



ESTUDIOS BÍBLICOS

Gerhard Lohfink

# Las palabras más importantes de Jesús



verbo divino

Las palabras  
más importantes  
de Jesús



ESTUDIOS BÍBLICOS

Gerhard Lohfink

Las palabras  
más importantes  
de Jesús

Traducido por:  
JOSÉ PÉREZ ESCOBAR

*eva*

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Teléfono: 948 55 65 11  
www.verbodivino.es  
evd@verbodivino.es

Diseño de colección y cubierta: Francesc Sala

Título original: *Die wichtigsten Worte Jesu*  
Traductor: José Pérez Escobar  
© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022  
© Editorial Verbo Divino, 2024

Fotocomposición: NovaText, Huarte (Navarra)  
Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra)

Impreso en España – *Printed in Spain*

Depósito legal: NA 576-2024

ISBN: 978-84-1063-006-2

ISBN Ebook: 978-84-1063-010-9

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 917 021 970 / 932 720 447).

# Índice

<b>Prólogo</b> .....	13
<b>Observaciones preliminares</b> .....	15
<b>I. El acontecimiento del reinado de Dios</b> .....	19
1. La proclamación del reino de Dios (Mc 1,15) .....	21
2. El más pequeño es el más grande (Lc 7,28) .....	26
3. Bienaventurados los que ven lo que vosotros veis (Lc 10,23-24) .....	29
4. Los milagros del tiempo de la salvación (Lc 7,22-23) .....	33
5. La expulsión de los demonios (Lc 11,20) .....	36
6. La caída del adversario (Lc 10,18) .....	40
7. ¡Bienaventurados vosotros los pobres! (Lc 6,20-21) .....	43
8. Vino nuevo en odres nuevos (Mc 2,21-22) .....	47
9. ¿Ayunar durante una boda? (Mc 2,19) .....	50
10. Los «violentos» del reino de Dios (Mt 11,12-13) .....	52
<b>II. El envío de los Doce</b> .....	57
11. Como corderos en medio de lobos (Lc 10,3) .....	60
12. ¡No llevéis nada para el camino! (Lc 9,3) .....	62
13. ¡No os detengáis a saludar a nadie en el camino! (Lc 10,4) .....	65



14. Cuando entréis en una casa (Lc 10,5-12) .....	69
15. El pan para el día venidero (Mt 6,11) .....	73
16. El que os escucha a vosotros me escucha a mí (Lc 10,16) .....	77
<b>III. La vida del discípulo .....</b>	<b>81</b>
17. Las zorras tienen sus guaridas (Lc 9,57-58) .....	83
18. ¡Deja que los muertos entierren a sus muertos! (Lc 9,59-60) .....	86
19. Quien ponga la mano en el arado (Lc 9,61-62) .....	89
20. El celibato de Jesús (Mt 19,12) .....	91
21. Sin tener en cuenta a la propia familia (Lc 14,26) .....	93
22. Ya centuplicado (Mc 10,29-30) .....	95
23. Solo uno es vuestro Padre (Mt 23,9) .....	99
24. El que quiera ser el primero entre vosotros (Mc 10,43-44) .....	101
25. Tomar su cruz (Lc 14,27 par Mt 10,38) .....	104
26. Quien pierda su vida la salvará (Mc 8,35) .....	106
27. Si la sal se vuelve insípida (Lc 14,34-35) .....	109
28. La piedra de molino al cuello (Lc 17,1-2) .....	111
29. Un vaso de agua fresca (Mt 10,42) .....	114
<b>IV. Vivir a la luz del reino de Dios .....</b>	<b>121</b>
30. Quien incluso se enoje con su hermano (Mt 5,21-22) ....	123
31. No hay liturgia sin reconciliación (Mt 5,23-24) .....	127
32. El adulterio con los ojos (Mt 5,27-28) .....	129
33. El divorcio: un delito capital (Mt 5,31-32) .....	131
34. Más le vale cortarse la mano (Mc 9,43-48) .....	136
35. No juréis en absoluto (Mt 5,33-37) .....	138
36. Renunciar a la violencia (Mt 5,38-42) .....	141
37. Amar a los enemigos (Lc 6,27-28) .....	147
38. Él sabe lo que necesitáis (Mt 6,7-8) .....	155
39. ¿En lugar de pan da una piedra? (Mt 7,9-11) .....	159
40. ¡No juzguéis! (Mt 7,1) .....	162
41. Astilla y viga (Mt 7,3) .....	165
42. Nadie puede servir a dos amos (Mt 6,24) .....	167
43. El camello y el ojo de la aguja (Mc 10,25) .....	169

44. Lo que hace impuro a un hombre (Mc 7,15) .....	172
45. ¡Dad al César lo que es del César! (Mc 12,17) .....	176
46. Como un niño (Mc 10,15) .....	181
47. ¡Buscad primero el reino de Dios! (Lc 12,31) .....	184
<b>V. La soberanía de Jesús</b> .....	191
48. Tus pecados quedan perdonados (Mc 2,5) .....	192
49. Amén, os digo (Mt 8,10) .....	195
50. Aquí hay uno que es más que Salomón (Lc 11,31-32) ....	198
51. No la paz, sino la espada (Mt 10,34-36) .....	201
52. Todo el que me confiesa (Lc 12,8-9) .....	205
53. Soy yo (Mc 14,62) .....	213
<b>VI. La crisis de Israel</b> .....	221
54. Coláis el mosquito (Mt 23,24) .....	223
55. ¡Ay de vosotros, maestros de la ley! (Lc 11,52) .....	225
56. Todo se convierte en un enigma para los de fuera (Mc 4,11) .....	229
57. Cuando veis una nube que aparece por poniente (Lc 12,54-56) .....	232
58. No con observación (Lc 17,20-21) .....	236
59. Ninguna señal del cielo (Lc 11,29) .....	239
60. El que conmigo no recoge (Lc 11,23) .....	244
61. Pero tú no has querido (Lc 13,34-35) .....	247
62. ¡Ay de ti, Corozáin! (Lc 10,3-15) .....	250
63. Excluidos del banquete del final de los tiempos (Lc 13,28-29) .....	253
<b>VII. Ante la muerte</b> .....	263
64. Con un bautismo debo ser bautizado (Lc 12,49-50) .....	264
65. Al tercer día seré consumado (Lc 13,31-32) .....	268
66. ¡No temas, pequeño rebaño! (Lc 12,32) .....	270
67. Jueces sobre las doce tribus de Israel (Mt 19,28) .....	273
68. Rescate por muchos (Mc 10,45) .....	278
69. Las palabras de la Cena del Señor (Mc 14,22-24) .....	284
70. Hacia el banquete del final de los tiempos (Mc 14,25) ....	296

<b>Consideraciones finales</b> .....	301
<b>Agradecimientos</b> .....	309
<b>Índice de temas importantes</b> .....	311
<b>Índice de citas bíblicas</b> .....	313
Antiguo Testamento .....	313
Nuevo Testamento .....	317
<b>Índice de los pasajes bíblicos en el calendario litúrgico</b> .....	325



*Cuando Cristo murió,  
no dejó tras de sí documentos, sino discípulos.*

*Cristiana no es la sociedad donde nadie peca,  
sino aquella donde muchos se arrepienten.*

*La función de la Iglesia no es la de adaptar el cristianismo al mundo,  
ni siquiera de adaptar el mundo al cristianismo;  
su función es la de mantener un contramundo en el mundo.*

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

*Sucesivos escolios a un texto implícito (Bogotá 1992), 101*

# Prólogo

Del rico material tradicional de los cuatro evangelios, destacan sobre todo las parábolas de Jesús. Eran fáciles de contar. Además, hay un gran número de dichos formulados de forma sucinta que resultaron inolvidables para los discípulos de Jesús por su estructura clara y sus imágenes.

En 2020 publiqué el libro *Las cuarenta parábolas de Jesús*<sup>1</sup>. Mientras lo escribía, tuve la idea de que debería existir un libro sobre los dichos de Jesús comparable en su estructura. En la Iglesia se utilizó muy pronto el término *logia* para referirse a las palabras del Señor. Los biblistas adoptaron más tarde esta antigua terminología eclesiástica y la convirtieron en un término especial para las palabras breves e independientes (de su contexto finalmente escrito) de Jesús, aunque un *logion* en griego era originalmente un dicho oracular. Y Jesús no emitía oráculos, sino que revelaba la verdadera situación del pueblo de Dios, proclamaba la presencia del reinado de Dios y reunía a la gente para el Israel de los últimos tiempos. No obstante, el término *logion* o *logia* está establecido desde hace mucho tiempo y también debería conservarse.

He aquí, pues, un libro sobre los «dichos» o *logia* más importantes de Jesús. También en este libro recurro con gratitud al trabajo de investigación de muchos biblistas. Por tanto, no debe faltar la discusión técnica. Pero tampoco debe colocarse en primer plano. Por encima de todo,

<sup>1</sup> G. LOHFINK, *Las cuarenta parábolas de Jesús* (Estella 2021).

quiero mostrar a mis lectores el poder y la belleza, pero también la seriedad de las palabras centrales del Señor. Y, por supuesto, quiero que comprendan a qué se refiere Jesús en estas palabras tan nítidamente delineadas.

Febrero de 2022

GERHARD LOHFINK

## Observaciones preliminares

1. En el prólogo se hablaba de palabras, dichos o *logia* de Jesús. Eso seguía siendo bastante vago. En realidad, encontramos las palabras del Señor en formas muy diferentes. Hay frases concisas de una sola línea como la siguiente:

El Hijo del hombre es el señor del sábado (Mc 2,28)<sup>1</sup>.

O hay dos líneas con la siguiente estructura:

¿Por qué miras la paja que hay en el ojo de tu hermano  
y no ves la viga que hay en tu propio ojo? (Mt 7,3).

Se puede ver inmediatamente las dos veces que aparece «en el ojo», que es un paralelismo. Sin embargo, es un paralelismo *antitético*. Porque una vez es el ojo del hermano y la otra vez es el propio ojo, y una vez es una brizna y la otra vez una viga. Así pues, tenemos ante nosotros un «paralelismo antitético» ingeniosamente construido. Una y otra vez nos encontraremos con esta figura estilística en Jesús. Pero no todos los *logia*

<sup>1</sup> Seguimos, en general, la traducción en alemán propuesta por el autor, y, por tanto, traducimos el texto bíblico directamente del alemán al español, salvo en aquellos casos en los que la traducción llega casi a coincidir con *La Biblia. Traducción Interconfesional (N. del T.)*.

de Jesús son de una o dos líneas. También hay líneas múltiples como las siguientes:

Si en el momento de ir a presentar tu ofrenda en el altar,  
 te acuerdas de que tu hermano tiene algo en contra de ti,  
 deja tu ofrenda allí mismo delante del altar  
 y ve primero a reconciliarte con tu hermano.  
 Luego regresa y presenta tu ofrenda (Mt 5,23-24).

