ante el fracasado intento de Calígula por profanar el templo el año 40 d. C, tenemos un término *post quem* para Me 13,14. La misma idea de un horrible sacrilegio en el templo aparece en el pasaje apocalíptico de 2 Tes 2,3-11 (probablemente del año 50). Además, parece que hasta 13,13 tenemos varias alusiones a la situación histórica de los años 50 o quizá comienzos de los 60: aparición de pretendientes mesiánicos, guerras y rumores de guerras (la amenaza de los partos), terremotos y hambres, citación de los cristianos ante los tribunales judíos y provinciales y su creciente aislamiento e impopularidad social. Se advierte a los lectores que esos acontecimientos (que ellos están experimentando) *no* son «el fin». Pero carecemos de claras referencias a los acontecimientos posteriores al año 64: persecución (?) de Nerón, invasión de Judea por los romanos, captura de Jerusalén e incendio del templo. En vez de estos conocidos acontecimientos históricos hallamos la predicción de un horrible sacrilegio en el templo, que no llegó de hecho a suceder, seguido inmediatamente por la tribulación final y la

palabras auténticas de Jesús. No podemos utilizarlo en conjunto como prueba de su predicción del futuro. Habrá que examinar por separado sus diversos elementos y compararlos con la otra fuente primaria.

Así, pues, basándonos en el testimonio de las mejores fuentes a que tenemos acceso, investigaremos qué es lo que Jesús predijo.

En primer lugar, resulta difícil señalar una predicción precisa de la venida del reino de Dios. No hay ninguna sentencia donde se indique en forma inequívoca que «el reino de Dios vendrá» para contrapesar la afirmación de que «el reino de Dios ha venido». En nuestras fuentes más primitivas, lo que más se parece a una sentencia de este tipo es Me 9,1: «Algunos de los presentes no gustarán la muerte hasta que vean que el reino de Dios ha llegado con poder»²³. Esto

ruina del universo. De acuerdo con los principios habituales para datar los apocalipsis, se podría decir que el «pequeño apocalipsis» pertenece aproximadamente al año 60. Es imposible determinar si fue compuesto por el evangelista o lo encontró ya compuesto y, en este último caso, en qué medida lo retocó. Es posible que, poco después del año 40, circulara un breve apocalipsis, parecido al que sirve de base a 2 Tes 2,3-11, y que el evangelista lo pusiera al día.

²³ "Ea>5 &v íScoaiv %T(v paciXeiaiv roí •fleoC z\r]kvfrlav sv 8uvá(xEi. Cabe un doble sentido: «Hasta que vean el reino de Dios como algo que ha llegado ya», o bien (dado que el participio se emplea como equivalente del acusativo y el infinitivo con verbos *dicendi et sentiendi*): «Hasta que vean que el reino de Dios ha llegado» (si es que se diferencian realmente ambas construcciones). En todo caso, el participio perfecto indica una acción terminada desde el punto de vista del sujeto del verbo principal (cf. más datos en el artículo antes citado: «Expository Times» 48, pp. 141-142). No se promete a los presentes que verán *venir* el reino de Dios, sino que llegarán a ver que el reino de Dios *ha venido ya*, en un momento dado, antes de que ellos se dieran cuenta. El idioma arameo admite también esa distinción. La versión siríaca antigua traduce: *nehzun malkuta d° alaba d* atya* (literalmente, «verán el reino de Dios que viene»); y la Peshitta, correctamente: *nehzun malkuta d' alaba d° eta* («verán el reino de Dios que ha veni-

significa, al parecer, que algunos de los oyentes de Jesús descubrirían, antes de morir, que el reino de Dios había llegado. Lo único que no queda claro es si Jesús quería decir que el reino había llegado ya, en su ministerio, «con poder» y que sus oyentes reconocerían después el hecho o si, por el contrario, intentaba distinguir la llegada parcial del reino, como algo acaecido ya en el momento en que él hablaba, de la subsiguiente llegada «con poder». Nuestra respuesta a este punto dependerá de la interpretación que demos a otros pasajes ^{7A}.

Tenemos luego la sentencia de Mt 8,11 (con su paralelo de Le 13,28-29): «Muchos vendrán de Oriente y de Occidente y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de Dios». Como hemos visto, esto está de acuerdo con la idea apocalíptica de la «vida de la edad futura», presentada bajo el símil de una fiesta con los muertos bienaventurados. Pero no se dice que el reino en el que están de fiesta los patriarcas esté aún por venir. Lo que aún no ha sucedido», entendiendo «que» como relativo o como conjunción completiva).

²⁴ Podemos observar que el empleo de la expresión «con poder» recuerda la fórmula cristológica de Rom 1,3-4: «Su hijo, que nació del linaje de David según la carne, que fue constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad desde el momento (o 'en virtud') de la resurrección de entre los muertos». Aquí la resurrección marca la transición de la anterior fase de la obra de Cristo a la fase «con poder». La fórmula cristológica no es probablemente de origen paulino, sino que parece reproducir una confesión conocida en Roma (cf. mi comentario sobre *Romanos* en el Comentario de Moffatt). El Evangelio según san Marcos es originario de Roma. Se puede conjeturar con probabilidad que la idea unida a la expresión «con poder» es la misma en ambos documentos. Es imposible decir si en ambos procedía últimamente de una palabra auténtica de Jesús; pero aun cuando la expresión exacta debiera considerarse como no original, esto no decidiría necesariamente la cuestión de si coincide en sustancia con el pensamiento de Jesús.

do, pero sucederá, es que la multitud de los que todavía no están «en el reino de Dios», en su manifestación terrena, gozarán de su cumplimiento definitivo en un mundo trascendente. La sentencia no responde a la pregunta de si Jesús esperaba otra «venida» del reino de Dios además de la que ya tenía lugar en su propio ministerio. Es posible que se suponga a los patriarcas viviendo «en el reino de Dios»²⁵, en un mundo distinto de éste, donde no «viene» el reino de Dios, sino que está eternamente presente. La idea de que Dios es rey en los cielos desde la eternidad es un postulado de la teología judía. La novedad es que su reino ha de revelarse en la tierra. Y, según la enseñanza de Jesús, esto ya se ha verificado. La sentencia que nos ocupa no está en pugna con tal afirmación. Sin embargo, podría significar que, en el momento dado del futuro, la presente manifestación terrena del reino de Dios desembocará en un orden puramente trascendente en el que será absoluta.

El mismo trasfondo de ideas subyace a las palabras de Jesús en la última cena (Me 14,25): «No volveré a beber del fruto de la vid hasta que lo beba de nuevo en el reino de Dios»²⁶. Lo que determina el simbolismo

²⁵ Jesús dijo que los patriarcas estaban vivos (y no en un estado de vida latente en espera de una resurrección), dado que Dios es su Dios y no es un Dios de muertos, sino de vivos (Me 12,26-27).

²⁶ La lectura «hasta que lo beba *con vosotros*» es peculiar de Mateo y constituye claramente una adición secundaria a la sentencia original. Por tanto, toda interpretación que encuentre la clave en las palabras «con vosotros» no se basa en la mejor y más antigua tradición. En Lucas hallamos la fórmula «hasta que venga el reino de Dios». Para este evangelista, pues, la sentencia contenía una predicción de una segunda «venida» del reino de Dios; pero esta versión de Lucas parece secundaria. La sentencia análoga que hallamos en el mismo Lucas (22,15-16), y que parece proceder independientemente de su fuente peculiar, dice así: «Con ansias he deseado comer esta

es la imagen del festín celeste. Jesús está a punto de morir. Ya no tomará vino en ningún banquete terreno, pero sí lo tomará de distinta manera «en el reino de Dios». La forma de la expresión hace pensar en una especie de pausa o intervalo antes de que esto suceda. ¿Habremos de entender aquí el reino de Dios como algo aún por venir? De ser así, ese reino no vendrá en este mundo, pues el «vino nuevo» pertenece a «los nuevos cielos y la nueva tierra» del pensamiento apocalíptico, es decir, al orden trascendente más allá del espacio y del tiempo.

Pasemos ahora a considerar algunas predicciones que no mencionan directamente el reino de Dios.

En primer lugar, se nos recuerda que Jesús predijo múltiples padecimientos para sí y para sus discípulos. Se ha dicho a menudo con aparente verosimilitud que las predicciones de su propia muerte que los Evangelios atribuyen repetidamente a Jesús pertenecen a la categoría de los *vaticina ex eventu*. La Iglesia no podía creer que su Señor hubiera desconocido lo que le aguardaba. Se puede conceder, sin duda, que la precisión de algunas de esas predicciones son atribuibles al subsiguiente conocimiento de los hechos por parte de la Iglesia, pero esta concesión no implica necesariamente que todas las predicciones sobre futuros padecimientos carezcan de valor histórico.

Tengamos en cuenta: 1) que toda la tradición profética y apocalíptica, aceptada ciertamente por Jesús, hablaba de que el pueblo de Dios pasaría por la tribulación antes del triunfo final de la causa del bien; 2) que la historia de muchos siglos había hecho arrai-

pascua con vosotros antes de mi pasión [pero no lo haré] porque os digo que ya no la comeré de nuevo hasta que se cumpla en el reino de Dios». Aquí el banquete de los bienaventurados (la vida de la edad futura) se concibe como el «cumplimiento» o completa realización, del rito simbólico de la Pascua.

gar profundamente la idea de que el profeta está llamado a padecer como parte de su misión; 3) que la muerte de Juan Bautista había demostrado cómo ese destino formaba parte de la vocación profética, y 4) que no se requería una presciencia sobrenatural, sino la agudeza ordinaria de una persona inteligente, para ver, al menos durante las últimas etapas del ministerio, hacia dónde tendían las cosas.

Si nos fijamos en el relato evangélico, veremos cómo en las cuatro fuentes principales, o hilos de tradición, que reconoce la crítica, hay predicciones —directas o alusivas— de persecución para los seguidores de Jesús. Tales predicciones son de hecho tan enfáticas y tan características del temple y tono de la enseñanza de Jesús que parece imposible atribuirles todas a las posteriores reflexiones de la Iglesia perseguida. Los diversos contextos en que aparecen permiten dudar si esos padecimientos eran esperados como algo que llegaría casi inmediatamente o en fecha tardía. Por ejemplo, un grupo de tales predicciones aparece en Mateo con ocasión del encargo hecho a los Doce cuando son enviados a predicar y curar (10,17-22), y en Marcos, dentro del último discurso (13,9-13), inmediatamente antes de la muerte de Jesús. En este último caso es claro que las predicciones se refieren a la persecución de la Iglesia a que se alude en los Hechos de los Apóstoles y en otros lugares. En el primer caso parece ser que la persecución puede estallar en cualquier momento, quizá incluso mientras los Doce cumplen su misión. En Lucas, algunas de las predicciones de ese mismo grupo aparecen en un tercer contexto diferente (12, 11-12).

Es claro que en la tradición primitiva no se indicaba abiertamente la ocasión en que fueron pronunciadas esas sentencias. Pero es de notar que en varios pasajes de Marcos y de Lucas hallamos una invitación a sobrellevar padecimientos unida al tema de un viaje a Jeru-

salen²⁷; y, de hecho, los Evangelios en su conjunto nos producen la impresión de que Jesús condujo a sus seguidores a la ciudad con una idea expresa: allí les aguardaba una crisis que supondría agudos dolores para ellos y para él. El más llamativo de tales pasajes es Me 10,35-40, donde se asegura a los hijos de Zebedeo que beberán la misma copa que bebe su maestro y serán bautizados con su bautismo. El alcance de las palabras es indudable: los discípulos compartirán el destino de su maestro, y lo compartirán ciertamente en la crisis que se les avecina²⁸. La realidad es que los seguidores de Jesús no compartieron su destino en aquella ocasión. Al parecer, las autoridades judías —cosa bastante extraña— se contentaron con la muerte del maestro y dejaron en paz a sus discípulos. Naturalmente, la Iglesia buscó el cumplimiento de esta predicción y de otras semejantes en acontecimientos que tuvieron lugar muchos años después.

En un pasaje que aparece con ligeras variantes en Marcos y en el material común de Mateo y de Lucas, y que, por tanto, posee el testimonio combinado de nuestras cuatro mejores fuentes, Jesús habla de los futuros padecimientos de sus discípulos en forma de una invitación a «llevar la cruz»²⁹ (Me 8,34, reprodu-

²⁷ Me 10,31-45; Le 9,51-62; 13,22-24; 14,25-33.

²⁸ Actualmente es costumbre considerar la predicción de la «copa» y del «bautismo» de Santiago y Juan como un *vaticinium ex eventu* e incluso emplearla para apoyar los débiles indicios de un temprano martirio de Juan y de Santiago. Esto me parece una curiosa manera de tratar el texto. A este propósito, la predicción de que los hermanos compartirían el destino de su Maestro no se cumplió en su sentido natural. El hecho de que, a pesar de ello, haya sido conservada, habla muy alto en favor de la tradición.

²⁹ El intento de Torrey (*The Four Gospels: a New Translation*, 263) encaminado a mostrar que *axavQÓc*, está aquí en lugar del arameo *tqii* y que este término ha de entenderse en el sentido de «yugo» (cf. ó *t,vyóc; pov* en Mt 11,29-30) no

cido en Mt 16,24 y Le 9,23; Mt 10,38 = Le 14,27). Dado que la cruz era un método de ejecución corrientísimo bajo el gobierno romano, todo parece indicar que Jesús deseaba prepararlos no sólo para unos padecimientos, sino para la muerte. Un indicio en el mismo sentido lo tenemos en la sentencia de Q: «No temáis a los que matan el cuerpo» (Mt 10,28 = Le 12,4).

En este conjunto de ideas resulta perfectamente creíble que Jesús, como dicen los Evangelios, predijera su propia muerte. Para nuestro objetivo no es preciso determinar en qué momento del ministerio tuvieron lugar tales predicciones. En todo caso, es claro que en la última cena Jesús anunció su muerte inmediata; pero es igualmente claro que en ese momento contaba con que sus discípulos sobrevivirían. Jesús prescinde de la copa porque ya ha terminado con este mundo, y la pasa a sus discípulos porque ellos deben sobrellevar «la participación de sus sufrimientos» en este mundo.

La reconstrucción más obvia de los hechos sobre la base de los datos que poseemos parece ser que Jesús predijo tribulaciones para sí y para sus discípulos; que hacia el final de su ministerio condujo a sus discípulos a Jerusalén con la convicción de que él y al menos algunos de ellos morirían a manos de las autoridades, y que, por último, afrontó la muerte con los ojos abiertos, anunciando nuevas tribulaciones para los discípulos después de que él muriera.

Hay otro grupo de predicciones que se refieren a futuros desastres para el pueblo judío, su ciudad y su templo. Según Me 14,58, en el proceso de Jesús se adujo contra él que había dicho: «Destruiré este templo hecho por manos humanas y en tres días construiré otro no hecho por manos humanas». Las mismas palabras aparecen en Jn 2,19 de esta forma: «Destruid

resulta convincente. El mismo Torrey admite que no le es posible citar ningún ejemplo de *fqij* = yugo.

este templo, y en tres días lo reedificaré». Parece claro, pues, que la convicción de que Jesús había dicho algo parecido a eso constituía una dificultad para la Iglesia primitiva. Marcos está preocupado por invalidar el testimonio aducido en el proceso: nunca se probó, dice, que Jesús afirmara tal cosa; había colisión entre los testimonios (Me 14,59). Juan procura probar que las palabras de Jesús no tenían el significado que se les atribuía (2,21-22). Pero si Jesús no hizo ninguna afirmación de este tipo, ¿es verosímil que la Iglesia repitiera unas palabras tan desconcertantes? El mismo Marcos declara (13,2) que lo que Jesús había dicho era: «¿Ves estos grandes edificios? Pues no quedará piedra sobre piedra que no sea derruida».

A este respecto debemos tener en cuenta un punto importante que no ha sido objeto de suficiente atención. Cuando Marcos refiere algo que parece requerir una explicación, suele introducir un diálogo privado entre Jesús y sus discípulos que sirve para poner en claro el asunto³⁰. Después de las palabras sobre la destrucción del templo introduce uno de esos diálogos privados entre Jesús y cuatro discípulos, en el cual es pronunciado el largo «discurso apocalíptico». Todo este discurso tiene como función principal esclarecer las palabras sobre la destrucción del templo. Así, pues, lejos de amenazar con destruir el templo (nos dice Marcos), Jesús había predicho que, tras un largo período de tribulación, tendría lugar en el templo un horrible acto de sacrilegio³¹, seguido de una gran tribulación en Judea y luego de la catástrofe final, en la que

³⁰ Cf. Me 4,10ss; 7,17ss; 9,11-13.28-29; 10,10-12.

³¹ Como hemos visto, la predicción de Marcos sobre los acontecimientos futuros no alude a una captura hostil de Jerusalén con el incendio del templo. Parece, pues, que el discurso apocalíptico fue compuesto antes de los acontecimientos del año 70 y que la predicción de la destrucción del templo no puede tomarse como un *vaticinium ex eventu*.

todo el universo sufriría un cataclismo. En este esquema no se menciona explícitamente la destrucción del templo, sino que se supone que llegará como consecuencia del gran sacrilegio. No se trata de un hecho histórico inminente ni, menos aún, de un acto maquinado por el mismo Jesús, como pretendían sus enemigos. Es seguro que nuestro evangelista no habría hecho tanto ruido si no hubiera existido una buena tradición (que fuese preciso explicar o rebatir) en el sentido de que Jesús había herido los sentimientos de sus oyentes judíos al predecir la ruina de su lugar santo.

En el material de *Q* no aparece esa predicción explícita. Sin embargo, en Mt 23,37-38 = Le 13,34-35 hallamos unas palabras dirigidas a Jerusalén, que culminan en esta declaración: «Vuestra casa es abandonada». La «casa» puede ser la ciudad de Jerusalén, pero más probablemente es el templo: «Nuestra casa santa y hermosa, donde nuestros padres te alabaron» (Is 64, 11). Es abandonada no quizá por los fieles, sino más bien por la presencia divina, lo único que le confiere su importancia³². El templo no es ya, en contra de lo que Dios quería, «una casa de oración para todas las naciones»; se ha convertido, como en tiempos de Jeremías, en «una guarida de ladrones» (Me 11,17). Y así como Jeremías había predicho su próxima destrucción, así Jesús —hemos de entender nosotros— también la predijo. A pesar de que Marcos intenta asociar la predicción a una catástrofe apocalíptica, es obvio suponer que Jesús anunció la ruina del templo como un acontecimiento inminente en la historia³³.

³² En el relato de Josefo (*Bell. Jud.* VI, 5,4§ 299) se dice que, antes de la captura de Jerusalén, se oyó en el templo una voz misteriosa que decía: «Vayámonos de aquí».

³³ ¿Tenemos (cf. E. A. Abbott, *The Fourfold Gospel*, 208; J. R. Coates, *The Christ of Revolution*, 92-95) una referencia implícita al templo en Me 11,23? «Os aseguro que quien diga a este monte: 'Arráncate y arrojate al mar', y no dude en su

No podemos por menos de relacionar esta ruina del templo con las diversas sentencias de juicio sobre el pueblo judío y sus dirigentes. La actual generación de Israel cargará, según la profecía de *Q* en Mt 23, 34-36 = Le 11,49-51, con el castigo acumulado de toda la sangre justa que se deramó «desde la sangre de Abel a la de Zacarías»³⁴. Por lo que se refiere al

corazón, sino que crea que lo que dice va a suceder, lo conseguirá». Esta sentencia resultará siempre difícil si la tomamos como una afirmación general de que la fe lo puede todo. Pero supongamos que «este monte» es «el monte de la casa del Señor», del que se dice en las profecías que «en los últimos días... será establecido en la cumbre de los montes y exaltado por encima de las colinas» (Is 2,2 = Miq 4,1). Israel había esperado que, «el día del Señor» (cuando se revelara el reino de Dios), el templo se alzaría sobre su majestuosa montaña como centro religioso de todo el mundo. Jesús dice, en cambio, que, una vez que el reino de Dios ha llegado, el templo ya no tiene lugar: se sumergirá, junto con su montaña, en el mar. La «fe» en virtud de la cual esto sucede es el reconocimiento de que ha llegado el reino de Dios. Y es de notar que en la sentencia correspondiente de Le 17,6 (que parece proceder de *Q*; cf. Mt 17,20) lo que se arrojará al mar es una higuera. La higuera, como sabemos, era un símbolo del pueblo de Dios. Tanto si se trata del templo como de la comunidad judía, el significado es casi el mismo. Y ahí tenemos probablemente la clave del episodio de la higuera maldecida (Me 11,12-14.20), que introduce la sentencia de Marcos sobre el monte. La «higuera» es Israel, condenado ya a una perpetua esterilidad. Una parábola se ha convertido en un episodio, a menos que el relato tenga su origen en una acción de «simbolismo profético» (cf. Wheeler Robinson, *Prophetic Symbolism*, en *Old Testament Essays*, ed. por D. C. Simson [Griffin, 1927]).

³⁴ Es costumbre en la actualidad considerar este pasaje como una cita tomada de un libro «sapiencial» perdido. Sobre este punto me permito remitir a mi nota de *Mysterium Christi* (edición inglesa), 57. Cierta crítica moderna ha recurrido con demasiada facilidad a estos hipotéticos «apócrifos perdidos». Habría que encontrar primero tales apócrifos. Por lo que se refiere al «Zacarías hijo de Baruc» de Josefo (*Bel. Jud.* IV, 5, 4 § 334ss), ¿por qué traerlo por los cabellos, cuando el último libro del canon hebreo recuerda el martirio de Zacarías, lo mismo que el primero recuerda la muerte de Abel? Mateo

modo de concebir este juicio, los Evangelios en su forma actual nos dejan con ciertas dudas. Le 19,43-44 predice con bastante detalle un asedio de Jerusalén; véase también 21,20, donde el bloqueo de la ciudad por fuerzas enemigas ocupa el lugar que en Me 13,14 corresponde a un sacrilegio en el templo³⁵. El contexto de Marcos es fantástico, pero las predicciones de 13, 14-20 insinúan una catástrofe histórica. El mandato de huir a las montañas en Me 13,14 parece corresponder al «oráculo» que, según Eusebio (*Hist. Eccl.* III, V, 3), fue causa de que los cristianos de Jerusalén abandonaran la ciudad el año 66. De ser así, no es probable que se trate de un *vaticinium ex eventu*. La orden de que «el que esté en el terrado no baje a tomar nada de su casa y el que esté en el campo no vuelva a tomar su manto»^M se ajustaría admirablemente

pudo, sin duda, tener noticia del hijo de Baruc y confundirlo con el profeta, el hijo de Baraquías, y a ambos con el Zacarías de 2 Cr 24,21. Pero, en cualquier caso, Baraquías no figuraba en *Q*. No veo, en resumen, ninguna razón suficiente para afirmar que esta profecía no fuera pronunciada por Jesús. De haber existido ese «apócrifo perdido» es posible que Jesús lo citara, como citó ciertamente el Antiguo Testamento y quizá los Testamentos de los Doce Patriarcas.

³⁵ Se suele afirmar que en este punto Lucas modificó el texto de Marcos a la luz de los acontecimientos que él conocía. En otro tiempo yo mismo sostuve esa opinión, pero el estudio ulterior me ha convencido de que carece de base suficiente. La descripción que hace Lucas del asedio no coincide en rasgos específicos con el asedio histórico de Jerusalén por obra de Tito, sino que recuerda el asedio efectuado por Nabucodonosor el 586 a. C, según se describe en los textos proféticos y narrativos del Antiguo Testamento. Cf. mi artículo en «*Journal of Román Studies*» 37 (1947) 47-54.

³⁶ Lucas (17,31) presenta esta sentencia no en el contexto de Marcos, sino en un contexto diferente y marcadamente «apocalíptico». Dado que la mayor parte del material de esta sección pertenece al estrato *Q*, es posible que la sentencia acerca del terrado figurara también en *Q*, pues hay algunos pequeños puntos en que la fraseología de Mateo y Lucas coincide frente a Marcos.

a una supuesta situación en la que el avance de los ejércitos romanos amenazara Jerusalén; y la oración para que tal cosa no suceda en invierno está de acuerdo con unas circunstancias bélicas. En una tribulación «apocalíptica» puramente sobrenatural interesarían muy poco el invierno o el verano.

Podemos aducir también un pasaje peculiar de Lucas que, a pesar de no tener paralelos, parece poseer los rasgos de la veracidad histórica: la alusión a la matanza de galileos y al hundimiento de la torre de Siloé en Le 13,1-5. Estos incidentes en sí eran relativamente insignificantes. Su misión es prefigurar el juicio sobre Israel bajo la imagen de la espada de Roma y la ruina de las torres de Jerusalén. A mi juicio, esta referencia meramente incidental y alusiva tiene su importancia.

Las pruebas no son enteramente satisfactorias, pero cabe concluir, teniendo muy en cuenta los probables retoques de nuestra tradición por la experiencia de la Iglesia, que así como los profetas del Antiguo Testamento vieron en el peligro asirio y babilónico el indicio de que se acercaba el juicio divino sobre Israel, así Jesús vio en la creciente amenaza de un conflicto con Roma un signo del futuro desastre, en el cual recibirían su pago los pecados del pueblo judío. Nuestros Evangelios fueron escritos en una época y para un público que no daban demasiada importancia a las vicisitudes políticas de Judea³⁷. No es, por tanto, extraño que el realismo histórico de algunas sentencias de Jesús se haya disipado en un esquema escatológico generalizado. Es claro que los profetas emplearon algunas concepciones mitológicas anteriores sobre el «día de Yahvé» y las racionalizaron y moralizaron de acuer-

" Vladimir Simkhovitch, *Tomarás the Understanding of Jesús* (Macmillan, 1923), ofrece una convincente exposición sobre la relación de la enseñanza de Jesús con la situación judeo-romana.

do con la situación histórica de su tiempo. En muchos casos, sus predicciones fueron reabsorbidas (por así decirlo) en la mitología por los autores apocalípticos. Y es posible que una tendencia similar haya afectado a la consignación evangélica de las palabras de Jesús.

Concluimos que Jesús hizo predicciones comparables a las de los profetas veterotestamentarios, es decir, predijo una serie de hechos históricos subsiguientes a la situación en que él se hallaba. En particular, predijo una crisis en la que él moriría y sus discípulos sufrirían una dura persecución, y predijo un desastre histórico para el pueblo judío y para su templo.

Ahora podemos preguntarnos si existe algún dato que demuestre cómo la crisis que desemboca en la muerte de Jesús ha de relacionarse con los desastres que afectan al pueblo judío. De hecho, entre la muerte de Jesús y la ruina de Jerusalén pasaron unos cuarenta años, y podemos suponer que el conocimiento de este hecho haya modificado nuestros documentos. Pero observemos que la retribución por la sangre de los justos debe caer sobre «esta generación» (Mt 23, 35-36 = Le 11,50-51). Ahora bien, Marcos, al relatar la predicción de los futuros desastres, hace decir a Jesús que la generación de sus oyentes será testigo no sólo de esos desastres, sino también de la destrucción final del universo: «Esta generación no pasará hasta que sucedan *todas* estas cosas» (13,30). Es indudable que, cuando Marcos escribía, e incluso en el año 70, había muchas personas que ya vivían en el 29³⁸. Sin embargo, la generación que sufrió las calamidades de la guerra romana no era en rigor la misma que cuarenta años antes. Debemos suponer que las exigencias histó-

³⁵ Pero ¿cuántos de ellos habrían salido de la infancia para aquella fecha? Un estudio de las inscripciones sepulcrales del Imperio Romano lleva a la conclusión —probable por otras razones— de que las expectativas de longevidad eran menores entonces que hoy.

ricas ampliaron el período intermedio y que Jesús esperaba de hecho que la tribulación de Judea siguiera más de cerca a su propia muerte. Y añadamos que las palabras sobre la destrucción del templo, sea cual fuese su forma originaria, tuvieron que poder entenderse como una amenaza inmediata y no como una predicción de algo que sucedería en un futuro relativamente remoto.

Fijémonos en un importante pasaje que aparece en Mateo y en Lucas. En Lucas está incluido en un contexto lleno de paralelos con Mateo; por tanto, puede atribuirse perfectamente a una fuente común, escrita u oral, si bien el tenor de las frases difiere considerablemente ³⁹:

MT 10,34-36

«No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada. Pues he venido a enfrentar al hombre con su madre y a la nuera con su suegra, y los enemigos del hombre serán los miembros de su familia».

Le 12,49-53

«He venido a traer fuego a la tierra, y ¡cómo desearía que ya estuviese ardiendo! ⁴⁰. Tengo que someterme a un bautismo, y ¡qué oprimido estoy hasta que se cumpla! ¿Pensáis que he venido para dar paz a la tierra? No, os lo aseguro, sino división. Pues des-

³⁹ Sería una tarea delicada determinar la forma original de la sentencia. ELQI]VI]V patón es una expresión rara; nvQ fiaXelv ¿ja, «poner fuero a», es más natural y, probablemente, más original. La forma paralelística de la sentencia en Lucas es otra razón en favor de su versión en este punto, y la imagen del «bautismo» para designar los padecimientos está atestiguada por Me 10,38-39. Por otra parte, §ia^Qio\j,óc, parece haber sido puesto en lugar de ¡xáxaiQav para evitar una obvia posibilidad de equívoco.

⁴⁰ Esta traducción presupone que el griego es una versión poco lograda de un giro arameo. Cf. Gressmann y Torrey *ad locum*. De ser esto cierto, es otro punto en favor de la versión de Lucas.

de ahora habrá cinco en una misma casa y estarán divididos: tres contra dos, y dos contra tres. Estarán divididos el padre contra el hijo, y el hijo contra el padre; la madre contra la hija, y la hija contra la madre; la suegra contra la nuera, y la nuera contra la suegra».

Un recorrido por varios pasajes proféticos y apocalípticos⁴¹ mostrará que esta descripción de una división entre familias forma parte del cuadro tradicional de «ruina sangrienta y quebrantamiento de las leyes» y es característica de la tribulación «escatológica». Marcos ha racionalizado la sentencia convirtiéndola en una predicción de la traición dentro de las familias que de hecho experimentaban los cristianos en tiempos de persecución (13,12). El hecho de que tanto él como el compilador de *Q* conocieran esta sentencia confirma su autenticidad, pero es preferible la versión *Q*. Según esta versión, Jesús esperaba que la crisis producida por su ministerio daría lugar a una conmoción general; y si hemos de dar crédito a la versión de Lucas, Jesús relacionó directamente esta conmoción con su propio «bautismo» de dolor. En su predicción de la historia advertimos la «abreviación» característica de la visión profética.

Parece como si Jesús concibiera su ministerio en rápido avance hacia una crisis que ocasionaría su propia muerte, la dura persecución de sus discípulos y una conmoción general en la que el poder de Roma pondría fin a la nación judía, a su ciudad y su templo.

⁴¹ Cf. Miq 7,6; Is 19,2; Ez 38,21; Jubileos 23,16.19; 2 Baruc 70,3-7; 2 Esd 6,24.

Si habló de hecho en tales términos, no es de extrañar que, al no resultar las cosas precisamente así, sus palabras fueran retocadas hasta cierto punto a fin de que se acomodasen al curso de los acontecimientos.

Sin embargo, conviene dejar en claro que esta previsión no se reduce a una mera clarividencia. Es ante todo una visión clara de la situación real. La idea de que la religión del templo no tiene un significado absoluto se dramatiza en un cuadro de su destrucción efectiva. La idea de que la comunidad judía histórica, en su realidad de entonces, no sirve al progresivo designio de Dios se dramatiza en la visión de su fin entre los horrores de la guerra y de una conmoción social. Tanto si las predicciones habían de cumplirse en el curso presente de la historia como si no, en todo caso subsiste el juicio espiritual básico sobre la situación. De hecho, Jerusalén cayó, el templo fue destruido y la comunidad judía llegó a su fin como institución política. Todo esto no sucedió exactamente como Jesús lo había predicho, pero proporcionó al menos una impresionante corroboración histórica de cómo él, gracias a un juicio espiritual de la situación, intuía la dirección inevitable que tomarían los hechos.