Esta construcción de varias líneas no es en absoluto una mera retahíla de frases. Está ingeniosamente dispuesta como una serie «concéntrica», según un esquema en el que cada línea está dominada por un concepto central:

A<sup>1</sup> – tu ofrenda  
     B<sup>1</sup> – tu hermano  
         C – tu ofrenda  
     B<sup>2</sup> – tu hermano  
 A<sup>2</sup> – tu ofrenda

De este modo, se resalta el miembro central C, de modo que como mensaje superior surge: ¡Mejor dejar tu ofrenda sin sacrificar (que sacrificar sin reconciliarte)! El ejemplo lo demuestra: Jesús dominaba la técnica del discurso acuñado incluso en los dichos más largos, y sabía resumir lo que quería decir de muchas formas diferentes.

2. Por supuesto, no todos los *logia* que podrían considerarse una auténtica palabra del Señor pueden interpretarse en este libro. Me vi obligado a hacer una selección. Primero hice una preselección de unos 150 *logia*, que luego reduje a 70. Pueden creerme si les digo lo difícil que me resultó volver a seleccionar 80 palabras del Señor. Pero este procedimiento me hizo darme cuenta de forma tangible de lo que antes sentía de forma inconsciente: lo incomparablemente grande que es el número de palabras fiables del Señor que nos han sido transmitidas.

3. Dado que los tres primeros evangelios tienen mucho material en común, muchas de las palabras del Señor han llegado hasta nosotros varias veces y a menudo en versiones diferentes. Algunas de ellas son variantes de la tradición, otras se deben a la redacción de los autores de los evangelios. Por supuesto, en estos casos siempre he elegido al evangelista que presumiblemente se acerca más a la forma *original* de la palabra de Jesús en cuestión.

El objetivo de este libro, sin embargo, no es reconstruir la forma más antigua de las palabras de Jesús (*ipsissima forma*) hasta el más mínimo detalle y usar después las reconstrucciones correspondientes como texto base. El texto marcado con una línea vertical es normalmente un texto «canónico» de los tres primeros evangelios y no una reconstrucción. Sin embargo, esto no me impide en absoluto preguntarme siempre por la forma y la intención original de cada una de las palabras del Señor durante la interpretación.

4. Ciertamente, había palabras del Señor que eran inteligibles en sí mismas y que, por tanto, podían transmitirse sin introducción y sin ningún contexto. Por ejemplo, este paralelismo antitético:

Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja,  
que para un rico entrar en el reino de Dios (Mt 19,24).

Sin embargo, dentro de los evangelios, prácticamente todos los *logia* se han integrado en un contexto. Allí donde parecía tener sentido, me he ocupado también del contexto actual de un *logion*. Sin embargo, no he rehusado tratar palabras del Señor *aisladas*, que ahora se sitúan en medio de una narración o que forman la conclusión de una introducción narrativa totalmente orientada hacia el *logion* en cuestión. En los estudios literarios, una palabra concisa preparada de este modo por una introducción extremadamente breve se denomina «apoteagma». Puesto que en lo sucesivo utilizaré este término de vez en cuando, he aquí un ejemplo de la Antigüedad clásica<sup>2</sup>:

Cuando un barbero charlatán le preguntó a Arquelao cómo debía cortarse el pelo, Arquelao respondió: «En silencio».

5. En este punto cabe mencionar otro término técnico. Mateo y Lucas retoman a menudo tradiciones que encontraron en el evangelio de Marcos. Sin embargo, ambos también beben de una fuente probablemente escrita que contenía principalmente *logia* de Jesús. En la erudición del Nuevo Testamento, esta se denomina «fuente de los *logia*» o «fuente de los dichos» y se abrevia con la letra Q (en alemán, término inicial de la palabra *Quelle* = fuente). En este libro utilizaré siempre el término «fuente de los dichos». Por desgracia, la tradición de la fuente de los dichos

<sup>2</sup> Cf. para este texto PLUTARCO, *Máximas de reyes y generales* 177 A. Se trata de una anécdota sobre el rey macedonio Arquelao I (413-399 a.C.).



solo puede deducirse hipotéticamente de la tradición común de Lucas y Mateo, es decir, cuando la tradición en cuestión falta en Marcos o aparece en Lucas y Mateo en una forma significativamente diferente a la de Marcos. En la erudición bíblica se discute incluso si la fuente de los dichos no existió en diferentes versiones y si Mateo y Lucas no tuvieron versiones diferentes antes que ellos. Siempre que sea necesario o parezca tener sentido, me referiré al origen de una palabra del Señor a partir de la fuente de los dichos.

6. Si existe un «paralelo» (abreviado «par») entre dos pasajes bíblicos de este libro, se trata de la tradición paralela de una palabra de Jesús que nos han transmitido Mateo y Lucas (y quizá también Marcos). Ejemplo: (Mt 5,3 par Lc 6,20) o (Mt 12,39 par Mc 8,12 par Lc 11,29).

7. Al final del libro hay un índice que ayuda a encontrar el lugar de las palabras de Jesús en los evangelios de los domingos del año litúrgico de la Iglesia católica.

# I

## El acontecimiento del reinado de Dios

La primera parte de este libro aborda el *acontecimiento* del reino de Dios. Se trata de una formulación deliberada. No se trata en absoluto solo del *término* reino de Dios. Cuando Jesús no solo predica sobre el reinado de Dios, sino que lo anuncia –cuando llama bienaventurados o dichosos a sus discípulos porque ven lo que los profetas y los reyes querían ver pero no vieron–, cuando cura a los enfermos y expulsa a los demonios –cuando anuncia a los pobres el vuelco de todas las condiciones–, cuando habla del vino nuevo que no puede verterse en odres viejos; en resumen, cuando sucede todo eso de lo que se hablará en esta primera parte, constituye un *acontecimiento* que no puede captarse con una mera definición.

Sin embargo, también hay que mencionar el *término* reino de Dios. Y, además, ahora me tomaré la libertad de hacer una pequeña estadística de palabras, porque incluso una estadística árida puede aclarar a su manera lo que ocurrió en la época de la aparición de Jesús en Israel. Lo que sigue es, pues, una tabla sobre la aparición del término «reino de Dios» (o «reino de los cielos») en los libros del Nuevo Testamento.

La tabla siguiente muestra que, en la literatura epistolar del Nuevo Testamento, el término «reino de Dios» retrocede claramente a un segundo plano. En el corpus epistolar paulino solo se encuentra en casos aislados; en las demás epístolas está casi completamente ausente. Lo mismo puede decirse del evangelio de Juan, y también de los «Padres apostólicos». Solo *El Pastor de Hermas* (escrito hacia el 150 d.C. en Roma) constituye una excepción, ya que esta obra retoma repetidamente la fórmula

«entrar en el reino de Dios». No es diferente en la primitiva literatura judía. El término «reino de Dios» es conocido, apareciendo sobre todo en las oraciones, pero es relativamente raro en comparación con su aparición en los tres primeros evangelios.

Mt	37	Ef	1	Heb	–
Mc	14	Flp	–	Sant	–
Lc	32	Col	1	1 Pe	–
Jn	2	1 Tes	–	2 Pe	–
Hch	6	2 Tes	1	1 Jn	–
Rom	1	1 Tim	–	2 Jn	–
1 Cor	4	2 Tim	–	3 Jn	–
2 Cor	–	Tit	–	Jds	–
Gal	1	Flm	–	Ap	1

En cambio, en lo que respecta a los evangelios sinópticos, hay que hablar de una erupción del término. Por supuesto, se podrían afinar aún más las estadísticas presentadas aquí suprimiendo todas las apariciones del término en los tres primeros evangelios que se remontan a la redacción de los evangelistas. Pero, en esencia, esto no cambiaría nada. Incluso entonces, las estadísticas mostrarían que el término «reino de Dios» era central en la proclamación de Jesús. Pero no solo como *término*. Lo central era el *asunto* en cuestión. Nos ocupará constantemente en este libro.

Algunos estudiosos del Nuevo Testamento, especialmente Hans Conzelmann en su *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Esbozo de la teología del Nuevo Testamento), opinaban que la proclamación de Jesús de la llegada del reino de Dios, por un lado, y la doctrina de Dios y la ética, por otro, estaban relativamente desconectadas<sup>1</sup>. Por ejemplo, el mandamiento de amar al prójimo no se basa en la escatología, sino en la teología de la creación. Pero la suposición básica de Conzelmann puede ser refutada por una mirada más atenta a las palabras de Jesús. Nos encontraremos con el reinado de Dios una y otra vez en este libro, también en la doctrina de Dios y en la ética de Jesús. El acontecimiento del reinado de Dios determinó todo el pensamiento y las acciones de Jesús. Básicamente, es cuestionable hablar de una «doctrina de Dios» y de una «ética» en absoluto. En los tratados teológicos, tales términos de ordenación tienen sentido. En la predicación de Jesús son inapropiados.

<sup>1</sup> H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Múnich 1967), 132-146.

## 1. La proclamación del reino de Dios (Mc 1,15)

Valdría la pena preguntar a cada uno de los cuatro evangelios por separado cuál es la primera palabra que Jesús pronuncia en ellos en «discurso directo». En el evangelio de Marcos, se trata de frases teológicamente extraordinarias:

**El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca. [Por lo tanto], arrepentíos y creed en [este] Evangelio (Mc 1,15).**

¿Son estas dos frases un mero resumen posterior de la proclamación de Jesús por parte del autor del evangelio de Marcos? En otras palabras, ¿una especie de recapitulación? Esa es la opinión de muchos comentaristas. Rudolf Bultmann fue incluso más lejos. En su *Historia de la tradición sinóptica* afirmó que se trataba de «una creación enteramente secundaria formada por influencia de la terminología específicamente cristiana», por tanto, un «resumen de la predicación cristiana sobre la salvación». En cuanto a la «terminología específicamente cristiana», se refiere a la frase «creer en el Evangelio»<sup>2</sup>.

¿Tenía razón Rudolf Bultmann? Por supuesto, «fe», «Evangelio» y «conversión» son términos centrales de la predicación cristiana original. Pero esto no significa que se haya decidido nada. De hecho, «el reino de Dios se ha acercado» no pertenecía en absoluto al centro de la predicación cristiana primitiva. Hablaba de Jesucristo y –como ya hemos visto– casi nunca del reinado de Dios. Cuando Pablo habla del «evangelio de Dios», no se refiere al evangelio del reinado de Dios, sino al evangelio de la muerte y resurrección de Jesucristo (cf. Rom 1,1-4; 1 Cor 15,1-5).

En consecuencia, dentro del Nuevo Testamento el término «conversión» nunca se utiliza fuera de los evangelios sinópticos directamente relacionado con el del reino de Dios. Y la frase «creer en el Evangelio» solo se encuentra literalmente en Mc 1,15 y en ningún otro lugar del Nuevo Testamento<sup>3</sup>. Así que tampoco aquí nos encontramos ante la «fórmula» de la proclamación cristiana primitiva. Por lo tanto, Mc 1,15 difícilmente

<sup>2</sup> R. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica* (Salamanca 2000), 177.