Este principio de que la previsión es primariamente una visión clara y de que las predicciones, por concretas y fieles a la situación histórica que sean, son primariamente una dramatización de juicios espirituales se puede aplicar asimismo a los profetas clásicos del Antiguo Testamento. También en ellos observamos una abreviación de la perspectiva histórica. Cuando las profundas realidades subyacentes a una situación son descritas en la forma dramática de una predicción histórica, la certeza y la irrevocabilidad de los correspondientes procesos espirituales se traduce en una inminencia inmediata del acontecimiento. La proposición «*A* está implicada en *B*» (por una lógica de orden moral y espiritual) se convierte en «*A* seguirá inme-

diatamente a B». De hecho, el proceso temporal no es tan simple ni directo. Pero la medida del tiempo carece de interés para el significado último de la historia. «Un día es para el Señor como mil años, y mil años como un día»; y no sólo para el Señor, sino para el filósofo de la historia⁴². Baste recordar que las grandes tendencias de la historia responden, en mayor o menor grado, a los principios espirituales enunciados por los profetas. En este sentido, *die Weltgeschichte ist das Weltgericht* (la historia universal es el juicio del mundo).

Las predicciones que hemos considerado pueden compararse con los anuncios proféticos de desastre en el Antiguo Testamento: la «escatología de calamidad», como se la denomina a veces (*Unheilseschatologie*). En la mayoría de los profetas del Antiguo Testamento la escatología de calamidad está contrapesada por una «escatología de felicidad» (*Heilseschatologie*). Después del desastre, Yahvé tendrá misericordia de su pueblo y le concederá una prosperidad maravillosa. En los primeros profetas esta época de prosperidad se concibe en términos históricos, aunque milagrosos: victoria sobre los enemigos, prodigiosa fertilidad de la tierra, etc. En los apocalipsis las bendiciones temporales son complementadas o sustituidas por la misericordia plenamente sobrenatural de la «edad futura».

Ahora bien, es sumamente difícil hallar en las palabras de Jesús nada que se refiera a una «escatología de felicidad» en el plano histórico o temporal, en correspondencia con la «escatología de calamidad» que hemos considerado.

⁴² El lapso de tiempo transcurrido antes de que comenzara la civilización se mide en milenios; la vida de las civilizaciones, en siglos; y las civilizaciones difieren en la extensión relativa de los períodos en que se formaron, florecieron y declinaron. Pero estas diferencias no son de capital importancia si consideramos las causas, la naturaleza y el valor de la civilización.

De hecho, en los Evangelios hay sólo dos pasajes de los que se pueda suponer con razón que tienen ese sentido. Según Marcos (y Juan), la predicción de la ruina del templo fue acompañada de la afirmación: «En tres días construiré otro templo» (o «lo reedificaré»). Hay además una sentencia de *Q* cuya forma original es difícil de reconstruir a partir de las distintas versiones de Mt 19,28 y Le 22,28-30, pero que en todo caso habla de que los Doce «juzgarán a las doce tribus de Israel». Estas dos sentencias, consideradas en sí mismas, podrían entenderse fácilmente en el sentido de que, tras predecir la ruina del templo y del Estado judío, Jesús predijo, siguiendo la costumbre de los profetas, que el Estado judío sería reinstaurado, con él como rey y sus discípulos como ministros de Estado, y que él mismo reconstruiría milagrosamente el templo. Es verdad que Marcos y Mateo, en sus respectivos contextos, han procurado guardarse de tal interpretación. Marcos arroja cierta duda sobre la autenticidad de la sentencia sobre el templo y, en todo caso, la reproduce en una forma que contrapone el templo «hecho por mano de hombre», que será destruido, al templo «no hecho por mano de hombre», que ocupará el lugar del primero. Pero los epítetos no aparecen en la versión joánica de la sentencia y además recuerdan el vocabulario de los Hechos y de las epístolas⁴³. Tampoco hay razones válidas, pese a la desautorización de los testigos por parte de Marcos, para negar la autenticidad sustancial de dicha sentencia. Por lo que se refiere al juicio de las tribus, Mateo ha dejado bien claro que tendrá lugar «en la regeneración», es decir, en el orden trascendente más allá de la historia. Sin embargo, podemos pasar por alto este dato teniendo en cuenta la conocida tendencia del evange-

⁴³ ΧΕΙΡΟΙΟΙΤΤΟΣ como epíteto del templo, Act 7,47; 17,24; Heb 9,11,24; cf. también Ef 2,11: *axeiQonoír\χoc*; 2 Cor 5,1; Col 2,11. Los epítetos no aparecen en Mateo ni en Lucas.

lista a subrayar el elemento apocalíptico. En la forma lucana, la predicción podría tener perfectamente carácter histórico.

La cuestión es si estamos autorizados, apoyándonos en el significado que presentan a primera vista estas dos sentencias, a trastocar la impresión general que nos producen las palabras de Jesús en su conjunto, la narración evangélica y el proceder de la Iglesia tras la muerte de su fundador, es decir, la impresión de que Jesús se distanció de las aspiraciones nacionalistas. De hecho, en varias ocasiones se ha intentado mostrar que el propósito de Jesús era desencadenar una revolución política o social y que, al no producirse ésta, la Iglesia disimuló todo vestigio al respecto⁴⁴. Tales intentos, cuando se elaboran con detalle, sólo sirven para mostrar con cuánta arbitrariedad hay que tratar los datos y cuánta imaginación hace falta para llegar a semejantes resultados. Pero, a menos que efectuáramos una drástica reconstrucción de todo el relato, hemos de suponer que las dos sentencias en cuestión pueden tener otro significado que el de predicción histórica.

La sentencia sobre el juicio de las tribus debe situarse probablemente donde la sitúa Mateo: en el contexto de ideas sobre el juicio final y el día del Hijo del hombre que ahora vamos a considerar. Asimismo, la edificación del templo «no hecho por mano de hombre» debe asociarse a la idea apocalíptica de la «re-auración de todas las cosas».

Nuestra conclusión es que, en el plano histórico, las palabras de Jesús no contienen una «escatología de felicidad». Jesús no hizo ninguna promesa de que el futuro traería consigo un perfeccionamiento de la sociedad humana, tal como habían anunciado algunos

⁴⁴ En especial R. Eisler, *The Messiah Jesús and John the Baptist* (traducción inglesa, 1931).

pensadores judíos, en forma de un nuevo reino de David. Lo que hizo fue declarar que había llegado el reino de Dios. Y cuando habla de él en términos de futuro, sus palabras no sugieren un reajuste de las condiciones terrestres, sino la gloria de un mundo trascendente.

¿Cómo compaginar, según esto, las predicciones «históricas» de la pasión y la muerte y de los desastres del pueblo judío con la declaración de que el reino de Dios ha venido?

A propósito de esta declaración no se puede concebir, por ejemplo, la muerte de Jesús como condición previa para la venida del reino de Dios. No podemos decir que murió «para implantar el reino», que su muerte fue el «precio» de la llegada del reino o que murió para lograr el arrepentimiento, sin el cual no podía llegar el reino. Estas y otras afirmaciones parecidas aparecen en los modernos intentos de explicar el asunto. Pero todas se derrumban ante el hecho de que Jesús declaró antes de su muerte que el reino de Dios había llegado⁴⁵.

Este punto puede ilustrarse recordando un pasaje de la apocalíptica contemporánea. La *Asunción de Moisés* fue compuesta, según la datación de Charles⁴⁶,

⁴⁵ No voy a entrar en la opinión de que Jesús declaró primero que el reino de Dios había llegado y luego se retractó, cuando le pareció que esta idea era demasiado optimista. Se necesitarían pruebas clarísimas para hacer creíble que Jesús fue en algún momento presa de ese fácil optimismo, que es además ajeno a toda la tradición profética. Si declaró que el reino de Dios había llegado, lo hizo desafiando los hechos que parecían contradecirle. Indudablemente, si entendemos que Jesús dijo que el reino de Dios vendría muy pronto, sería más fácil suponer que después prolongó el plazo; pero no dijo tal cosa, aunque muchos críticos modernos eluden la dificultad leyendo *Epfmasv* como si fuera *jióvov oúx itpfmasv*, un giro excelente que pudo haber empleado si hubiera querido decir eso.

⁴⁶ *The Assumption of Moses* (1897) pp. lv-lviii. Charles señala la fecha de 7-30 d. C.

durante la vida de Jesús. En esta obra hallamos una de las rarísimas alusiones directas al reino de Dios que contiene la literatura apocalíptica. En el capítulo 9 tenemos una profecía sobre un tal Taxo y sus hijos, los cuales, en días de persecución para los siervos de Dios, se entregarán deliberadamente al martirio; «y entonces —leemos en el capítulo 10— su reino aparecerá en toda su creación». La muerte de los mártires es condición previa para la aparición del reino de Dios. En los Evangelios, la situación es diferente. Jesús proclama que el reino de Dios ha llegado y predice también padecimientos y muerte para sí y desastres sobre Israel. En cierto sentido, pues, esta «escatología de calamidad» está comprendida en el reino de Dios.

Volvamos al significado común que subyace a la expresión «reino de Dios» en todas sus aplicaciones. Se refiere a Dios en el ejercicio de su autoridad real entre los hombres. En particular, implica que el poder divino se opone efectivamente al mal presente en el mundo y pone fin al «reino del adversario». En este sentido, el juicio es una función del reino de Dios. Cuando el juicio entra en la historia, trae la condenación efectiva del pecado. Podemos entender que Jesús vio en la crisis llevada a cabo en su ministerio un juicio efectivo sobre el pecado de Israel. El designio que Dios persigue al afirmar su soberanía en el mundo es otorgar a los hombres la «vida eterna», y «recibir su reino» es «entrar en la vida». Por el contrario, rechazar a Dios es pronunciar una sentencia sobre sí. «Quien me rechaza, rechaza al que me ha enviado», dijo Jesús (Le 10,16).

Al rechazar a Jesús, la nación judía rechazó el reino de Dios. Los judíos se excluyeron así de la bienaventuranza del reino y se pusieron bajo el juicio de ese reino. Para bien o para mal, el reino de Dios vino sobre ellos.

¿Podemos poner la muerte de Jesús bajo esa misma

categoría? Me aventuraré a buscar una respuesta en las epístolas de Pablo. Algunos lectores pensarán, sin duda, que esto es un recurso ilegítimo a la teología. Pero Pablo no fue solamente el primer teólogo cristiano, sino también nuestra autoridad más antigua por lo que se refiere a los hechos y creencias en que se apoya la religión cristiana. Pablo estuvo en contacto con la tradición cristiana, a través de sus receptores originales, durante el primer decenio después de la crucifixión de Jesús. Posteriormente, durante muchos años, mantuvo poco contacto con la Iglesia de habla aramea⁴⁷, en la que se formó la tradición sinóptica. Podemos, pues, considerar el pensamiento de Pablo como una modalidad derivada de la tradición original, paralela a la modalidad que dio lugar a los Evangelios sinópticos⁴⁵. Si hemos de tener siempre en cuenta la originalidad de Pablo, no podemos olvidar su aportación para entender la tradición primitiva, especialmente dado que no tenemos pruebas de que sus diferencias con Pedro excedieran el campo de la política misional y afectaran a los fundamentos de la tradición cristiana.

Ahora bien, Pablo dice que, mediante la muerte de Jesús, Dios triunfó sobre los principados y potestades (Col 2,15). Hemos visto que en la apocalíptica la victoria definitiva sobre el «reino del adversario»

⁴⁷ Cf. Gal 1,18-24. La conversión de Pablo no puede datarse después del año 34. Antes había estado en contacto (hostil) con los cristianos helenistas dirigidos por Esteban. Tres años más tarde pasó dos semanas en Jerusalén como huésped de Pedro. Después permaneció catorce años «sin que le conocieran personalmente» los cristianos de Judea. Dice que no recibió su evangelio de hombre alguno; pero es inverosímil que no estuviera al corriente de los hechos que eran de dominio común y de la interpretación que se les daba en el círculo de Pedro. ¿De qué hablaron, si no, él y Cefas durante aquellos quince días?

⁴⁸ Se suele hablar del influjo de Pablo en los Evangelios sinópticos, pero las pruebas en este sentido se reducen a muy poca cosa.

es la llegada del reino de Dios, y que en los Evangelios sinópticos los exorcismos de Jesús son considerados como signos de esa victoria y, por tanto, de la llegada del reino. Pablo añade que la muerte de Jesús fue también un medio por el que Dios venció a las fuerzas del mal. Dice además que, por la muerte de Jesús, Dios manifestó su justicia (Rom 3,25) y condenó el pecado (Rom 8,3). Pero la manifestación de la justicia de Dios y el juicio sobre el pecado son elementos esenciales en la idea del reino de Dios. Por tanto, Pablo entendía que la muerte de Jesús se insertaba en el reino de Dios como parte de la efectiva afirmación del soberano dominio divino en el mundo.

En la tradición original había ciertamente algo que podía dar pie a esa interpretación de Pablo, y en todo caso tenemos en ella una explicación del mencionado hecho de que Jesús declaró a la vez que el reino de Dios había llegado y que él debía morir. Esto no deja de ser verdad ante la circunstancia de que no haya paralelos ni preludios de tal idea en el trasfondo judío del pensamiento cristiano. Como hemos visto, la declaración de que el reino de Dios ha llegado rompe, de todos modos, con el viejo esquema escatológico y abre paso a un nuevo tipo de ideas. Además, la doctrina de Jesús sobre la naturaleza de Dios y su actitud para con los hombres —su inmensa bondad y beneficencia hacia todas sus criaturas, su ilimitado perdón, su deseo de buscar y salvar lo perdido— lleva necesariamente a una nueva visión de lo que significa la manifestación de la justicia de Dios y la condenación del pecado. Nuestro intento de determinar la relación entre la venida del reino de Dios y la muerte de Jesús nos ha mostrado la necesidad de una teología según la cual la oposición de Dios al mal se manifiesta en el sufrimiento de sus peores acometidas, y la condenación del pecado es su propia exhibición como «pecaminoso en extremo» ante el amor de Dios que se ha revelado.

Si, desde el punto de vista formal, el elemento nuevo y original de la enseñanza de Jesús es que el reino de Dios, largo tiempo esperado, ha llegado al fin, hay una originalidad todavía más profunda en el nuevo contenido que Jesús mismo da a la idea mediante su revelación de Dios»⁴⁹.

Así, el curso de los acontecimientos, que externamente es una serie de desastres, encierra una revelación de la gloria de Dios para quienes saben comprender. En eso consiste el «misterio del reino de Dios»; no sólo en que el *ésjaton*, lo que pertenece propiamente al ámbito de lo «totalmente distinto», es ahora susceptible de experiencia efectiva, sino en que es experimentado en la forma paradójica del dolor y la muerte del representante de Dios. Detrás o dentro del curso de los acontecimientos se halla esa realidad atemporal que es el reino, el poder y la gloria del Dios bendito.

⁴⁹ Cf. Otto, *op. cit.*, 83: «Todas sus obras y palabras... están directa o indirectamente inspiradas por la idea de un poder divino que irrumpe para *salvar*. Esto tiene su correlato inmediato en el 'nuevo' Dios que él trae, el Dios que no consume a los pecadores, sino que los *busca*; el Dios-Padre que se ha *acercado* ahora de nuevo saliendo de su trascendencia, que exige una confianza como la que tienen los niños» (la cursiva es del autor).

CAPITULO III

EL DÍA DEL HIJO DEL HOMBRE

Hasta aquí hemos considerado una serie de predicciones que parecen referirse a acontecimientos futuros dentro del orden histórico. Ahora examinaremos otras predicciones en las que es difícil señalar esa referencia.

En primer lugar pasaremos revista a un grupo de sentencias de *Q* que emplean la concepción escatológica tradicional sobre el último juicio (denominado «el juicio», «el día del juicio» o «aquel día»). En Mt 11, 21-22 = Le 10,13-14 leemos: «¡Ay de tí, Corozáin! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho las obras de poder que se han hecho en vosotras, hace tiempo que se habrían arrepentido con saco y ceniza». Hasta aquí la sentencia significa simplemente que las ciudades fenicias, cuyo territorio, contiguo a Galilea, Jesús visitó, habrían sido un público más sensible a su obra que sus propias ciudades; pero sigue: «Habrá menos rigor el día del juicio para Tiro y Sidón que para vosotras».

Asimismo, en Mt 10,15 = Le 10,12 toda ciudad que no responda al llamamiento de los Doce es condenada con estas palabras: «Habrá menos rigor el día del juicio [o 'aquel día'] para Sodoma [y Gomorra] que para ella». El juicio de Judea, como hemos visto, aparece expresado en términos de horrores bélicos y conmoción social; pero es imposible suponer que a Tiro y Sidón se les prometa una suerte menos dura en aquella inminente tribulación histórica. Estas ciudades no tenían nada que temer de Roma. Y por lo que se refiere a Sodoma y Gomorra, *su* juicio en sentido histórico había tenido lugar muchos siglos antes.

En Mt 12,41-47 = Le 11,31-32, los hombres de Nínive, contemporáneos del profeta Jonás, y la reina

del sur, contemporánea de Salomón, se alzarán «en el juicio» como testigos contra los judíos que oyeron e ignoraron la predicación de Jesús.

Si en tales pasajes hay que tomar la idea del día del juicio en sentido literal y realista, habremos de pensar en una gran sesión judicial en la que intervienen individuos muertos hace mucho y pueblos desaparecidos. Y esto se halla fuera del orden histórico. En todo caso, la intención de las sentencias es clara. Los rabinos contaban a los hombres de Sodoma entre aquellos que no tenían «ninguna parte en la vida de la edad futura»¹. Por tanto, lo que Jesús viene a decir a sus oyentes es esto: «Incluso aquellos a quienes vosotros consideráis los más perdidos de los pecadores están menos perdidos que los que se niegan a escuchar el Evangelio». Análogamente, en su referencia a Tiro y Sidón se hace eco de las palabras proféticas: «Sólo a vosotros conocí de entre todas las familias de la tierra; por tanto, os visitaré por todas vuestras iniquidades... ¿No sois para mí, hijos de Israel, como los hijos de los etíopes?» (Am 3,2; 9,7); y las alusiones a Nínive y a la reina de Sabá están hechas con el mismo espíritu. No existe un interés independiente por el día del juicio en cuanto tal ni por el destino de los gentiles en el juicio. Simplemente se recoge la imagen tradicional del juicio final y se la emplea para dar viveza y fuerza a unas solemnes admoniciones.

En Q hay otro grupo de sentencias que hablan del «día del Hijo del hombre»². Según Mt 24,37-39 =

¹ Cf. el tratado *Sanhedrin* 10,3, citado por Strack-Billerbeck a propósito de Mt 10,15.

² La expresión «día del Hijo del hombre», que corresponde estrechamente a la expresión veterotestamentaria «día de Yahvé», se halla implícita en Le 17,24: ΟΥΤΟΨ εαχαι ὁ vibq %ov áμΙQOTou EV Tη Tí^épa avxov; pero la expresión exacta no aparece en los Evangelios. Lucas dice: «Los días del Hijo del hombre» (17,26, y en un pasaje que le es peculiar, 17,22). Mateo emplea en varios contextos la fórmula estereotipada ri

Le 17,26-27, ese día será semejante al diluvio de Noé, que vino repentina e inesperadamente sobre un pueblo despreocupado y entregado a las ocupaciones de la vida diaria. Según Mt 24,27 = Le 17,24, será semejante a un relámpago que cruza toda la bóveda del cielo. Según Me 13,24-26, el sol y la luna dejarán de alumbrar, las estrellas caerán del cielo y todas las «fuerzas»³ celestiales serán sacudidas, y *entonces* «verán venir al Hijo del hombre con gran poder y gloria». Pero aquí esta catástrofe cósmica irá precedida de una larga serie de signos. No es repentina e inesperada, como el diluvio de Noé. Después de todos los hechos anunciados por Me 13,14-25, es obvio suponer que la gente ya no comerá ni beberá, no se entregará ni será recibida en matrimonio. Las dos versiones son incompatibles, y de las dos debemos preferir ciertamente la de Q. No obstante, nuestras dos fuentes más antiguas coinciden en presentar el día del Hijo del hombre como un acontecimiento sobrenatural de alcance universal. Q subraya su diferencia con respecto a cualquier acontecimiento histórico. De un acontecimiento dado en la historia se puede decir que tiene lugar aquí o allí. En cambio, del día del Hijo del hombre no se puede decir «vedlo aquí» o «vedlo allí», porque es semejante a un relámpago visible a la vez en todas partes⁴.

siaQovátia xov uiou TOU áv&Qcójcou. Como el término *jraQouoía* lo emplea solamente él, podemos dudar razonablemente que apareciera en la tradición más antigua. Parece muy probable que la fórmula original subyacente a esa variante fuera «el día del Hijo del hombre».

³ Las *Suvau.su*; son las inteligencias no encarnadas que, según se creía, inhabitaban y controlaban el universo astral y que los judíos identificaban con diversos órdenes angélicos. Cf. mi libro *The Bible and the Greeks*, 16-19, 109-111.

⁴ Este es quizá el momento de considerar un pasaje peculiar de Lucas que tiene cierta semejanza con la sentencia de Q a que nos estamos refiriendo (Le 17,20-21): «El reino de Dios viene sin ser observado (es decir, no es algo que se pueda esperar, como los astrónomos esperan las conjunciones de los

La finalidad o consecuencia de la venida del Hijo del hombre no aparece clara en nuestras fuentes más antiguas. El primer Evangelio presenta un breve apocalipsis (mal denominado con frecuencia «parábola de

cuerpos celestes), y no dirán: 'Vedlo aquí o allí'. Porque el reino de Dios está *kvxbq* •UJICÓV»: «entre vosotros» o «dentro de vosotros». La primera traducción goza hoy de una preferencia casi universal. Pero 1) *évroc*; es propiamente una forma reforzada de EV que se emplea cuando interesa excluir todos los posibles significados de esta preposición menos «dentro de». Las únicas aproximaciones al significado «entre» que se citan (Jenofonte, *Anabasis* I, 10, 3; *Hellenica* II, 8, 19) no son, a mi entender, excepciones claras de esta regla. 2) Cuando Lucas quiere decir «entre», dice *év* (isaw, expresión que aparece una docena de veces en el tercer Evangelio y en los Hechos. Si aquí quería decir «entre», ¿por qué ha variado de procedimiento? 3) Si se apela a un original arameo, en esta lengua las preposiciones que significan «entre» y «dentro de» son distintas, y no hay razón para que un traductor competente las confundiera. 4) «Entre» no ofrece un sentido lógico. Una cosa que está «entre vosotros» se localiza en el espacio más o menos. Por otra parte, no se puede decir «vedlo aquí o allí» de algo que está «dentro», y del reino de Dios se dice que no se localiza en el espacio, *porque* está EVTOS *v\iayv*. Esto podría entenderse como la contrapartida de la sentencia de Q que acabamos de mencionar: el día del Hijo del hombre no se localiza en el espacio (ni en el tiempo) porque es instantáneo y omnipresente; el reino de Dios no se localiza de ninguna manera porque está «dentro de vosotros». En otras palabras: la realidad última, aunque se revela en la historia, pertenecen esencialmente al orden del espíritu, donde no son aplicables las categorías de espacio y de tiempo. No obstante, cabe otro significado. En la «Harvard Theological Review» 41, n.º 1 (1948), C. H. Roberts afirma convincentemente, apoyándose en el testimonio de papiros y otros materiales, que *évxoé v\iwn* significa «en vuestras manos», «en vuestro poder». Por tanto, el reino de Dios no es algo que hayáis de esperar ansiosamente (oí) [ASICI JtaQafTiQTiostoi;], sino que es una posibilidad actualmente al alcance de quienes están dispuestos a «recibirlo como un niño». Creo que en favor de la autenticidad sustancial de la sentencia de Lucas se puede decir más de lo que generalmente se dice. Pero, como no es uno de los pasajes claramente pertenecientes a la más antigua tradición, no lo empleo en esta exposición.

las ovejas y los cabritos»⁵) en el que la escena tradicional del juicio final aparece descrita con vivos colores, con el Hijo del hombre como juez. Pero en las demás fuentes no hay ninguna confirmación directa de esto⁶. En Me 13,27, cuando venga el Hijo del hombre, «enviará a sus ángeles y reunirá a los elegidos desde los cuatro vientos, desde el extremo del cielo al extremo de la tierra». La comparación de Mt 24, 37-40 con Le 17,23-35 demuestra que en *Q* la sentencia sobre el diluvio de Noé iba seguida, inmediatamente o con un pequeño intervalo, por una doble sentencia en paralelismo cuyo segundo miembro es idéntico en los dos Evangelios, mientras que el primero adopta formas diferentes:

MATEO

«Entonces estarán dos en el campo; uno es tomado y el otro dejado.

Estarán dos mujeres moliendo en el molino; una es tomada y la otra dejada».

LUCAS

«Aquella noche estarán dos en una cama; uno será tomado y el otro dejado.

Estarán dos mujeres moliendo juntas; una será tomada y la otra dejada»⁷.

⁵ Mt 25-31-46. No se ajusta al género «parábola», sino que pertenece a la misma categoría que las escenas de juicio que hallamos en Henoc y en otros apocalipsis. Su único elemento parabólico es el símil del pastor que separa las ovejas y los cabritos, y aun esto es una alusión de pasada; las ovejas y los cabritos no desempeñan ningún papel en la escena principal. El climax del pasaje se encuentra en las dos sentencias de 25,40.45, que son paralelas de Mt 10,40-42 y Me 9,37. La escena de juicio fue compuesta probablemente para proporcionar un contexto vivo y dramático a estas sentencias.

⁶ La misma idea se repite en Mt 16,27; pero, como veremos, se trata de una reelaboración de un pasaje de Marcos por parte de Mateo, pasaje que es probablemente menos original que una sentencia análoga de *Q*. En las formas más originales de la sentencia, el Hijo del hombre (o Jesús) aparece no como juez, sino como abogado. Cf. Bacon, *The Other Comforter: «Expositor»* (oct. 1917) 280.

⁷ Algunos manuscritos inferiores de Lucas añaden aquí la referencia a los dos hombres en el campo; pero tal referencia

Es difícil determinar el alcance de estas palabras. Ni siquiera está claro quién corre peor suerte: el que es tomado o el que es dejado. La sentencia tiene en común con la que la precede la idea de un acontecimiento repentino que sorprende a la gente dedicada a las ocupaciones ordinarias de la vida. Se sugiere que este acontecimiento repentino introducirá una clara distinción entre el destino de unos individuos que hasta ese momento se hallaban estrechamente unidos. Si la conexión de ambas sentencias es original, el acontecimiento en cuestión será el día del Hijo del hombre, que aportaría un juicio selectivo sobre los individuos; pero en tal caso el juicio no se concibe como una gran sesión judicial en un mundo distinto del presente, de modo que ante el tribunal comparecen comunidades como Sodoma y Tiro, Betsaida y Corozáin. Es algo que acontece directamente en la vida diaria de los individuos. En cambio, si las dos sentencias no tenían originalmente ninguna conexión (lo cual es muy posible, pues se supone que también *Q* es una compilación de sentencias originalmente independientes), entonces deberíamos considerar obviamente la sentencia de que «uno es tomado y el otro dejado» como una verdadera parábola, y el problema de su aplicación quedaría intacto⁸.

no pertenece al texto original de este Evangelio. La situación sinóptica es como sigue: Mateo pone la sentencia de «uno tomado y otro dejado» inmediatamente después de la relativa al diluvio de Noé. Lucas interpone: *a*) un segundo ejemplo de desastre repentino, el de Sodoma; *b*) la sentencia «no baje del terrado»; *c*) el ejemplo admonitorio de la mujer de Lot; *d*) la sentencia «el que busca salvar su vida, la perderá...». De estos elementos, *d*) es una sentencia flotante que aparece en varios y distintos contextos de todos los Evangelios, y *b*) es situado por Marcos en el discurso apocalíptico y, como hemos visto, encaja perfectamente en la predicción de la guerra.

⁸ A. T. Cadoux, *op. cit.*, 195-196, dice que la parábola ofrece una imagen de «la patrulla de enganche en acción». Es posible. Pero parece demasiado elemental y genérica la «lección»

Aún más claramente parabólica es la otra sentencia que Lucas pone inmediatamente después de ésta y que Mateo añade a la sentencia sobre el relámpago: «Donde está el cadáver se reunirán los buitres»⁹. La idea es, indudablemente, que hay ciertas asociaciones de fenómenos que son constantes e inevitables, de modo que la presencia de uno permite deducir el otro; pero no podemos decir de qué fenómenos se trata.

Así, pues, nos vemos reducidos a unas vagas indicaciones sobre el papel que se supone desempeñará el Hijo del hombre «en su día». No queda claro que el día del Hijo del hombre se identifique con el día del juicio, aunque es natural suponerlo; de todos modos, nuestras fuentes más antiguas no afirman que el Hijo del hombre sea juez ni dejan en claro qué forma tendrá el juicio.

El asunto se complica por el hecho de que los Evangelios presentan a Jesús empleando el título «Hijo del hombre» en relación consigo mismo. Todavía no se ha resuelto la cuestión de si nuestros Evangelios son en este punto fieles al hecho histórico. Es cierto que en ellos se advierte una tendencia a insertar la expresión «Hijo del hombre» en contextos donde la crítica demuestra que la tradición original hacía decir a Jesús «yo», y se alega que el empleo de la expresión con referencia a Jesús es secundario. Además, es innegable que en algunos pasajes indiscutiblemente auténticos (como los que acabamos de indicar) Jesús se refiere al

que él saca: «La ocasión busca al hombre y hace su selección». ¿No se aludirá al efecto selectivo del llamamiento de Jesús? Santiago y Juan estaban en la barca con Zebedeo, su padre: los hijos fueron tomados, mientras que el padre fue dejado junto con los siervos asalariados (Me 1,19-20).

⁹ Mt 24,28; Le 17,37. Se ha insinuado que los áetos son las águilas romanas y que aquí tenemos una predicción de la guerra. Pero, aunque algunas águilas coman carroña, el buitre es el ave típicamente ávida de carne podrida. 'ASTO?' es aquí probablemente el buitre, como en varios lugares de los LXX.

«Hijo del hombre» sin el menor indicio de que aluda a sí mismo.

Por otra parte, debemos señalar que en *todas* nuestras fuentes evangélicas primarias Jesús es identificado con el Hijo del hombre. Por tanto, la identificación pertenece al menos a un estadio de la tradición muy primitivo. Además, la teoría que acabo de mencionar supone que «Hijo del hombre» fue en algún estado una designación mesiánica aplicada corrientemente a Jesús y que fue interpolada como tal en los recuerdos de su vida y doctrina. Pero no poseemos pruebas independientes de que existiera tal estadio. Fuera de los Evangelios, en el Nuevo Testamento hay sólo un pasaje en que la expresión se emplea de ese modo. En los mismos Evangelios no se emplea más que en labios de Jesús¹⁰. Por el contrario, sabemos que los títulos «Mesías» y «Señor» eran frecuentes en la Iglesia, a pesar de lo cual en los Evangelios Jesús se los aplica sólo excepcionalmenteⁿ. Los términos más familiares

¹⁰ Act 7,56; Jn 12,34 no es en realidad una excepción.

¹¹ XeioTÓg no aparece en los pasajes de Q. En Marcos aparece sólo dos veces en labios de Jesús: a) 9,41, cuya comparación con Mt 10,42 permite dudar que las palabras *oti XQiaxov* ECTIE figuraran en la tradición anterior; b) 12,35, donde Jesús habla del Mesías como de un personaje de la teología judía, sin sugerir que él mismo sea ese personaje. En los pasajes peculiares de Mateo aparece sólo una vez en labios de Jesús: 13,10; la comparación de este versículo con 23,8 hace pensar que ambas sentencias son duplicados y que 23,8, que no contiene la palabra *XQIOXOC*;, es la forma más antigua. En Le 24,46 aparece en un breve resumen de la enseñanza de Jesús después de la resurrección; en este Evangelio no aparece más que aquí en labios de Jesús. Por otra parte, es relativamente frecuente en labios de otras personas y en pasajes donde los evangelistas hablan por su cuenta, reflejando claramente el uso de la Iglesia. *KUQIOC*; es puesto en labios de Jesús, con referencia a sí mismo, dos veces en Marcos: a) 2,28 («Señor del sábado») y b) 11,3 (en 5,19; 12,11.29-30.36; 13,20 *Kúpioe* es Yahvé, y en 12,36-37 el «Mesías» es una figura teológica); en Q tenemos sólo el pasaje de Mt 7,21 = Le 6,46, donde

en la Iglesia son considerados impropios en labios de Jesús; en cambio, el término «Hijo del hombre», que se emplea raras veces hablando de Jesús, aparece como su más característica autodesignación. Esto se explica perfectamente si, de hecho, Jesús se designó con tal título. De ser así, resulta explicable que la tradición naciente tendiera a introducir el término «Hijo del hombre» en sentencias que no lo contenían originalmente. En caso contrario, resulta difícil entender por qué había de aparecer con tanta frecuencia en las palabras de Jesús sin penetrar en la narración. Aplicar el término «Hijo del hombre», con sus resonancias «apocalípticas» y «escatológicas», a un hombre en vida es indudablemente una paradoja; pero también es una paradoja decir que el reino de Dios, que también es un hecho «escatológico», ha llegado en la historia.