<sup>3</sup> La fórmula «creer en el Evangelio» solo encuentra un *reflejo indirecto* en Mc 16,15-16; Hch 8,12; 15,7; Rom 1,16; 10,16 y 2 Tes 1,8. Pero en parte estos pasajes reflejan Mc 1,15 (o la tradición que subyace a Mc 1,15). Especialmente en Lucas (y dependiendo de él en la conclusión canónica de Marcos) esto es obvio: Lucas quiere mostrar –contra la teología de la gnosis– que la proclamación del reino de Dios por el Jesús terrenal prosiguió en continuidad directa después de la Pascua.

es una entrada posterior del lenguaje de proclamación cristiano primitivo en el lenguaje de Jesús. La dirección del movimiento es la inversa. El lenguaje genuino de Jesús influyó en el lenguaje posterior de la proclamación. Por tanto, Mc 1,15 podría remontarse sin duda al propio Jesús.

Y hay una razón mucho más importante para ello: sabemos por Mc 6,7-13 y Mt 10,5-15 que Jesús envió en algún momento a doce de sus discípulos a los pueblos de Galilea (¿o a todo Israel?). Había hecho de ellos, en su número de doce, un símbolo vivo de lo que era su objetivo real: reunir a las doce tribus en la Iglesia de Dios de los últimos tiempos con vistas al reinado de Dios que se aproximaba. Los Doce eran el centro simbólico, pero también el instrumento de este movimiento de unión. Debían proclamar el reinado de Dios en las aldeas y pequeñas ciudades (Mt 10,7; Lc 10,9.11). En otras palabras, debían «anunciarlo». Por lo tanto, había que hablar del reino de Dios en *forma* de anuncio.

Pero ¿cómo podrían los discípulos formular este anuncio? Un anuncio de cosas inminentes debe consistir en frases cortas y condensadas, por lo que debe tener una forma como la que necesita un pregonero para poder proclamarlo en voz alta. Jesús no podía dejar simplemente en manos de sus discípulos la formulación de tales frases. Tenían que acertar. Tenían que dar en el blanco. Tenían que ser sencillas y a la vez impactantes, distintivas y también fáciles de recordar. Pero eso es exactamente lo que ocurre en Mc 1,15. Jesús mismo formuló esas frases, él mismo las utilizó y los Doce las memorizaron<sup>4</sup>. Por tanto, Mc 1,15 podría ser –al menos en sus rasgos básicos– la formulación del anuncio con el que Jesús envió a los Doce. Nuestro texto tendría entonces un claro «Sitz im Leben», a saber, la aparición pública de los discípulos enviados por Jesús. Las afirmaciones concisas con los verbos acentuados al principio se ajustan a ello, y lo mismo ocurre con el contenido. ¿Cuál es el contenido de este anuncio?

¿Qué dice? En primer lugar, dice que el tiempo se ha cumplido. El «tiempo» (*kairos*) significa aquí el tiempo cualificado de la historia entre Dios y su pueblo. Lo que Israel había esperado, anhelado, rogado y esperado durante siglos, pero también lo que se le había prometido, esto es precisamente lo que está sucediendo ahora. El tiempo ha encontrado

<sup>4</sup> Así también M. HENGEL y A. M. SCHWEMER, *Jesus und das Judentum* (Tubinga 2007), 375: «El mensaje del amanecer del reino de Dios, que los mensajeros proclaman, no es otro que el mensaje de Jesús. En nuestra opinión, su envío presupone ya la primera formulación, y, es más, para poder transmitir su mensaje, una memorización de las frases centrales del anuncio de Jesús».

su meta. Se está «cumpliendo», y, en este sentido, se está produciendo una transición. El tiempo del cumplimiento, el tiempo del fin está aquí.

Lo que viene a continuación se denomina «reino de Dios». El texto griego dice *basileia tou theou*. La palabra *basileia* puede traducirse como «monarquía», «reinado», «reino» o simplemente como «dominio» o «imperio». En Jesús, sin embargo, *basileia tou theou* significa originalmente un acontecimiento dinámico y solo secundariamente un reino. Por esta razón, en las interpretaciones textuales de este libro hablaré con mucha más frecuencia del «reinado de Dios» que del «reino de Dios».

Mateo suele hablar del «reino de los cielos» en lugar del «reino de Dios». El significado es exactamente el mismo. El término «cielo» es solo un eufemismo reverente para referirse a «Dios». Sin embargo, como hasta hoy el «reino de los cielos» mateano ha tenido la fatal consecuencia de que los cristianos siempre han equiparado el «reino de los cielos» con el «cielo» y han suprimido así *el aspecto de presencia actual* del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios, yo siempre utilizo la palabra «reino de los cielos» para los textos de Mateo.

También evito la traducción «realeza» o «reino». Hoy en día tenemos muchas reservas sobre los reyes y su gobierno. A menudo los reyes son solo marionetas o figuras simbólicas; el poder real del Estado está en otras manos. O son gobernantes tiranos que fingen complacer al pueblo, pero en realidad lo explotan (cf. Lc 22,25).

El antiguo Israel ya tenía estas reservas. Cuando surgió (era la llamada época de los «Jueces», desde aproximadamente 1200-1020 a.C.) en Israel, el pueblo no quería un Estado en absoluto y, por consiguiente, tampoco un rey. Aborrecían algo parecido al reinado divino de los faraones egipcios e igualmente aborrecían el sistema de control de los reyes de las ciudades de Canaán. En oposición deliberada a tales estructuras de gobierno, querían una asociación voluntaria de tribus en la que prevaleciera la libertad, la igualdad y la fraternidad. El pueblo de Dios tuvo malas experiencias con la realeza, que por necesidad llegó un día (cf. 1 Sm 8).

Una cosa, sin embargo, quedó atrás tras la era real brutalmente terminada por las políticas conquistadoras de Asur y Babilonia: el anhelo de un gobierno real ideal en el que la justicia, la libertad y la paz florecieran finalmente a través del carisma de un verdadero rey. El salmo 72 pinta este anhelo con colores brillantes.

Pero Israel sabía que un gobierno así, bajo el cual se transforma la sociedad e incluso se renueva la creación, no es posible con la fuerza humana. Por lo tanto, esperaban o bien el verdadero rey dado por Dios,



es decir, el «ungido» por excelencia, el Mesías, o bien la realeza del propio Dios.

La «realeza de Dios» o el «reinado de Dios» era un concepto establecido desde hacía mucho tiempo en la época de Jesús. En el salmo 145, se llama a los piadosos a proclamar sin cesar esta realeza de Dios. En el centro del salmo se lee:

De la gloria de tu realeza hablarán,  
de tus hazañas de poder hablarán,  
para proclamar a los hijos de los hombres tus hazañas poderosas  
y el esplendor glorioso de tu realeza (Sal 145,11-12).

Por tanto, Jesús podía dar por sentado el concepto de la *basileia* de Dios. No lo introdujo de una forma nueva. Sin embargo, es importante lo siguiente: en el Antiguo Testamento y en el judaísmo primitivo no solo se hablaba de la realeza «eterna» de Dios, que siempre ha dirigido y gobernado el mundo. Cuanto más se agravaba la situación política de Israel, más se anhelaba una manifestación poderosa de esta realeza en el mundo. Entonces el reinado de Dios aún estaba en el futuro.

Y es precisamente en este punto donde se hace patente la abrumadora novedad del anuncio lanzado por Jesús, para el que también envía a sus discípulos: este mismo reino de Dios entra ahora en la historia. Se ha «acercado». Está en las inmediaciones. Ahora transformará a Israel y, a través de Israel, al mundo.

Observaremos más adelante en otras palabras de Jesús que la formulación de la «proximidad» del reinado de Dios contiene una tensión elemental. Por un lado, el reino de Dios aún no ha llegado. Hay que implorarlo. «¡Venga a nosotros tu reino!», hace pedir en oración Jesús a sus discípulos (Mt 6,10 par Lc 11,2). Por otro lado, el reino de Dios ya está presente. Ya se puede ver, ya se puede oír, ya se puede captar, a saber, mirando a Jesús, viendo lo que dice y hace. Muchas de las palabras de Jesús, de las que hablaré en este libro, nos lo dejan claro una y otra vez. En Mc 1,15, esta tensión entre el presente y el futuro próximo se muestra en «se ha acercado».

La primera parte de la proclamación, que es el tema que nos ocupa, habla por tanto de un acontecimiento que lo cambia todo. El cambio de los tiempos ha llegado. El reino de Dios anhelado por Israel está sucediendo ahora y de ahora en adelante. Dios da al mundo *su modo* de «gobernar»: justicia, paz, salvación, restauración de la creación, y todo ello con una abundancia inconcebible. Esa es la primera frase. Es el mensaje real. Pero esta inmensidad exige consecuencias, marcadas estilística-

mente por los imperativos conectados asindéticamente a las frases proposicionales. «¡Convertíos y creed en este Evangelio!». El pueblo de Dios no puede seguir como hasta ahora ante la acción providencial de Dios.

Jesús toma la llamada al arrepentimiento de los profetas de Israel (Is 31,6; Jr 3,14; Ez 18,32; Zac 1,4; etc.) y especialmente del último gran profeta: Juan el Bautista (Mt 3,8 par Lc 3,8; Mc 1,4). Pero, a diferencia del Bautista, el motivo del arrepentimiento ya no es el juicio inminente, sino algo profundamente gratificante: el reinado de Dios.

El anuncio se refiere a la proximidad del reinado de Dios como una «buena noticia», o más exactamente como un «evangelio». ¿De dónde procede este término? Se utilizaba en el mundo griego y también en el Antiguo Testamento (2 Re 18,22.25 Septuaginta). Significaba, entre otras cosas, el mensaje de victoria entregado por un mensajero. Especialmente en el culto imperial romano, el término iba a desempeñar un papel importante: las noticias sobre el emperador, especialmente sobre su acceso al poder, se consideraban evangelios (= mensajes de alegría). Pero el término «evangelio» del Nuevo Testamento tiene un sonido especial y distintivo que procede de una dirección completamente distinta. En el fondo está Is 52,7 (cf. Is 61,1):

¡Qué grato es oír por los montes  
los pies del que trae buenas nuevas,  
que proclama la paz y el bienestar,  
que lanza el pregón de la victoria,  
que dice a Sion: «Tu Dios es rey»!

Este texto del libro de Isaías es fundamental para la comprensión de Mc 1,15, porque en él se relacionan los precursores inmediatos de los términos «reinado de Dios» y «evangelio». Lo que se quiere decir es que Dios demuestra ahora por fin su realeza salvando a Israel de su extravío y llevándolo a la salvación. Obviamente, Jesús se vio a sí mismo como el mensajero de la alegría mencionado en este texto. Jesús proclama la paz y la salvación de las que allí se habla. Él proclama: Ha llegado el tiempo del que habló Isaías. Dios está estableciendo su reinado salvador en el mundo. Esta es la «buena nueva», el «Evangelio». El propio Jesús fundamentó este sonido específico de la palabra «Evangelio» en Is 52,7, y esta es la única razón por la que esta palabra pudo desempeñar más tarde un papel tan destacado en la proclamación cristiana primitiva.

Así que el Evangelio exige arrepentimiento. Aún más: exige creer. El concepto «creer» del Antiguo Testamento está en el trasfondo. Véase, por ejemplo, Gn 15,6 o Ex 14,31. «Creer», en el Antiguo Testamento, no se

refiere a *verdades generales de fe*, sino a las *promesas* concretas de Dios o a la *acción* divina en la historia. Por tanto, el reinado de Dios no está simplemente ahí y puede afirmarse como el clima o cualquier otro fenómeno. El reino de Dios debe ser *creído*, porque es precisamente siendo creído como llega. Y exige conversión, porque quiere cambiar el mundo.