Suponiendo, pues, que Jesús se presentó como «Hijo del hombre», hemos de pensar que, en cierto sentido, él es el personaje central del «día del Hijo del hombre» anunciado en los pasajes que hemos examinado. A ellos debemos añadir Me 14,62. Aquí Jesús, preguntado por el sumo sacerdote: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?», responde: «Yo soy; y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo»¹². Estas palabras son una es-Jesús censura a los que le dicen Rúgie, Kijgie. En Marcos hay sólo otro ejemplo de este modo de dirigirse a Jesús: 7,28 (y una lectura variante en 10,51); pero en este caso parece ser simplemente el título habitual de cortesía «señor». En Mateo y en Lucas el número de tales casos es considerablemente mayor; Lucas emplea *xtigio* también en la narración, pero ninguno de los dos, si exceptuamos algunos contextos parabólicos, pone el título en labios de Jesús con referencia a sí mismo. Ante estos hechos, ¿podemos suponer que la Iglesia se sintió en libertad para poner en boca de Jesús un título que él no empleó de hecho?

¹² Los críticos que consideran el interrogatorio ante el sumo sacerdote como una escena ficticia, inventada para proporcionar un contexto a la confesión explícita de mesianidad por parte

pecie de cita libre de Dn 7,13 con un eco de Sal 110,1. El pasaje de Daniel describe una visión apocalíptica en la que varias figuras mitológicas con formas de bestias son vencidas por «un como hijo de hombre», es decir, por una figura de forma humana. Luego se interpreta la visión. Las «bestias» representan a diversos imperios paganos; el Hijo del hombre, al «pueblo de los santos del Altísimo»¹³. La visión significa que el pueblo judío ocupará al fin el lugar de los grandes imperios paganos y así se realizará el reino de Dios en la tierra. La visión es simbólica. La realidad histórica correspondiente a ella es la esperada aparición de un Estado judío independiente y soberano. El «Hijo del hombre» tiene tanta o tan poca realidad como las «bestias» a las que sustituye.

Otros pasajes de Daniel nos hacen pensar que para

de Jesús (la única confesión de este tipo que hallamos en la tradición primitiva), estiman evidentemente ocioso tratar esta cita como una declaración histórica. Pero, según el procedimiento legal documentado para otras provincias, la autoridad local debía actuar como juez de instrucción y preparar el cargo que se presentaría ante el tribunal superior. Y parece indudable que el cargo presentado ante el procurador fue la pretensión de ser «rey de los judíos». Esto significa que la pretensión de mesianidad debió de ser investigada por el sanedrín; y dado que este punto no fue alegado en el tribunal del procurador, podemos suponer que Jesús lo había admitido. Pero está de acuerdo con las implicaciones generales del relato evangélico el que Jesús rechazara el título de «Mesías» y lo sustituyera por el de «Hijo del hombre». Es posible, sin duda, que la formulación precisa de su respuesta en términos de la profecía de Daniel se deba a la Iglesia primitiva. De ser así, carecemos de datos sobre cómo relacionó Jesús su ministerio como «Hijo del hombre» con el futuro «día del Hijo del hombre». Pero de momento podemos contentarnos con aceptar el testimonio de nuestra fuente más antigua.

¹³ Es muy de notar que la visión del Hijo del hombre (Dn 7, 13-14) se interpreta en 7,22 con las palabras $\epsilon\kappa\ \rho\alpha\sigma\upsilon\upsilon\ \acute{\omicron}\ \chi\text{-}\eta\mu\acute{\omicron}\nu\ \eta\mu\acute{\omicron}\nu$ $\rho\alpha\iota\ \chi\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu\ \tau\upsilon\chi\acute{\iota}\omicron\upsilon\phi\upsilon\nu\ \omicron\iota\ \omicron\tau\omicron\iota\omicron\iota$, las cuales, como hemos visto (p. 50), encuentran un eco en las palabras de Jesús $\epsilon\kappa\ \rho\alpha\sigma\upsilon\upsilon\ \epsilon\pi\ \nu\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \rho\eta\ \tau\alpha\iota\tau\alpha\iota\alpha\ \chi\omicron\nu\ \xi\epsilon\omicron\nu$.

él los acontecimientos de la historia eran reflejos de unos procesos reales acaecidos en el mundo sobrenatural. El vidente era capaz de descubrir en formas simbólicas esos procesos suprahistóricos y así predecir los acontecimientos históricos en que últimamente tomarían cuerpo. Según esto, el Hijo del hombre que aparece en la visión es una figura simbólica, y la realización del símbolo se espera que tenga lugar en la historia. ¿En qué sentido, pues, citó Jesús la profecía de Daniel? ^M. No hay base para suponer que tuvo que interpretarla con estricta literalidad. Más adelante volveremos sobre esta cuestión (cf. pp. 105-108).

Hay otro pasaje de Marcos en el que Jesús parece predecir la «venida» del Hijo del hombre: «Quien se avergüence de mí y de los míos ¹⁵ en esta generación

¹⁴ Se suele admitir que la enseñanza de Jesús presupone la doctrina de Henoc sobre el Hijo del hombre (Henoc 37-71) y que ahí reside la clave para saber en qué sentido ha de entenderse la profecía de Daniel. Pero 1) todavía no se ha dicho la última palabra sobre la integridad de las «parábolas» de Henoc ni sobre la fecha de los pasajes relativos al «Hijo del hombre», que no aparecen en ninguno de los fragmentos existentes del Henoc griego ni han sido identificados en el abundante material henóquico de los manuscritos del Mar Muerto (publicados hasta ahora); 2) a pesar de la impresionante argumentación de Otto (*Reich Gottes und Menschensohn*, 141-189). No estoy convencido de la influencia de las parábolas sobre la enseñanza de Jesús en su forma más antigua (cosa distinta de su influencia sobre la ulterior escatología de la Iglesia); 3) en todo caso, Jesús se refiere explícitamente a Daniel y no a Henoc, y 4) Jesús fue al menos tan capaz como el autor de las parábolas de dar su propia reinterpretación (como la da ese autor) del simbolismo de Daniel, y esta reinterpretación parece ser muy original, dado que la enseñanza de Jesús rompe con el tradicional esquema escatológico en un punto decisivo.

¹⁵ La mayoría de los manuscritos leen *ἰὶμί μου, εἶχτις λόγους*,. W y el ms. k de la *Vetus Latina* omiten *κῶλον*, lo mismo que los testigos occidentales en el pasaje paralelo de Lucas. C. H. Turner (*Mark*, en *A New Commentary on Holy Scriptura*, ed. por Gore, Goudge y Guillaume) se inclina a

adúltera y pecadora, el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles» (Me 8,38). En *Q* aparecía una sentencia semejante, como se ve por Mt 10,32-33 = Le 12,8-9:

MATEO

«A todo aquel que me reconozca ante los hombres, yo le reconoceré ante mi Padre que está en los cielos; pero a quien me niegue ante los hombres, le negaré ante mi Padre que está en los cielos».

LUCAS

«A todo aquel que me reconozca ante los hombres, el Hijo del hombre le reconocerá ante los ángeles de Dios; pero el que me niegue ante los hombres será negado ante los ángeles de Dios».

Marcos, al parecer, ha recogido sólo un miembro de una doble sentencia en paralelismo. Este paralelismo hebreo es tan característico de las sentencias de Jesús, como también de la tradición profética en que él se situó, que cabe suponer en la forma *Q* (si pudiéramos recuperarla) una mayor proximidad al original. Antes bien, no es seguro que en *Q* apareciera la alusión al Hijo del hombre. Falta por completo en Mateo, y en Lucas se limita al miembro positivo del paralelo, siendo omitida en el negativo. En ninguno de los dos se alude a la «venida» del Hijo del hombre. Los hombres serán reconocidos «ante mi Padre que está en los cielos» o «ante los ángeles de Dios»¹⁵. Esto puede

aceptar la lectura más breve, que encaja admirablemente con pasajes como Me 9,37; Mt 10,40 = Le 10,16; Mt 25,40.45.

¹⁶ «Ante los ángeles de Dios» es una expresión típica de Lucas (cf. 15,10). «Mi Padre que está en los cielos» es asimismo característica de Mateo. No hay manera de determinar la formulación de *Q*. Como Marcos alude al Padre y a los ángeles, seguimos con la duda de qué expresión es más original. El significado de ambas es el mismo. El mismo de «en los cielos» (Le 15,7).

referirse o no a un día de juicio que ponga fin a la historia, pero su sentido más natural es que Jesús (o el Hijo del hombre) reconocerá o negará a los hombres en el mundo celestial; lo que significa que el reconocimiento o la negación es de tipo eterno¹⁷.

Luego no está claro que la sentencia encerrara originariamente una predicción explícita de la «venida» del Hijo del hombre. Es de notar que Mateo no se quedó contento con la alusión de Marcos a la «venida», sino que refundió la sentencia: «El Hijo del hombre vendrá en la gloria de su Padre con sus ángeles y entonces retribuirá a cada uno según lo que haya hecho». Una comparación de *Q*, Marcos y Mateo parece mostrar una creciente tendencia a dar forma «apocalíptica» a una sentencia de Jesús, y es preciso que siempre tengamos presente esa orientación en el intento de interpretar las sentencias.

En este punto nos será conveniente volver a la sentencia de *Q* sobre el juicio de las tribus, sentencia que decidíamos excluir de la serie histórica de predicciones. En su doble versión es como sigue:

MT 19,28

Le 22,28-30

«Os aseguro que vosotros que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se sienta en el trono de su gloria,

«Vosotros sois los que habéis estado conmigo en mis pruebas; y yo os dispongo un reino como mi Padre lo dispuso para mí,

¹⁷ Cf. un modo de expresión parecido en Mt 16,19; 18,18: «Lo que prohibáis en la tierra quedará prohibido en el cielo, y lo que permitáis en la tierra quedará permitido en el cielo»; lo cual significa que las decisiones inspiradas de los apóstoles tienen validez eterna. Por analogía, el significado de la sentencia que estamos considerando sería que quienes reconocen a Cristo en la tierra poseerán con ello el signo de que son eternamente aceptados por él.

os sentaréis también en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel». a fin de que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino y os sentéis en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel».

Parece problemático que las dos formas dependan de una misma fuente escrita. Es posible que la sentencia se formara siguiendo dos líneas de tradición oral antes de llegar a los evangelistas, y su forma originaria es difícil de determinar. Pero indica claramente la unión más estrecha posible de los discípulos con su Señor tanto en su gloria futura como en sus tribulaciones presentes. Es compañera de la otra sentencia según la cual quienes le reconocen en la tierra serán reconocidos por él en el cielo. Recordemos que en Daniel el Hijo del hombre es «el pueblo de los santos del Altísimo». Aunque ahora el Hijo del hombre es identificado con Jesús, persiste gran parte de la idea anterior, hasta el punto de que sus discípulos son asociados a él en su reinado. Sólo en Mateo se sitúa explícitamente la escena en el orden trascendente, pero ésa parece ser también la verdadera intención de la sentencia en su forma lucana. La «mesa» en que los discípulos han de «comer y beber» recuerda el «vino nuevo» que Jesús ha de beber «en el reino de Dios», así como el banquete de los bienaventurados «con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos».

Es dudoso, por tanto, que la tradición primitiva contuviera predicciones explícitas de una segunda venida histórica de Jesús como Hijo del hombre, si bien hay pasajes que se refieren a una «venida» más allá de la historia. En cambio, en otros varios pasajes se predice que Jesús, como Hijo del hombre, resucitará de entre los muertos. Todas las predicciones de la pasión en Marcos (8,31; 9,31; 10,34) culminan en una certeza de la resurrección «después de tres días» (los otros

dos sinópticos dicen «al tercer día», de acuerdo con la fórmula citada por Pablo en 1 Cor 15,4). Quienes juzgan que las profecías de la pasión no son históricas hacen *a fortiori* el mismo juicio sobre la profecía de la resurrección. Admito que la formulación exacta de las profecías puede ser secundaria, pero ya he alegado razones para creer que Jesús predijo de hecho que había de padecer y morir. En tales circunstancias, ¿hemos de pensar que ésa fue su última palabra acerca de su destino?

Es cierto que en algunas formas de expectación judía el Mesías estaba destinado a morir. Pero las pruebas que poseemos al respecto son posteriores al período de los Evangelios, y en todo caso el Mesías no muere hasta haber reinado en la gloria. Y Jesús no había reinado aún en la gloria. Ante la perspectiva inmediata de la muerte predijo que el Hijo del hombre sería visto sobre las nubes del cielo. Al margen de lo que se intente simbolizar con esto, se trata de una cita tomada de una visión de triunfo, y no era posible pretender que ello se cumpliera en la ignominiosa muerte de Jesús como tal. Por tanto, si Jesús se designó como Hijo del hombre, es que pensaba en su victoria después de la muerte. Y así podemos creer que predijo no sólo su muerte, sino también su resurrección. Es de notar que casi todas estas predicciones presentan en Marcos la forma: «*El Hijo del hombre* padecerá, morirá y resucitará». Sólo en una sentencia se emplea el pronombre de primera persona. En Me 14-28: «Cuando resucite, os precederé a Galilea» (palabras que repite el «joven vestido de blanco» en el sepulcro, Me 16,7). El término «Hijo del hombre» tiene resonancias escatológicas. Su empleo en estas predicciones parece indicar que la muerte y la resurrección de Jesús son acontecimientos «escatológicos».

¿Cuál es, pues, la relación entre la resurrección del Hijo del hombre y su «venida»? En primer lugar,

debemos tener en cuenta que, según Me 14,62, verán al Hijo del hombre: *a)* «a la diestra del Poder» y *b)* «venir entre las nubes del cielo». En el Nuevo Testamento, fuera de los Evangelios, el «venir entre las nubes» es algo todavía futuro, pero el sentarse a la diestra de Dios es algo ya conseguido. Esto quiere decir que la Iglesia, a la luz de su propia experiencia, dividió la predicción de Me 14,62 en dos estadios.

Además, excepto en los Hechos de los Apóstoles, no se hace distinción entre la exaltación a la diestra de Dios y la resurrección¹⁸; al menos no se alude a ningún intervalo entre ambas. Se nos dice que Pablo «vio al Señor» en la gloria, «a la diestra de Dios» (1 Cor 15,8; 2 Cor 4,6; Rom 8,34). Como Pablo no distingue entre su propia experiencia y la de Cefas y los demás, parece dar por supuesto que también ellos «vieron al Señor» en la gloria. La teoría de un intervalo de cuarenta días entre la resurrección y la ascensión, junto con la predicción de un futuro descendimiento «de la misma manera»¹⁹, parece ser producto de una línea de desarrollo dentro de la Iglesia. La teoría desarrollada cuenta tres estadios: resurrección, exaltación y segunda venida; pero hay algunas razones para pensar que en una etapa primitiva no se distinguían los dos primeros, y en la sentencia de Me 14,62 los dos últimos están al menos estrechamente unidos. ¿Es posible que los tres sean aspectos de una misma idea?

La resurrección se predice por regla general «después de tres días» o «al tercer día». Se podría decir que esto es debido a la experiencia de los discípulos, que empezaron a «ver al Señor», según los Evangelios, el domingo siguiente a la resurrección. Pero en la

¹⁸ Esto es lo que se impone si consideramos el «texto occidental» de Le 24,51 como original, y probablemente lo es.
" Act 1,9-11.

fórmula primitiva citada por Pablo en 1 Cor 15,3-7, la resurrección «al tercer día» no parece ser una afirmación basada en el testimonio de testigos presenciales, como lo son las apariciones del Señor resucitado²⁰. Es «según las Escrituras». Pero Pablo no nos dice cuáles. Sin duda, él hizo suya la fórmula tal como la encontró. El único pasaje del Antiguo Testamento que la sugiere es Os 6,2: «Dentro de dos días nos devolverá la vida; al tercer día nos levantará, y viviremos en su presencia»²¹. Parece como si la profecía de la restauración de Israel, es decir, el día del Señor, hubiera sido tomada como una profecía del día del Hijo del hombre (lo cual estaría plenamente de acuerdo con la línea general que siguió la profecía, a través de la apocalíptica, hasta llegar al pensamiento del cristianismo primitivo) y el «tercer día» como una indicación misteriosa del momento señalado por Dios para ese hecho. Pero vemos que los «tres días» aparecen en las palabras sobre la destrucción y restauración del templo. Esto plantea la cuestión de si este empleo de la profecía de Oseas no puede remontarse al mismo

²⁰ Si bien los autores del Nuevo Testamento presentan por regla general la muerte y la resurrección de Jesús ingenuamente como dos acontecimientos distintos en la historia, uno de los cuales tuvo lugar tres (o dos) días después del otro, hay indicios de una concepción diferente. Así, según 1 Pe 3,18, Jesús fue «muerto en la carne, pero vivificado en el espíritu»: el anverso y el reverso de un mismo hecho. Según Heb 9,11-14, la muerte de Cristo, que «se ofreció a Dios por el Espíritu eterno», es también su entrada en el santuario definitivo del mundo de la realidad suprema (cf. 9,24-28). Su muerte, en efecto, es una expresión de pura obediencia a la soberana voluntad de Dios (10,9) y, en consecuencia, es la forma más elevada posible de actividad para un espíritu racional. Por último, en el cuarto Evangelio la muerte de Cristo es su glorificación y no un paso previo hacia ella.

²¹ Este pasaje fue interpretado por los rabinos en relación con la resurrección general al término de todas las cosas. Cf. los pasajes citados por Strack-Billerbeck a propósito de Mt 16,21.

Jesúsⁿ. ¿Podríamos llegar a decir que el «tercer día» es el día del Hijo del hombre?^a.

No es más que una conjetura especulativa, pero que tiene cierta probabilidad en su favor: el que Jesús predijera, en términos que no nos es posible recuperar con precisión, su propia supervivencia frente a la muerte y el triunfo definitivo de la causa de Dios en su persona, y el que la Iglesia interpretara a Jesús a la luz de su propia experiencia²⁴. La Iglesia presentó

⁷¹ ¿Tenemos en Le 13,32-33 otra adaptación de la fórmula de Oseas? El realismo de la alusión a Herodes en este pasaje nos inclina a considerar la sentencia como auténtica, en especial porque la situación sugerida es muy difícil de encajar en el encuadre familiar que da Marcos al ministerio. Además, algo puede haber después de todo en la indicación del cuarto evangelista de que la sentencia sobre la reconstrucción del templo en tres días se refería a la resurrección.

²³ Si todo esto no es pura fantasía, resultaría que la resurrección puede considerarse incluida en la serie «histórica» de predicciones o en la serie «apocalíptica». Dado que las predicciones de la resurrección van unidas a las del día del Hijo del hombre, la resurrección es un símbolo de la gloria de Cristo en el plano eterno. Pero algo sucedió de hecho en el plano histórico en correspondencia con tales predicciones: posiblemente el acontecimiento que se refleja en los relatos del sepulcro vacío (los cuales, a mi juicio, sirven ya de base a 1 Cor 15); y, en todo caso, la serie de experiencias que Pablo podía datar en la época en que los primeros cristianos «vieron al Señor» y que tuvieron un efecto decisivo en sus vidas y en la historia, pues de ellas nació la Iglesia. Es muy significativo que para Pablo la resurrección de Cristo marque el momento histórico en que comienza una nueva era y se cumplen las esperanzas escatológicas.

²⁴ Al parecer, el primero en formularla fue Weiffenbach, en 1873. Cf. Schweitzer, *Leben-Jesu-Forschung* (1913) 227-229, 243. Es de notar que no hay ninguna sentencia que prediga la resurrección y la segunda venida juntamente. Por tanto, es al menos posible que ambas cosas sean alternativas. El pasaje más difícil para esta teoría es Me 14,28, según el cual Jesús resucitará de entre los muertos en Jerusalén (esto se da por supuesto) y marchará a Galilea; esto significa que la resurrección es un hecho histórico en un sentido en que no lo es la

algunas de esas predicciones como un preanuncio de la resurrección de Jesús, tal como sus discípulos la habían experimentado en los primeros días. Otras las presentó aludiendo a su retorno «entre las nubes del cielo», un retorno que traería consigo el «día del Hijo del hombre» concebido en forma apocalíptica. Mientras Jesús se había referido a un solo acontecimiento, la Iglesia distinguía dos: uno pasado, su resurrección de entre los muertos, y otro futuro, su venida entre las nubes. Sus otras predicciones fueron distribuidas (y a veces de manera diferente en las distintas ramas de la tradición) a lo largo del período que se esperaba debía transcurrir entre su muerte y su segunda venida. Así se construyó el esquema escatológico del cristianismo primitivo.

No hay nada definitivo sobre tales conjeturas, que son más bien fruto de la oscuridad de los *datos* que poseemos. Las predicciones «apocalípticas», a diferencia de las que se refieren a acontecimientos históricos futuros, eluden toda formulación precisa. Parece claro que esas predicciones estuvieron particularmente sujetas a una reinterpretación de acuerdo con la escatología que se iba configurando en la Iglesia primitiva, y es sumamente difícil reconstruir su forma original o determinar su intención primera. Jesús hablaría, en términos de la apocalíptica de su tiempo, de un «acontecimiento divino» en el que él mismo aparecería glorioso como el Hijo del hombre. Al parecer, Jesús asoció a este acontecimiento la idea de un juicio final sobre vivos y muertos y de una bienaventuranza para sus seguidores en una nueva Jerusalén con un templo «no hecho por mano de hombres». No se trata, evidentemente, de un hecho histórico en ninguno de los sentidos que podemos dar a este término. Si tiene

segunda venida, pues de ésta no se puede decir «vedlo aquí» o «vedlo allí»

alguna relación con la serie histórica, representa el punto en que ésta llega a su fin. Mateo la denomina «tu venida y la consumación del mundo» (24,3)²⁵.

Entonces, si es un acontecimiento relacionado de ese modo con la historia, ¿qué tiempo hemos de suponer que pasará entre el ministerio de Jesús y el final de la historia? Sobre este punto nuestros documentos nos dejan sumidos en la duda. Según el esquema escatológico de Me 13, la profanación del templo desemboca en una breve y amarga tribulación en Judea, y entonces llega el final²⁶, antes de que haya muerto la generación que escucha a Jesús.

Pero tenemos algunos motivos para suponer que los desastres que vendrán sobre los judíos son, en la mente de Jesús, mucho más inmediatos. ¿Hemos de decir, según esto, que Jesús concebía también el día del Hijo del hombre mucho más próximo de lo que Marcos indica? Así parece ser si entendemos las palabras dirigidas al sumo sacerdote de manera totalmente literal. «Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo». Jesús hace esta declaración para explicar y apoyar su pretensión de ser el Mesías. Difícilmente pudo entenderse como un acontecimiento que tendría lugar en un futuro remoto, pues debía ser un signo para aquellas personas, los miembros del sanedrín, que en aquel momento se hallaban constituidas en tribunal para juzgar sobre tal pretensión; además, Mateo y Lucas añadieron a la sentencia unas palabras en las que se ve cómo ellos entendían que se trataba de algo que comenzaba «desde este momento»²⁷.

²⁵ Ambos términos, *naQovoía* y *awxéXem xov alcovo?*, son exclusivos de Mateo entre los evangelistas.

²⁶ Me 13,24-27.

²⁷ Mt, *ají* SQU; Le, *¿OTÓ TOÛ* wv. Obsérvese, sin embargo, que en Lucas no se menciona la venida entre las nubes. Lo que llegará inmediatamente es el sentarse a la diestra de Dios (*¿uto*

Consideremos de nuevo la referencia a los «tres días» en las predicciones de la resurrección y la reedificación del templo. He intentado mostrar que estas dos predicciones pertenecen a la serie «apocalíptica» y aluden al día del Hijo del hombre. La fórmula del «tercer día» fue empleada por Oseas con la clara intención de sugerir una *rápida* restauración de Israel. El hecho de que Jesús la adoptara haría suponer naturalmente que implicaba una sugerencia análoga sobre la rápida venida del Hijo del hombre.

Si estas predicciones «apocalípticas» han de entenderse literalmente, parecen referirse a un acontecimiento inesperado que tendrá lugar muy pronto, y éste es el punto de vista que suelen adoptar los partidarios de la interpretación «escatológica» de los Evangelios. Pero —ellos mismos lo ven con claridad— esto crea una dificultad con respecto a la enseñanza ética de Jesús. Algunos de esos autores han intentado explicar esta enseñanza moral como una «ética provisional», en el sentido de unos preceptos para la vida de los discípulos durante el brevísimo plazo que transcurrirá antes de que desaparezcan las condiciones normales de la existencia humana. Pero ha quedado claro que la enseñanza de Jesús no puede interpretarse convincentemente en ese sentido. La alternativa sería considerar casi todos los preceptos éticos atribuidos a Jesús como el depósito de la doctrina ofrecida por la Iglesia a sus miembros en los primeros años (postura que actualmente goza de bastante favor²⁸). Es cierto

TOIJ wv eorai). Esto coincide con la concepción normal de la Iglesia primitiva: Cristo *está* a la diestra de Dios y *vendrá* en la gloria. No obstante, en Mateo aparecen conjuntamente el sentarse y el venir, y *ambas* cosas serán contempladas inmediatamente (óut' 5{m otysofte).

²⁸ Está representada en su forma extrema por Rudolf Bultmann; cf. *Geschichte der synoptischen Tradition* (1931) 73-160. Puede considerarse como una reacción exagerada contra

que la tradición original de la enseñanza de Jesús fue objeto de algunas ampliaciones con vistas a la instrucción moral en la Iglesia: esto resulta claro si comparamos los Evangelios entre sí. Pero eliminar los preceptos éticos en la tradición de la enseñanza de Jesús es una formidable labor de crítica destructiva a la que no deberíamos lanzarnos con demasiada precipitación.

Al parecer, nos hallamos ante dos corrientes distintas en la enseñanza de Jesús, una de las cuales supone la continuación indefinida de la vida humana bajo condiciones históricas, mientras que la otra sugiere un rápido fin de tales condiciones. Una crítica radical corre el riesgo de eliminar una de las dos corrientes, cuando ambas están profundamente arraigadas en la más antigua forma de la tradición que conocemos. Más vale admitir que no poseemos la clave para conciliarlas que violentar hasta ese punto nuestra documentación.

Es posible hallar un lugar para ambas corrientes si tenemos realmente en cuenta el carácter simbólico de las sentencias «apocalípticas». El método simbólico es inherente a la apocalíptica. El curso de la historia, pasada, presente y futura, con su culminación en el día del Señor, es presentado en una serie de visiones simbólicas. Mientras los autores apocalípticos emplean este método para describir la historia anterior a su propia época, la interpretación es obvia, pues tenemos ante nosotros, igual que ellos los tenían, los acontecimientos reales correspondientes a las imágenes empleadas y ellos nos proporcionan a veces la clave. Pero cuando describen el supuesto curso futuro de la historia, nuestra experiencia, igual que la suya, carece de hechos correspondientes a las imágenes. ¿En qué medida suponían estos autores que las imágenes eran realidad? La respuesta a esta pregunta sería, sin duda,

la concepción «liberal» de Jesús como un simple maestro moral.

distinta para los distintos autores. Para el autor del libro de Daniel, por ejemplo, la realidad correspondiente a la victoria del «Hijo del hombre» sobre las «bestias» es una victoria de los judíos sobre la monarquía seléucida y la subsiguiente creación de un imperio judío²⁹. Esto no había tenido lugar cuando él escribía, pero tenía para él la realidad de un acontecimiento histórico inminente.

En cambio, hay autores que parecen querer describir lo que está absolutamente más allá de la historia. ¿Debemos suponer que estos autores pretendían siempre que sus visiones del final, a diferencia de las relativas a hechos futuros dentro de la historia, fueran tomadas con la más estricta literalidad, o persiste todavía un elemento conscientemente simbólico? No podemos decir lo que había en sus mentes. Sin embargo, parece probable que cuanto más espiritual era su perspectiva tanto más claramente comprenderían que la realidad última trasciende todo lo que la mente humana es capaz de concebir y que sólo es posible imaginarla en formas estrictamente simbólicas. Al menos, el lector queda en libertad para tomar las imágenes apocalípticas tradicionales como una serie de símbolos representativos de realidades que la mente humana no puede captar directamente y, como tales, susceptibles de diversas interpretaciones y reinterpretaciones a medida que éstas son exigidas por las lecciones de la historia o por una comprensión más profunda de los caminos de Dios.

Ahora bien, en la enseñanza de Jesús el simbolismo

²⁹ No quiero decir que haya nada «sobrenatural» en las predicciones de «Daniel». Es cierto que él pudo concebir la victoria como un efecto milagroso y que el subsiguiente reino de los santos es descrito con tonos sobrenaturales. Pero es indudable que el vidente esperaba vivir en el plano de la historia, junto con sus contemporáneos, los acontecimientos que he mencionado.

apocalíptico tradicional está dominado por la idea central del reino de Dios. Esta idea era un elemento del entramado escatológico con que trabajaban los autores apocalípticos, si bien en sus escritos destaca menos que otras ideas del mismo orden. No obstante, es particularmente adecuada para expresar la convicción religiosa esencial que sirve de base y de justificación exclusiva a la esperanza escatológica en todos sus aspectos. El juicio y la felicidad eterna, el establecimiento de la justicia, el perfeccionamiento de la naturaleza humana y la renovación del universo son ideas *religiosas* únicamente en la medida en que dependen de la convicción de que el Señor es rey y su voluntad es el bien último que está destinado a obtener todo el universo creado. Por tanto, es significativo que la idea del reino de Dios tenga en la enseñanza de Jesús una posición central y dominante como no la tiene en ningún otro conjunto de doctrina religiosa. Con ella están relacionados los símbolos tradicionales del juicio y la felicidad y, como sustentadora y representante del reino, la figura tradicional y simbólica del Hijo del hombre. Todos estos elementos tienen carácter «escatológico»; son realidades últimas y se ajustan no a este ámbito empírico del tiempo y del espacio, sino al orden absoluto.

Pero Jesús declara que esta realidad última, el reino de Dios, ha entrado en la historia y que él asume el papel «escatológico» del «Hijo del hombre». Lo absoluto, lo «totalmente otro», ha penetrado en el espacio y el tiempo. Y así como el reino de Dios y el Hijo del hombre han llegado, así también han llegado el juicio y la bienaventuranza al ámbito de la experiencia humana. Las viejas imágenes del banquete celestial, del juicio final y del Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder no son simplemente símbolos de realidades suprasensibles y suprahistóricas, sino que tienen también su correspondiente realidad dentro de la historia.

Así, los hechos de la vida de Jesús y los acontecimientos que él predice en el orden histórico son acontecimientos «escatológicos», dado que forman parte de la venida del reino de Dios. En particular, la muerte y la resurrección de Jesucristo poseen un significado único que es sugerido por el empleo de un simbolismo apocalíptico. Volviendo a Daniel, la visión simbólica manifiesta ante la mirada profética una realidad del mundo sobrenatural, el triunfo último de la causa de Dios sobre todas las fuerzas hostiles, y esto tiene su correspondencia en una sucesión paralela de acontecimientos terrestres que se conciben como inminentes. De forma análoga, en Me 14,62 la venida del Hijo del hombre entre las nubes, que representa, como en Daniel, el triunfo definitivo de la causa de Dios, debía tener su correspondencia histórica en unos acontecimientos inminentes (como se da a entender en el lenguaje de los Evangelios), y éstos difícilmente podían ser otros que la muerte sacrificial y la resurrección de Cristo. Ese *es*, en el plano histórico, el triunfo de la causa de Dios: la venida del Hijo del hombre³⁰. Sin embargo, el orden histórico no puede contener todo el significado de lo absoluto. Por eso las imágenes conservan su significado como símbolos de las realidades eternas, las cuales, aunque penetran en la historia, no se agotan nunca en ella. El Hijo del hombre ha venido, pero también ha de venir³¹; el pecado de los hombres es juzgado, pero también ha de serlo.

No obstante, estas formas de futuro son simples acomodaciones de lenguaje. El Hijo del hombre no vendrá a la historia, ni tarde ni temprano, «después» de su venida a Galilea y Jerusalén, pues en el orden

³⁰ De manera parecida se expresa J. A. T. Robinson, *Jesús and His Coming* (SCM Press, 1957) 43-52.