Lo fascinante de todo esto es, por supuesto, que esta conversión no es una exigencia moral que se plantee por sí misma y se exija sin más al ser humano. Más bien, viene precedido por la acción liberadora de Dios. La conversión y la fe son una respuesta a lo que las precede: al hombre se le permite ver la felicidad del reinado de Dios, se le permite experimentarlo de forma tangible, se le permite saborearlo, y por lo tanto la fe y la conversión no son solo una carga sino un placer. El hecho de que el reinado de Dios pueda experimentarse con alegría y, sin embargo, deba creerse, no es una contradicción: la *fe* y la *experiencia* están inextricablemente unidas.

Quizá ahora tengamos una idea de todo lo que contienen estas dos frases de la proclamación esencial de Jesús. Jesús lo comprime poderosa y urgentemente en dos líneas. Cómo nos hubiera gustado estar allí cuando los doce colaboradores de Jesús –enviados de dos en dos (Mc 6,7)– gritaban estas frases en los mercados o cuando el propio Jesús las proclamaba a sus oyentes, quizá como apertura o como conclusión y resumen de un discurso más largo.

Pero podemos estar allí. Oímos estas frases en la liturgia de la Palabra como «Evangelio». Así que se siguen proclamando. Todos los domingos. En medio de nosotros.

## 2. El más pequeño es el más grande (Lc 7,28)

En Lc 7,24-27 par Mt 11,7-10 se nos ofrece un breve discurso en el que Jesús alaba a Juan el Bautista ante la multitud reunida. Pero no, no solo lo alaba. Da testimonio de él y lo pone por encima de todo lo que podía ser un profeta en Israel. Este discurso, que Lucas y Mateo han tomado de la fuente de los dichos, está artísticamente estilizado y contiene matices irónicos que no deben pasarse por alto en Jesús. Son característicos de toda una serie de palabras de Jesús.

Quando se fueron los enviados de Juan, Jesús se puso a hablar de él a la gente. Decía: «Cuando salisteis al desierto, ¿qué esperabais encontrar? ¿Una caña agitada por el viento? ¿O esperabais encontrar un hombre espléndidamente vestido? Los que visten con lujo y se dan la buena vida viven en los palacios reales. ¿Qué esperabais, entonces, encontrar? ¿Un profeta? Pues sí, os digo, y más que profeta. Precisamente a él se refieren las Escrituras

cuando dicen<sup>5</sup>: “Yo envío mi mensajero delante de ti para que te prepare el camino”» (Lc 7,24-27).

A lo largo del curso inferior del río Jordán crecían cañas que podían alcanzar los 5 metros de altura. Inmediatamente detrás de este cinturón de cañas, comenzaba el páramo. Juan había bautizado en una zona así, más o menos al este de Jericó. «Seguramente no fuisteis al Jordán para ver cañas», podría ser la primera pregunta retórica que Jesús hace aquí a sus oyentes. Entonces las «cañas» se entenderían literalmente.

Pero existe otra posibilidad. Se podría entender la «caña» también metafóricamente. En este caso, Jesús alude aquí a su soberano Herodes Antipas. Este había comenzado a construir la ciudad de Tiberíades en la orilla occidental del mar de Genesaret. Hacia el año 20 d.C., para marcar la fundación de su nueva capital, hizo acuñar monedas con una caña en el anverso<sup>6</sup>. En la Antigüedad, la caña se consideraba el símbolo de una ciudad situada a orillas de un río o de un gran lago. Y que Herodes eligiera un motivo vegetal en lugar de su propia efigie tenía una buena razón: las imágenes de seres humanos o animales estaban prohibidas en Israel. Así que la caña sustituyó a una imagen de Herodes. Sin embargo, Jesús podría haber dado a esta caña de las monedas de Herodes un significado diferente, irónico<sup>7</sup>. Podría haber hecho de la caña un símbolo del carácter vacilante y ágil del tetrarca: «Por culpa de este príncipe mezquino, que es él mismo una caña vacilante, habéis salido al desierto».

Que esta interpretación del motivo de la caña podría ser correcta lo demuestra la segunda pregunta retórica de Jesús. De repente se habla de gente con ropas lujosas. También había gente así en el desierto, pues los gobernantes judíos solían construir fortalezas en lugares apartados que contenían palacios suntuosamente amueblados. La fortaleza de Maqueronte es solo un ejemplo.

Pero incluso si Jesús no está aludiendo irónicamente a Herodes Antipas aquí, está diciendo una cosa en cualquier caso: una caña que se mece y ropas agradables contrastan fuertemente con el Bautista. Pues

<sup>5</sup> Detrás de esta frase hay una red de citas bíblicas: sobre todo Mal 3,1 (+ Ex 23,20). Antes del juicio final aparecerá un mensajero de Dios. En Mal 3,23-24 este mensajero se interpreta como el profeta Elías que regresa del cielo.

<sup>6</sup> Sobre la acuñación de Herodes Antipas, especialmente la moneda que hizo acuñar con motivo de la fundación de Tiberíades, cf. M. REISER, «Numismatik und Neues Testament», *Biblica* 81 (2000) 457-488, aquí 469-470.

<sup>7</sup> La siguiente hipótesis procede de G. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (Salamanca 1997), 33-47.

este llevaba un vestido de pelo de camello rasposo (Mc 1,6) y no demostró ser una caña oscilante en absoluto, concretamente cuando criticó públicamente a Herodes Antipas por su matrimonio con Herodías, la esposa de su hermanastro Herodes Boeto, que no estaba permitido por la Torá (Mc 6,17-18). Esta firmeza inflexible le costó la vida (Mc 6,27).

Pero todo esto no es más que la preparación para la tercera, la verdadera pregunta de nuestro texto: «¿No queríais ver una caña, ni cortesanos con vestidos caros, sino un profeta?».

La gente que había ido al Jordán en realidad quería ver a un profeta. Pero lo que vieron, dice Jesús, ¡era «mucho más que un profeta»! De este modo, sitúa al Bautista no solo en una posición elevada, sino absolutamente excepcional para la sensibilidad judía. Y este es precisamente el punto culminante de toda la composición: la palabra de Jesús que es objeto de este pasaje:

**Os digo que no ha nacido nadie mayor que Juan;  
sin embargo, el más pequeño en el reino de Dios es mayor que él  
(Lc 7,28).**

Esta enjundiosa frase de dos líneas constituye el eficaz final de nuestro texto. Por tanto, podría haber formado parte del texto desde el principio. Por supuesto, también podría haberse transmitido por separado. Pues se sostiene por sí mismo y está rigurosamente formado. Ya hemos visto que Jesús resumía muy a menudo su proclamación en frases *antitéticamente* opuestas entre sí. Aquí, en este dicho, el «mayor» de la primera línea del «más pequeño» en la segunda línea. Y este contraste sirve de paradoja: «Incluso el más pequeño en el reino de Dios es mayor que el Bautista que todo lo supera». Los contrastes duros y las formulaciones paradójicas de este tipo son típicos del lenguaje de Jesús.

Pero ¿qué significa realmente esta palabra de Jesús? Debió de tener su lugar en una situación en la que Jesús habló del Bautista. Tales situaciones son fáciles de imaginar. Porque Juan el Bautista era una figura en Israel que inquietaba al pueblo. Todos hablaban de él y trataban de valorarlo. A Jesús también le debieron de preguntar su opinión sobre el Bautista. Esa es la situación inicial.

Evidentemente, Jesús utilizó esa situación de partida para decir algo fundamental sobre el reino de Dios. El Bautista ya estaba cerca de la *basileia*. Él era el que preparaba su camino y se quedó justo en su umbral. Esa era su grandeza. Esa era su marca distintiva de todos los profetas anteriores a él. Y, sin embargo, el más pequeño en el reino de Dios es más gran-

de que él. De este modo, Jesús, al señalar primero la grandeza del Bautista, puede sacar a la luz la novedad radical del reino de Dios. Todo lo que ha habido antes, incluso la figura del Bautista, queda muy por debajo de lo que está sucediendo ahora.

No tendría sentido preguntarse, por analogía con Mt 18,1, quiénes son los «más pequeños en el reino de Dios», o preguntarse si en él cabe distinguir entre «los más pequeños» y «los mayores» e incluso «los más grandes». Esto haría fallar la retórica de la yuxtaposición. La cuestión de qué parte tenía personalmente el Bautista en el reino de Dios también es completamente impropcedente aquí. Lo único que está en juego en este dicho de Jesús es la distinción tajante del reino de Dios de todo lo anterior.

Sería igual de erróneo entender el reino de Dios como la *Iglesia*. El reino de Dios que Jesús proclama no coincide simplemente con la Iglesia. Jesús tampoco está hablando aquí de la *forma perfecta* del reino de Dios, al que muchos «vienen de oriente y occidente y se sientan a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (Mt 8,11). No, esta palabra de Jesús trata del reino de Dios que se está proclamando ahora en Israel, que ya está llegando, que ya está surgiendo en su novedad y por cuya fascinación ya se está reuniendo a la gente en torno a Jesús para formar el Israel de los últimos días, la residencia y la propiedad del reino de Dios. Esta palabra de Jesús trata de la grandeza y la gloria del reino de Dios, que lo eclipsa todo.

### 3. Bienaventurados los que ven lo que vosotros veis (Lc 10,23-24)

La palabra de Jesús sobre el Bautista ya decía cómo el reino de Dios supera y eclipsa todo lo anterior. En Lc 10,23-24 par Mt 13,16-17 (una palabra de la fuente de los dichos) también se retoma este tema. Pero aquí Jesús no compara lo nuevo con la figura del Bautista, sino con el anhelo de los profetas y los reyes de Israel. Y se añade un nuevo aspecto: el reino de Dios no solo está llegando, no solo está presionando, sino que ya está presente.

**Bienaventurados los ojos que ven lo que vosotros veis.**

**Porque yo os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros estáis viendo, y no lo vieron;**

**y oír lo que vosotros estáis oyendo, y no lo oyeron (Lc 10,23-24).**

Si se observa esta palabra de Jesús, se ve inmediatamente lo cuidadosamente que está construida. Sin embargo, la gente que rodeaba a Jesús



no la leía, sino que la oía. Y una palabra que se oye debe estar bien estructurada, de lo contrario no se capta tan rápidamente. Y, sobre todo, de lo contrario, no es tan fácil recordarla. Una parte considerable de los oyentes de aquella época no sabía leer en absoluto. Por otra parte, la gente era más sensible a las estructuras lingüísticas que nosotros. Escuchaban con más atención y eran más rápidos que nosotros para captar series, paralelismos, aliteraciones, ritmos y estructuras métricas.

Nuestra palabra comienza con una bienaventuranza: «¡Bienaventurados los ojos que ven lo que vosotros veis!». Así que no dice simplemente: «¡Bienaventurados todos los que ven lo que vosotros veis!». Más bien, son bienaventurados los *ojos* de los que ven. Inmediatamente recordamos aquel cumplido que una mujer de la multitud hizo a Jesús:

¡Bienaventurado sea el cuerpo que te llevó,  
y los pechos que te amamantaron! (Lc 11,27).