³¹ En Le 17,22 «los días del Hijo del hombre» parece aludir a su ministerio terrestre, mientras que la misma expresión se refiere en 17,26 a su venida en la gloria.

eterno no hay antes y después. El reino de Dios en su plena realidad no es algo que haya de acontecer después que hayan acontecido otras cosas. Es aquello a que se despiertan los hombres cuando su visión ya no está limitada por este orden del tiempo y del espacio, cuando «se sientan a la mesa en el reino de Dios» con todos los muertos bienaventurados y beben con Cristo el «vino nuevo» de la felicidad eterna. El «día del Hijo del hombre» representa el hecho atemporal. En la medida en que la historia puede contenerlo, está englobado en la crisis histórica ocasionada por la venida de Jesús. Pero el espíritu del hombre, aunque mora en la historia, pertenece al orden eterno y sólo en ese orden puede experimentar el significado pleno del día del Hijo del hombre o del reino de Dios. Lo que no se puede experimentar en la historia es simbolizado por la descripción de un acontecimiento futuro, y su condición atemporal es expresada como pura simultaneidad en el tiempo, «como el resplandor de un relámpago».

Las predicciones de Jesús no tienen una perspectiva histórica, sino que parecen referirse a la evolución inmediata de la crisis ya presente cuando él hablaba y que él mismo interpretó como la venida del reino de Dios. Pero esto no significa necesariamente (si el punto de vista que he expuesto es admisible) que Jesús estuviera convencido de que la historia terminaría poco después de su muerte. En esa crisis se había revelado el significado eterno de la historia. Al margen de lo que ésta pudiera prolongarse, los hombres vivirían desde entonces en un mundo nuevo en el que se había revelado el reino de Dios, su gracia y su juicio. Por tanto, cabe una enseñanza ética no cómo «ética provisional», sino como ideal moral para los hombres que han «aceptado el reino de Dios» y viven teniendo presentes el juicio y la gracia divina, que se han revelado ya de manera decisiva.

La experiencia de muchas generaciones ha hecho, sin duda, que se entienda cada vez mejor el significado de esa revelación, y el intento de vivir según la doctrina ética de Jesús ha dado sus frutos en la historia. Podemos esperar que entenderemos todavía mejor a Jesús y veremos sus principios éticos más plenamente encarnados en nuestra vida social. Pero de todo esto no nos dicen nada sus palabras. El remite directamente a sus oyentes, partiendo de la crisis histórica en que se hallaban implicados, al orden eterno que se reflejaba en esa misma crisis.

Tal es la conclusión que parece imponérsenos cuando intentamos hallar en la enseñanza de Jesús la unidad y coherencia que hubo de tener. Sin embargo, hasta aquí nos hemos limitado a considerar las sentencias que son más o menos explícitas, aun cuando en ellas se dé cierto simbolismo. Y, de hecho, una gran parte de la enseñanza de Jesús sobre esos mismos temas está contenida en parábolas. La teoría que he enunciado puede considerarse como una hipótesis que debe ser comprobada aplicándola a la interpretación de las parábolas, algunas de las cuales, tal como se las suele interpretar, parecen referirse a un período más o menos largo durante el que los discípulos de Cristo han de esperar su segunda venida, mientras «crece» en la tierra el reino de Dios.

CAPITULO IV

LA «SITUACIÓN EN LA VIDA»

La escuela de la *Formgeschichte* (historia de las formas o crítica formal), que constituye la más reciente aportación a la crítica de los Evangelios, nos ha enseñado que para entender correctamente un pasaje evangélico debemos averiguar la «situación en la vida» (*Sitz im Leben*) donde tomó forma la tradición subyacente a ese pasaje. La primera «situación en la vida» de toda sentencia auténtica de Jesús ha de buscarse, naturalmente, en las condiciones efectivas de su ministerio. Pero los representantes de dicha escuela nos advierten con razón que la ulterior tradición de la enseñanza de Jesús, tal como ha llegado hasta nosotros, se vio frecuentemente afectada por las nuevas condiciones en que vivieron sus discípulos durante el período que media entre su muerte y la redacción final de nuestros Evangelios. Su «situación en la vida» ha de buscarse en las condiciones de la Iglesia primitiva. Es importante tener en cuenta esta distinción al estudiar las parábolas. A veces tendremos que sacar una parábola de su situación en la vida y en el pensamiento de la Iglesia, según aparece en los Evangelios, e intentar reconstruir su situación original en la vida de Jesús.

Sin embargo, hay un grupo de parábolas cuyo engarce en la situación que existía durante el ministerio de Jesús resulta suficientemente claro en los actuales Evangelios. Comencemos por considerar este grupo.

Entre las parábolas que se refieren explícitamente al reino de Dios, dos de las más breves y sencillas son la del tesoro oculto y la de la perla preciosa, que forman pareja en Mt 13,44-46. En ambas se nos describe la conducta de un hombre que encuentra un tesoro de

inestimable valor y lo adquiere inmediatamente a costa de todo lo que posee¹. Por lo que se refiere a su interpretación, el único problema real reside en si el *terium comparationis* es el inmenso valor de la cosa hallada o el sacrificio con que se adquiere. Este problema se resuelve, a mi juicio, con las siguientes consideraciones. En primer lugar, dado que los oyentes de Jesús concebían el reino de Dios como el gran objeto de esperanza y de plegaria, no necesitaban ser convencidos de su valor. En segundo lugar, estas parábolas, como la mayoría de las parábolas de Jesús, presentan un ejemplo de conducta humana e invitan a dar un juicio sobre ella. ¿Fue necio el campesino al empobrecerse para comprar el campo? ¿Cometió el mercader una temeridad imperdonable al vender toda su hacienda para comprar una sola perla? A primera vista, sí. Pero el financiero que triunfa es el que sabe cuándo conviene endeudarse. Lo importante es estar completamente seguro del valor de lo que se compra.

¿Y cuál es la «situación en la vida»? El contexto de Mateo no nos ayuda realmente a descubrirlo. Es evidente que el «discurso en parábolas» de Mt 13 es el resultado de una ampliación del correspondiente discurso de Me 4 con materiales tomados de otras fuentes; por su parte, el discurso de Marcos es considerado normalmente como una compilación. Hemos de imaginar una situación en la que destaque la idea de grandes sacrificios con vistas a un fin valioso. En Me 10,

¹ Jülicher (*Gleichnisreden Jesu* II [1910] 581-585) ha demostrado suficientemente cómo es imposible alegorizar los detalles y cómo han sido elegidos certeramente para describir, con la máxima economía posible de lenguaje, una situación llena de realismo. Si intentamos sacar «lecciones» de los detalles, tropezamos con dificultades. El que halla el tesoro lo esconde de nuevo a fin de que el propietario no se entere de su hallazgo, y luego intenta adquirir el campo, probablemente a su precio normal como terreno agrícola. De este modo se muestra tan falto de escrúpulos como el mayordomo injusto.

se recuerda en términos rigurosos a los posibles discípulos el precio que deben estar preparados a pagar.

Volvamos a la parábola de los niños en la plaza, que, como hemos visto, nos ha llegado junto con una aplicación que la refiere a la frívola actitud del público judío ante la actuación de Jesús y de Juan Bautista. No hay razones obvias para dudar de esta aplicación. Si el reino de Dios llega en el ministerio de Jesús, así como su venida fue anunciada en el ministerio de Juan, entonces nuestra atención debe fijarse en la gran insensatez de esa conducta infantil ante la crisis suprema de la historia. En realidad, no se alude al reino de Dios, pero las palabras «el Hijo del hombre ha venido» recuerdan el lenguaje de la escatología³. La venida del Hijo del hombre es la venida del reino de Dios. A la luz de esto podemos quizá interpretar las enigmáticas palabras con que termina el pasaje. Sí la formulación de Mateo —«la Sabiduría se ha acreditado por sus obras»— es original, el significado puede ser que los hechos reales de la situación presente, aunque la gente frívola los juzgue erróneamente, demuestran la sabiduría y la justicia de Dios, es decir, son la manifestación de su «reino». Pero, dado que Lucas presenta una formulación distinta —«la Sabiduría se ha acreditado por todos sus hijos»—, no podemos estar seguros del sentido original.

³ No obstante, si la expresión «Hijo del hombre» es aquí original, habremos de admitir una de estas dos hipótesis: *a)* que las palabras fueron dirigidas no al público en general, sino a un círculo ya dispuesto a aceptar a Jesús como «Hijo del hombre», y *b)* que el término «Hijo del hombre» era ambiguo y no descubría necesariamente su específico significado «escatológico» al público en general. Tanto si el término «Hijo del hombre» fue empleado efectivamente por Jesús como si no lo fue, el hecho es que aparece en la más antigua forma de tradición a que tenemos acceso y está de acuerdo con el significado «escatológico» que Jesús atribuyó a su propio ministerio.

En Me 2,18-19 tenemos un breve relato en el que se censura a los discípulos de Jesús por no ayunar como los discípulos de Juan y de los fariseos, y Jesús replica con una breve sentencia parabólica: «¿Pueden los invitados a una boda ayunar mientras el novio está con ellos?». Se alude a la costumbre en virtud de la cual los que formaban el cortejo de unos recién casados quedaban dispensados de ciertas obligaciones religiosas durante los siete días de la celebración nupcial, a fin de que no se interrumpieran los festejos. Así, pues, la sentencia describe brevemente una situación familiar y pide que se de un juicio sobre ella. La aplicación queda indicada en el marco que describe el evangelista en el relato introductorio, y no hay razones serias para ponerla en duda⁴. Tan insensato sería exigir que los discípulos de Jesús ayunen como lo es de hecho esperar que lo hagan los invitados a una boda. Evidentemente, se supone que los discípulos se encuentran en una situación en la que no cabe el pesar, sino el gozo. Nos vienen a la memoria sentencias como «Bienaventurados vuestros ojos, porque ven» y «Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios». Quienes han «aceptado el reino de Dios como un niño» gozan de una felicidad pura que convierte en burlesco un rito como el ayuno penitencial. El reino de Dios es, en una imagen familiar, una fiesta de los bienaventurados⁵.

* El pasaje es uno de los que Dibelius denomina «paradigmas» (*From Tradition to Gospel*, 43), y él considera los «paradigmas» como la parte indudablemente más auténtica de la tradición narrativa. Desde otro punto de vista, Albertz (*Die synoptischen Streitgespräche*, 57-64) alega razones de peso para considerar este y otros episodios «polémicos» de Marcos como «material de extraordinario valor histórico».

⁵ Algunos críticos sospechan no sin razón que la continuación de la parábola que hallamos en Me 2,20 es una elaboración secundaria. Es casi indudable que los lectores del Evangelio entendieron esto en el sentido de que, si bien Jesús excluyó

La controversia sobre el ayuno va seguida en Marcos de un par de parábolas: la del vestido remendado y la de los odres viejos. En la intención del evangelista al menos, tienen una aplicación semejante a la de la parábola que acabamos de considerar. Presentan en común el motivo de que es necio esforzarse por acomodar lo viejo y lo nuevo. El ministerio de Jesús no ha de verse como un intento de reformar el judaísmo; aporta algo completamente nuevo que no puede acomodarse al sistema tradicional. En otras palabras: «La ley y los profetas fueron hasta Juan; desde ese momento es proclamado el reino de Dios».

Consideremos igualmente otro grupo de parábolas que comienza con la breve sentencia parabólica: «No son los sanos los que necesitan al médico, sino los enfermos» (Mc 2,17). El evangelista ofrece un marco narrativo y una «moralaja». El relato cuenta cómo Jesús llamó al publicano Leví y luego comió en compañía de muchos «publicanos y pecadores». Esto ocasionó una protesta por parte de los escribas, y la parábola fue la correspondiente réplica. La lección «no he venido a llamar a los justos, sino a los pecado-

el ayuno durante su vida, la Iglesia no carecía de razones para reanudar tal práctica después de su muerte. Esto supone que el «novio» del relato es Jesús mismo (cf. Ap 19,7; 21,9; 2 Cor 11,2), y así la parábola se convierte en alegoría. Esta alegorización no responde probablemente a un propósito originario. Si la parábola significaba, como he indicado, que los discípulos gozan de una felicidad pura porque están «en el reino de Dios», entonces es imposible suponer que pasará el tiempo del gozo y volverá el tiempo del ayuno, pues el reino de Dios es algo que perdura. En la parábola, «mientras el novio está con ellos» significa «durante las fiestas nupciales». Si 2,20 pertenecía originalmente a la parábola, sólo podía querer indicar, con un característico estilo antitético, el excepcional carácter del período festivo: durante las fiestas, y sólo entonces, el ayuno está fuera de lugar. Cadoux, *op. cit.*, 72ss, interpreta de manera sugestiva la desaparición del novio. Sin embargo, no la encuentro convincente; además, ignora la equivalencia simbólica del banquete con el reino de Dios.

res» concuerda perfectamente con la «vocación» de Leví, que inicia todo el relato. Sin embargo, no encaja demasiado bien con la pregunta: «¿Por qué come con publicanos y pecadores?». Además existe una evidente dificultad en torno al empleo del término «justos». ¿Dijo Jesús realmente que su misión se dirigía a los pecadores y *no a* los justos? ¿Acaso la justicia era un impedimento positivo para ser discípulo? No parece probable si tenemos en cuenta el pasaje de Me 10, 17-21. ¿Será que el término «justos» se emplea con amarga ironía («los que se tenían por justos y despreciaban a los demás», Le 18,9)? De ser así, no constituye una interpretación adecuada de los «justos» de la parábola.

No faltan, pues, razones para sospechar que la «moralaja» no forma parte de la sentencia original, sino que responde a una elemental interpretación en clave alegórica. «No son los sanos los que necesitan al médico, sino los enfermos»: «sanos» = justos; «enfermos» = pecadores; «médico» = Jesús. No tenemos por qué discutir si el marco narrativo es tan original como la parábola⁶, pero no hay razón para dudar que la sentencia se aplicó en su origen a una situación semejante. Ya hemos visto en la parábola de los niños en la plaza cómo se aludía a la amistad de Jesús con «publicanos y pecadores». Este es indiscutiblemente uno de los rasgos de su ministerio que suscitó más atención y crítica. La afirmación de que «los enfermos son los que tienen necesidad del médico» es obviamente una buena respuesta a tales críticas.

Lucas (cap. 15) ha empleado un contexto parecido para las tres parábolas de la oveja perdida, la moneda

⁶ Dibelius (*op. cit.*, 61) estima que la vocación de Leví es un «paradigma» auténtico, y supone que la parábola pertenecía originalmente al mismo; la escena del banquete con publicanos y pecadores fue compuesta por el evangelista. Este argumento no me parece demasiado concluyente.

perdida y el hijo pródigo. Las dos primeras forman una pareja característica, mientras que la tercera coincide en el tema, pero difiere en el desarrollo. La oveja perdida (aunque no la parábola que forma pareja con ella) aparece también, en un contexto diferente, en Mateo (18,12-14). Los dos evangelistas presentan una «lección». La de Lucas dice así: «Os digo que, de igual manera, en el cielo hay más alegría por un solo pecador que se arrepiente que por noventa y nueve justos que no necesitan penitencia»; Mateo escribe: «De la misma manera, no es voluntad de vuestro Padre celestial que se pierda uno de estos pequeños». Las dos no pueden ser originales; posiblemente no lo es ninguna. La de Lucas se ajusta mejor a los términos de la parábola, pero la alusión a los «justos» está abierta a la misma objeción que aparecía con respecto a Me 2,17 (¿Enseñó Jesús realmente que hay justos que no necesitan arrepentirse?); y aparecen los mismos indicios de alegoría: oveja que permanece en el redil = justos; oveja extraviada = pecador; oveja extraviada que aparece = pecador que se arrepiente; por tanto, un pecador arrepentido es mejor que noventa y nueve justos. Esto parece demasiado mecánico.

Ahora bien, el relato (y la otra parábola de la moneda perdida sigue la misma línea)⁷ describe con vivos colores el interés de una persona cuando pierde algo que un tercero podría juzgar relativamente insignificante, así como su correspondiente gozo cuando lo encuentra. La situación que señala Lucas es seguramente correcta, puesto que las parábolas se refieren al extraño interés (así lo estimaban algunos) que Jesús mostraba

⁷ El hecho de que las dos parábolas vayan claramente dirigidas al mismo objetivo nos desaconseja buscar la clave *primaria* de su significado en la relación del pastor con las ovejas. Además, los oyentes de la primera parábola difícilmente dejarían de recordar las familiares imágenes **veterotestamentarias de Yahvé y su rebaño.**

por las clases deprimidas de la comunidad judía⁸. No necesitamos preguntar si el que busca lo perdido es Jesús mismo o Dios. El reino de Dios ha llegado en el ministerio de Jesús, y uno de los rasgos de esa llegada era este inédito interés por lo «perdido».

La parábola del hijo pródigo no es exactamente paralela con las otras dos. Su «punta» reside, al parecer, en el contraste entre el gozo de un padre al regreso de su hijo veleidoso y la mezquina actitud del «respetable» hermano mayor. No obstante, la aplicación se refiere a la misma situación en el ministerio de Jesús. Así la presenta Lucas, y no podemos dudar de que está en lo cierto.

Este motivo del contraste entre los «justos» y los «pecadores», según el lenguaje de los evangelistas, reaparece en otras parábolas. Así, en Mateo, la parábola de los dos hijos (Mt 21,28-32)⁹ es claramente un comentario sobre la repulsa de la palabra de Dios por los jefes religiosos y su aceptación por los marginados, como señala el evangelista.

El mismo motivo halla una expresión más elaborada en la parábola del gran banquete (Mt 22,1-13; Le 14,16-24). En Mateo, aunque no en Lucas, la parábola comienza: «El reino de los cielos es semejante a...». En Lucas va precedida por las palabras: «Dichoso el que coma pan en el reino de Dios». Las diferencias entre las dos versiones de la parábola hacen improbable que los evangelistas dependan de una misma fuente próxima; pero es claro que siguen tradiciones variantes de un mismo relato. El núcleo común del relato nos dice cómo los que habían sido invitados quedaron excluidos del banquete por su propia actitud y cómo sus puestos fueron ocupados por la chusma. Aho-

⁸ Y posiblemente por algunos habitantes de Galilea que no eran judíos. En aquel distrito, los «pecadores de los gentiles» (cf. Gal 2,15) vivían en estrecho contacto con los judíos.

⁹ Citada en p. 32.

ra bien, el símbolo del banquete celestial era tradicional para designar la felicidad del tiempo futuro, cuando se revelara el reino de Dios. Jesús mismo empleó este simbolismo en otras ocasiones¹⁰. Se podía, pues, esperar que el auditorio captara la alusión. En tal caso, las palabras de invitación (comunes a ambas versiones, aunque con ligeras diferencias verbales): «Venid, que todo está preparado», corresponden a la invitación de Jesús: «Arrepentios, que el reino de Dios ha llegado»; y la parábola alude a la repulsa de esa invitación por los «justos» y a su aceptación por los «públicanos y pecadores».

En la elaboración del relato por los dos evangelistas podemos detectar los intereses de la Iglesia en una fecha tardía. Lucas ha duplicado el episodio de la invitación en el último minuto. Los mensajeros salen a las «plazas y calles de la ciudad» en busca de comensales; y como todavía quedan puestos vacantes, son enviados más lejos, a los caminos y cercas. Es probable, como afirma la mayoría de los comentaristas, que Lucas esté pensando en la extensión del evangelio a los gentiles. Por su parte, Mateo habla sólo de una invitación en el último minuto. El seguía una tradición menos preocupada por la llamada dirigida a los gentiles (cf. 10,5-6). Además, ha convertido el banquete en el banquete nupcial del hijo de un rey, rasgo que, sin duda, estaba pidiendo una interpretación alegórica¹¹; y añade el episodio del hombre sin traje nupcial. Este episodio era quizá en su origen una parábola independiente, pero Mateo parece haber intentado poner en guardia contra una aceptación demasiado fácil de los gentiles en la Iglesia¹².

¹⁰ Cf. pp. 60-62.

¹¹ Otros rasgos alegóricos en 22,6-7.

¹² La actitud que aquí se refleja (como en 5,17-19; 10,5-6; 22,2-3) parece semejante a la de los adversarios «judaizantes» de Pablo, como se ve por sus epístolas.

Un motivo análogo se encierra en la parábola de los obreros de la viña (Mt 20,1-16), introducida también con la fórmula: «El reino de los cielos es semejante a...». Mateo ha añadido al final la sentencia de que «los últimos serán primeros, y los primeros, últimos». Pero esta sentencia aparece además en otros contextos¹⁵ y, evidentemente, no encaja en relación con la parábola. La «punta» del relato es que el dueño de la viña, movido por pura generosidad y compasión hacia los desocupados, paga tanto a los que sólo han trabajado una hora como a los que han trabajado todo el día. Es una lograda descripción de la generosidad divina, que da sin tener en cuenta las medidas de la estricta justicia. Pero su «situación en la vida» debe buscarse seguramente en los hechos del ministerio de Jesús. La generosidad divina aparecía concretamente en el hecho de llamar a públicos y pecadores, que no tenían mérito alguno ante Dios. A eso se asemeja el reino de Dios. Tal es la réplica de Jesús a las quejas de los espíritus legalistas que le reprochaban ser amigo de públicos y pecadores.

Otro aspecto del ministerio de Jesús se plasma en la parábola del hombre fuerte despojado (Me 3,27; Le 11,21-22). En el texto de Marcos es como sigue:

«Nadie puede entrar en la casa del fuerte y saquear sus enseres si no ata primero al fuerte; entonces saqueará su casa».

La versión de Lucas (que probablemente ha sido tomada de otra fuente) es más elaborada. En vez de un caso ordinario de robo, hallamos un relato sobre un hombre armado que guarda su palacio. Es atacado por un enemigo más fuerte que él, el cual le desafía a combatir, le vence y luego se apodera tranquilamente

¹⁵ Mt 19,30, siguiendo a Me 10,31; Le 13,30.

de sus bienes. Podemos pensar en un incidente fronterizo en los confines de Siria, siempre expuestos a las incursiones de los beduinos. La amplificación del relato puede atribuirse al evangelista griego. Pero la finalidad sigue siendo la misma. Ahora bien, Lucas y Marcos (seguido por Mateo) relacionan esta parábola con los exorcismos de Jesús, en los que él mismo ve el final del reino de Satán. En el pensamiento judío, el término del reino de Satán va unido a la venida del reino de Dios^M; de hecho, Mateo y Lucas ponen en el contexto inmediato esta sentencia: «Si yo arrojo los demonios por el dedo [o el espíritu] de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros». Los evangelistas, pues, refieren unánimemente la parábola al reino de Dios en el sentido de que aplican la metáfora de la derrota del hombre fuerte al desbaratamiento del poder del mal. Y en esto, indudablemente, tienen razón. Pero en nuestro caso es importante observar que la derrota de las fuerzas del mal no es, como en la apocalíptica judía, una esperanza para el futuro, sino algo que se cumple ya en el ministerio de Jesús. Una vez más, el ministerio de Jesús es un acontecimiento escatológico. Es la venida del reino de Dios.

La más difícil de las parábolas que se refieren directamente a la presente situación es la de los pérfidos viñadores (Me 12,1-8)¹⁵. Para Jülicher¹⁶ y sus seguidores se trata de una alegoría creada por la Iglesia

¹⁴ Cf. pp. 44s.

¹⁵ Provisionalmente pongo aquí el término de la parábola por las razones que luego se verán.

¹⁶ *Gleichnisreden Jesu* II (1910) 385-406. Jülicher admite la posibilidad de que existiera una parábola de Jesús sobre unos pérfidos viñadores, algunas huellas de la cual pueden quizá advertirse en 12,1.9, pero «todo intento de reconstruirla es desesperado, pues nuestra única fuente, Me 12, ha de entenderse hasta el último detalle como un producto de la primitiva teología cristiana y no como una noticia auténtica de un discurso polémico de Jesús».

primitiva con la mirada puesta en la muerte de Jesús. Esto me parece inaceptable. Como veremos, hay razones para pensar que la parábola ha sido objeto de cierta amplificación, pero el relato en sus líneas principales es natural y absolutamente realista.

Un propietario absentista dejó una viña en arriendo a unos cultivadores. Hizo con ellos un contrato que estipulaba como pago de la renta una parte proporcional del producto ". Después de la vendimia envió a sus agentes para exigir la renta. Pero un absentista puede verse burlado si los arrendatarios estiman que ha llegado su hora. El hecho es que le pagaron la renta en golpes. El propietario, viendo que la situación era grave, envió a su hijo para solucionar la cuestión. Sin duda que el hijo del propietario inspiraría un respeto que no tuvieron con los esclavos que le habían representado la vez anterior. Pero los arrendatarios se habían rebelado. Asesinaron al hijo del propietario, arrojaron su cuerpo insepulto fuera de la viña y se apoderaron de la propiedad.

El relato resulta sumamente verosímil si tenemos en cuenta las condiciones del país en aquel tiempo. Palestina, y Galilea en particular, era una región descontenta. Desde la rebelión de Judas el Gaulonita el año 6 d. C, el país no había sido nunca pacificado por completo. La inquietud tenía en parte causas económicas¹⁵. Sabiendo que las fincas importantes estaban a menudo en manos de extranjeros, podemos suponer que el descontento agrario iba de la mano con el sentimiento nacionalista, como sucedía en la Irlanda de la preguerra. Se daban, pues, todas las condiciones para que la negativa a pagar la renta fuera el preludio del

¹⁷ Ejemplos de contratos estipulando el pago de una renta en especie pueden verse en *Oxyrhynchus Papyri*, 1631, 1689, 1968. La práctica era corriente.

¹⁸ Cf. F. C. Grant, *The Economic Background of the Gospels* (Oxford University Press. 1926).

asesinato y de la ocupación violenta de la tierra por el campesinado. La parábola, lejos de ser una alegoría artificiosamente elaborada, puede tomarse como una muestra de lo que pasaba en Galilea durante el medio siglo anterior a la rebelión general del año 66 d. C.

La parábola termina, como es normal en las parábolas, con una pregunta: «¿Qué hará el dueño de la viña?» (12,9). Todo el mundo sabía cómo terminaba un asunto semejante, tanto si Jesús (en contra de su costumbre) respondía a su propia pregunta, según manifiesta Marcos, como si no respondía. La pregunta, en realidad, quiere decir: «¿Qué es lo que merecen esos hombres?». La respuesta obvia es que merecen lo peor, porque su crimen fue tal que todo hombre decente debe detestarlo.

¿Cuál es la aplicación? Las palabras iniciales del relato son una cita del Cántico de la Viña de Isaías (Is 5,1-2), con las que estarían familiarizados todos los oyentes judíos. Todos estos oyentes sabrían también por una larga tradición, iniciada con aquel poema de Isaías, que Israel era la viña del Señor. De donde se sigue el crimen de los pérfidos viñadores, que negaron a su señor lo que le debía y respondieron a sus avisos con un desafío que no se detuvo ante nada, es el crimen de los jefes de Israel. Marcos dice que ellos advirtieron que la parábola iba por ellos mismos (12,12), y podemos creerlo así.

Según Me 12,9, Jesús respondió a su propia pregunta: «Vendrá y destruirá a los labradores y entregará la viña a otros». En sí, estas palabras son una conclusión natural del relato. Cuando unos arrendatarios amotinados se lanzaban a una rebelión abierta, el propietario tenía sin duda la posibilidad de conseguir ayuda del gobierno para liquidarla por la fuerza ¹⁹, y luego

¹⁹ Marco Bruto cobró del consejo de Salamina una deuda enviando para ello una fuerza de caballería que obtuvo del

buscaría unos nuevos arrendatarios. El tenor general de la respuesta está además de acuerdo con la doctrina de Jesús que conocemos. Jesús predijo, al parecer, la desorganización de la comunidad judía. Y los términos de la respuesta no corresponden tan exactamente a los hechos históricos que sea preciso considerarlos como un *vaticinium ex eventu*. De hecho, según la concepción cristiana, la jefatura religiosa pasó de las autoridades judías a los apóstoles de Cristo; pero aquéllas no fueron «destruidas» hasta la captura de Jerusalén por los romanos, que probablemente aún no había tenido lugar cuando Marcos escribía. Sabemos, sin embargo, que Jesús no solía responder a las preguntas en que a menudo desembocaban sus parábolas; por otra parte, los evangelistas suelen poner de relieve la lección de las parábolas. Por tanto, no es seguro que Me 12,9b pertenezca esencialmente a la tradición auténtica.

Mateo (21,41) ha restaurado la forma más usual en la conclusión de las parábolas haciendo que el auditorio responda a la pregunta: «¿Destruirá malamente a los miserables y arrendará la viña a otros labradores que le paguen el producto a su tiempo?»; y pone en labios de Jesús unas palabras que refuerzan la aplicación: «Por eso os digo que se os quitará el reino de Dios y será dado a una nación que dé sus frutos». En la frase «destruirá malamente a los miserables» podemos ver probablemente una alusión a los horrores de la captura de Jerusalén por los romanos, y en la sentencia final se refleja seguramente la doctrina de la repulsa de Israel y la elección de los gentiles, doctrina que aparece en otras partes del Nuevo Testamento. La Iglesia pone cuidado en precisar la aplicación original.

gobernador de Cilicia, con la cual su representante asedió al consejo de la ciudad hasta que cinco miembros murieron de inanición. Cf. Cicerón, *Ad Atticum* V, 21; VI, 1, donde se describe con pluma mordaz todo el vergonzoso episodio.

Los tres evangelistas han añadido a la aplicación de la parábola un *testimonium* tomado del Antiguo Testamento: «La piedra que rechazaron los constructores se han convertido en piedra angular» (Me 12,10 y paralelos). Lucas agrega además otra sentencia sobre la piedra²⁰ que destroza a aquellos que caen sobre ella y a aquellos sobre quienes ella cae (Le 20,18).

Esta progresiva elaboración indica que la Iglesia atribuía a la parábola una importancia singular y deseaba eliminar toda duda acerca de su interpretación.

Según esto, no sería extraño que los detalles del relato, ya en su primera forma canónica, hubieran sido objeto de alguna manipulación a fin de indicar más claramente la lección. La parábola tal como aparece en Marcos induce a una interpretación alegórica en la que los «siervos» representan a los profetas, y el «hijo amado», a Jesús. ¿Hasta qué punto depende de esa interpretación la forma actual del relato? Hay dos puntos que han sido especial objeto de sospecha.

En primer lugar, la larga serie de «siervos» enviados por el propietario para exigir la renta resulta bastante irreal en la situación supuesta. El número puede haber sido multiplicado para recordar la larga lista de profetas enviados por Dios a su pueblo y rechazados o martirizados por éste. Si analizamos Me 12,4, observaremos una serie climática de tres, que es característica de esta forma de relato (y de los cuentos populares)²¹: «A su debido tiempo envió a los labradores un siervo para recibir de ellos (la suma debida) por

²⁰ Detrás de este cúmulo de pasajes del Antiguo Testamento hallamos el tradicional esquema de «testimonios». Cf. mi libro *According to the Scriptures* (Nisbet, 1952).

²¹ Cf. los tres siervos en la parábola del dinero confiado. Las tres negativas en la parábola (lucana) del gran banquete y el sacerdote, el levita y el samaritano. Las parábolas en forma de relato tienen muchos rasgos comunes con los cuentos populares.

el producto de la viña. Le agarraron, le golpearon y le despidieron con las manos vacías. De nuevo les envió otro siervo, y le hirieron en la cabeza y ultrajaron. Todavía le quedaba su hijo preferido. Se lo envió el último». Esto discurre con bastante naturalidad²².

En segundo lugar se ha pensado que el asesinato del «hijo amado» es una evidente reflexión teológica en la Iglesia primitiva y no debe tomarse como parte de la parábola auténtica de Jesús. Pero hemos de observar que el climax de iniquidad viene exigido por la trama del relato. La ultrajante contumacia de los arrendatarios debía aparecer con todo relieve. Y ¿cómo destacarla mejor que presentando en escena al hijo únicoⁿ o preferido del propietario? La presencia de este personaje obedece a la lógica del relato y no a un motivo teológico. Además, la descripción del asesinato del hijo no descubre ninguna reminiscencia de cómo murió Jesús. De hecho, Mateo ha procurado remediar esta situación haciendo que los arrendatarios arrojen

²² Esta forma más sencilla es la que aparece en un texto recientemente descubierto. Cf. *The Gospel according to Thomas*, texto copto reelaborado y traducido por A. Guillaumont y otros (Collins, 1959) 39 (93-116). Todo parece apoyar la idea de que esta obra gnóstica tardía tiene como base en ocasiones una tradición primitiva de las palabras de Jesús, si bien Grant y Freedman, en su comentario sobre la misma (*The Secret Sayings of Jesús according to the Gospel of Thomas* [Fontana Books, Collins, 1960]), sostienen que la versión de la parábola que da el Evangelio de Tomás es el resultado de abreviar las versiones sinópticas.