Al hablar de la madre de Jesús, Jesús mismo es llamado bienaventurado, y la madre es bienaventurada al ser proclamado dichoso su cuerpo materno. Aquí ocurre algo parecido: Los *ojos* son felizmente alabados, pero representan a toda la persona. Tales recursos estilísticos eran populares en la Antigüedad y especialmente en Oriente. Jesús también los utilizaba.

Tras la bienaventuranza de los ojos que ven, se construye un fuerte contraste entre los oyentes de Jesús y los profetas y reyes de Israel. Unos ven y los otros *querían ver*, pero ni veían ni oían.

La versión de Mateo de nuestra palabra no dice «querían ver», sino «ansiaban ver» (Mt 13,17). Esta expresión es aún más fuerte, y así es como el propio Jesús podría haberla formulado. El ardiente deseo de los profetas era ver por sí mismos la salvación que se les permitía proclamar en nombre de Dios. No les fue concedida. Y era el ardiente deseo de los buenos reyes de Israel –como el rey Josías (2 Re 22–23)– establecer una sociedad justa en Israel bajo el gobierno del único Dios. Trabajaron en ello con todas sus fuerzas. No lo consiguieron. No se les concedió.

Jesús formula todo esto en un paralelismo antitético: Unos ven, a otros no se les permitió ver. Jesús utiliza el doble sentido de «ver» y «oír». El ojo y el oído pertenecen a los órganos sensoriales más importantes del hombre. Además, en el Antiguo Testamento se colocaban a menudo uno junto al otro (Sal 94,9; Is 6,9; Jr 5,21; etc.).

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que, cuando se trata del tiempo futuro de la salvación, la expectativa judía usa predominantemente el

verbo «ver». Así, en los *Salmos de Salomón* (una colección judía de salmos de la segunda mitad del siglo I a.C.), se alaba a todos aquellos que un día en el futuro vivirán bajo el gobierno salvífico del «ungido», es decir, del Mesías, y podrán «ver» los milagros de la era mesiánica:

Bienaventurados los que vivan en aquellos días  
y *vean* los beneficios del Señor,  
que creará para la generación venidera  
bajo la vara castigadora del unguido del Señor (SalSl 18,6-7; cf. 17,44).

Por supuesto, surge la pregunta de por qué en esos textos del judaísmo primitivo los bienes de la salvación se «ven». Hoy hablaríamos más bien de «experimentar». «Ver» en este contexto es obviamente lenguaje bíblico, que se remonta a una fórmula del libro del Deuteronomio. Allí se dice varias veces que la generación del Éxodo, corrupta y constantemente murmuradora, «no verá» la tierra prometida a los padres (Dt 1,35). Solo Caleb y sus descendientes la «verán», es decir, vivirán en ella (Dt 1,36). Moisés pide a Dios que le permita «verla» en este sentido (Dt 3,25). Pero Dios no se lo concede. Solo *contemplará* desde una cima lejana la tierra prometida (Dt 3,27; 32,52; 34,4). Por supuesto, la «tierra» representa aquí el bien prometido de la salvación. Y habitar en este bien de la salvación y saborearlo es «ver», con lo que queda claro cómo se puede jugar con esta palabra en el caso de Moisés.

Así que Jesús recurre aquí al lenguaje bíblico. Para él, el tiempo futuro de la salvación ya está aquí, ya ha comenzado, ya se «ve». Sin embargo, además de «ver» el tiempo de la salvación, también se «oye». El reino de Dios no solo está presente en sus curaciones de enfermos, sino también en sus palabras. Pues el mero «ver» debe interpretarse. En sí mismo sigue siendo ambiguo. Sin embargo, la interpretación, y por tanto la verdadera realización, tiene lugar en la palabra. Básicamente, la necesidad no solo de ver sino también de oír apunta a lo oculto del reino de Dios. No está simplemente presente. Debe ser creído y captado.

Pero ahora llegamos por fin a la cuestión de a quién se dirige realmente Jesús con esta bienaventuranza. ¿A la gente o a sus discípulos? En sí, podría tratarse de una multitud de personas que escuchan a Jesús. Podrían ser bienaventurados por lo que ahora están experimentando. Pero tanto en Mateo (Mt 13,10) como en Lucas, la palabra se dirige claramente a los discípulos. Lucas incluso lo subraya que Jesús dirigió esta palabra «aparte» a sus discípulos (Lc 10,23). Y esto también puede ayudar a captar correctamente el *Sitz im Leben* original. ¿Por qué?

No se trata solo de ver y oír en el sentido puramente físico. En concreto, era posible presenciar un milagro de curación de Jesús y seguir estando en contra de Jesús. La curación del paralítico en Mc 2,1-12 lo demuestra. En Lc 10,24 la terminología cambia de «contemplar» a «ver». Esto es una señal. Se trata de percibir en un sentido más profundo, es decir, que uno no solo percibe el exterior de lo nuevo, sino que lo *entiende y comprende*. Se trata de «los ojos que ven» y «los oídos que oyen».

Lo que se quiere decir, entonces, es que los discípulos perciben en profundidad lo que acontece. ¿Qué es lo que ven? Ven a Jesús curando a los enfermos. ¿Y qué oyen? Oyén el Evangelio que Jesús proclama. Los que tienen ojos para ver y oídos para oír pueden reconocer en ambos sentidos lo inaudito de lo que está sucediendo ahora.

Todo ello está contenido en este dicho. Pero hay más. Jesús no solo está hablando en términos generales del cumplimiento de todos los anhelos y todas las promesas. También está hablando de sí mismo. Porque es ÉL quien proclama la Buena Nueva, y ÉL quien cura a los enfermos. Pero no lo dice directamente. Lo dice de forma velada. La mejor manera de reconocer la autoafirmación de Jesús *oculta* en el texto es imaginar cómo podría hablar Jesús aquí, pero no lo hace. No dice:

¡Bienaventurados los ojos que me ven! Porque yo os digo que muchos profetas y reyes ansiaron verme y no me vieron, ansiaron oírme y no me oyeron.

En el lenguaje utilizado en el evangelio de Juan, Jesús puede y debe hablar de forma tan directa, porque se trata de poner teológicamente en palabras su misión y su misterio. Pero esto ocurre en un plano teológicamente interpretativo. El Jesús histórico no habla de este modo. Habla indirectamente. Dice: «¡Bienaventurados los ojos que ven lo que vosotros veis!». Esto también es inaudito –y se interpreta adecuadamente con los discursos en primera persona del evangelio de Juan–. Pero Jesús mismo, el que caminaba por Galilea con pies polvorientos, se limita a insinuar. Habla abiertamente, pero solo cuando se trata de su misterio usa un lenguaje velado, retráctil.

A menudo nos encontraremos con esta «cristología implícita» que se oculta en las palabras (y también en las acciones) de Jesús. Jesús no se expone claramente y dice: «Mirad, soy yo». No se abre paso a codazos. No trabaja su imagen pública. Precisamente este retraimiento es típico de él. Incluso puede ser un criterio para la autenticidad de una palabra de Jesús.

¿Se aplica la bienaventuranza también a nosotros? ¿Se nos permite ver cosas que no se pueden ver ni oír independientemente de Jesús?

¿Que ni siquiera perciben los que no creen en él? Afirmo que sí. Tenemos la gran fortuna de poder reconocer la verdad: la verdad sobre el hombre, la verdad sobre nosotros mismos, la verdad sobre el mundo y su futuro. Y participamos de la salvación que ya se ha dado: poder vivir en paz con Dios, ser el «cuerpo de Cristo», sentir la bendición del Espíritu Santo. Sin embargo, la experiencia de la salvación y la redención no debe limitarse al conocimiento de las verdades o a las experiencias interiores. *La salvación debe hacerse visible*: en nosotros mismos, en la forma en que configuramos nuestro entorno, en la manera en que nos hablamos y nos tratamos. Jesús, en cualquier caso, insistió en este principio básico judío.

#### 4. Los milagros del tiempo de la salvación (Lc 7,22-23)

En Lc 7,18-23 par Mt 11,2-6 (lugar de la tradición: fuente de los dichos) se cuenta que Juan el Bautista envió mensajeros a Jesús con la pregunta: «¿Eres tú el “que viene” o debemos esperar a otro?». Jesús devuelve a los mensajeros con la respuesta:

**Volved a Juan y contadle lo que habéis visto y oído:  
 los ciegos ven,  
 los cojos andan,  
 los leprosos quedan limpios de su enfermedad,  
 los sordos oyen,  
 los muertos resucitan  
 y a los pobres se les anuncia la Buena Noticia.  
 Y bienaventurado el que no se escandaliza de mí (Lc 7,22-23).**

«¿Eres tú el “que viene”?». Muchos estudiosos del Nuevo Testamento ya se han preguntado si el Bautista podía haber preguntado de este modo. Porque el «que viene», aquel a quien había anunciado, ya no bautiza con agua como él, sino con *tempestad y fuego*.

En los evangelios, este anuncio del Bautista se vierte efectivamente con las expresiones un bautismo «con Espíritu Santo» (Mc 1,8) o un bautismo «con Espíritu Santo y con fuego» (Mt 3,11 par Lc 3,16). Pero esto ya es lenguaje pospascual: se suponía que la predicación del Bautista ya apuntaba a Cristo y estaba completamente ordenada hacia él. Lo que Juan anunciaba originalmente puede reconstruirse fácilmente: la palabra griega *pneuma* y su equivalente semítico no significan solamente «espíritu», sino también «tormenta». Prescindiendo del término «santo»,

el Bautista hablaba obviamente de uno que viene y bautizaría a Israel «con tormenta y con fuego», es decir, en una «tormenta de fuego».

Quienes tuvieron que vivir el incendio de ciudades enteras durante las noches de bombardeos de la Segunda Guerra Mundial saben por experiencia propia lo que es una tormenta de fuego. El tremendo calor que se elevaba hacia arriba succionaba aire de todas partes hacia el centro del gran incendio. La succión y la tormenta correspondiente podían llegar a ser tan fuertes que arrancaban a la gente de sus casas. Lo mismo ocurre con los grandes incendios forestales.

Es precisamente este fenómeno el que subyace en la imagen del Bautista: inmediatamente después de él vendrá uno que ya no bautizará a Israel suave y protectoramente con agua como él, sino con una tormenta de fuego, un juez implacable que no conoce la misericordia y que arrancará todo lo pecaminoso en el pueblo de Dios (Mt 3,10 par Lc 3,9) o lo quemará como paja (Mt 3,12 par Lc 3,17). Si uno es consciente de estas conexiones entre las imágenes, puede preguntarse naturalmente si el Bautista podría relacionar siquiera remotamente al Jesús misericordioso y sanador con la terrible figura de su juez implacable. Entonces, la pregunta sería: «¿Eres tú el terrible juez que yo he anunciado?».