²³ 'AyaJiriTÓ? se emplea en el griego de Gn 22,2.12.16 y Jr 6,26, como traducción de *yahid*, para designar a un hijo único (a menos que supongamos que en todos estos casos los traductores leyeron *yadid* por *yahid*); hay además otros indicios de que áyairiTOi; podía tener ese sentido. Cf. C. H. Turner en JTS 27, pp. 113ss. El hijo único es un personaje estereotipado de los cuentos populares, lo mismo que el hijo tercero y el séptimo.

primero al hijo de la viña y luego le den muerte²⁴, lo mismo que Jesús «padeció fuera de la puerta» (Heb 13, 12). Pero en la versión de Marcos no hay ningún indicio en este sentido.

Por tanto, la parábola tiene consistencia como un relato dramático que exige de los oyentes un juicio, y la aplicación del juicio es suficientemente clara sin necesidad de alegorizar los detalles. Sin embargo, el climax de iniquidad presente en el relato hace pensar en un climax semejante para la situación a que ha de aplicarse. Sabemos que Jesús consideró su propio ministerio como la culminación de las gestas de Dios en favor de su pueblo y que declaró que el delito de toda la sangre derramada desde Abel hasta Zacarías caería sobre aquella generación. En consecuencia, la parábola querría sugerir, con una especie de trágica ironía, el inminente climax de la rebelión de Israel en una acometida salvaje contra el sucesor de los profetas. Si, además, concedemos que Marcos ha situado la parábola en su verdadero contexto histórico (y en el relato de la pasión, al cual sirve de introducción esta parte del Evangelio, la sucesión de los acontecimientos está marcada con mayor claridad y probablemente con mayor fidelidad a los hechos que en ninguna otra parte), entonces la situación era tal que las veladas alusiones podían ser fácilmente captadas por muchos de los oyentes. En la entrada triunfal y en la purificación del templo, Jesús había desafiado a la gente de Jerusalén a reconocer el carácter más que profético de su misión. La parábola podía entenderse como una insistencia en ese desafío: «Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas...», ¿cuál será el paso siguiente? Esto no es alegoría. Es un empleo legítimo de la parábola para expresar todo el significado de una situación.

²⁴ Los textos de Beza y Koridethi, con algunos otros, presentan el orden de Marcos; pero es probablemente un caso de asimilación.

Si la tomamos de este modo, la parábola de los pérfidos viñadores ayuda a esclarecer las sentencias de Jesús en que él predice su propia muerte y los desastres que caerán sobre los judíos. La parábola en sí expresa un juicio moral sobre la situación, pero podemos decir que implica una «predicción» de la muerte de Jesús y del juicio que caerá sobre sus asesinos. En este sentido, según ya he indicado, es como hay que entender las predicciones. Estas no proceden de una mera clarividencia. Son una dramatización en términos históricos de las realidades morales de la situación.

Así, aunque sólo se alude al reino de Dios en la versión secundaria de Mateo, esta parábola es una verdadera «parábola del reino», puesto que apunta a la crisis final de la actuación de Dios en favor de su pueblo.

En todos los casos que hemos considerado hasta aquí no hay dificultad en ver que las parábolas tenían una referencia a la situación contemporánea, referencia que generalmente ha sido reconocida por la tradición exegética. Ahora me permito recordar que otras muchas parábolas tenían originalmente una referencia similar, si bien en nuestros Evangelios ha quedado más o menos oscurecida por el influjo de ciertos motivos fácilmente discernibles, debidos a la nueva situación que se creó tras la muerte de Jesús. Primero, sin embargo, debemos intentar ver cómo cambió la perspectiva de la Iglesia para describir luego la repercusión de este cambio sobre la interpretación de algunas parábolas.

La Iglesia primitiva, que conservaba la tradición de la enseñanza de Jesús, conservó durante largo tiempo la sensación de vivir en una nueva era que respondía a la declaración del propio Jesús: «El reino de Dios ha llegado a vosotros». Desde la predicación apostólicas, en la medida fragmentaria en que nos es posible descubrirla en los Hechos de los Apóstoles, pasando por las cartas de Pablo y la epístola a los Hebreos

hasta el cuarto Evangelio, el testimonio de la Iglesia es unánime en el sentido de que está viviendo en la era del cumplimiento²⁵. Dios ha actuado decisivamente en la historia, y el mundo es un mundo nuevo.

No obstante, la situación de la Iglesia era diferente de la situación en que Jesús enseñó. Cuando los apóstoles hicieron su primera proclamación, pocas semanas después de la muerte de su Maestro, conservaban quizá la sensación de estar viviendo en la crisis que habían vivido durante su breve ministerio, aunque en un estadio posterior de la misma. Esperaban confiadamente que todo el significado de la crisis se revelaría ante los ojos de todos en un plazo brevísimo. Pero con el paso de los meses y los años la sensación de crisis se fue desvaneciendo. No todo lo que dijo el Señor se había cumplido. La comunidad judía no se había venido abajo, y el templo seguía en pie. Durante años, las cosas continuaron aparentemente como siempre habían estado. El Señor había muerto y resucitado, y con los ojos de la fe lo veían «a la diestra de Dios»; pero ¿dónde estaba la promesa de su venida entre las nubes del cielo?

En el curso del tiempo las mejores cabezas de la Iglesia, bajo la guía de maestros como Pablo y el autor del cuarto Evangelio, llegaron a una interpretación que hacía justicia al significado profundo de la enseñanza de Jesús. Pero, entre tanto, los que tomaban sus palabras al pie de la letra elaboraron una nueva escatología cristiana siguiendo las líneas de la tradición apocalíptica judía. Es la que hallamos sintetizada en el «pequeño apocalipsis» de Me 13, reelaborado en Mateo, y que llega a su cumbre en el Apocalipsis de Juan²⁶. Se supone que en fecha futura (una fecha que

²⁵ Esta idea ha sido expuesta con gran fuerza por Hoskyns y Davey, *The Riddle of the New Testament*.

²⁶ En el siglo n, esta tendencia desembocó en el milenarismo popular, considerado por las mentes más preclaras de la Iglesia

la Iglesia, a finales del siglo i, seguía esperando que llegaría pronto) se reanuda el proceso escatológico interrumpido. La gran tribulación caerá sobre la Iglesia; Jerusalén y el templo serán destruidos, y el Hijo del hombre llegará entre las nubes para juzgar. Mientras, la Iglesia tenía que vivir en este mundo, y fue elaborando gradualmente una forma de vida que se hizo cada vez más independiente de las esperanzas escatológicas.

Como resultado de esta evolución se quebró la unidad y continuidad originaria del proceso escatológico. Esa es la profunda y significativa diferencia entre la perspectiva de las palabras de Jesús y la de la tradición de su enseñanza tal como ha pasado a nuestros Evangelios escritos. Jesús habló en y para un período de intensa crisis; la tradición se formó en un período de estabilidad y crecimiento de la vida comunitaria, concebido como un intervalo entre dos crisis: una pasada y otra por venir.

En tales condiciones, la Iglesia, al buscar orientación en la enseñanza del Señor, tendería naturalmente a reapplicar y reinterpretar sus palabras de acuerdo con las necesidades de la nueva situación, y esto de dos maneras: 1) tendería a dar una aplicación general y permanente a las palabras que originalmente se dirigían a una situación inmediata y particular²⁷, y 2) ten como excéntrico en el mejor de los casos, especialmente cuando se asociaba al montañismo. La Iglesia adoptó, en general, una postura de compromiso. Aceptó la nueva escatología, dejando amplia libertad para interpretar su simbolismo, pero no intentó fijar límites cronológicos sobre la base de 2 Pe 3,8. El acento principal recaía en lo que había sido hecho por la redención del hombre en Cristo (la «escatología realizada» de los Evangelios) y en su permanente presencia divina en la Iglesia, garantizada particularmente en el sacramento de la Eucaristía.

²⁷ Como he dicho anteriormente (pp. 103s), no estoy de acuerdo con aquellos críticos para quienes Jesús no intentó dar una instrucción ética de aplicación general; pero sí coincido con

dería a dar a las palabras que originalmente decían relación con la crisis histórica del pasado una aplicación a la esperada crisis del futuro.

Comparando los Evangelios entre sí, podemos demostrar que estos dos motivos —que, respectivamente, denominaremos «homilético» o «parenético»²⁸ y «escatológico»— actuaron durante el período en que fueron escritos los Evangelios, y es razonable suponer que se intensificaron durante el primer período de transmisión oral. Examinemos, pues, algunas parábolas en busca de la influencia de tales motivos.

Tenemos un buen punto de partida en una parábola que aparece en Mt 5,25-26 y Le 12,57-59, y que podemos llamar «parábola del demandado». Los dos evangelistas la han tomado, evidentemente, de una fuente común. Las diferencias entre las dos versiones son pocas y meramente verbales. En la forma que le da Mateo, el pasaje es como sigue:

«Arréglate en seguida con tu adversario, mientras vas con él por el camino; no sea que tu adversario te entregue al juez, y el juez al alguacil, y

ellos en que las que podríamos llamar sentencias ocasionales fueron a veces objeto de una aplicación más general. Un ejemplo notable es la invitación a «tomar la cruz». Seguramente esas palabras fueron pronunciadas para una ocasión particular, pero Lucas (9,23), añadiendo el término «cada día», la convirtió en una norma de vida cristiana. No digo que esto sea legítimo. Digo tan sólo que todo nos invita a pensar que Jesús tenía en perspectiva una situación muy particular.

²⁸ Por iniciativa de los estudiosos alemanes se ha introducido el término «parénesis» —acomodación del griego *nw.-Qaiνsov*;— para designar la forma característica que presentan los preceptos éticos en los Evangelios sinópticos, las secciones morales de las epístolas paulinas y otras partes del Nuevo Testamento. *naQweT'v* es aconsejar, recomendar o exhortar; por tanto, «parénesis» parece una palabra adecuada para definir el tipo de enseñanza en cuestión. «Instrucción moral» hace pensar en algo de tono más sistemático y frío que el material a que nos referimos. «Exhortación» tiene un matiz retórico: es más *mxoáx'k'qaiq* que *jtgaíV Eai*;

seas metido en prisión. Te aseguro que no saldrás de allí sin haber pagado hasta el último céntimo».

Es claro que ésta es una de las parábolas transmitidas sin aplicación; ninguno de los dos evangelistas ha hecho nada en este sentido. Sin embargo, los contextos en que han situado la parábola indican cómo entendían ellos que debía aplicarse.

En Mateo forma parte del Sermón de la Montaña y, más concretamente, de la sección (5,17-48) en que Jesús critica diversos preceptos de la ley antigua y los reinterpreta, complementa o declara nulos. Se cita el precepto «no matarás». Este aparece como insuficiente. La ley de Cristo prohíbe también la ira y el desprecio. En el aspecto positivo, la reconciliación con un «hermano» debe anteponerse incluso al culto divino. El nexa que introduce la parábola es la frase «reconcíliate con tu hermano» (5,24). Pero ¿qué sucederá si tu «hermano» es adversario tuyo en un pleito? El mismo sentido común dice que debes «arreglarte en seguida con tu adversario». Es claro que, a juicio de Mateo, la parábola enseñaba la importancia de estar siempre dispuesto y decidido a dar el primer paso para remediar una desavenencia entre vecinos. En este sentido tiene cabida en el Sermón de la Montaña, que es, en realidad, una compilación de máximas religiosas y morales, tomadas de la enseñanza de Jesús, para guía de los cristianos.

Lucas presenta la parábola en un contexto distinto. En el pasaje precedente tenemos primero una serie de parábolas que más tarde consideraremos en detalle —los siervos vigilantes, el ladrón nocturno y los siervos infieles— y luego una breve parábola sobre el castigo de unos siervos desobedientes. Entonces viene la gran sentencia: «He venido a traer fuego a la tierra», que introduce una descripción de la disensión de las familias. Todo esto gira en torno a la idea central de

una crisis que significa una prueba decisiva de las disposiciones de los hombres y determina su destino. Después sigue la sentencia sobre los signos que presagian el tiempo, cuya finalidad en este contexto es indudablemente sugerir que los hombres deben tener la suficiente agudeza para ver que la crisis está sobre sus cabezas²⁹. Luego sigue nuestra parábola.

En este contexto, el énfasis recae claramente sobre la situación en que se encuentra el demandado. Se le arresta por una deuda; en pocos minutos se hallará ante el tribunal y ya no será un hombre libre: seguirán inevitablemente la sentencia y el encarcelamiento. De momento está en libertad para actuar. ¿Qué debe hacer? Lo dice el sentido común: arreglar inmediatamente las cuentas fuera del tribunal. Es otra descripción de crisis que muestra la urgente necesidad de actuar sin demora. Lucas ha sugerido la aplicación de esta idea a la situación a que aludían los versículos precedentes con estas palabras: «¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo?», es decir, tomando como base vuestro propio sentido de lo que es conveniente o siguiendo el ejemplo de la conducta expuesta en la parábola, que es la de un hombre de sentido común. En todo caso, Lucas entiende que la parábola se refiere a la urgente necesidad de tomar las oportunas medidas ante la tremenda crisis que él mismo ha descrito.

Pero si consideramos la parábola fuera de su contexto, tal como fue transmitida en la tradición, estimaremos seguramente que Lucas se ha acercado más

²⁵ La parábola de la higuera como heraldo del verano (Me 13, 28) tiene una finalidad semejante. Aunque esta parábola y la sentencia sobre los signos que anuncian cambios de tiempo son referidas por los evangelistas a los signos de la segunda venida en el futuro, resultan más expresivas suponiendo que Jesús invitara a los hombres a reconocer la importancia de la situación en que se hallaban en aquel momento.

que Mateo a su significado primitivo. El acento no recae en la reconciliación como tal. Sobre la importancia de la reconciliación podemos hallar otros ejemplos más ilustrativos que un caso en el que, después de todo, se alude a ella de paso. Pero este caso pone particularmente de relieve la increíble necedad de unos hombres que, ante una enorme crisis, no son capaces de comprender que deben actuar ahora o nunca. Si tenemos en cuenta que la predicación de Jesús se centraba en la afirmación de que «el reino de Dios ha llegado a vosotros», podremos concluir con razón que él pronunció la palabra con la intención de que sus oyentes la aplicaran a la situación concreta en que se hallaban, frente a la crisis suprema de toda la historia. Esta fue la aplicación original. Lucas, con bastante naturalidad, aplica la misma lección a los cristianos que aguardan la futura crisis de la segunda venida del Señor, mientras que en Mateo el motivo «parenético» ha puesto la parábola en un contexto completamente nuevo.

Un ejemplo más complicado es el enfoque que dan los distintos evangelistas a la breve parábola de la sal. Esta parábola aparece en los tres sinópticos. Como Mateo y Lucas coinciden en algunos detalles significativos frente a Marcos, podemos concluir razonablemente que la encontraron en una fuente común independiente del mismo Marcos. La versión de este evangelista es la más sencilla:

«La sal es buena; pero si la sal se vuelve insípida, ¿con qué la sazonaréis?» (9,50).

La comparación entre Mateo (5,13) y Lucas (14, 34-35) indica que en su fuente común la parábola presentaría la siguiente forma:

«Si la sal pierde su virtud, ¿con qué se la salará? No sirve para nada; la tirarán fuera».

Tanto Mateo como Marcos señalan explícitamente la aplicación que ellos aceptan. Lucas no ofrece ninguna aplicación explícita, pero el contexto en que sitúa la parábola sugiere cómo la entendía.

La aplicación de Mateo (5,13) es la más clara: «Vosotros sois la sal de la tierra». La parábola se convierte así en una advertencia dirigida a los discípulos de Cristo. Sobre ellos pesa la solemne responsabilidad de ejercer un influjo purificador y preservativo en todo el mundo: si no lo ejercen, habrán equivocado el objetivo de la vida y serán rechazados absolutamente por Dios.

La aplicación de Marcos (9,50) se resume en estas palabras: «Tened sal en (o entre) vosotros y vivid en paz unos con otros». El significado no es muy claro; de todos modos, la «sal» no es la comunidad cristiana, sino alguna cualidad que ella debe poseer y que, de alguna manera, está relacionada con la «paz». Por eso la parábola de la sal sirve para concluir una serie de sentencias introducidas por una escena en la que los discípulos discuten sobre la precedencia³⁰. Quizá nos hallemos ante una alusión a la difundida idea de la sal como símbolo de hospitalidad y, por tanto, de la permanente relación de amistad que surge entre quienes han compartido mutuamente la sal. Esta aplicación no parece demasiado feliz, pues lo esencial de la parábola es la inutilidad de la sal que ha perdido su sabor, y precisamente este punto es el que queda confuso en la aplicación.

³⁰ Esta serie de sentencias es un tanto heterogénea, y las conexiones entre ellas son a veces frágiles, reduciéndose a la repetición de una palabra clave. Así, las sentencias de los vv. 42 y 43-47 parecen unidas simplemente por la presencia del verbo *oKavSaXit^Eiv*. La referencia a *ÜIVQ* en los w. 43 y 48 lleva a la enigmática sentencia del v. 49, 105 *yag jiugl uXw\$y]oetai*, y el verbo *áXit,ew* lleva a la sentencia sobre la sal. Pero parece claro que en las palabras *ey_sxs iv iavxolc*, fiXu /al Elovf>EÉ év aAXiXoic volvemos a la situación del v. 34.

'bola de la sal cierra una

14 -A. 3^> la pat refi:eren a las "S¹0835 exiⁿ
 En Le 14p4- que se x uídes seguidores de Jesús
 seife de -sentencia a ícis ^-everj uei ^ cunstructor que no
 gencias planteada* ^ &ff ol / e va a ja guerra con:
 e introducen las ^ y del r .?_ eL La lección de estas
 es capaz de ferllii fu te q ^ ^ <<Dg . ^ ^ ^
 tra un enemigo i en las Y renuncia a todos sus
 parábolas o ei-PCUO- ^ ,111^) X^u miolluego "sigüela
cualquiera de v" ger discip^l* ssi k sal pierde su
 bienes no puede ^ buen»» ? ^ La ggti impida viene
 parábola: «La s ^ la salar** qug nQ cumple ks
 virtud, ¿con quí ^ Q disCF ,, claro si con la sal se
 a designar al suy ^ No . cuy0 ¿efecto incapacita
 exigencias de r** ^ ^ alida ^ ^ ^ ^ Q g ^ ^ ^
 quiere aludir a " se guirnieP fflás senciUo En tal
 al hombre para <* dltim^o , Je Mt 5>13· pero mien·
 persona. Quiza a r0xima se refiere d influjo en
tra en Se í el sef / g S U s * bor de k sal ^ ^
 el mundo, en L < ^ ei ruer- U S cristiano.
 la heroica vutu ^ ^ e í ^ primitiva nQ ^
 Las diversas a p la t r a ^ qufs ehabfain·
 gelistas muestra" ^ Je la H ^ que de elja hacen
 cuál era la #apl£ ente- ^ artificiozo, y nos cues-
 tentado originar ce un ta ^ ^ ^ ^ . ^ ^ ^ ^
 Marcos y Lucas Y ja paraD j . ^ Q k abnegación-
 ta trabajo creer H paZ e n dara efectiva- Pero
 originariamente a ^ Mate O ^ ^ parábola?
 La mterpretacioi .óri origioa Je todo context0) tal
 ¿fue ésa la mt» ¿ marg• fe tradic ion primitiva.
 Consideremos! circulado pafa bg hombfes y
 como parece ha ^ ¿ucto v < \ ida pero que ha perdido
 Se trata de u* £Q para su ^ vabr- fs peor que
 necesario de be que le c ion en que enseñaba
 la umea propioe en la si . b más destacado
 inútil. Ahora & gUS ojos >fi abundantes indi-
 Jesús, ¿cual era da de valor.

cios de que Jesús veía esa tragedia en el estado del judaísmo de su tiempo. No necesitamos preguntarnos si la «sal» de la parábola es el pueblo judío o su religión³¹. El *tertium comparationis* es sencillamente el hecho lamentable de que una cosa buena y necesaria ha sido irrevocablemente estropeada y destruida. Aplicada de este modo, la parábola está de acuerdo con otras sentencias de Jesús. Viene a ser un agudo comentario sobre toda la situación del momento. Los evangelistas, al haber perdido el sentido de ese momento, han empleado de diversas maneras la parábola para dar una lección o amonestar a la Iglesia de su época.

Es parecido el caso de la breve y notable parábola de la lámpara y el celemín. También aquí nos hallamos ante un pasaje contenido en Marcos y en la fuente común de Mateo y Lucas. La versión de Marcos dice así:

«¿Acaso se trae la lámpara para ponerla debajo del celemín o debajo de la cama? ¿No se trae para ponerla sobre el candelero?» (4,21).

La versión de Mateo (5,15) presenta esta forma:

«No encienden una lámpara y la ponen debajo del celemín, sino sobre el candelero, y así alumbrará a todos los que están en la casa».

Es probable que la forma original de *Q* se asemejara a ésta³².

³¹ La *Tora* es comparada con la sal en un pasaje del Talmud, citado por Strack-Billerbeck a propósito de Mt 5,13.

³² La dos versiones de Lucas tienen variantes explicables. En 8,16, Lucas fusiona los textos de Marcos y *Q* y luego introduce la «cama». En 11,33 alude al «sótano» como posible lugar de ocultamiento. En ambos pasajes dice que la lámpara es puesta sobre el candelero «para que todos los que entran vean la luz». Es decir, imagina la lámpara colocada en el vestí-

Mateo es el único que ofrece una aplicación explícita de la parábola en estos términos: «De la misma manera brille vuestra luz ante los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos». Esta máxima nos resulta un tanto sorprendente en boca de Jesús si tenemos en cuenta sus duras palabras sobre la conducta de quienes obran como justos para ser vistos por los hombres; además, es muy parecida a la doctrina rabínica de aquel tiempo³³.

En los otros dos Evangelios tenemos que deducir la aplicación del contexto en que aparece la parábola. En Marcos está incluida en un pasaje introducido por una pregunta de los discípulos sobre la naturaleza y finalidad de las parábolas (4,10). A esta pregunta se responde que la verdad sobre el reino de Dios es proclamada en parábolas, para que los «extraños» no la entiendan. Luego, a modo de ejemplo, se ofrece una interpretación de la parábola del sembrador. Y después viene la parábola de la lámpara y el celemín, seguida de una sentencia que dice: «Nada hay oculto si no es con la intención de que^M llegue a manifestar-bulo de una casa de tipo grecorromano, como las casas de Pompeya, que tienen en el vestíbulo una hornacina para la lámpara. Mateo piensa en una casa galilaica de una sola estancia, donde basta una sola lámpara para toda la familia. Sin duda, el «sótano» es también una característica de la casa más ostentosa que imagina Lucas, mientras que en la casa rural, si se quiere esconder una lámpara, no hay otro lugar para ello más que debajo del celemín o quizá de la cama. El *ovSe jcaftotiaiv Xvfyov* de Mateo, que reproduce la forma plural impersonal que el arameo emplea en vez de la pasiva, tiene más probabilidades de ser original que el *Of>8EI<*; *Si>a<*; de Lucas. En todo caso, la versión de *Q* tenía una expresión negativa donde Marcos pone una pregunta.

³³ Cf. abundantes ejemplos en Strack-Billerbeck, *ad locum*.

³⁴ Este es el sentido del *éav u'ñ iva* de Marcos: probablemente la partícula aramea *di* ha sido interpretada como conjunción final, mientras que la forma *Q* de la sentencia es el

se». Parece, pues, claro que para Marcos la lámpara representaba la verdad sobre el reino de Dios, la cual estaba oculta durante la vida de Jesús, pero con la intención última de que se revelara al mundo como una lámpara sobre un candelero. Ni que decir tiene que esta conexión es artificial.

En Le 8,16 el contexto es el de Marcos. Pero en 11,33 la parábola tiene un contexto distinto. Aquí encontramos una serie de sentencias introducidas por las palabras: «Esta generación es una generación perversa; busca un signo». El tema general es la idea de una verdad evidente que no necesita signo alguno que la confirme. Los ninivitas descubrieron la verdad en la predicación de Jonás; la reina del mediodía reconoció la sabiduría de Salomón, pues una lámpara colocada sobre un candelero alumbraba a todos los que entran en la casa^M. Para este evangelista, la lámpara representa la verdad que brilla por su propia luz. Esto no parece original, pues sugiere una aplicación poco coherente con la idea de poner una lámpara debajo de un celemín, que es seguramente la idea central de la parábola.

Es evidente que en la tradición primitiva la parábola se transmitió sin ninguna aplicación expresa. Cada evangelista hizo con ella lo mejor que pudo, pero ninguna de las aplicaciones indicadas parece enteramente satisfactoria. Fijémonos de nuevo solamente en la parábola. En ella se describe la inmensa necedad que supone poner una lámpara encendida en un lugar donde resulta inútil. En la situación en que Jesús hablaba, ¿cuál era el ejemplo más saliente de tal necesidad?

resultado de haberla entendido como pronombre relativo. La partícula tiene ambos significados.

³⁵ En el siguiente versículo hay un deslizamiento de significado: «La lámpara del cuerpo es el ojo». Por tanto, la interpretación de Lucas no es del todo coherente.

¿No era, a los ojos de Jesús, la conducta de los jefes religiosos de su tiempo, que, como él decía, cerraban a los hombres el reino de los cielos (Mt 23,13; Le 11, 52) o, en otras palabras, les ocultaban la luz de la revelación divina?^M. Una vez más, por tanto, parece que nos hallamos ante una parábola que originalmente era un amargo comentario sobre la situación presente, pero que fue empleada por los evangelistas para enseñar o amonestar a la Iglesia de su tiempo: o bien los cristianos deben manifestar con su buena conducta la gloria de Dios, o bien ha llegado la hora de proclamar el misterio del reino de Dios, o bien, en general, la verdad brilla por su propia luz.

Estos ejemplos bastan para probar que lo que he llamado motivo «parenético» ha llevado en algunos casos a modificar la aplicación original de las parábolas. En el ejemplo siguiente mostraré que este motivo es sustituido o complementado por el motivo «escatológico».

La parábola de los talentos en Mateo (25,14-30) y la de las minas en Lucas (19,12-27) son evidentemente versiones variantes de la misma parábola. De hecho, el número de palabras en que coinciden no basta para afirmar con probabilidad que ambos evangelistas emplearon la misma fuente próxima; además, en el actual relato hay diferencias en virtud de las cuales parece que en los dos casos la perícopa tuvo una historia en la tradición antes de llegar a los evangelistas. No obstante, se trata sustancialmente del mismo relato.

En el primer Evangelio, la parábola forma parte de la serie que sigue al discurso apocalíptico, tomado de Marcos. El discurso se centra en el momento de la

³⁶ Nótese que la *Tora* es luz. *Cf.* Strack-Billerbeck, a propósito de Jn 1,1-4 (*Kommentar* II, 357).

venida del Hijo del hombre en la gloria para una fecha que queda indeterminada, pero que se concibe como relativamente remota en el futuro, si bien tendrá lugar en vida de la generación presente. Mateo añade luego varias sentencias para ilustrar lo intempestivo de la venida: la sentencia sobre el diluvio de Noé, las parábolas del ladrón nocturno y de los siervos fieles e infieles. A continuación pone la parábola de las diez vírgenes, que recalca nuevamente la sabiduría de quien está preparado y la necedad de quien se halla desprevenido ante el gran acontecimiento. Después sigue la parábola de los talentos, que en este contexto intenta claramente referirse a la segunda venida y advertir a los seguidores de Cristo que, cuando él venga, pedirá cuentas sobre la manera en que han asumido sus especiales responsabilidades.

Lucas ha puesto a la parábola una breve introducción donde se indica claramente la aplicación que él se proponía:

«Pronunció una parábola porque estaba cerca de Jerusalén y ellos suponían que el reino de Dios aparecería inmediatamente».

Así se logra la atención en la parte del relato que habla del largo viaje emprendido por el dueño y de su regreso para pedir cuentas. La parábola pasa a enseñar explícitamente una lección sobre la dilación de la segunda venida.

Sin embargo, aparte de la aplicación indicada en Mateo por el contexto y en Lucas por la breve introducción, las dos versiones de la parábola añaden una «lección». La forma que presenta en Lucas es la más sencilla:

«Al que tiene se le dará; y al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará».

La forma que le da Mateo difiere ligeramente:

«A todo el que tiene se le dará, y tendrá en abundancia; y al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará»³⁷.

Al parecer, la primitiva fuente tradicional que subyace a las dos versiones presentaba la parábola con una aplicación en forma de máxima general. En un estadio muy anterior al que representan el primer Evangelio y el tercero, la «punta» de la parábola se veía no en la referencia a la segunda venida o a su dilación, sino en el trato específico de que fueron objeto los siervos dignos e indignos.

Pero es de notar que en Me 4,25 aparece la misma máxima como sentencia independiente. Difiere de la redacción lucana sólo en su forma gramatical^M, que refleja más claramente el influjo de un original arameo³⁹. En este contexto Lucas ha copiado a Marcos con unas diferencias insignificantes, mientras que Mateo ha introducido otra vez sus palabras adicionales.

Teniendo, pues, en cuenta que existía una tendencia a convertir en máximas generales para guía de la

³⁷ La gramática un tanto violenta de Mateo es probablemente más original, pero él ha añadido las palabras *javvxl* y *jcal jEtEQuasudriaeTai.*. El original común es fácil de reconstruir.

³⁸ "O? YXQ éxei 5oiW0ET{H *avxi*>, xai 05 oün e/ei, xa! o 8XEI aQ&r{CETai out' *txmov*. La sustitución de la proposición de relativo por la construcción de participio en Mt 25,29 y Le 19,26 da un griego mejor.

³⁹ Marcos ha colocado la sentencia en la serie de declaraciones que siguen a la pregunta de los discípulos sobre la naturaleza y finalidad de las parábolas. Al parecer, la interpretó en relación con el entendimiento espiritual necesario para la comprensión de las mismas. Quien posee entendimiento espiritual tendrá ese entendimiento ulterior para considerar las parábolas; quien no lo posee será inducido por las mismas parábolas a una peor desorientación e ignorancia. Una observación exacta, pero que quizá no responde al objetivo original de la sentencia.

Iglesia las sentencias de Jesús que habían sido pronunciadas a propósito de una situación particular, ya no podemos estar seguros de que la «lección» añadida en la primitiva fuente tradicional a la parábola de los talentos sea original. Así como Mateo halló en la parábola del demandado una exhortación a la reconciliación y Lucas halló en la parábola de la lámpara y el celemín una ilustración de que la verdad brilla por su propia luz, así también, en un estadio primitivo, la parábola del dinero confiado se empleaba para ilustrar la máxima de que un hombre que posee capacidad espiritual puede aumentarla por medio de la experiencia, mientras que un hombre que no la posee degenerará, con el paso del tiempo, en una condición peor. Dada la multiplicidad de testimonios, es totalmente seguro que la máxima forma parte de las sentencias originales de Jesús; pero la aplicación original se ha perdido sin remedio. De todos modos, la parábola del dinero confiado no es una ilustración perfecta de dicho principio. El hombre que escondió el dinero fue privado de él no porque tuviera poco, sino porque no había aumentado lo que tenía, lo cual es muy diferente.

Por tanto, debemos suponer una versión aún más antigua de la parábola en la que, como en tantas parábolas de Jesús, no tuviera una lección o aplicación expresa. Tomemos, pues, el relato en sí mismo e intentemos ponerlo en relación con la situación real de la vida de Jesús. Procuraremos reconstruir el relato hasta donde sea posible a base de los elementos que son comunes a Mateo y Lucas, prescindiendo de las elaboraciones que son peculiares a uno u otro evangelista.

Un hombre llamó a sus servidores, les confió unas sumas de dinero y se marchó. Más tarde regresó y los llamó para pedirles cuentas. Dos de ellos habían aumentado notablemente su capital y fueron alabados.

Un tercero confesó que había temido arriesgar el dinero de su señor y lo había guardado cuidadosamente; entonces devolvió la suma exacta que había recibido. Se supone que esperaba ser alabado por su cautela y estricta honradez. Pero el dueño replicó (y aquí llega al máximo la coincidencia entre las dos versiones): «¡Siervo malvado! Sabías que soy un hombre exigente en los negocios. Debías haber invertido mi capital, y luego yo lo habría retirado con intereses». Acto seguido, el tercer servidor queda privado de su dinero, que es entregado a su colega más emprendedor. Ahí termina el relato, según nos es posible reconstruirlo en su versión más antigua.