Por tanto, están justificadas las preguntas de los exégetas críticos sobre si las palabras de Jesús: «Los ciegos ven, los cojos andan...», que afirman la salvación y la liberación, pueden relacionarse realmente con una pregunta del Bautista. Por otra parte, sabemos demasiado poco sobre el juez implacable del que habló el Bautista. Por ejemplo, se discute si con esta figura de juez se refería a *Dios mismo* o a un *enviado de Dios*. Y también sabemos demasiado poco sobre la relación real del Bautista con Jesús como para declarar históricamente imposible la pregunta del Bautista.

Por tanto, no hay que separar el discurso perfectamente formado de Jesús sobre los signos de la salvación, que ahora pueden verse, de la pregunta del Bautista. La pregunta de Juan sobre quién era Jesús es muy posible desde un punto de vista histórico. ¿Quién puede excluir la posibilidad de que el Bautista o que sus discípulos se sintieran profundamente inquietos por la aparición de Jesús –sobre todo porque el Bautista había anunciado la llegada de aquel que ya venía: «El juez implacable ya ha puesto el hacha sobre los árboles de la plantación de Israel (Mt 3,10 par Lc 3,9)? Es decir, ya está midiendo dónde va a cortar. Y ya está de pie en la era con la pala en la mano, separando el grano de la paja (Mt 3,12 par Lc 3,17). La paja se la lleva el viento, el tamo se quema. El hecho de que Jesús –metafóricamente hablando– no trabajara con hacha y fuego, sino

que anunciara la salvación y ya la realizara, era precisamente la profunda incertidumbre que podía estar detrás de la pregunta del Bautista.

Razón de más para no negar a Jesús la referencia significativa a lo que ahora hay que ver y oír. Hay varias razones que justifican la autenticidad de esta serie de seis, que adquiere cada vez más peso hacia el final.

En primer lugar, esta secuencia con la bienaventuranza final es extremadamente concisa, incluso escasa en sus líneas individuales, pero al mismo tiempo está formada rítmicamente, y precisamente por eso es tan impresionante. También hay líneas tan cortas en otros pasajes de Jesús (cf. Mt 10,8).

Más aún: con las seis líneas Jesús remite al libro de Isaías. Compárese Is 29,18 para los ciegos, Is 35,6 para los cojos, Is 35,5 para los sordos, Is 26,19 para los muertos e Is 61,1 para los pobres. Pero Jesús no se limita a juntar cinco pasajes de Isaías. Lo que tenemos ante nosotros no es una simple combinación de citas. Jesús utiliza el libro de Isaías de forma totalmente libre. Es precisamente este manejo libre de los textos bíblicos lo que le caracteriza. Sin excepción, los textos a los que alude hablan de un tiempo venidero de salvación que lo cambiará todo fundamentalmente. Al utilizar a Isaías como referencia para todos los quebrantados de corazón del pueblo de Dios, Jesús dice: Este tiempo de salvación ya está aquí. Ya está comenzando.

Joachim Jeremias lo señaló acertadamente en su *Teología del Nuevo Testamento*<sup>8</sup>: en el Israel de aquel tiempo, los cojos, los ciegos, los leprosos y los que no tenían hijos eran considerados iguales a los muertos. Ya vivían, se pensaba, en el reino de los infiernos, es decir, en la esfera de la muerte. Pero cuando los ciegos, los sordos, los cojos y los leprosos son curados, entonces todo ha dado un vuelco. Entonces comienza lo nuevo revolucionario, que Jesús también anuncia con muchas otras palabras.

Por cierto, es importante tenerlo en cuenta en este contexto: el sexto miembro de la serie no habla de los milagros de Jesús, sino de su proclamación. Y también aquí, como ya hemos visto, el libro de Isaías, concretamente Is 61,1, está en el trasfondo. Quizá no carezca de importancia que esta última sección antes de la bienaventuranza final se refiera al *anuncio* de Jesús. ¿Querrá Jesús expresar aquí también que lo decisivo no es el aspecto exteriormente perceptible de los milagros, sino la «palabra» que primero interpreta el aspecto entusiasta de los milagros y revela su verdadero significado?

<sup>8</sup> J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974), 121-122.

Otra observación habla en favor de la autenticidad histórica de nuestro texto: Jesús no responde directamente a la pregunta del Bautista. No dice: «Sí, yo soy el que viene y que tú has anunciado», ni dice: «Yo soy el Mesías», ni tampoco: «Yo soy el Hijo del hombre». Más bien dice: «Informaos de lo que está ocurriendo ahora en Israel, de lo que hay que ver y oír en esta hora. Esto debéis percibirlo y considerarlo. Y eso debe bastaros».

Este lenguaje indirecto, comedido, que llama a la otra persona a una decisión libre y, por tanto, no toma poder sobre ella, es característico de Jesús, al menos siempre que se trata de sí mismo. Sin embargo, si se escucha con más atención, estas frases cortas, encadenadas, revelan un incomprendible sentido de soberanía. Culmina al final de la serie: «Bienaventurado el que no se escandalice de mí». E inmediatamente antes, como hemos visto, se hace referencia a Is 61,1. Allí se dice:

El Espíritu del Señor Dios reposa sobre mí,  
por que el Señor me ha ungido.  
Me ha enviado a llevar la buena noticia a los pobres  
y a curar a los que tienen el corazón destrozado.

Entre los escritos hallados en Qumrán, el 4Q521 ha cobrado especial importancia. En este texto, escrito entre los años 100 y 80 a.C., Is 61,1 se refiere al Mesías debido a la palabra «ungido». En aquella época, era posible e incluso obvio interpretar Is 61,1-9 como referido al Mesías y al tiempo de Mesías. Cuando Jesús se refiere a Is 61,1 en la parte final de su discurso, solo podía querer decir que se entendía a sí mismo como el mensajero mesiánico de la alegría del libro de Isaías. Pero Jesús no lo dice directamente. El Bautista debe pensar por sí mismo. Quizá entonces sepa quién es Jesús y vea que sus imágenes del juez implacable aún no han captado realmente el misterio de la figura del «que viene».

## 5. La expulsión de los demonios (Lc 11,20)

Que Jesús expulsó demonios no puede ponerse en duda en absoluto. Pues en los evangelios se nos habla de que Jesús expulsaba demonios en varios lugares. Concretamente en Mc 1,21-28; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29; Mt 9,32-33 y los correspondientes paralelos sinópticos. Sin embargo, más importante que estos relatos es una discusión entre Jesús y sus adversarios. Estos últimos afirman: «Con la ayuda de Belzebú, el jefe de los demonios, expulsa a los demonios» (Lc 11,14-23 par Mt 12,22-30; cf. Mc 3,22-26). Esta acusación malintencionada demuestra la historicidad de los exorcismos de Jesús de forma aún más clara que todas las narra-



ciones. Obviamente, los éxitos terapéuticos de Jesús eran tan evidentes que ni siquiera sus adversarios pudieron negarlos. No tuvieron más remedio que tergiversarlos y declarar que el propio Jesús estaba endemoniado, en alianza con el jefe de todos los demonios (Mc 3,22).

En la controversia antes mencionada, Jesús rebate a sus oponentes diciendo: «Si el reino de Satanás estuviera tan dividido en sí mismo que los demonios lucharan entre sí, se habría desintegrado hace mucho tiempo». Y añade: «Si yo expulsara a los demonios con la ayuda del jefe de los demonios, ¿con la ayuda de quién los expulsan vuestros hijos?». Esto significa: «Con vuestra argumentación no solo me desacreditáis a mí, sino también a vuestros propios exorcistas, porque entonces se podría suponer lo mismo de ellos». Inmediatamente después de esta argumentación bastante irónica encontramos la palabra de Jesús de la que tratamos aquí:

**Si expulso a los demonios con el dedo de Dios, entonces el reino de Dios ya ha llegado a vosotros (Lc 11,20 par Mt 12,28).**

Se puede ver inmediatamente la conexión entre esta frase y lo que la precede: no es con la ayuda del *jefe de los demonios* como Jesús expulsa a los demonios, sino con la ayuda de *Dios*. No es el dominio del jefe de los demonios el que se revela en su obra, sino el *reino de Dios*. «Con mi expulsión de demonios –dice Jesús– el reino de Dios ya ha llegado a vosotros». Es decir, no solo se ha acercado, sino que «ha llegado», «os ha alcanzado», sí, «ha venido sobre vosotros». Todo esto está indicado en la frase griega *ephthesis eph' hymas*. No hay ninguna otra palabra de Jesús que exprese tan claramente como esta la llegada del reino de Dios.

Lo que llama aún más la atención de esta doble línea de la fuente de los dichos es que Jesús no dice en abstracto que expulsa a los demonios con la «ayuda» de Dios. No, los expulsa con el «dedo» de Dios<sup>9</sup>. Esto es claramente una alusión a Ex 8,14-15, donde Moisés utiliza el bastón de Dios para convertir el polvo de Egipto en mosquitos. Los magos del faraón, en cambio, fracasan aquí. Ya no pueden igualar lo acontecido. Deben confesar: «Esto es el dedo de Dios». De este modo, Jesús pone en juego la compleja teología de la liberación de la narración del Éxodo con una pequeña reminiscencia: igual que Dios sacó una vez a Israel de Egipto con brazo en alto, ahora él mismo libera a Israel del dominio de los de-

<sup>9</sup> La fuente de los dichos decía «con el dedo de Dios». Mateo lo sustituyó por «con el Espíritu de Dios» (compárese Mt 12,28 con Lc 11,20).



monios con el poder de Dios, y sus oponentes están tan endurecidos como lo estaba entonces el faraón. Al igual que en muchos otros pasajes de los evangelios, aquí también es evidente: Jesús conocía su Biblia y era capaz de utilizarla lingüísticamente. La forma evidente en que lo hace –aquí con una alusión que ya no puede ser superada por su concisión– habla en favor de la autenticidad de Lc 11,20.

Y hay otro indicio: el *Sitz im Leben* de Jesús es palpable en nuestra frase de dos líneas. Jesús también se vio inundado de calumnias de otras maneras: era un «glotón», un «borracho» y un «amigo de recaudadores de impuestos y pecadores» (Lc 7,34 par Mt 11,19). A esto se añade aquí una acusación más: actúa en alianza con el diablo. Jesús se defiende sabia y poderosamente contra esta acusación, que supuestamente le arrebatara toda autoridad. Como tantas veces, le da la vuelta a la acusación y la convierte en una pieza de proclamación. Conecta directamente su expulsión de los demonios con la llegada del reino de Dios.

Esta conexión entre el exorcismo de demonios y el reinado de Dios es desconocida entre los exorcistas judíos de los que tenemos noticia. El escritor Flavio Josefo (*Antigüedades* VIII 2,5) relata que él mismo fue testigo de cómo un exorcista judío llamado Eleazar liberó a un hombre poseído:

La forma de curar era la siguiente: acercaba a las fosas nasales del endemoniado un anillo que tenía en el sello una raíz de una de las clases mencionadas por Salomón, lo hacía aspirar y le sacaba el demonio por la nariz.

Además, este Eleazar hablaba al hombre poseído con dichos secretos, que supuestamente procedían del rey Salomón, e invocaba al demonio en nombre de Salomón. En Marcos 9,38-40 nos enteramos de que un exorcista judío utilizaba el nombre de «Jesús» para expulsar a los demonios, para disgusto de los discípulos. Pronunciar un nombre poderoso era obviamente crucial para un exorcismo.