Parece evidente que el interés se centra en la escena de la rendición de cuentas y en particular en la postura del servidor precavido, cuya confiada complacencia recibe tan dura repulsa. Los detalles del relato están subordinados a este dramático climax. El viaje del dueño es necesario para procurar un intervalo durante el que los servidores puedan demostrar su valía. En sí no tiene interés alguno. Todo está orientado a destacar la figura del servidor escrupuloso que no afrontará riesgos. Es su conducta lo que han de juzgar los oyentes de la parábola. Se trata de un hombre que, disponiendo de dinero, no se arriesga a perderlo en un inversión, sino que lo guarda en un calcetín. Una persona, pensamos nosotros, exageradamente precavida y cobarde, demasiado cautelosa y tímida para destacar en nada. Pero hay más: el dinero pertenece a otra persona y le fue confiado para que lo invirtiera. Su exagerada precaución adquiere así un matiz más sombrío. Equivale a una prevaricación. Ese hombre es un siervo inútil, un granuja incapaz. Este es el juicio que la parábola se propone arrancar.

¿A quién, según esto, hay que aplicar el juicio? Para responder a esta pregunta debemos situarnos en la posición de los oyentes de Jesús, los cuales sólo po-

dían hallar una clave para entenderle en su propia experiencia y en el ámbito de sus propios conocimientos. Supuesto que no debemos buscar en los hechos históricos ninguna correspondencia con los detalles del relato, podemos recordar que en el Antiguo Testamento y en la práctica judía la relación de Dios con Israel se presentaba tan constantemente como la de un «señor» con sus «siervos» que cualquier oyente de la parábola buscaría casi inevitablemente una interpretación en ese sentido. Entonces, ¿quién es el siervo de Dios al que se condena por una exagerada precaución que equivale a una prevaricación? Yo diría que se trata de ese judío piadoso al que tanto critican los Evangelios. El busca su seguridad personal en una minuciosa observancia de la ley. «Construye una cerca en torno a la ley» y paga el diezmo de la menta, el anís y el comino para hacer méritos delante de Dios. «Todo eso —dice— lo he observado desde mi juventud»; «ahí tienes lo que es tuyo». Mientras tanto, por una política de exclusivismo egoísta, convierte la religión de Israel en una magnitud estéril. El pueblo sencillo, los publicanos y los pecadores, los gentiles, no se benefician de la observancia farisaica de la ley, y Dios no percibe intereses de su divino capital.

La parábola *, creo yo, buscaba que esas personas vieran su conducta sin paliativos. Son gente que no da a Dios lo que es suyo; le defrauda. «El judaísmo de aquel entonces —dice el doctor Klausner⁴¹— no tenía otra ambición más que salvar a la pequeña nación, custodia de grandes ideales, del naufragio en el piélago de la cultura pagana». Suponiendo que fuera así, parece un objetivo legítimo. Pero desde otro punto de vista, ¿no se podría decir que eso es como esconder un tesoro en un pañuelo? Abandonar la escrupulosa

" Cf. Cadoux, *op. cit.*, 106ss.

⁴¹ Jesús of Nazareth, 376.

disciplina del fariseísmo entrañaba, sin duda, cierto riesgo. Ese fue precisamente el riesgo que aceptaron los primeros cristianos, y lo aceptaron por inspiración de su Maestro. Como sugiere la parábola, es el riesgo que implica toda inversión de capital; pero sin el riesgo de la inversión el capital permanece estéril. Nos hallamos, al parecer, ante una certera aplicación de la parábola que brota directamente de la situación histórica.

Si esta argumentación es válida, podemos rastrear en la historia de esta perícopa particular de los Evangelios tres estadios. En primer lugar, Jesús narra la parábola aludiendo claramente a la situación actual. Más tarde, la Iglesia primitiva la emplea con finalidad parenética, aplicándola para ilustrar la máxima «al que tiene se le dará». Fue en este estadio cuando quedó fijada en la tradición la forma de la parábola subyacente a Mateo y Lucas. La línea de tradición presente en Mateo experimentó ulteriores retoques «parenéticos». Las cantidades de dinero entregadas a los tres servidores son presentadas ahora con cierta gradación a fin de que la parábola ilustre la diversidad de dotes humanas ^{*2}.

En el tercer estadio, el motivo «parenético» fue sustituido o completado por la «preocupación» escatológica. El regreso del dueño significa la segunda venida de Cristo, y la parábola se halla en vías de convertirse en alegoría. En Mateo, el siervo inútil no sólo es privado del dinero que no hizo fructificar, sino que es arrojado a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y crujir de dientes. El ajuste de cuentas del dueño con sus criados se ha convertido en el juicio final. En Lucas, la alegoría llega más lejos, siguiendo líneas diferentes. El dueño pasa a ser un hombre noble que

⁴² El Evangelio según los Hebreos presenta un desarrollo «parenético» distinto.

va a un país lejano para recibir un reino "³. Es Cristo, que sube al cielo para volver como rey. Después de exigir cuentas a sus siervos, el rey da muerte a sus enemigos. Se trata asimismo de Cristo, que, cuando vuelva como juez, destruirá a los malvados. Para poner fuera de toda duda la referencia a la segunda venida, la parábola es introducida ahora por una afirmación en el sentido de que fue pronunciada porque, en opinión de algunos, el reino de Dios aparecería inmediatamente (siendo así que, como creía la Iglesia de entonces, pasaría mucho tiempo antes de la segunda venida del Señor).

El estudio de esta parábola nos ha mostrado hasta qué punto los sucesivos intereses de la Iglesia han alterado sutilmente la aplicación, dejando intacta la sustancia del relato. Podemos suponer fundadamente que lo mismo ha sucedido en otros casos en que no es quizá tan claro el curso de la evolución.

⁴⁵ Se ha sugerido reiteradamente que el relato está influido por reminiscencias de las relaciones de los príncipes herodianos, especialmente Arquelao, con Roma. Pero la intención es alegórica.

CAPITULO V

PARÁBOLAS DE CRISIS

Hay un notable grupo de parábolas que, en su forma actual, se refieren directamente a la esperada segunda venida de Cristo y recomiendan que cada cual esté preparado para la crisis venidera. Es en estas parábolas donde se suele buscar —y encontrar— apoyo para la idea, que considero equivocada, de que Jesús anunció un período de espera entre su muerte y resurrección y su venida gloriosa. El grupo comprende las parábolas de los siervos fieles e infieles, los siervos vigilantes, el ladrón nocturno y las diez vírgenes.

Estas parábolas, tal como han llegado hasta nosotros, aparecen en contextos donde se exhorta a la preparación, la vigilancia, la atención continua. Tales exhortaciones forman parte de la parénesis de la Iglesia primitiva. En el escrito cristiano más antiguo que poseemos (tal es mi opinión), la primera carta a los Tesalonicenses, hallamos el siguiente pasaje:

«Vosotros mismos sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá como un ladrón nocturno. Cuando digan: 'Paz y seguridad', entonces, de repente, vendrá sobre ellos la destrucción, como los dolores de parto a la mujer encinta, y ciertamente no se librarán. Pero vosotros, hermanos, no estáis en tinieblas de modo que ese día os sorprenda como ladrón. Porque todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día. No pertenecemos a la noche ni a las tinieblas. No durmamos, pues, como otros, sino vigilemos y seamos sobrios. Porque los durmientes duermen de noche, y los borrachos se emborrachan de noche; nosotros, en cambio, que pertenecemos al día, seamos sobrios» (5,2-8).

Como Pablo dice que esto es familiar a sus lectores, podemos suponer que tales exhortaciones formaban parte de la instrucción que él solía dar a sus convertidos. Comparemos ahora el siguiente pasaje, que Lucas ha añadido al discurso apocalíptico tomado en Marcos:

«Cuidad que vuestros corazones no se hagan pesados con orgías, embriagueces y cuidados mundanos, y el día os llegue como un lazo. Porque vendrá sobre todos los que moran en la faz de la tierra. Estad despiertos¹, orando en toda ocasión para tener fuerza y escapar a todo lo que va a venir y para permanecer en pie ante el Hijo del hombre» (21,34-36).

La semejanza general de los dos pasajes es sorprendente y afecta incluso al lenguaje². Es imposible que Pablo copie del Evangelio. Sí es posible que el evangelista hubiera oído a Pablo proclamar esa doctrina³. Lo probable es que ambos pasajes sean reflejo de la

¹ Parece necesario llamar la atención sobre una ambigüedad de la lengua inglesa. La palabra *watch* tiene la misma etimología que *wake* (despertar, estar despierto, vigilar) y antiguamente significaba lo mismo. Pero en el uso corriente de hoy, *watch* es observar, estar atento a, estar en guardia: corresponde a verbos griegos como *dscopslv*, *jrapaTTiQÉtaíxki*, (*puWmrsiv*). Pero en los pasajes aludidos no aparecen estas palabras, sino *YQIiYogiv* y *ajQVTivsi*, las cuales significan «estar despierto, vigilar» con el matiz de permanecer alerta. El cambio semántico de la palabra inglesa *watch* da lugar a traducciones disparatadas.

² En 1 Tes, *altpvíSioi*; ... *émoTarai* ... *oí ixr\ é'.*(*pvymaiv* ... *r| rijiéga* ... *yQr\yoQ&[itv* ... *ie&vaxóiiBvoi* ... [*leftyovoiv*]. En Le, *jic&ri* • - - *fcnoTfj é-p vn&c*, *alcpvíSioe f| rúé(>a EXSIVT)* ... *ayQWivEi/re* ... *jbiqnyEtv*.

³ Si el autor del tercer Evangelio fue Lucas, médico y compañero de Pablo, entonces sabemos que había estado con Pablo durante una parte al menos del viaje que incluyó la visita a Tesalónica (Act 16,11-13; 17,1).

predicación cristiana primitiva, al menos en la misión de los gentiles.

Un lenguaje parecido se nos presenta en otras cartas paulinas, especialmente en Ef 5,8-14:

«En otro tiempo fuisteis tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor. Comportaos como hijos de la luz... y no tengáis nada que ver con las obras estériles de las tinieblas... Por eso se dice:

Despierta tú que duermes
y surge de entre los muertos,
y Cristo brillará sobre ti».

Esta cita de lo que parece ser un himno de la Iglesia primitiva muestra que nos hallamos no ante la doctrina de un individuo, sino ante unas ideas corrientes en esa Iglesia. El cristiano es alguien que está plenamente despierto; la vida de pecado es un sueño. Nos vienen a la memoria algunas exhortaciones morales de obras contemporáneas pertenecientes a religiones no cristianas. Así, en el tratado hermético llamado *Poimandres* leemos:

«Oh pueblos, hombres nacidos de la tierra, que os entregáis a la embriaguez, al sueño y a la ignorancia de Dios, abandonad las orgías bajo la seducción de un sueño irracional... Apartaos de una luz que es tiniebla»⁴.

⁴ *Corpus Hermeticum* I, 27. Nótese las palabras \iišr\ xal Cjtvcp, xgauraXayvrec;, TOC OXOTBIVOV tpioxó?, que recuerdan la conexión del sueño y la embriaguez en 1 Tes 5 y Le 21 (así como en Rom 13,11-13), el empleo de •KQaaiakr\ en Le 21 y el contraste de la luz y las tinieblas en 1 Tes y Rom 13. Cf. también *Corpus Hermeticum* VII, 1-2, y mi libro *The Bible and the Greeks*, 183-186. Asimismo, en los *Testamentos de los Doce Patriarcas* el «espíritu del sueño» es un espíritu de jtóvT) y cpovxaaía, y está asociado (avv&nxexai) con los «espíritus» de falsedad, arrogancia, injusticia, fornicación, etc. (Testamento de Rubén 3,1-7: Charles sospecha que haya habi-

Así, pues, la exhortación a «despertar del sueño» parece haber sido una especie de lugar común de los moralistas de la época. La peculiaridad de la doctrina representada por los referidos pasajes de la primera carta a los Tesalonicenses y del tercer Evangelio es la introducción del motivo escatológico⁵. La razón de esa «vigilancia» es la certidumbre de la segunda venida de Cristo y la incertidumbre de su fecha. No sabemos si esta doctrina procedía directamente de la enseñanza de Jesús; lo cierto es que era corriente en la Iglesia. Pablo la presenta en nombre propio, y Lucas la pone en labios de Jesús. En estas circunstancias era de esperar que todas las parábolas de Jesús que parecían prestarse a tal efecto fueran aplicadas en dicho sentido. El ejemplo de la parábola del dinero confiado, que hemos considerado antes, nos indica que este tipo de aplicación no es *necesariamente* lo que se intentó al principio.

Tras este prólogo podemos entrar en las parábolas que ahora nos interesan.

Podemos empezar por la parábola de los siervos fieles e infieles. La encontramos en Mateo (24,45-51) y en Lucas (12,42-46) con tan sorprendente identidad de lenguaje y tan pequeñas variantes que no hay difi-

do una interpolación después que los Testamentos fueron traducidos al griego; pero esto no tiene importancia para nuestro objetivo).

⁵ Obsérvese con qué sutileza pasa Pablo de la idea del «día del Señor» a la idea de «día» en oposición a «noche», es decir, «luz» en oposición a «tinieblas», en un sentido que se asemeja a la doctrina de los escritos herméticos. En el pasaje de Efesios se parte de lo que es común al cristianismo y a la doctrina helenística, sólo que la idea de «resurrección» sustituye a la idea de consecución de la «inmortalidad». Esto es característico. El hecho de que el cristiano «resucite de entre los muertos» se sigue de la «escatología realizada» de los Evangelios. Ha llegado el reino de Dios, ha llegado la «edad futura», se ha realizado la «vida de la edad futura».

cuitad en reconocer qué forma tenía originalmente la perícopa en *Q*. En esta forma no presentaba una aplicación explícita. El solo contexto indica el sentido que le dieron los evangelistas. La parábola, como muchas otras, comienza con una pregunta; comienzo que denuncia la intención esencial de la parábola: arrancar de los oyentes un juicio.

«¿Quién es el siervo⁶ fiel y prudente a quien su señor puso⁷ al frente de su servidumbre para darles la comida a su tiempo? Dichoso el siervo a quien su señor, al llegar, encuentre así. Os aseguro que lo pondrá al frente de toda su hacienda. Pero si el siervo malvado dice para sí: 'Mi señor tarda en llegar' y se dedica a golpear a sus compañeros y a comer y beber con los borrachos, el señor del siervo vendrá el día en que él no lo espera y en el momento que él no sabe, y lo partirá en dos⁸ ; y dispondrá su suerte con los infieles»⁹.

⁶ ΑΟCΧ05 en Mateo, οixovónος en Lucas; pero, fuera de aquí, ΣΟΤΤ'ΟC; en ambos. La función del siervo es la de οlxovόjxo?.

⁷ Kaxéaxr\mv en Mateo, •aaxnaxr\oei en Lucas. En otros lugares de ambos los verbos van en futuro, pero es lógico que el verbo que indica la situación a partir de la cual se desarrolla todo el relato vaya en pasado.

⁸ Sx,xoxo\xr\<j£\,. Este bárbaro castigo era bien conocido. Pero resulta difícil imaginar cómo una persona «dicotomizada» puede recibir luego su parte con los infieles. Sin duda, es posible entender que «lo partirá en dos, disponiendo así su suerte con los infieles»; pero no deja de ser extraño. Caben dos explicaciones: 1) la última frase es un complemento alegorizante: la suerte de los amato u («infieles») consiste en ser destruidos; esto es lo que significa en realidad la partición en dos; 2) podemos hallarnos ante un caso de mala traducción: el original arameo diría simplemente «lo separará», esto es, lo arrojará de la servidumbre, o bien diría «dividirá su parte con los infieles», lo cual es una buena expresión aramea (así, Torrey, *The Four Gospels*, ad locum).

⁹ ΑΙΙΙΟΤCΟ-V en Lucas, VKOXQIIÛIV en Mateo. Esta última palabra es característica del primer Evangelio. Si hay que leer

En el relato, el viaje y el regreso del señor no son objeto de ningún énfasis. Es simplemente un elemento del desarrollo dramático, necesario para presentar el cuadro deseado. El énfasis recae en la opuesta conducta de dos personas colocadas en el mismo cargo. Una cumple fielmente el deber que le ha sido asignado; la otra prevarica dejándose llevar de sus instintos. Es claramente esencial que en ambos casos las acciones que dan lugar a la reacción del señor se realicen en ausencia de éste. Y preguntamos: ¿Qué intentaría sugerir esa descripción a los oyentes de Jesús, que no sabían nada de una larga dilación de su segunda venida? Estaban familiarizados con la idea de Israel como siervo del Señor¹⁰ y, en particular, de algunas destacadas figuras de la historia de Israel —jefes, gobernantes y profetas— como especiales siervos suyos¹¹. Seguramente pensaron en algunas personas que ocupaban por entonces una posición análoga: los sumos sacerdotes y los escribas que «se sentaban en la cátedra de Moisés»¹² (Mt 23,2). La parábola parece, pues, ridiculizar a los jefes religiosos de los judíos como siervos infieles a Dios, exactamente igual que en otra parábola se les ridiculizaba como pérfidos viñadores y como siervos inútiles en la parábola del dinero confiado. En ésta que consideramos se atiende directamente a la situación contemporánea de Jesús. Cuando aquella situación

así, entonces la frase es claramente una adición alegorizante, pues los *vxoxQixai* no están representados en el relato. En cambio, *anioxwv* es ciertamente original: toda la parábola se centra en el contraste *jioTOS/ajua-co*?

¹⁰ Véase *The Bible and the Greeks*, 9-11; cf. Sal 136,22; Is 41,8, etc.

¹¹ Abrahán, Moisés, David, Exequias, Zorobabel, los profetas Aías, Isaías y Jonás y otros personajes son designados con este término. En hebreo, *ebed*; en griego, *hokoc*, o *iraí*?

¹² «Mi siervo Moisés» es un título honorífico, y Moisés es por antonomasia el siervo «fiel» de Yahvé (Nm 12,7).

hubo pasado, la Iglesia, con toda naturalidad y no poca legitimidad, la reaplicó a su nueva situación.

La parábola de los siervos vigilantes, que aparece en Marcos y en Lucas, presenta un complicado problema. El pasaje de Le 12,35-38 es como sigue:

«Tened ceñidos los lomos y encendidas las lámparas, y sed como hombres que aguardan a que su señor vuelva de la boda, a fin de abrirle tan pronto como llegue y llame. Dichosos los siervos a quienes su señor, cuando llegue, encuentre despiertos. Os aseguro que se ceñirá, los hará sentarse a la mesa y se pondrá a servirles¹³. Aunque venga en la segunda vigilia o incluso en la tercera, si los halla así, dichosos ellos».

El correspondiente pasaje de Me 13,33-37 presenta la siguiente forma:

«Prestad atención: estad despiertos, porque no sabéis cuándo será el momento; como un hombre que abandonó su casa y salió de viaje: dio atribuciones a sus siervos, asignando a cada uno su tarea, y mandó al portero que permaneciera despierto. Estad, pues, despiertos, porque no sabéis cuándo volverá el dueño de la casa, si al atardecer, o a media noche, o al canto del gallo, o al alba; no sea que venga y os encuentre dormidos. Y lo que os digo a vosotros se lo digo a todos: estad despiertos».

Aunque los dos pasajes son diferentes, tienen una base común: la descripción de los siervos, en una am-

¹³ Este uso de Sw/ovsív, que es peculiar de Lucas, recuerda el *iyv íl;u ev v\iv áiq* ó *Siatovóiv* de Le 22,27'. Puede haber sido sugerido por esta sentencia, que aparece también en Me 10,45 de forma un tanto diferente, pero conservando el verbo *Sumtoveív*. En ese caso es un rasgo alegorizante.

plia servidumbre, que esperan a su señor ausente, el cual puede volver a cualquier hora de la noche. El hecho de que las divisiones de la noche sigan en Marcos el cómputo romano y en Lucas el judío, no debilitan la conclusión de que ambas versiones responden a una misma parábola original. Podemos suponer que Lucas ha conservado el cálculo original, mientras que Marcos lo ha traducido en atención a su auditorio romano; pero el cómputo romano era también muy conocido en Palestina. Además, en ambos casos la primera obligación de los siervos es permanecer despiertos o, con una expresión corriente, pasar la noche en claro.

Este núcleo es ampliado de diversas formas en los Evangelios. En Lucas, el señor ha ido a una boda. Esto recuerda la situación de la parábola de las diez vírgenes en Mateo, aunque aquí no se dice que el señor sea el novio. Además, la alabanza de los siervos buenos recibe una expresión un tanto forzada en el doble «dichosos», que recuerda el lenguaje de la parábola de los siervos fieles e infieles y puede haber sido influida por ella.

La parábola se aplica con estas palabras: «*Sed como hombres que aguardan a su señor*»; y se amplifica en la sentencia introductoria: «*Tened ceñidos los lomos y encendidas las lámparas*». La primera frase de esta sentencia es un tópico de la exhortación moral¹⁴, mientras que la segunda nos recuerda la parábola de las diez vírgenes tal como aparece en Mateo; en la parábola no se dice nada de lámparas, si bien no se concibe pasar una noche en vela sin ninguna luz. Es bastante claro que Lucas, o el autor inmediato a él, ha entendido la parábola en el sentido de un mandato a los discípulos de Cristo para que estuvieran atentos a su segunda venida; y es igualmente claro que para

¹⁴ Cf. 1 Pe 1,13. La expresión está tomada del Antiguo Testamento; cf. Job 38,3; 40,7; Jr 1,17.

Lucas las sucesivas vigiliias de la noche aluden a la larga dilación de esa venida, que estaba produciendo angustias y temores en la Iglesia. En cuanto a la exhortación introductoria, podemos considerarla con toda seguridad como un elemento homilético que originalmente no formaba parte de la parábola. La frase «sed como hombres que aguardan a su señor» pudo constituir la introducción original de la pieza. De ser así, quedaría otra pregunta: ¿a qué personas se dirige la parábola? Según el evangelista, es obvio que a la Iglesia expectante; pero no sabemos cuál sería el auditorio originario, si lo fueron los discípulos de Jesús o el público en general.

En Marcos los detalles del relato han sido elaborados de otro modo. El comienzo «como un hombre que salió de viaje y dio atribuciones a sus siervos» parece una reminiscencia del comienzo de la parábola del dinero confiado en la versión de Mateo: «Como un hombre que salió de viaje: llamó a sus siervos y les entregó su hacienda». Mientras en Lucas se espera que permanezcan despiertos todos los siervos en bloque para responder a la llamada de su señor, en Marcos tienen diferentes obligaciones, y el portero tiene la misión exclusiva de permanecer despierto para abrir la puerta. Estas elaboraciones se mueven todavía en el marco de la situación ficticia. Pero en seguida cambia la escena: los personajes del relato pasan a ser Cristo y sus discípulos: «Estad despiertos, porque no *sabéis* cuándo volverá el dueño de la casa..., no sea que venga y os encuentre dormidos». En esta situación queda claro que las divisiones de la noche son un símbolo del espacio de tiempo anterior a la segunda venida. La aplicación de la parábola es reforzada de manera análoga en la introducción: «Prestad atención: estad despiertos, porque no *sabéis* cuándo será el momento»; y esta máxima es objeto de una generalización explícita, en atención a los cristianos de épocas posteriores, en

la frase final de la perícopa: «Lo que os digo a vosotros se lo digo a todos: Estad despiertos»¹⁵.

Así, pues, la parábola ha sido desintegrada por el esfuerzo de darle, por encima de todo, una interpretación particular. Esta es, de hecho, la interpretación que da Lucas, pero el proceso de reinterpretación ocasionado por el motivo «escatológico» ha llegado más lejos¹⁶.

En Mateo todo lo que queda de la perícopa es el mandato que en Marcos indica la lección de la parábola. El relato ha desaparecido, y ese mandato aparece con un cambio muy significativo. Donde Marcos dice: «Estad despiertos, porque no sabéis cuándo volverá el *dueño de la casa*», Mateo dice (24,42): «Estad despiertos, porque no sabéis cuándo volverá *vuestro señor* (dueño)». El carácter parabólico de la sentencia ha desaparecido.

Es claro que en la transmisión de esta perícopa ha actuado con especial fuerza el motivo «escatológico». A la Iglesia le pareció que la parábola de los siervos vigilantes describía con mayor viveza que cualquiera otra su propia situación de ansia, aguardando la consumación de sus esperanzas —esperanzas que se diferían de la tarde a la media noche, de la media noche al canto del gallo—, mientras cobraba ánimos pensando: «La noche está avanzada; el día se aproxima» (Rom 13,12).

Pero ¿enseñó Jesús a sus discípulos que debían es-

¹⁵ La relación de esta frase con Le 12,41, donde se refiere a la parábola del ladrón nocturno y las palabras sirven para introducir la parábola de los siervos fieles e infieles, es desconcertante, pero no tiene importancia para nuestro intento, excepto en el sentido de que indica una específica tendencia a generalizar la aplicación de estas parábolas.

¹⁶ Debemos, pues, afirmar —con Bacon— que la fuente de Lucas en este caso pertenece a un estrato más primitivo que Marcos.

perar su segunda venida tras un largo e incalculable intervalo? ¿Se proponía esta parábola enseñar tal cosa?

Remontémonos al núcleo común de la parábola tal como lo deducimos de la comparación de Marcos y Lucas, teniendo en cuenta que una parábola suele ser la presentación dramática de una situación con vistas a sugerir agudamente una determinada idea. En este caso, la idea es que hay que estar atentos y preparados para una emergencia. Esto queda oportunamente sugerido por la tensa atmósfera de una gran casa cuando el dueño se ausenta, pero puede volver a cualquier hora de la noche. Todos los pequeños detalles van encaminados a crear esa atmósfera.

Según esto, nos preguntamos: ¿Cuál fue la emergencia a que Jesús se refería? Sabemos que él vio en su propio ministerio la crisis suprema de la historia. En la parábola no hay nada que nos impida pensar que la emergencia prevista por Jesús era, de hecho, la crisis producida por su venida y no una crisis esperada para un futuro más o menos distante. La crisis que Jesús ocasionó no era un solo acontecimiento momentáneo, sino una situación progresiva. Si dijo al público en general: «Sed como hombres que esperan a su señor», pudo querer decir: «Estad atentos y preparados para cualquier eventualidad de esta crítica situación». Si se lo dijo a sus propios discípulos, entonces podríamos comparar sus palabras con las que les dirigió en Getsemaní: «Vigilad y orad, para que no caigáis en la tentación» (Me 14,38)¹⁷; la «tentación» o, más exacta-

¹⁷ Martin Dibelius, en un artículo publicado en «The Crozer Quarterly» (julio 1935) 254ss, estudia el relato de Getsemaní y concluye que, al menos por lo que se refiere a las palabras atribuidas a Jesús, en él se refleja más el pensamiento de la Iglesia que un recuerdo histórico. «Vigilad y orad, para que no caigáis en la tentación». De estas palabras se puede decir que no fueron pronunciadas ni concebidas con vistas a este contexto. En efecto, si la tentación significa lo que ahora, en

mente, el «tiempo de prueba» es en este caso el ataque que están a punto de sufrir él y sus discípulos. Esa alusión, llena de realismo, a la situación inmediata es con toda probabilidad la clave del significado de la parábola. Esta no fue pronunciada para preparar a los discípulos con vistas a un período largo e indefinido de espera ante la segunda venida, sino para subrayar la necesidad de estar alerta en una crisis que tenían encima.

En Mateo (24,43-44) y Lucas (12,39-40), la parábola del ladrón nocturno precede inmediatamente a la de los siervos fieles e infieles. La identidad de orden, junto con la notable semejanza de lenguaje en ambos Evangelios, muestra que fue tomada de una fuente

la noche de la pasión, sobreviene a los discípulos, la exhortación a vigilar sería inútil; incluso unos discípulos muy despiertos caerían en esa tentación. Se alude, por el contrario, a la gran tentación escatológica..., la invitación a la vigilancia significa lo que muchos pasajes del Nuevo Testamento quieren decir con esa misma advertencia (cf. Me 13,35; 1 Cor 16,13; 1 Pe 5,8): el Señor vendrá, pero no sabéis cuándo; por tanto, vigilad». Así, pues, Dibelius reconoce la afinidad de Me 13,35 con la declaración de Getsemaní; pero yo interpretaría los datos de otra manera. El *nziQo.a\iôc*, de Me 14,38 es, naturalmente, como él dice, la tribulación escatológica; pero como Jesús afirmó que el reino de Dios había llegado, todos los acontecimientos de su ministerio y sus consecuencias inmediatas son acontecimientos «escatológicos», y entiendo que él vio en el ataque dirigido contra él mismo y contra sus discípulos la proximidad de la gran tribulación. No pretendo afirmar que tengamos aquí un informe verbal de lo que Jesús dijo; ni aquí ni en ninguna otra parte (excepto quizá cuando sus palabras tenían forma de verso, lo cual las preservó de serias alteraciones en el original arameo). Pero sí quiero decir que la exhortación a estar alerta contra la inminente «tentación» se compagina con la situación de Getsemaní y que la parábola de los siervos vigilantes en su forma original se compaginaba con una situación, poco anterior a ésta, en la que Jesús esperaba el ataque, por más que los discípulos no se lo imaginaran.

común. No es difícil reconstruir la forma originaria de Q:

«Sabéis que si el dueño de la casa hubiera sabido a qué hora¹⁸ iba a venir el ladrón¹⁹, no habría permitido que horadasen su casa».

La aplicación sigue inmediatamente, con las mismas palabras en Mateo y en Lucas, lo cual significa que procede de la fuente común:

«Estad preparados vosotros también, porque el Hijo del hombre vendrá cuando no lo penséis».

Así, pues, la parábola fue aplicada a la expectación de la venida en el estadio de la tradición más antiguo a que puede remontarse la crítica de los Evangelios.

Y no sólo eso. La tradición sinóptica se ve confirmada por el antiquísimo testimonio de la primera carta a los Tesalonicenses:

«Sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá como un ladrón nocturno» (5,2).

Esto supone seguramente que Pablo y sus convertidos conocían una tradición en la que aparecía la parábola con una aplicación sustancialmente idéntica a la de Q, excepto en que Pablo sustituye «el Hijo del hombre» por «el día del Señor». El testimonio se remonta así, en la historia de la Iglesia, al estadio más antiguo que nos es posible alcanzar. Por supuesto, debemos contar con la posibilidad de que el motivo «escatológico» actuara incluso en ese estadio primitivo, pues el aumento de interés por la expectación de la

¹⁸ IToiq <Sga. Mateo dice jroía <puXaxfi, una reminiscencia de la parábola de los siervos vigilantes, que él ha omitido.

¹⁹ Mateo añade «habría estado despierto y», otra reminiscencia de la parábola de los siervos vigilantes.

segunda venida debió de comenzar unos años después de acaecida la resurrección de Jesús sin que tuviera lugar la esperada consumación. En ese caso, la parábola pudo referirse originalmente a un extraordinario ejemplo de falta de preparación ante un hecho inesperado de la historia de entonces. Tal interpretación hallaría cierto apoyo en la forma que la parábola ha tomado en *Q*: una proposición condicional referida al pasado, cuya condición no se ha cumplido. Si el dueño de la casa *hubiera* sabido, *no habría* permitido que horadasen su casa. Esto podría aludir a que alguien había sido sorprendido efectivamente. Cabe pensar en la lamentación sobre Jerusalén que presenta Lucas: «Si también tú hubieras conocido en este tu día las cosas que se refieren a tu paz... No has conocido el día de tu visita». El reino de Dios ha llegado —inesperadamente, imprevisiblemente—, e Israel ha sido cogido por sorpresa.

Deberíamos, pues, ser muy cautos a la hora de guiarnos por la antiquísima tradición que hallaba en la parábola una exhortación a estar preparados para algo que aún no había sucedido. Para Pablo, este «algo» es el «día del Señor» (en el viejo lenguaje profético); para *Q*, la venida del Hijo del hombre. En tal caso, el paralelo más crecano es la sentencia sobre el diluvio, que aparece en Mateo y en Lucas con variantes relativamente pequeñas. La versión más simple es la de Lucas, la cual se halla probablemente muy próxima a la forma original de *Q*:

«Como sucedió en los días de Noé, así será en los días del Hijo del hombre²⁰. Comían, bebían,

²⁰ Mateo dice: «Así será la *parusía* del Hijo del hombre». El es el único sinóptico que emplea el término «parusía», que aquí es indudablemente secundario. Es posible que en la versión original de *Q* se dijera «el día del Hijo del hombre», lo cual equivaldría al «día del Señor» que menciona Pablo.

tomaban mujer o marido hasta el día en que Noé entró en el arca: comenzó el diluvio y destruyó a todos ellos» (Le 17,26-27).