Con Jesús todo es diferente. Él no trabajó con prácticas mágicas como Eleazar. No utilizó raíces mágicas ni el abracadabra. Tampoco invocaba nombres poderosos. Gobierna a los demonios del mismo modo (Mc 1,25; 9,25) que Dios gobierna los poderes de los dioses (Is 17,13; Zac 3,2). Pero, sobre todo, el contexto de referencia o el sistema de referencia de sus curaciones y exorcismos es única y exclusivamente el reino de Dios, que ahora llega a Israel.

El ejemplo del exorcista que no formaba parte del grupo de Jesús en Mc 9,38-40 y el caso narrado por Josefo dejan claro que los exorcismos

no eran infrecuentes en Israel y en otros lugares en aquella época. Sobre todo, era evidente que había mucha gente que se creía poseída o que se experimentaba a sí misma como poseída. Para decirlo sin rodeos: La posesión formaba parte de la vida cotidiana. ¿Cómo puede explicarse este fenómeno?

La estructura básica del complejísimo fenómeno de la posesión puede expresarse del siguiente modo: una persona ya no tiene el control de sí misma. Se siente dominada y dirigida. Se siente indefensa a merced de un poder o poderes desconocidos. Y estos poderes extraños que le roban su libertad son entonces objetivados como «demonios» que entran y salen.

En ciertas épocas y culturas, esta «construcción social» era generalmente aceptada: si una persona padecía una enfermedad que no podía explicarse, especialmente si perdía el control sobre sí misma, se consideraba que estaba poseída por demonios.

Y como esta construcción social era generalmente reconocida, una persona podía –inconscientemente, por supuesto– entrar en ella. Esto significa que los enfermos, los discapacitados, los oprimidos sociales, las personas en una situación desesperada, en resumen, todos aquellos que estaban estigmatizados socialmente, podían «meterse» en el papel de un poseso (o ser dirigidos hacia este papel por otros). De este modo, los marginados o incluso los desesperados disponían de un medio para expresar su angustia –sin saber ellos mismos lo que les ocurría– en un síntoma de enfermedad públicamente aceptado. De este modo «conseguían» que se fijaran en ellos, que se preocuparan por ellos y que fueran «tratados», por un exorcista, por supuesto.

Tenemos el derecho e incluso el deber de preguntarnos hoy cuál era la base médica, sociomédica y psicológica de los fenómenos de posesión en aquella época (y posteriormente). Y tampoco tendremos inhibiciones para considerar la actividad de los exorcistas de entonces como un tipo de psicoterapia precientífica. Sin embargo, no debemos caer en el error de afirmar, basándonos en tales conocimientos, que la creencia en los demonios en aquella época (y posteriormente) no era más que imaginación y fantasía. En ese caso, no percibiríamos la profunda necesidad que subyace en todos los fenómenos de posesión. Porque se trata de personas que sufren bajo violencias inhumanas, que han perdido su libertad, es más, que han perdido su yo.

¿Cómo han llegado a estas faltas de libertad y violencia? A veces por su propia culpa. Pero con más frecuencia a través del egoísmo, la crueldad, la mentira, la falta de corazón y los mecanismos opresivos de la

sociedad en la que viven. La violencia y la opresión no solo se producen de nuevo cada vez, sino que se reflejan en la sociedad como un contexto de desastre, como un «potencial» del mal. Es precisamente en este contexto en el que el Nuevo Testamento habla con razón de «potencias y potestades» (1 Cor 15,24; Ef 6,11-12). Toda persona razonable sabe que existen estos poderes y fuerzas del mal, que se condensan a partir de la culpa de muchos individuos en un «potencial» que envenena la historia en todas partes del mundo como un contexto de maldad. Realmente existen los demonios del poder, la rivalidad, la codicia, la mentira, el engaño deliberado y la división, que arraigan en la sociedad y dejan sus terribles huellas en las enfermedades mentales y físicas.

Y son precisamente los débiles, los marginados, los sensibles de la sociedad los que están a merced de estos poderes. Puede ocurrir que el caos y la culpa, las obsesiones y las falsas directrices de generaciones enteras se condensen corporalmente y se exterioricen en esas personas.

Jesús debió de poseer una profunda fuerza para sacar a la luz semejante necesidad, para tomarse en serio la miseria de las personas afectadas en su lenguaje formal, para enfrentarse al mal que había detrás y para curar a los desvalidos. Demostró ser el más fuerte (Lc 11,21-22), que no se amilanó ante las heridas que puede infligir el mal.

Sería ingenuo creer que podemos simplemente entender como anacrónicos los exorcismos de Jesús. Al fin y al cabo, son *su* confrontación con el poder del mal y lo opuesto a Dios en el mundo. Es cierto que nuestra propia confrontación con los demonios de la sociedad debe tener lugar de un modo diferente. Sin embargo, el factor decisivo debe seguir siendo el propio Jesús, que no podía permitir que la buena creación de Dios y sobre todo la humanidad fueran corrompidas y destruidas por los poderes del mal.

## 6. La caída del adversario (Lc 10,18)

El evangelista Marcos relata el envío y el regreso de aquellos doce discípulos (Mc 6,7.30) que Jesús había elegido como símbolo de la reunión y santificación de Israel al final de los tiempos (Mc 3,13-19). Estos doce son enviados a expulsar demonios (Mc 6,7) y a curar enfermos (Mc 6,13). En Marcos, este envío incluye una «instrucción misionera» relativamente breve (Mc 6,8-11). Lucas conocía estos textos por su copia del evangelio de Marcos. Sin embargo, también conocía una instrucción misionera mucho más larga procedente de la fuente de los dichos. Al parecer, concluyó de ello que hubo dos envíos diferentes y,

por tanto, también relató un envío posterior de setenta y dos discípulos (Lc 10,1-20). Con este segundo envío relacionó entonces la instrucción misionera recién mencionada de la fuente de los dichos (cf. Lc 10,2-16). Cuando los «setenta y dos» según el relato lucano regresan e informan llenos de alegría que hasta los demonios tuvieron que obedecerles, Jesús les dice:

| **Vi a Satanás caer del cielo como un rayo (Lc 10,18).**

A primera vista, este brevísimo informe que Jesús hace sobre sí mismo parece encajar bastante bien en este pasaje. Jesús diría entonces a sus discípulos: Mientras que a *vosotros* los demonios tuvieron que obedeceros, *yo* vi el derrocamiento celestial de Satanás. Pero como el propio Lucas creó el encuadre «envío y regreso de los setenta y dos», es dudoso que podamos situar históricamente el informe de la visión de Lc 10,18 en el regreso de los discípulos (es decir, en el regreso de los Doce).

Este problema de historia de la redacción no debe, por supuesto, impedirnos leer la referencia de Jesús a su visión, que, por cierto, se refleja también en Jn 12,31, en serio desde un punto de vista histórico y teológico. Porque también se relatan otras visiones de Jesús, concretamente en su bautismo (Mc 1,10-11) y en su prueba en el desierto (Mt 4,1-11 par Lc 4,1-13). No debemos concluir, a partir de nuestro horizonte de experiencia carente de visiones y racionalista, que ha sido así en todas las épocas y culturas. En cualquier caso, el contenido de esta visión encaja perfectamente en una experiencia básica que Jesús tuvo una y otra vez: sus curaciones de enfermos y exorcismos de demonios le mostraron que el reinado de Dios estaba a punto de comenzar y que el reinado de Satanás estaba llegando a su fin (cf. especialmente Lc 11,20-22).

Por supuesto, la forma lingüística «visión» puede ser simplemente un recurso estilístico literario utilizado por un autor para dar forma a una narración y conferirle énfasis. Pero la visión como forma lingüística no existiría si no hubiera visiones reales. Hay innumerables ejemplos, sobre todo en la vida de los santos. Pablo, por ejemplo, da testimonio directo de sus visiones (cf. 2 Cor 12,1-5). Por supuesto, uno puede simplemente negarle a él y a muchas otras personas –también en otras religiones– la verdad de tales visiones. Pero eso no sería otra cosa que imperialismo cultural primitivo, que hace de las propias experiencias, o más bien de la propia falta de experiencia, la norma y el juez de todas las culturas anteriores.

Pero quedémonos con las visiones en el ámbito del pueblo de Dios. Por supuesto, aquí como en todas partes, en cada visión fluyen multitud de impresiones, imágenes, formas imaginativas y contenidos formativos, que se almacenaban en el inconsciente de los videntes. Esto queda especialmente claro en Lc 10,18: el breve informe de la visión de Jesús da por sentado que Satanás estaba en el cielo. De lo contrario no podría caer del cielo. ¿Qué ideas había aquí en el trasfondo?

Probablemente la más clara sea el comienzo del libro de Job. Allí se nos cuenta cómo los «hijos de Dios» se reúnen ante él. Uno de los miembros de esta asamblea es Satanás, que acababa de recorrer el mundo (Job 1,6-7). Ante nuestros ojos tenemos algo así como un «consejo» celestial. Sus miembros llevan el título honorífico de «hijos de Dios». En este consejo divino aparece Satanás y cuestiona el juicio de Dios sobre el piadoso y temeroso Job. Dios le da entonces el poder de poner a prueba la rectitud de Job con terribles golpes. Satán es aquí claramente un consejero celestial que sirve a Dios, que puede aconsejarle, que cumple sus órdenes, pero que también cuestiona profundamente el conocimiento de Dios. Pero Satanás aún no es aquí la encarnación del mal por excelencia.

La situación cambia en el salmo 82, donde no aparece el nombre de Satán. Pero en él también nos encontramos con la idea de un consejo del trono celestial. Y allí el consejo se convierte de repente en una sesión de juicio sobre sus propios miembros. Dios denuncia a estos «hijos de Dios» (Sal 82,6) que abusan constantemente de su cargo. En lugar de ayudar a los pobres y oprimidos, a los necesitados y miserables de la tierra, están del lado de los opresores. Por eso ahora son privados de su cargo por Dios y derrocados, igual que caen los príncipes (Sal 82,7). Es un salmo aterrador. Quiere mostrar que Dios es un Dios que imparte justicia, que está completamente del lado de los que son privados de sus derechos y de las víctimas de la violencia. Y aquí aparece el tema en cuestión: la «caída» o el «derrocamiento» de los consejeros corruptos de Dios, el derrocamiento de los falsos «dioses».

La caída de un dios arrogante y falso se describe desde una perspectiva completamente diferente en Is 14,4-21. Aquí se trata de la ciudad de Babilonia, pero es el arquetipo de una concentración impía de poder. En un irónica «lamentación» se presenta cómo Babilonia quiso elevarse hasta el cielo, incluso hasta las estrellas, solo para ser derrocada:

¡Cómo has caído del cielo,  
lucero, hijo de la aurora!  
¡Cómo yaces ahora por tierra,  
tú, que sometes a las naciones!

Tú, que solías decirte:  
«Voy a escalar el cielo;  
por encima de los astros divinos  
pienso establecer mi trono.  
Me sentaré en el monte de los dioses,  
allá por los confines del norte;  
cabalgaré en las crestas de las nubes  
y seré lo mismo que el Altísimo».