Aparece la misma idea de una absoluta impreparación ante un repentino desastre.

Ahora bien, como he indicado, las predicciones sobre la venida del Hijo del hombre o de «aquel día», en términos que evocan un orden trascendente o sobrenatural, han de entenderse, al menos en parte, en paralelismo con las predicciones de un desastre histórico. La venida del Hijo del hombre en su aspecto de juicio se realiza en las catástrofes que Jesús anunció como inminentes: su propia persecución y la de sus discípulos, la destrucción del templo y de la nación judía. Jesús consideró estas catástrofes como una consecuencia inminente de la situación presente. Así, la gente despreocupada que comía y bebía a placer, como los antediluvianos, son los hombres y las mujeres que Jesús tenía ante sí, neciamente inconscientes de que los juicios de Dios estaban en la tierra y abocados en cualquier momento a verse envueltos en un desastre. Y el desastre comenzó: las autoridades atacaron a Jesús y a sus discípulos. Estos, aunque avisados de que vigilasen y orasen para no caer en la tentación, no estaban preparados y fueron seducidos. Si hubieran estado alerta, no habrían sucumbido; lo mismo que el dueño de la casa: si hubiera sabido de antemano que intentaban robarle, habría impedido el hecho.

Entendida de este modo, la parábola es análoga a la de los siervos vigilantes, tal como la he interpretado²¹.

²¹ Nos sentimos inclinados a sugerir que en la tradición primera las parábolas del ladrón nocturno y los siervos vigilantes formaban una pareja, en vez de los siervos vigilantes y los siervos fieles e infieles, como en *Q*. La existencia de parejas de parábolas es un rasgo constante de la tradición, pero los miembros emparejados son a veces diferentes en las diferentes fuentes. Cf. pp. 181s.

En su origen, ambas se referían a una situación ya existente, pero sujeta en cualquier momento a una evolución inesperada. Ambas se proponían recomendar a los oyentes que estuvieran preparados para esa coyuntura. Pero cuando pasó la crisis inmediata, las parábolas fueron reaplicadas a la situación en que se vieron los primeros cristianos después de la muerte de Jesús; y cuando la expectación de la segunda venida cristalizó en un dogma, los detalles de la parábola de los siervos vigilantes fueron objeto de una reinterpretación en el sentido de ese dogma, mientras que la breve parábola del ladrón nocturno quedó reducida a una simple comparación para indicar la brusquedad del inesperado acontecimiento, tal como la hallamos en Pablo.

Así, pues, en estas tres parábolas «escatológicas» vemos reflejada una situación del ministerio de Jesús, cuando la crisis por él provocada tomaba un sesgo incierto e inesperado que exigía la máxima atención por parte de sus discípulos. La misma situación se refleja en la narración de Marcos desde la escena de Cesárea de Filipo hasta Getsemaní, desde el aviso de un inminente desastre que siguió a la confesión de Pedro hasta el apremiante «vigilad y orad» y las últimas palabras a los discípulos: «Ha llegado el momento: el Hijo del hombre es entregado». Jesús está constantemente preocupado por preparar a sus discípulos para el tiempo difícil. Las parábolas, bien entendidas, tienen su lugar en esa serie de avisos e invitaciones.

A la luz de estas tres breves parábolas podemos abordar la de las diez vírgenes (Mt 25,1-12); es más elaborada y aparece entre la parábola de los siervos fieles e infieles y la de los talentos. Es introducida como una parábola del reino: «Entonces el reino de los cielos será semejante a diez vírgenes». Al final, a título de «lección» del relato, Mateo ha añadido la conocida máxima: «Velad, pues, porque no sabéis el

día ni la hora». Es claro que para el evangelista, la parábola es una amonestación sobre la necesidad de estar preparados para la futura venida del Hijo del hombre, la cual es para él la venida del reino de Dios. Pero el relato en sí se puede aplicar fácilmente a la situación presente en el ministerio de Jesús, de acuerdo con las líneas marcadas por nuestro estudio de las tres parábolas que lo acompañan. El momento de crisis está representado aquí por la aparición del novio, la cual constituye un paralelo con el regreso del dueño en las parábolas de los siervos vigilantes y de los siervos fieles e infieles. Todos los detalles dramáticos sirven únicamente para poner de relieve la necedad de la impreparación y la prudencia de la preparación; preparación, a mi modo de ver, para los acontecimientos que tienen lugar en el ministerio de Jesús.

Conviene notar que, aunque esta parábola es peculiar de Mateo, algunos de sus elementos parecen haber pasado a la versión lucana de los siervos vigilantes; en concreto, las lámparas encendidas y la boda. Es como si Lucas hubiera tenido en cuenta alguna variante de la parábola. Resulta particularmente significativo el hecho de que Lucas ha utilizado las palabras finales de la parábola, con ligeras diferencias verbales, en un contexto diferente. Mateo dice:

«Llegó el novio, y las que estaban preparadas fueron con él a la boda. Después llegaron las otras vírgenes diciendo: 'Señor, ábrenos'. Pero él respondió: 'Os aseguro que no os conozco'».

Compárese este pasaje con Le 13,25:

«Después que el dueño de la casa se levante y cierre la puerta, os quedaréis fuera y comenzaréis a llamar, diciendo: 'Señor, ábrenos'. Y él os responderá: 'No sé de dónde venís'».

Indudablemente, la fuente de los dos pasajes es la misma; pero mientras en Mateo tenemos la conclusión natural de un relato lleno de realismo, en Lucas el único resto de parábola es el término «dueño de la casa». Por lo demás, los protagonistas del relato han retrocedido ante la figura de Cristo como juez, cuyos obstinados oyentes aparecen como reos ante él²². De hecho, Lucas ha tratado la parábola de la puerta cerrada como Marcos la de los siervos vigilantes. El motivo escatológico ha desintegrado la parábola y la ha sustituido por una predicción directa. Esto resulta todavía más claro cuando seguimos leyendo:

«Entonces comenzarán a decir: 'Hemos comido y bebido en tu presencia y tú has enseñado en nuestras calles'. Y él dirá: 'No sé de dónde venís; apartaos de mí, agentes todos de iniquidad'» (Le 13, 26-27).

Esto pertenece al mismo bloque de doctrina que Mt 7,22-23:

«Muchos *me* dirán aquel día: 'Señor, señor, ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre arrojamos demonios, y en tu nombre hicimos muchas obras poderosas?' Y entonces yo les declararé: 'Nunca os conocí; apartaos de mí, vosotros que cometéis iniquidad'».

Aquí se ha dado el paso definitivo. El «novio» de Mt 25, «dueño de la casa» en Le 13, se ha convertido inequívocamente en el Señor Jesús, que habla por sí mismo, y la escena es situada en «aquel día», el día del juicio futuro.

²² Por eso la palabra JOÍQIS en Mateo debe traducirse por «señor» (con minúscula), como fórmula habitual de tratamiento respetuoso, y en Lucas, por «Señor».

Por tanto, parece posible dar a todas estas parábolas «escatológicas» una aplicación dentro del contexto del ministerio de Jesús. Su misión era reforzar el llamamiento dirigido por Jesús a los hombres para que reconocieran que el reino de Dios estaba presente con todas sus graves consecuencias y que se juzgarían como fieles o infieles, prudentes o necios, según actuaran ante esa tremenda crisis. Cuando hubo pasado la crisis, las parábolas fueron adaptadas por la Iglesia para reforzar su propio llamamiento a fin de que los hombres se prepararan con vistas a la segunda y definitiva crisis mundial, que ella creía inminente.

CAPITULO VI

PARÁBOLAS DE CRECIMIENTO

Hay otro grupo de parábolas que se caracterizan por el hecho de que les es común la idea de crecimiento: el sembrador, la cizaña, la semilla que crece calladamente y el grano de mostaza. Junto con ellas consideraremos las parábolas de la levadura y de la red barredera, que en los Evangelios están estrechamente unidas a las del grano de mostaza y de la cizaña, respectivamente. Tres de estas parábolas van provistas de una aplicación con la fórmula «el reino de Dios es semejante a...». Las parábolas del sembrador, la cizaña y la red barredera son objeto de «interpretaciones» alegóricas que no pueden tomarse como originales.

La interpretación predominante sostiene que estas parábolas se refieren a la historia futura del reino de Dios en el mundo. Si Jesús declaró que el reino de Dios había llegado, estas parábolas indican que estaba presente sólo de manera germinal y dejan lugar para un período indefinido de desarrollo antes de la consumación. La escuela de la «escatología consecuente» adopta este punto de vista con la única diferencia de que abrevia ese período, señalando que la mostaza es una planta de crecimiento rápido o sugiriendo que los estadios de siembra, crecimiento y siega fueron concebidos en correspondencia literal con el lapso real de tiempo que mediaría entre el comienzo del ministerio de Jesús y la fecha para la cual él esperaba la catastrófica irrupción del reino de Dios¹. En ningún momento resulta más forzada y artificial la interpretación escatológica de los Evangelios; pero la alternativa

¹ Cf. Sfrweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1913) 403.

parece ser lo que hasta aquí hemos excluido: un espacio de tiempo antes de la segunda venida.

Comencemos por la parábola de la semilla que crece calladamente (Me 4,26-29):

«El reino de Dios es semejante a esto: un hombre arroja semilla sobre la tierra, y se acuesta y se levanta, de noche y de día; la semilla germina y crece sin que él sepa cómo. La tierra da fruto espontáneamente: primero hierba, luego espiga, después trigo abundante en la espiga. Pero cuando la planta lo admite, le aplica la hoz en seguida, porque ha llegado la siega».

La aplicación de la parábola es sencilla y directa: el reino de Dios es semejante a esto. Es verdad que aún no sabemos si el reino de Dios es semejante a la semilla o a lo que sucede cuando se siembra la semilla; si es semejante al crecimiento o a la siega. Hay, pues, un difícil problema de interpretación.

En líneas generales, la interpretación moderna ha seguido uno de estos tres caminos:

1) El reino de Dios es semejante a la semilla; es un principio germinativo interno: «El reino de Dios está dentro de vosotros». Entonces, o es un principio divino en el alma que se desarrolla hasta la transformación de toda la persona, o es un principio divino presente en la sociedad que se desarrolla hasta que una gran parte de ésta se halle de acuerdo con la voluntad divina. En tal caso, Jesús es concebido como el sembrador de la semilla. El introdujo en el mundo un principio creador que actúa por los siglos hasta su cumplimiento. Esta interpretación puede apelar a la interpretación que da Mateo a la parábola de la cizaña: «El que siembra la buena semilla es el Hijo del hombre».

2) El reino de Dios es semejante a todo el proceso de crecimiento. Es la energía divina inmanente al mun-

do por la que se logra gradualmente el designio de Dios. Esta interpretación, que puede apelar a la palabra *αἰτίως* («espontáneamente») y a la enumeración de los estadios de crecimiento, halló un eco peculiar en la mentalidad evolucionista del siglo xrx y fue celebrada como una incorporación del concepto de evolución a la enseñanza de Jesús. Así, la siega podía imaginarse como aquel

«remoto evento,
al que toda la creación se encamina»².

Es una interpretación que tiene la debilidad de no dejar apenas lugar a la acción del propio Jesús, el cual no siembra la semilla ni siega la cosecha, sino que se limita a declarar que el reino de Dios viene por sí mismo.

3) El reino de Dios es semejante a la siega, y el resto del relato está subordinado a esto. Tal es la interpretación patrocinada por la escuela «escatológica». Según esta escuela, el ministerio de Jesús estuvo presidido por la idea de que el reino de Dios vendría muy pronto, en virtud de una intervención divina catastrófica. La siembra es, al decir del doctor Schweitzer, «el movimiento de penitencia inaugurado por Juan Bautista y proseguido por la predicación de Jesús»³; el segador será el mismo Jesús cuando, muy pronto, llegue el reino de Dios y él se revele en la gloria. La debilidad de esta interpretación reside en que no puede tener en cuenta los estadios de crecimientos, sobre los cuales llama la atención el mismo relato.

Así, pues, la interpretación de las parábolas depende de la idea que se tenga acerca del reino de Dios.

² A menos que el último versículo, que muestra cierto influjo de Joel, deba atribuirse al interés escatológico de la Iglesia primitiva (como hace Wellhausen); en este caso, la aplicación de la parábola es completamente general.

³ *Leben-Jesu-Forschung*, 403.

Y la idea mantenida en este libro es que en las escasas declaraciones (no parabólicas) explícitas que hizo Jesús sobre la venida del reino no se trata de un proceso evolutivo ni de un acontecimiento catastrófico para el próximo futuro, sino de una crisis actual. No es que el reino de Dios vaya a venir en breve, sino que constituye un hecho presente; un hecho presente no porque sea una tendencia hacia la justicia siempre presente en el mundo, sino porque ahora ha sucedido algo que jamás había sucedido antes.

Examinemos la parábola a la luz de todo esto. La siega era un símbolo antiguo y familiar del acontecimiento escatológico, el día del Señor o día del juicio. Si la referencia a la siega es original en la parábola, ésta es indudablemente la idea que sugeriría a los oyentes, aun cuando no aludiera en concreto a un determinado pasaje profético (Joel 3,13). Ahora bien, en las palabras de Jesús hay al menos una alusión a la siega que se refiere, sin lugar a dudas, no al futuro, sino a la situación presente (Mt 9,37-38 = Le 10,2):

«La mies es realmente mucha, pero los obreros son pocos. Rogad, pues, al Señor de la mies que envíe obreros a su mies».

Una comparación entre Mateo y Lucas demuestra que en su fuente común esta sentencia era el prólogo inmediato al «mandato misional» dirigido a los Doce. Por tanto, según *Q*, cuando Jesús habló de la mies y de los obreros no quiso decir que «los segadores son los ángeles» (Mt 13,39). Lo que hizo fue enviar efectivamente a sus discípulos como obreros para segar la mies que ya estaba madura para la recolección.

Es obvio suponer que, cuando Jesús describió la siega en una parábola, buscaba una referencia semejante⁴. Luego, en los términos de esta parábola, no debemos

⁴ De manera semejante, Cadoux, *op. cit.*, 162-164.

entender que Jesús siembra la semilla o atiende al crecimiento y anuncia una siega para el futuro, sino que se halla ante la mies madura y toma activas medidas para «meter la hoz». A *eso* es semejante el reino de Dios. Es la culminación de un proceso. Si preguntamos, pues, quién sembró la semilla, podremos responder: la siembra es ese acto inicial de Dios, anterior a toda actividad humana, que llamamos «gracia preveniente», condición de todo lo bueno que acontece entre los hombres⁵. Sin embargo, los estadios del crecimiento son visibles. Sabemos que Jesús consideró su obra como la culminación de la obra de los profetas y que vio en el éxito de Juan Bautista un signo de que el poder de Dios estaba en acción⁶. Así, la parábola querría decir que la crisis presente es el punto culminante de un largo proceso que preparó el camino para ella.

Este interés por los antecedentes providenciales de su obra es plenamente característico de la enseñanza de Jesús. La parábola subraya el hecho de que el crecimiento es un proceso misterioso independiente de la voluntad o de la acción del hombre. Recordemos que Jesús hizo a sus adversarios esta pregunta: «El bautismo de Juan, ¿era del cielo o de los hombres?» (Me 11, 30); la respuesta implícita es que se trataba de una acción de Dios. El símbolo tradicional de la siega recibe así un nuevo enfoque. La parábola viene a decir: ¿No veis que la larga historia de las intervenciones de Dios en favor de su pueblo ha llegado a su punto culminante? Después de la obra del Bautista queda sólo una cosa: «Meted la hoz, porque la mies está madura».

Veamos ahora si las demás parábolas de crecimiento son susceptibles de una interpretación parecida.

⁵ Debo esta sugerencia a sir Edwyn Hoskyns.

⁶ Cf. también pp. 53-55.

La parábola del sembrador (Me 4,2-8)⁷ ha llegado hasta nosotros con una elaborada interpretación de tipo alegórico. No es necesario, después de Jülicher⁸, mostrar una vez más que la interpretación no es coherente consigo misma ni se ajusta realmente a la parábola. Pero merece la pena observar que es un buen ejemplo de cómo la Iglesia primitiva reinterpretaba las sentencias y las parábolas de Jesús para subvenir a sus cambiantes necesidades. La interpretación supone un largo período durante el que la eficiencia y la autenticidad de la fe cristiana se ven sometidas a prueba por «las preocupaciones del mundo y la seducción de las riquezas» y por «la persecución y tribulación a causa de la Palabra». La parábola se propone dar una lección y servir de aliento a los cristianos en tales circunstancias. La interpretación es, de hecho, un sermón estimulante que toma como base el texto de la parábola. La aplicación aparece muy generalizada. El sembrador siembra la palabra. Lo cual no quiere decir que el sembrador sea Cristo mismo. Todo fiel cristiano que predica es un sembrador. Una gran parte de su obra quedará estéril. Algunos oyentes nunca abrazarán la verdad. Otros se desalentarán ante las dificultades o se dejarán seducir por la prosperidad. No obstante, el predicador puede estar seguro de que al fin sus esfuerzos producirán fruto. Este estilo homilético se diferencia de la enseñanza de Jesús que conocemos. Al intentar entender la parábola conviene que prescindamos de todo ello.

En la exégesis moderna se ha supuesto con frecuen-

⁷ Otto (*Reich Gottes und Menschensohn*, 90ss) ha sugerido que la parábola del sembrador formaba originariamente una unidad con la de la semilla que crece calladamente. Esta idea es arbitraria, y va en contra de lo que sabemos de la historia de la tradición suponer que una parábola fue dividida en unidades menores.

⁸ *Glehnisreden Jesu II* (1910) 514-538.

cia que el sembrador es Jesús mismo. Una interpretación bastante difundida sugiere que Jesús piensa efectivamente en voz alta sobre las vicisitudes de su obra en Galilea, con su mezcla de fracasos y éxitos. Hay mucho que decir en favor de este punto de vista. Pone de relieve el núcleo y la actualidad de la parábola si no insistimos ya en generalizarla, sino en relacionarla con la situación existente durante la vida de Jesús. Pero creo que se requiere algo más exacto y preciso. Los representantes de la escuela «escatológica» ponen el acento, y con razón a mi juicio, donde lo pone la misma parábola: en la abundancia de la cosecha; pero me parece que no hacen justicia a los datos cuando aplican esto a la repentina irrupción del reino de Dios, que Jesús —según ellos— había esperado para un próximo futuro.

Tomemos la parábola tal como se nos presenta, olvidando por completo la interpretación, cosa que olvidan pocos exegetas modernos, aunque acepten la demostración de Jülicher sobre su carácter secundario. Se nos cuentan las vicisitudes de un labrador. Siembra a voleo. Una gran parte de la semilla se pierde por varias razones: las aves, los abrojos y el suelo pedregoso son cosas familiares a todo labrador, y que siempre ha de tener en cuenta. Forman parte del montaje dramático del relato y no han de interpretarse simbólicamente. Pero ningún labrador se desalienta ante esa inevitable pérdida de trabajo y semilla: hay que contar con ello; a pesar de todo, puede lograr una excelente cosecha.

Como he indicado a propósito de la parábola de la semilla que crece calladamente, Jesús remitía a sus oyentes a los hechos de la historia pasada y presente: en ellos se advierte que ha llegado el tiempo de lograr los beneficios de todo el proceso. La mies está en sazón; ya es tiempo de segar. Pero, podían ellos objetar, tampoco la obra de Juan Bautista ha efectuado esa

completa «restauración de todas las cosas» (Me 9,12) que se esperaba como preludio inmediato al día del Señor. Gran parte de su obra, como en el caso de todos los profetas, ha sido un fracaso. Es verdad, dice Jesús; pero ningún labrador retrasa la siega de una buena cosecha porque haya rodales yermos en el campo. A pesar de todo, la siega es abundante: lo único que falta son los obreros. «Rogad al Señor de la mies que envíe obreros a su mies».

La parábola de la cizaña es peculiar de Mateo (13, 24-30); con frecuencia se ha supuesto que aquí el evangelista ha reelaborado la parábola de Marcos sobre la semilla que crece calladamente. Esto me parece totalmente improbable. La parábola de Mateo es independiente. Describe de manera característica una situación perfectamente clara. La interpretación que añade Mateo es aún más obviamente secundaria que la interpretación del sembrador en Marcos; aquélla se inspiró probablemente en ésta. Además del motivo homilético o «parenético» que predomina en Marcos, en la interpretación de Mateo actúa el motivo «escatológico». La lección es que en la Iglesia (el reino del Hijo del hombre) hay miembros buenos y malos y que el Señor no quiere que se haga nada para expulsar a los malos antes del juicio final. Podemos comparar esto con la protesta de Pablo: «No juzguéis nada antes de tiempo, hasta que venga el Señor, el cual iluminará las cosas que están en tinieblas y manifestará los designios de los corazones» (1 Cor 4,5).

Este mandato se apoya en una viva descripción de la «consumación del mundo». «El Hijo del hombre enviará a sus ángeles, y éstos recogerán de su reino todos los escándalos y a todos los que obran iniquidad; y los arrojarán al horno de fuego; allí habrá llanto y crujir de dientes. Entonces los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre». Hallamos aquí la escatología evolucionada de la Iglesia, tal como nos la

presenta Mateo en la parábola de «las ovejas y los cabritos» y como se refleja en otros escasísimos pasajes de los Evangelios. Conviene que olvidemos esta interpretación hasta donde nos sea posible. No hay indicios de que haya influido en la forma actual del relato, que dice así:

«El reino de los cielos es semejante a un hombre que sembró buena semilla en su campo. Pero cuando la gente dormía, vino su enemigo y sembró cizaña entre el trigo. Cuando brotó la planta y produjo fruto, apareció también la cizaña. Los siervos del dueño de la casa vinieron y le dijeron: 'Señor, ¿no sembraste buena semilla en tu campo? ¿Cómo es que tiene cizaña?' El respondió: 'Algún enemigo lo ha hecho'. Los siervos dijeron: '¿Quieres que vayamos a recogerla?'. El dijo: 'No; al recoger la cizaña podríais arrancar también el trigo. Dejad que crezcan ambos hasta la siega; y al tiempo de la siega diré a los segadores: Recoged primero la cizaña y atadla en gavillas para quemarla, y amontonad el trigo en mi granero'».

Es un cuadro realista de la vida campesina, descrito con viveza y naturalidad. La atención se centra en el momento en que el labrador descubre que entre su trigo hay cizaña. La malévola acción de su enemigo forma parte del montaje dramático del relato y no tiene un significado independiente. El dueño lamenta la presencia de la cizaña, pero prefiere dejar las cosas como están, sabiendo que la siega será una buena ocasión para separar la cizaña del trigo.

Hemos visto cómo en la parábola de la semilla que crece calladamente se puede suponer que Jesús se refirió a la obra de Dios manifestada en el incremento de la verdadera religión antes de su ministerio, y en especial al ministerio de Juan Bautista. También hemos visto cómo en la parábola del sembrador Jesús responde implícitamente a una objeción: el reino de Dios no

puede estar presente todavía, porque no se ha convertido todo Israel. La parábola de la cizaña puede ser perfectamente una réplica a una objeción similar. Hay muchos pecadores en Israel: ¿cómo es posible que el reino de Dios haya llegado? La respuesta es que así como el labrador no retrasa la siega, una vez llegado el tiempo de la recolección, porque haya cizaña entre el trigo, así tampoco se retrasa la venida del reino de Dios porque haya pecadores en Israel. La misma venida del reino es un proceso de criba, un juicio.

Si esto es exacto, entonces el punto de vista es ligeramente distinto del que he mantenido para las otras dos parábolas, pues aquí no ha comenzado aún realmente la siega. Sin embargo, no creo que nos hallemos ante una contradicción real. Como hemos visto, en la enseñanza de Jesús la venida del reino de Dios no es un acontecimiento momentáneo, sino un conjunto de acontecimientos relacionados entre sí que incluye su propio ministerio, su muerte y lo que sigue a ésta, todo ello concebido como una unidad. Dentro de esta compleja unidad caben diferentes puntos de vista. Para representar con viveza la mezcla de buenos y malos en Israel es necesario hablar de un campo en el que crecen juntamente, antes de que la siega comience, el trigo y la cizaña. No parece obligado suponer que el juicio es imaginado como un nuevo acontecimiento que tendrá lugar en el futuro.

Por tanto, parece posible dar a estas parábolas una aplicación coherente y referida a la situación histórica; una aplicación que haga justicia al énfasis puesto en el proceso de crecimiento, pero que no suponga un largo período de desarrollo tras la muerte de Jesús. Las tres ilustran de diversas maneras la venida del reino de Dios en el ministerio de Jesús bajo la imagen de la siega.

Un hecho bastante significativo es que esta interpretación se ve avalada por el cuarto Evangelio. El

equivalente joánico de la sentencia sinóptica «la mies es mucha» lo hallamos en estas palabras: «Alzad los ojos y ved los campos que blanquean para la siega» (Jn 4,35). Todo el pasaje es como sigue:

«¿No decís vosotros: 'Cuatro meses más, y llega la siega'?⁹. Pues yo os digo: alzad los ojos y ved los campos que blanquean para la siega. Ya el segador recibe su salario y recoge fruto para la vida eterna, de modo que el sembrador y el segador se alegran juntos. Porque en esto es cierto el refrán 'uno es el que siembra y otro el que siega'. Yo os he enviado a segar lo que vosotros no habéis trabajado. Otros han trabajado, y vosotros entráis en su trabajo» (4,35-38).

El significado de esto es claro. Jesús envía a sus discípulos (como en Mt 9,38-39; Le 10,1-2) no a sembrar, sino a segar. Las faenas preparatorias para la siega fueron realizadas por otros (pensemos en «los profetas hasta Juan»). Ahora ha llegado el tiempo de la siega. Aquí, como en otros casos, Juan es un verdadero intérprete de la tradición subyacente a los sinópticos, tanto más cuanto que para él ya no tenía interés la escatología reconstruida de la Iglesia primitiva.

Bueno será considerar en este contexto una parábola que Mateo presenta como compañera de la de la cizaña y con una intención parecida: la parábola de la red barredera. Es como sigue:

«El reino de los cielos es semejante a una red barredera que fue arrojada al mar y recogió (peces) de todas clases; y cuando estuvo llena, la sacaron

⁹ Estimo que esta fórmula es una especie de refrán: cuatro meses van de la siembra a la siega. Se da por supuesto que los discípulos piensan que la «siega» (es decir, la venida del reino de Dios) está reservada al futuro. Jesús dice: «No; si os fijarais, podríais ver en torno vuestro los signos de su venida: meted la hoz, porque la mies está madura».

a la orilla, se sentaron y recogieron los buenos en recipientes, pero arrojaron a los malos» (13,47-48).

Mateo ha visto aquí una alegoría del juicio final. Pero tal punto de vista es claramente secundario y puede ignorarse. ¿Cuál es entonces la verdadera intención de la parábola? Ya hemos encontrado una clave para entender las parábolas de siega en las palabras con que Jesús preparó a sus discípulos para la misión. Sugiero, análogamente, que podemos ver una clave para entender esta parábola en las palabras que Jesús dirigió a los pescadores que llamó para seguirle: «Seguidme, y os haré pescadores de hombres» (Me 1,17). Esto nos indica que Jesús empleó la pesca como una metáfora para designar la tarea que él y sus discípulos realizaban. Es natural suponer que una parábola sobre la pesca utilice la misma metáfora. Ahora bien, lo esencial del relato es que, cuando se pesca con una red barredera, no se puede seleccionar el pescado: la captura contendrá peces de todo tipo. Asimismo los pescadores de hombres deben estar dispuestos para echar su red en todo el campo de la sociedad humana. Esto nos hace pensar en la parábola del gran banquete, en la que se invita a todos los que pasan casualmente por caminos y senderos. La misión de Jesús y sus discípulos implica un llamamiento indiscriminado a los hombres de toda clase y condición.

Pero existe, a fin de cuentas, un proceso de selección¹⁰; así se deduce de una serie de perícopas evangélicas en las que se da un discernimiento entre los posibles discípulos de Jesús. Llega un hombre rico, que reverencia a Jesús y le pregunta por el camino de la vida: se le somete a una prueba invitándole a abandonar sus riquezas, y no la supera (Me 10,17-22). Otro se ofrece a seguir a Jesús a todas partes, y se le advier-

¹⁰ De manera semejante, Cadoux, *op. rít.*, 27ss.

te: «El Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza». Otro, invitado a ese seguimiento, pide que se le conceda tiempo para enterrar a su padre, a lo que se le responde severamente: «Deja que los muertos entierren a sus muertos». Otro que desea ir a casa para despedirse escucha esta respuesta: «Nadie que pone la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el reino de Dios» (Le 9,57-62). Ese es el proceso de selección indicado en la parábola de la red. El llamamiento va dirigido a todos y cada uno: los dignos son separados de los indignos por su reacción ante las exigencias inherentes al llamamiento.

Tenemos, pues, una interpretación de la parábola que la conecta con otras declaraciones de Jesús y la relaciona con el curso real de su ministerio. El reino de Dios, en proceso de realización durante este ministerio, es semejante a la tarea de pescar con una red barredera, porque el llamamiento va dirigido a todos sin distinción, aunque por su naturaleza es selectivo; y, recordémoslo, esta selección *es* el juicio divino, si bien los hombres quedan juzgados por su actitud última ante ese llamamiento.

Pasemos ahora a otra parábola de crecimiento: la del grano de mostaza, que aparece en Marcos y en el material común a Mateo y Lucas. Los principales rasgos de la parábola son idénticos en ambas versiones. La de Marcos es como sigue:

«¿Con qué compararemos el reino de Dios o en qué comparación lo expondremos? Es semejante a un grano de mostaza, que, cuando se siembra en la tierra —siendo menor que todas las semillas de la tierra—, cuando se siembra, crece y se hace mayor que todas las hierbas y echa unas ramas tan grandes que las aves del aire pueden posarse a su sombra» (4,30-32).

La versión de *Q* puede reconstruirse perfectamente a partir de Lucas, pues Mateo (13,31-32), siguiendo su costumbre general, ha fusionado sus dos fuentes:

«¿A qué es semejante el reino de Dios y a qué lo compararé? Es semejante a un grano de mostaza que un hombre sembró en su huerto, y creció hasta hacerse árbol, y las aves del aire se posaron en sus ramas» (Le 13,18-19).

La insistencia en la pequeñez de la semilla es exclusiva de Marcos¹¹ y, probablemente, secundaria. Si prescindimos de este dato, entonces el punto principal de la parábola no es el contraste entre un comienzo exiguo y un gran resultado. En ambas versiones la idea predominante es la de crecimiento, hasta el punto de que el árbol puede dar cobijo a las aves. Esto encierra una clara alusión a ciertos pasajes del Antiguo Testamento (Dn 4,12; Ez 31,6; 17,23)¹², donde un árbol que cobija a las aves es símbolo de un gran imperio que ofrece protección política a sus Estados tributarios. Dado que este elemento pertenece a la más antigua tradición que podemos rastrear —la que subyace a las divergentes tradiciones de Marcos y de *Q*—, tene-

¹¹ La frase $\text{U.Í5ÍQÓT?QOV OV Jtávtcov tróv aneQ\iáxatv xwv ÉJÜ rfc; yf;5}$ ha estropeado la gramática de la proposición. Además, el grano de mostaza no es la más pequeña semilla de uso corriente. El evangelista parece haber interpolado la frase para indicar en qué sentido entendía él la parábola: la Iglesia es una realidad pequeña en sus comienzos, pero es el germen del reino universal de Dios.

¹² Ez 17,22-23: «También tomaré de la elevada copa del cedro; de la punta de sus ramas elegiré una tierna y la plantaré en un monte alto y destacado: en el monte de Israel la plantaré. Echará ramas, dará frutos y será un buen cedro. Debajo de él morarán bandadas de aves, habitarán a la sombra de sus ramas». Se trata de un pasaje marcadamente escatológico que se refiere a la gloria de Israel, descrita en otros lugares (por ejemplo, Asunción de Moisés 10,1ss) como la aparición del reino de Dios.

mos derecho a suponer que es la clave de la aplicación originaria.

Si tenemos presente el principio general establecido para interpretar las parábolas de crecimiento —que el reino de Dios es comparado a la siega—, debemos suponer que en esta parábola Jesús afirma la llegada del tiempo en que las bendiciones del reino de Dios están al alcance de todos los hombres. La parábola se sitúa así en una misma línea con la del gran banquete al que son invitados todos los infelices y con todas las sentencias que justifican el llamamiento de Jesús a los publicanos y pecadores¹³. El hecho de que muchos proscritos y menospreciados de Israel, y quizá también muchos gentiles, escuchen la llamada es señal de que llega a su fin el proceso de oscuro desarrollo. El reino de Dios está aquí: las aves se congregan para guarecerse a la sombra del árbol.

En Q (Mt 13,33 = Le 13,20-21) la parábola del grano de mostaza va unida a la de la levadura, y no, como en Marcos, a la de la semilla que crece calladamente. Si la parábola de la levadura se hallaba originalmente en tal contexto, entonces habremos de buscar una interpretación en la línea que hemos sugerido para el grano de mostaza. En ese caso, el énfasis debe recaer sobre el acabamiento del proceso de fermentación. El período de oscuro desarrollo ha concluido; la masa está completamente fermentada: el reino de Dios, para el que sirvieron de preparación los profetas hasta Juan, ha llegado ahora.

Sin embargo, no podemos estar seguros de que la parábola de la levadura estuviera unida originalmente a la del grano de mostaza. Como hemos visto, los grupos de parábolas son característicos en la tradición de la enseñanza de Jesús, pero tales grupos no son siempre constantes^M. Este es un caso a propósito. El grupo

¹³ Cf. pp. 115-120.

^M Cf. pp. 110, 112, 115-118, 162.

original pudo estar formado por la semilla que crece calladamente junto con el grano de mostaza, como en Marcos, dejando la parábola de la levadura como independiente.

Ahora bien, si la parábola figuraba aislada, en cuyo caso habrá que interpretarla sin ayuda de ninguna otra parábola, entonces lo que acabamos de decir no reflejaría su significado natural. La «levadura» suele ser un símbolo de las malas influencias que acarrear contagio¹⁵. En este sentido aludió a ella Jesús cuando habló de la levadura de los fariseos (Me 8,15 y paralelos). Análogamente, aquí se emplearía como un símbolo para designar una influencia benéfica que se propaga también por una especie de contagio. En tal caso estaríamos obligados a suponer que, cuando se compara el reino de Dios con la levadura, lo que se sugiere es que esa influencia consiste en el ministerio de Jesús. Esta idea, que se aproxima a la interpretación normal de la parábola, pudo ser su intención original en el caso de que no tuviera una conexión esencial con la del grano de mostaza. Tengamos presente que la acción de la levadura en la masa no es un proceso lento e imperceptible. Al principio, es cierto, la levadura está «oculta» y no sucede nada en apariencia; pero en seguida se hincha y hierve toda la masa conforme avanza la fermentación. El cuadro es, a mi modo de ver, fiel a la historia. El ministerio de Jesús fue así. En él no hubo elementos de coacción externa, sino que el poder de Dios actuó desde dentro, empapando intensamente el bloque muerto del judaísmo religioso de su tiempo. Entre el material discursivo no parabólico, el paralelo más próximo a esta parábola parece ser el pasaje de Le 17,20-21: «El reino de Dios no viene

¹⁵ Como en 1 Cor 5,4 y Gal 5,9, en la literatura rabínica designa la «mala inclinación». Cf. Strack-Billerbeck a propósito de Mt 16,6.

con ostentación, y no dirán: '¡Vedlo aquí! ¡Vedlo allá!'; porque el reino de Dios está dentro de vosotros»¹⁶.

Así, pues, las parábolas de crecimiento son susceptibles de una interpretación natural que las convierte en un comentario sobre la situación existente durante el ministerio de Jesús como venida del reino de Dios a la historia. No debemos pensar que implican un largo proceso de desarrollo introducido por el ministerio de Jesús y destinado a culminar en su segunda venida, por más que la Iglesia las entendiera luego en tal sentido. Como en toda la enseñanza de Jesús, tampoco aquí hay una larga perspectiva histórica: el *ésjaton*, la culminación de la historia prevista por Dios, se halla presente. No ha venido en virtud de un esfuerzo humano, sino por obra de Dios; y no mediante una intervención arbitraria y catastrófica, dado que es la siega con que concluye un largo proceso de crecimiento. Ese es el elemento que introducen estas parábolas. La venida del reino de Dios es, efectivamente, una crisis producida por una intervención divina; pero no es una crisis imprevista y sin relación con el curso anterior de la historia. La ha precedido un oscuro proceso de crecimiento, y la nueva intervención divina que produce la crisis es una respuesta a la obra de Dios en la historia precedente. En la apocalíptica judía, aunque se emplea la metáfora de la siega, apenas si hay un sentido de relación orgánica entre los procesos de la historia y la culminación de ésta. El acontecimiento divino es una intervención absoluta e incondicionada. En la enseñanza de Jesús no es así. Pero el reino de Dios, una vez llegado, exige esfuerzo por parte del hombre. La mies se halla en espera de los segadores. En esta perspectiva sitúa Jesús su propia obra y la obra para la que llama a sus discípulos.

Si es éste el significado de Le 17,21. Cf. p. 85, nota 4.

CAPITULO VII

CONCLUSIONES

Quizá haya parecido que, al excluir toda interpretación de las parábolas que les dé una aplicación general e insistir en su marcada condición de comentarios sobre una situación histórica, hemos reducido su valor como instrumentos de enseñanza religiosa y hemos limitado su interés al plano histórico. No obstante, las parábolas tienen un valor imaginativo y poético. Son obras de arte, y toda obra de arte sería tiene un significado que va más allá de su ocasión original. Ninguna pedantería exegética sería capaz de impedir que quienes tienen «oídos para oír», como dijo Jesús, descubran que las parábolas «les hablan a ellos mismos»¹. Su doctrina puede aplicarse y reaplicarse con fruto a todo tipo de situaciones nuevas, totalmente imprevistas en el momento en que fueron pronunciadas. Pero si entendemos certeramente su alcance original en relación con una situación particular del pasado, nos pondremos en condiciones de aplicarlas a nuevas situaciones de nuestra propia vida.

Este punto puede ilustrarse a propósito de las parábolas de crecimiento. La metáfora de la siembra y la siega es una imagen perfectamente natural y corriente para designar los diversos aspectos de la vida religiosa. A partir de Pablo, con su «yo planté, Apolo regó, pero es Dios quien hace crecer»², esta metáfora se ha aplicado en particular a la obra de la Iglesia y de sus ministros en el mundo. Se la emplea para recordar al siervo de Dios que su tarea es la humilde pero impor-

¹ Remito a lo que digo sobre lo universal y lo particular en los profetas del Antiguo Testamento en *The Authority of the Bible*, 124-128.

² 1 Cor 3,6.

tante tarea de «sembrar la palabra», es decir, de proclamar la verdad que le ha sido confiada y dejarla que actúe. Se la emplea para inculcar paciencia, toda vez que el crecimiento es un proceso gradual que no puede ser atropellado: «Primero la hierba, luego la espiga, después el grano en la espiga». Se la emplea para infundir ánimos ante el aparente fracaso; a pesar de las aves dañinas, de las zarzas y los terrenos pedregosos, llegará la cosecha.

Todas estas y, sin duda, otras muchas son aplicaciones legítimas de la metáfora. Pero si es verdad que Jesús la empleó originalmente en el sentido de que sus discípulos eran llamados a segar una mies que había madurado por la gracia de Dios, entonces el ministro cristiano puede aplicarla a su propia obra en un sentido muy concreto. Gracias a ella puede estar seguro de que no se le invita a llevar la verdad a un mundo extraño que, fuera de su esfuerzo, no presenta más que surcos desnudos y estériles. Le precede la gracia de Dios. El mundo a que es enviado vive con energías divinas: «La tierra da fruto espontáneamente». Su tarea consiste en reivindicar para Dios lo que su gracia ha preparado. Entender y aceptar realmente esta verdad es importante para la actitud global de la Iglesia hacia el mundo y para el espíritu con que sus ministros han de emprender su propia tarea.

Así, pues, si queremos generalizar la enseñanza de las parábolas, habremos de guiarnos por su aplicación original y particular. Y esta aplicación particular es en sí de primera importancia si creemos que la religión cristiana se funda en la «obra terminada» de Cristo o, dicho en términos de facticidad histórica, en los acontecimientos narrados e interpretados en los Evangelios. Porque si la argumentación de este libro es correcta, las parábolas representan la interpretación que nuestro Señor hizo de su propio ministerio.

Si Jesús empleó el simbolismo tradicional de la

apocalíptica para indicar el carácter «extramundano» o absoluto del reino de Dios, también empleó parábolas para subrayar e ilustrar la idea de que el reino de Dios había llegado entonces a los hombres. Lo inconcebible se había realizado: la historia se había convertido en vehículo de lo eterno; lo absoluto se había revestido de carne y sangre. Se trataba, por supuesto, de un «misterio» que entenderían aquellos que tienen ojos para ver y oídos para oír, aquellos a quienes es revelado «no por la carne ni la sangre, sino por mi Padre que está en los cielos».

En este contexto deben situarse las parábolas del reino de Dios. En ellas se utilizan todos los recursos de la expresión dramática para ayudar a los hombres a ver que en los acontecimientos que tienen ante sus ojos —los milagros de Jesús, su llamamiento a los hombres y los resultados de éste, la bendición que disfrutaban los que le siguen y el endurecimiento de los que le rechazan, el trágico conflicto de la cruz y la tribulación de los discípulos, la crítica alternativa del pueblo judío y los desastres que amenazan— Dios les sale al paso en su reino, su poder y su gloria. Este mundo se ha convertido en el escenario de un drama divino en el que las decisiones eternas quedan al desnudo. Es la hora de la decisión. Nos hallamos ante una escatología realizada.

Esto es lo que se deduce de todas las parábolas que hemos considerado. Ahora podemos repasarlas y observar los diversos aspectos de la situación que acentúan e ilustran.

En primer lugar ha llegado la hora del cumplimiento. Durante muchas generaciones, la fe del pueblo judío se había apoyado en la esperanza de que un día lejano Dios afirmaría su soberanía en el mundo; pero mientras confesaba con tristeza que en la edad presente estaban desencadenadas las fuerzas del mal. En una sucesión de escenas, Jesús declara que ha sonado la

hora y Dios ha actuado. El hombre fuerte es despojado; las fuerzas del mal son desarmadas. El poder oculto de Dios se ha manifestado, como se manifiestan las energías productivas de la tierra brindando a su tiempo la cosecha. Esto no se debe al esfuerzo del hombre, como no se debe al hombre el que crezca la semilla y madure el fruto. Al hombre le corresponde el gozo de la siega.

No se trata de una espectacular exhibición del poder divino. Aquí no hay nada que se parezca a un golpe de Estado ni a la intervención de legiones de ángeles. Lo único que hay es un carpintero de Galilea que predica por las calles y cura a los enfermos. Los indiferentes se burlan: «Un simple fanático como tantos otros. Ya los conocemos: vino Juan, pero estaba loco; ahora viene Jesús, que ni siquiera merece respeto». Hablan como niños caprichosos, dice Jesús; pero, a pesar de todo, «el reino de Dios ha llegado a vosotros». Porque hay una fuerza que actúa desde dentro, como la levadura en la masa, y nada puede detenerla.

Jesús no ha venido, como un reformador religioso, a poner un remiendo en la desgarrada vestidura del judaísmo farisaico (sería necio poner un remiendo: apresuraría la destrucción de la prenda vieja). Nos hallamos ante un nuevo punto de partida en las relaciones de Dios con el hombre; nuevo sobre todo porque su gracia es ofrecida a quien no la merece. «El Señor ama a los justos, y su oído está abierto a sus clamores», decía la vieja religión. Pero eso no es todo. ¿A quién visita el médico sino a los enfermos? Así el Hijo del hombre, en quien llega el reino de Dios, se muestra satisfecho de ser conocido como «el amigo de publicanos y pecadores». El pastor se preocupa en especial por la oveja perdida, y una solícita ama de casa hará lo indecible por hallar una moneda perdida de su pequeño tesoro. Así recorrió Jesús las ciudades

y aldeas de Galilea, buscando lo perdido; y así fue como vino el reino de Dios. Jesús lanzó la red y recogió todo lo que pudo. Su llamamiento no se perdió en el aire. Se vio cómo los proscritos acudían al reino de Dios como acuden las aves para cobijarse en las ramas de un árbol frondoso (que poco antes era una semilla casi invisible). Y para los que aceptaron el reino de Dios todo fue felicidad, como en un banquete de bodas.

El llamamiento y su éxito produjeron escándalo. ¿Cómo podía ser eso el reino de Dios, cuando todas las salvaguardias morales, laboriosamente levantadas por los maestros de la Ley, eran dejadas a un lado y la gente de mal vivir era bien recibida entre los discípulos? A quienes alegaban tales objeciones Jesús les hablaba en parábolas con una punta de ironía. Si los invitados a un banquete no aceptan la invitación, algo hay que hacer para llenar los puestos vacantes. Y si un hijo que hace buenas promesas no las cumple, hay que dar crédito al otro hijo que se arrepiente de su primera brusquedad y termina por obedecer. Aun cuando el hijo menor de una familia haya hundido en el lodo el nombre de su padre, no está bien que su hermano mayor le rechace si el padre se goza en recibirle cuando al fin vuelve a casa. Pero, de hecho, nada de eso constituye un mérito delante de Dios. Si Dios concede sus dones a quienes no han hecho nada por merecerlos, es semejante a un patrón generoso y espléndido que paga el jornal de un día entero por una sola hora de trabajo. A eso es semejante el reino de Dios.

Pero el reino de Dios significa juicio. Los jefes religiosos, al mismo tiempo que censuraban a Jesús por su obra y su doctrina, estaban pronunciando una sentencia contra sí mismos por la actitud que adoptaban, por su cautela egoísta, su exclusivismo, su negligencia ante las responsabilidades y su ceguera a los designios

de Dios. En sus manos, la sal de la religión de Israel había perdido el sabor, su luz se hallaba bajo un celmín. Eran semejantes a un siervo inútil que escondió el dinero de su señor en vez de afrontar el riesgo de invertirlo; semejantes a un mayordomo infiel que abusó de sus atribuciones; semejantes a unos arrendatarios rebeldes. Esta era la situación moral que recibió una expresión dramática en las trágicas predicciones de la ruina de la comunidad judía y la destrucción del templo.

En sus llamamientos individuales Jesús destacó la misma nota de dureza. Ya el hecho de que el don supremo de Dios sea ofrecido a los hombres da un significado especial a la respuesta de éstos. La misma aceptación o repulsa determina toda la orientación de una vida humana y de su destino. El curso de los acontecimientos en que el reino de Dios llega a los hombres

«tiende a cosechar lo que un día se sembró;
así sucede cuando el alma se decide:
sus acciones son fruto de aquella decisión».

Una vez hecho el ofrecimiento, es imposible eludir la decisión. Sucede como en el caso de un deudor al que llevan camino del tribunal o de un obrero amenazado de despido: debe decidirse inmediatamente a hacer algo al respecto, antes que haya pasado toda oportunidad de actuar.

Conforme fue evolucionando el curso de los acontecimientos, se vio cada vez con mayor claridad que los que respondían a la llamada de Jesús debían «medir los riesgos»; la misma situación fue revelando la importancia de la decisión. Jesús tuvo que decir a quienes deseaban seguirle: El tesoro está a vuestro alcance; pero ¿qué precio pagaréis por él? No es que las bendiciones del reino de Dios se puedan comprar a ningún

precio: son un don de Dios. Pero, dado que la situación exigía sacrificio, la respuesta a esa pregunta no podía concretarse en nada que no fuera una sinceridad absoluta. «Aceptar el reino de Dios» significaba en realidad «arriesgar la vida por él».

La venida del reino de Dios revelaba así su carácter de juicio, es decir, ponía a prueba a los hombres y establecía una distinción entre ellos. Aunque una red barredera recoge todo género de peces, hay que seleccionarlos antes de llevarlos al mercado (esto lo sabían bien los discípulos pescadores). En la siega se recoge la mies y se separa entre el trigo y la cizaña. Así, entre las muchedumbres atraídas por la predicación de Jesús al ámbito del reino de Dios se introdujo una distinción por el sesgo que tomaron los acontecimientos. Aquellas personas se juzgaron a sí mismas no por un examen introspectivo, sino por su reacción ante la situación concreta. Entonces se evidenció que la oposición a Jesús era irreconciliable. El conflicto era inevitable. Nadie podía prever el cuándo y el cómo. ¿Acaso puede prever el dueño de una casa cuándo le horadarán los muros? Se trata de algo inesperado. Por eso Jesús se preocupó de preparar a sus oyentes para lo inesperado. Han de ser como siervos que pasan la noche en vela esperando a su señor, como «damas de honor» cuyas lámparas deben estar encendidas para el momento en que se organice el cortejo.

En este punto cae el telón sobre el escenario iluminado por las parábolas. Porque el conflicto estalló con trágica brusquedad, y a partir de entonces Jesús ya no enseñó, sino que actuó y sufrió. Murió para resucitar. Los discípulos, sorprendidos a pesar de todo, le abandonaron y huyeron; pero después se alzaron de su fracaso a una nueva vida y comprendieron cómo el misterio del reino de Dios se había revelado al fin en la muerte y resurrección de Jesús.

En la fe cristiana ocupa un puesto central la convic-

ción de que, en un punto concreto del tiempo y del espacio, lo eterno entró decisivamente en la historia. Tuvo lugar una crisis histórica que domina todo el ámbito de la experiencia espiritual del hombre. Nuestra fe evoca continuamente ese momento de la historia. El evangelio no es una exposición de verdades genéricas de la religión, sino una interpretación de lo que sucedió en otro tiempo. Los credos están enraizados en la historia por la expresión «bajo Poncio Pilato». Sobre todo en el sacramento de la eucaristía, la Iglesia recapitula la crisis histórica, que abarca la venida, vida, muerte y resurrección de Cristo, y ve en ella el «signo eficaz» de la vida eterna en el reino de Dios. En su origen y en sus ideas directrices, la eucaristía puede definirse como el sacramento de la escatología realizada³. La Iglesia ora: «Venga a nosotros tu reino»,

³ Sobre el trasfondo escatológico de la eucaristía, véase mi artículo *The Lord's Supper in the New Testament*, en el libro *Christian Worship: Studies in its History and Meaning*, editado por N. Micklem (Oxford University Press). El carácter escatológico del sacramento es más claro en el rito pascual. En la liturgia de san Juan Crisóstomo aparecen alusiones al reino de Dios en muchos momentos de la acción litúrgica, y se emplea profusamente un lenguaje apocalíptico y escatológico. En el «himno de los querubines» se pide que «recibamos al rey del universo, invisiblemente escoltado por los ejércitos de los ángeles», lo cual constituye una preparación para el *Sursum corda* y el *Sanctus* (común en sustancia a todas las liturgias), que culminan en la proclamación (de hecho) de la venida del Hijo del hombre «en la gloria de su Padre con los santos ángeles»... «Bendito el que viene en el nombre del Señor; hosanna en las alturas». Esto lleva a la recitación de las palabras de la institución y a la conmemoración de «todo lo que fue padecido por nosotros, la cruz, el sepulcro, la resurrección al tercer día, la ascensión a los cielos, la entronización a la diestra del Padre y la segunda y gloriosa venida». Luego, cuando el sacerdote se acerca a la comunión, ora así: «Escucha, Señor Jesucristo, Dios nuestro, desde tu morada santa y desde el trono de la gloria de tu reino, y ven y santifícanos, tú que estás en la altura junto con el Padre y estás aquí invisiblemente presente entre nosotros». Y después: «Recíbeme, Hijo de

«Ven, Señor Jesús». Y al orar recuerda que el Señor ha venido y, con él, el reino de Dios. Uniendo el recuerdo al deseo, descubre que también viene. Viene en su cruz y en su pasión; viene en la gloria de su Padre con los santos ángeles. Cada comunión no es un estadio en un proceso que aproxime gradualmente su venida ni un hito en el camino que nos ayude en el lento caminar hacia el lejano objetivo del reino de Dios en la tierra. Es un vivir de nuevo el momento decisivo de su venida.

La predicación de la Iglesia se propone reproducir en la experiencia de los individuos la hora de decisión que Jesús vino a traer. Su tema fundamental es siempre el mismo: «El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios ha llegado. Arrepentios y creed en el Evangelio». Se supone en ella que la historia en la vida individual es de la misma especie que la historia en general, es decir, que la historia tiene sentido en la medida en que sirve para llevar a los hombres ante Dios en su reino, en su poder y gloria. Estamos ciegos y sordos, y podemos pasar medía vida sin descubrir ningún significado eterno en nuestra historia. Pero entonces puede llegar el momento en que se abran los ojos de los ciegos y se destapen los oídos de los sordos. Resuenan las invitaciones al banquete: «¡Venid, que todo está preparado!». El novio ha vuelto de la boda,

Dios, como partícipe de tu banquete místico... Señor, acuérdate de mí cuando vengas en tu reino». En todo momento, el recuerdo de la venida histórica de Cristo y la esperanza de su reino eterno están inextricablemente unidos con el sentido de su presencia en la Iglesia. Los fieles son situados en el momento en que vino el reino de Dios y experimentan sacramentalmente su venida, ambas cosas como un hecho cierto dentro del orden histórico y como la realidad eterna cuyo pleno significado no pueden conocer los hombres en la tierra. Este aspecto escatológico del sacramento queda parcialmente oscurecido en las liturgias occidentales (romana y anglicana), pero todavía es posible distinguirlo.

el señor ha regresado de su viaje: tenemos que rendir cuentas de nuestros talentos, tenemos que entregar el producto de nuestra viña. Dichoso el siervo que sea hallado despierto: entrará en el gozo de su Señor. El reino de Dios ha llegado, y el que lo recibe como un niño entrará en él.

De igual modo, en esa historia más amplia que es la experiencia de la sociedad humana puede haber largos períodos en que el significado divino de los acontecimientos esté oculto a nuestros ojos. Dormimos y nos despertamos, día tras día, mientras crece la semilla sin que sepamos cómo. Luego llega la siega. De tiempo en tiempo, la historia revela su trascendental significado en una crisis que constituye un desafío para los hombres. Los juicios del Señor tienen lugar en la tierra. Es misión de la Iglesia, a la cual está encomendado el evangelio del reino de Dios, interpretar la crisis a la luz de aquella suprema crisis del pasado que se hace continuamente presente en la experiencia y en el culto cristiano. En aquella crisis hubo juicio, conflicto y cruz. El evangelio del reino de Dios no es un fácil seguro de paz y felicidad. Puede ser el «no» de Dios pronunciado sobre cosas que para nosotros tenían valor. Pero al fin dice así: «Dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de Dios».

De todo esto surge una visión cristiana de la historia. Algunos estudiosos de la historia ven en ella una simple sucesión de hechos, conectados indudablemente por una cadena de causas y efectos, pero sin indicio alguno de que encierren un designio. Otros han intentado presentarla como el campo de un proceso evolutivo ordenado que muestra un avance de unos niveles de vida inferiores a otros superiores y promete una perfección definitiva de la sociedad humana en la tierra.

Es posible que la religión llegue a un acuerdo con ambos puntos de vista. Para el místico puro, la historia es un asunto indiferente. Puede ser mera ilusión. Pero

los pensadores religiosos de Occidente, en especial los británicos y norteamericanos, tienden últimamente a seguir la segunda de esas dos escuelas. En la supuesta ley del progreso histórico ven ellos indicios de que el Espíritu inmanente de Dios conduce a la humanidad hacia su objetivo, que para ellos se identifica con el reino de Dios en la tierra. Sin embargo, ésa no parece ser la visión a que apunta la doctrina de los Evangelios. Aquí no se insinúa que el reino de Dios sea una utopía. El reino restaurado de David, que era la utopía de la expectación popular judaica en tiempos de Jesús, es poco menos que rechazado expresamente, y no se sugiere otra utopía que la reemplace.

El pensamiento occidental moderno tiende a valorar el proceso histórico por razón del objetivo (también inmanente a la historia) a que lleva ese proceso mediante una sucesión de causas y efectos. A menos que hayamos interpretado erróneamente los Evangelios, el pensamiento de Jesús pasaba directamente de la situación inmediata al orden eterno que está más allá de toda la historia, al cual se refirió él con el lenguaje del simbolismo apocalíptico. Jesús no desvalorizó la historia, pues declaró que el orden eterno estaba presente en la situación actual y que esta situación era la «cosecha» de la historia precedente. Por tanto, su enseñanza no puede calificarse de mística si entendemos por místico a quien intenta evadirse del mundo cambiante de las cosas y de los acontecimientos. En la enseñanza de Jesús se da una tensión entre lo «no mundano» y lo «mundano», representada por la aparente contradicción entre la plegaria «venga a nosotros tu reino» y la declaración «el reino de Dios ha llegado a vosotros». El pensamiento cristiano no puede eludir esta tensión si quiere ser fiel a su inspiración original⁴.

⁴ Cf. A. Schweitzer, *Christianity and the Religions of the World* (1923).

Según parece, desembocamos en la idea de que, tenga o no en sí la historia una necesidad inmanente de avanzar hacia un objetivo, su significado religioso primario no se encuentra en eso. La peculiaridad esencial de los acontecimientos presentes no puede eliminarse por el hecho de suponer una ley general que determine su aparición. El «esquema» de la historia, por lo que se refiere a sus valores espirituales, no aparece en la evolución, sino en las crisis. Toda crisis es una realidad en sí, única e irrepetible. En consecuencia, no es preciso intentar reducir todos los acontecimientos, grandes o pequeños, a la misma escala, como elementos de un proceso uniforme regido por leyes generales y que recibe su significado del remoto objetivo a que tiende. Los acontecimientos tienen un valor en su peculiaridad y lo tienen en diversos grados. Por tanto, nos hallamos en libertad para reconocer, en una serie particular de acontecimientos, una crisis de suma importancia e interpretar otros acontecimientos y situaciones con referencia a ella. Para el pensamiento cristiano, esta crisis suprema se halla en el ministerio y la muerte de Jesucristo junto con su prolongación inmediata. Su importancia suprema reside en el hecho de que allí la historia pasaba a ser el terreno en que Dios confrontaba a los hombres de manera decisiva y ponía ante ellos un desafío moral ineludible.

Esta es, desde el punto de vista cristiano, la clave del significado de la historia. La serie de acontecimientos no es un velo de ilusión que oculte lo eterno a nuestros ojos ni un proceso que realice sus propios valores desde dentro al margen de toda referencia a una realidad intemporal y trascendente. Tiene una función instrumental o, más propiamente, sacramental con respecto al orden eterno. Cada uno de los acontecimientos de la serie, en los cuales se hallan implicadas las mentes, voluntades e inclinaciones de los individuos, es capaz de confrontar a éstos con el reino

de Dios, es decir, con el bien último y el poder final del universo. De su respuesta, según la modalidad que adopte, se siguen otros acontecimientos. De este modo, el espíritu da forma a la historia⁵. Toda la serie de acontecimientos sigue siendo moldeable de acuerdo con la voluntad de Dios, y sirve para poner a los hombres una y otra vez frente a las realidades eternas.

No podemos predecir los resultados de la eventual decisión humana más allá, a lo sumo, del estadio inmediato, pues el campo de la «ley natural» en la historia, aunque real, es limitado, y no hay forma de calcular la interacción del espíritu atemporal con el orden temporal⁶. La composición de «historias» imaginarias de los próximos siglos o milenios, tan popular en nuestro tiempo, es una agradable forma de ficción y puede servir para perfilar un análisis de las tendencias actuales; pero no tiene relación alguna con el curso objetivo de los acontecimientos. El verdadero profeta ve siempre «en escorzo».

No tenemos, pues, ninguna base en la enseñanza de Jesús para afirmar que los largos ciclos de la historia hayan de conducir inevitablemente a un «reinado» milenario en la tierra. Aceptar su reino y entrar en él constituye una bendición, porque lo mejor que se puede concebir es permanecer en obediencia a la voluntad de Dios. Esa bendición puede disfrutarse aquí y ahora, pero no se agota en una experiencia limitada por las fronteras del tiempo del espacio. Nuestro destino está en el orden eterno, y el ojo no vio, ni el oído oyó, ni el corazón del hombre percibió lo que Dios tiene preparado para los que le aman.

³ Sobre el ritmo observable entre el curso externo de los acontecimientos y el ejercicio de la espontaneidad espiritual, cf. *The Authority of the Bible*, 261-264.

⁵ Cf. A. Toynbee, *A Study of History* I (1935) 271ss.

PARÁBOLAS ESTUDIADAS EN PARTICULAR

- Cizaña: 22, 35, 40, 167, 168, 174-177
Constructor de vna torre: 112
Demandado: 131-134, 143
Dinero confiado (talentos o minas): 27, 32, 125, 140-147, 151, 156
Diez vírgenes: 40, 141, 148, 155, 163-166
Dos hijos: 27, 32, 118
Gran banquete: 40, 118s, 125
Grano de mostaza: 27, 40, 167, 179-182
Hijo pródigo: 27, 117s
Hombre fuerte despojado: 120s
Invitados a una boda: 26, 114s
Ladrón nocturno: 132, 141, 148, 157, 159-163
Lámpara y celemín: 26, 33, 37, 137-140, 143
Levadura: 26, 40, 167, 181s
Mayordomo injusto: 37s
Médico: 115s
Minas (cf. Dinero confiado)
Moneda perdida: 27, 116s
Niños en la plaza: 26, 36, 113, 116
Obreros de la viña: 27, 29, 40, 120
Ovres viejos: 115
Oveja perdida: 26, 116s
Pérfidos viñadores: 121-128, 153
Perla preciosa: 27, 40, 110-112
Red barredera: 22, 40, 167, 177-179
Rey que va a la guerra: 112
Sal insípida: 37, 134-137
Sembrador: 22-24, 27, 28, 33, 35, 138, 167, 172-174
Semilla que crece calladamente: 27, 40, 167-171, 181
Siervos fieles e infieles: 132, 141, 148, 151-155, 157, 159, 162-164
Siervos vigilantes: 33, 132, 148, 154-159
Talentos (cf. Dinero confiado)
Tesoro oculto: 27, 33, 40, 110-112
Vestido remendado: 26, 115

PARÁBOLAS MENCIONADAS

- Amigo importuno: 27, 28
Buitres y carroña: 89
Buen samaritano: 21s, 125
Dos casas: 27, 35s
Higuera como heraldo del verano: 26, 133
Hijo que pide pan: 26
Ojo como luz del cuerpo: 26, 139
Paja y viga: 26
Siervo inmisericorde: 27, 40
Uno tomado y otro dejado: 87s

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abbott, E. A.: 67
Agustín (san): 21
Albertz, M.: 114
- Bacon, B. W.: 58, 87, 157
Billierbeck, P.: 84, 137, 138, 140, 182
Bultmann, R.: 27, 31, 35, 103
Burrows, M.: 50
Buttyn, J.: 27
- Cadoux, A. T.: 31, 34, 38, 88, 115, 145, 170, 178
Cicerón: 124
Clavier, H.: 38
Coates, J. R.: 67
- Charles, R. H.: 44, 78, 150
- Dalman, G.: 42, 43, 44
Davey, N.: 39, 129
Dibelíus, M.: 114, 116, 158, 159
Dodd, C. H.: 12, 13, 14, 30, 34, 52, 59, 68, 69, 85, 125, 150, 153, 184, 191, 196
Eisler, R.: 77
Eusebio de Cesárea: 69
- Freedman, D. N.: 126
- Grant, F. C.: 122
Grant, R. M.: 126
Gressmann, H.: 72
Guillaumont, A.: 126
- Hoskyns, E. C.: 39, 129, 171
- Jenofonte: 86
Jeremías, J.: 34
Tosefo: 67, 68
Tülicher, A.: 11, 12, 13, 15, 22, 32, 35, 111, 121, 172, 173
- Klausner, J.: 145
- Moffatt: 60
- Otto, R.: 45, 52, 55, 56, 82, 93, 172
- Roberts, C. H.: 86
Robinson, J. A. T.: 107
Robinson, W.: 68
- Schweitzer, A.: 13, 14, 15, 17, 100, 167, 169, 194
Simkhovitch, V.: 70
Singer, S.: 44
Strack! H. L.: 84, 137, 138, 140, 182
Streeter, B. H.: 47
Teodoción: 50
Toynbee, A.: 196
Torrey, C. C.: 58, 64, 65, 72, 152
Trench, R. C.: 22
Turner, C. H.: 93, 126
- Weiffenbach, W.: 100
Wellhausen, J.: 169
White, B.: 43