Pero acabaste hundido  
en el reino de los muertos,  
en lo más profundo de la fosa [...] (Is 14,12-15).

Textos de este tipo, que Jesús conocía como algo natural, debieron condensarse en él cuando vio la caída de Satanás en una visión. Sin embargo, esto no explica la visión de Lc 10,18. Sus verdaderas raíces se encuentran en la experiencia directa de sus exorcismos, en los que aprende que él es el «más fuerte», el que puede desarmar y robar al «fuerte» (Lc 11,21-22), pero que es capaz de hacerlo únicamente porque el reinado de Dios está aconteciendo ahora a través de él.

En este sentido, fue totalmente apropiado que Lucas situara la visión que nos ocupa en el contexto de los exorcismos de Jesús y sus discípulos. Y, por supuesto, ni las imágenes del desconocimiento de Jesús ni sus propias experiencias con los demonios excluyen que la verdad de Dios se le mostrara en esta visión. En una visión «real» Dios «actúa» y al mismo tiempo el hombre «actúa» con el poder de su imaginación. También aquí se aplica uno de los principios básicos de la doctrina de la gracia: la acción de Dios no suprime la acción del hombre, sino que la libera.

## 7. ¡Bienaventurados vosotros los pobres! (Lc 6,20-21)

Ya hemos visto que el salmo 82 quiere revelar la verdadera naturaleza de Dios: es un Dios que no tolera la impunidad de quienes actúan contra los pobres y oprimidos. No puede tolerar un consejo divino del trono que no hace exactamente lo que debe ser su oficio: ayudar a los pobres proporcionándoles justicia. Por lo tanto, este consejo del trono es derrocado y Dios mismo se compromete a favor de los pobres. El salmo 82 no es un mito, pero, con la ayuda de imágenes míticas del entorno religioso de Israel, hace una declaración muy bien pensada sobre los dioses del mundo y el Dios verdadero.

Así quiere mostrarlo el salmo 82: Dios mismo se ocupa ahora de los pobres. Ya no depende de los gobernantes, que son quienes deberían

hacerlo. Ciertamente se puede hablar de un acontecimiento dramático que recorre la historia. Ya comenzó cuando Dios sacó de Egipto a los israelitas oprimidos, y ahora alcanza su clímax con Jesús. La defensa de los pobres por parte de Dios forma parte del núcleo más íntimo de la proclamación y la práctica del reino de Dios por parte de Jesús. Y a esto pertenece también la «bienaventuranza» de los pobres, que es el tema de lo que sigue.

Debemos tener siempre presente que Jesús no llama bienaventurados a los pobres porque su hambre y su dolor tengan algún valor *en sí* mismos, sino porque ahora comienza la intervención de Dios y porque son precisamente los indignos los que ahora experimentarán la salvación de Dios. También debemos tener en cuenta que Jesús no solo llama bienaventurados a los pobres porque pronto serán ayudados. No, su bienaventuranza para los pobres es en sí misma una llamada a la salvación. El reino de Dios que ahora llega lo cambiará todo. Nada permanecerá como está. Y esto comienza ya con la bienaventuranza: «¡Bienaventurados vosotros los pobres!». Así que esta bienaventuranza no tiene nada que ver con una mística del ser pobre. Es el anuncio de una revolución.

La proclamación de este cambio radical de todas las circunstancias se sitúa al comienzo del discurso programático, que en su versión mateana se denomina «Sermón de la montaña» y en su versión lucana «Sermón de la llanura» (Mt 5,1–7,29; Lc 6,20–7,1). La forma más antigua de esta bienaventuranza de los pobres se encuentra en Lucas, desplegada en tres frases cortas que están claramente unidas entre sí<sup>10</sup>. La segunda y la tercera frase interpretan la primera:

**Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios.**

**Bienaventurados los que ahora tenéis hambre, porque seréis saciados.**

**Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis (Lc 6,20-21).**

¿A quién se aplican estas bienaventuranzas? En Lucas, claramente a los discípulos de Jesús. Pues Lc 6,20-21 está introducido por la frase: «Él [Jesús] volvió los ojos hacia los discípulos y dijo...». Y después de la bien-

<sup>10</sup> Una cuestión difícil de decidir es si estas tres bienaventuranzas se escribieron originalmente en 3.ª o en 2.ª persona, es decir, en la forma que tienen en Mateo o en la que tienen en Lucas. Hay buenas razones para ambas. En la Biblia, las bienaventuranzas están escritas en 3.ª persona. Lucas podría haberlas puesto en 2.ª persona. Pero también hay que contar con el hecho de que Jesús utilizó formas lingüísticas libremente.



aventuranza de los pobres, los hambrientos y los que lloran, continúa: «Bienaventurados seréis cuando los hombres os odien y os expulsen y os injurien y desacrediten vuestro nombre por causa del Hijo del hombre...» (Lc 6,22-23). Esto solo puede referirse a los discípulos de Jesús.

En Mateo ocurre algo parecido. Todo el Sermón de la montaña está dirigido a los discípulos (Mt 5,1), con los que, sin embargo, comienza ya el nuevo Israel del final de los tiempos que se reunirá. Así lo demuestra la cuidadosa identificación de la gran multitud que rodea a los discípulos. Proceden de todo Israel (Mt 4,25-5,1).

Pero ¿fue también la bienaventuranza de los pobres dirigida por Jesús a los discípulos? Difícilmente. Ya hemos visto que, para Jesús, además de Is 52,7, Is 61,1 era también una especie de texto clave. Jesús se entendió a sí mismo como el mensajero de la alegría de Is 61,1. Y proclama su mensaje de alegría a los «pobres», los «cautivos», los «atados», los «aflicidos», los «desesperados», los «burlados» y los «desfigurados» de Israel. Is 61 se refiere a todo el pueblo de Dios, a los «aflicidos de Sion», porque la situación del pueblo de Dios tras el exilio estuvo determinada por numerosas pobreza. No se trataba solo de la pobreza de las personas de la clase más baja que se encontraban realmente en la indigencia. Había también muchas otras formas de pobreza, como la situación de los enfermos, los perseguidos o los privados de libertad.

Pero lleguemos por fin a la cuestión crucial. Ya lo había dicho: la revolución en la que se ayuda realmente a los pobres comienza ya ahora. Comienza ya con la bienaventuranza de Jesús. Y comienza con todo lo que Jesús haga entonces. Pero ¿cómo nos imaginamos esto?

Los apocalípticos judíos del siglo I d.C., tal como se nos presentan en el cuarto libro de Esdras o en el *Apocalipsis siriaco de Baruc*, habrían dicho –si pudiéramos preguntarles–: Sí, llegará la salvación para los pobres. Pero no en este eón. Este mundo actual de pena, dolor e injusticia, que ha caído en el mal, debe perecer primero. No puede cumplir las promesas de Dios (4 Esdras 4,27). Debe disolverse en el fuego. Después nacerá un nuevo eón (4 Esdras 7,26-44), es decir, un mundo de justicia y paz, bendición y alegría eterna. Solo entonces, cuando el viejo mundo haya desaparecido, los pobres, en la medida en que hayan sido piadosos, recibirán la compensación por su miseria<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> En el cuarto libro de Esdras, todavía se incorpora un detalle de la antigua escatología mesiánica: el tiempo del Mesías (4 Esdras 12,32-34). Pero predomina la doctrina de los dos eones. El tiempo mesiánico se limita a 400 años, después el Mesías debe morir (4 Esdras 7,28-29).



Probablemente bastantes cristianos respondan a la pregunta del «cuándo» de forma similar. Pues el dualismo apocalíptico ha calado profundamente en el pensamiento cristiano. Es probable que muchos cristianos piensen lo siguiente: la miseria de los pobres y los brutales juegos de poder de los poderosos no pueden eliminarse en este mundo. Estallan de nuevo una y otra vez. De hecho, se vuelven cada vez más terribles a medida que avanza la historia. El cambio radical de todas las condiciones solo tendrá lugar en el más allá. Solo entonces comenzará la verdadera libertad, solo entonces se nos concederá el verdadero consuelo celestial, solo entonces florecerá la verdadera salvación.

Pero Jesús piensa de otra manera. No es un apocalíptico como el autor del cuarto libro de Esdras. El cumplimiento de las promesas proféticas no comienza en otro mundo, en un mundo nuevo y absolutamente diferente de este mundo. Por cierto, Jesús se fundamenta en la Torá. La Torá se esfuerza por eliminar ahora la miseria de los pobres. El libro del Deuteronomio en particular quiere educar a la gente en una sociedad fraternal formada por Dios, en la que, por ejemplo, se cancelan todas las deudas cada siete años (Dt 15,1-4) y además se libera a todos los esclavos (Dt 15,12-18). Incluso el enemigo personal debe ser ayudado cuando lo necesite (Dt 22,1-4). La solidaridad que se aplica en el seno de la familia debe extenderse a todos en Israel. Sin embargo, el libro del Deuteronomio ve la impotencia y la necesidad de los seres humanos. Admite: «En realidad, no debe haber pobres entre vosotros...» (Dt 15,4).

Así, la legislación de este libro dentro del Antiguo Testamento se convierte en uno de los *anteproyectos* más concretos para la nueva sociedad que se da indispensablemente con la proclamación del reinado de Dios por Jesús: el reinado de Dios comienza ahora y no solo en el más allá. Y allí donde Dios reina, debe cesar el dominio violento del pueblo sobre el pueblo, que una y otra vez sume a los débiles en la pobreza, el hambre y la tristeza. *Ahora* se ayuda a los pobres, *ahora* se alimenta a los hambrientos, *ahora* se consuela a los afligidos.

Por supuesto, Jesús sabe que el reino de Dios es como un campo de trigo que tiene muchos enemigos (Mc 4,1-9). Sin embargo, la semilla que ha caído en buena tierra crece inexorablemente hasta producir una cosecha abundante. Y Jesús sabe exactamente lo mismo: un pequeño grano de mostaza se convertirá en un árbol del mundo (Mt 13,31-32), y una pequeña porción de levadura fermentará al final una enorme cantidad de harina (Lc 13,20-21). Así que también cuenta él con la «forma de consumación» del reino de Dios. Pero también hay un «antes» en el que la consumación ya está en ciernes. En otras palabras, en lo que respecta

al presente, hay un «ya sí» y un «todavía no». Los que ya no creen en esta dialéctica con su «ya sí» no creen en lo que Jesús proclamó.

Jesús mismo vivió este «ya sí». Curó a los enfermos, limpió a los leprosos, buscó a los pecadores, frecuentó a los despreciados. Y está seguro de que el fuego que lanza sobre la tierra como un incendiario con su sermón (Lc 12,49) pondrá en marcha la situación. El cambio radical ya ha comenzado entre sus discípulos. ¿A qué otra cosa podían conducir las sentencias de ese *ethos* increíblemente radical, recopiladas más tarde en el Sermón de la montaña de Jesús?

En las partes III y IV de este libro veremos en detalle cuál es la radicalidad de este *ethos*. Una cosa es cierta: allí donde se vive el *ethos* del Sermón de la montaña –que revela el sentido central del orden social del Sinaí (Mt 5,17)– ya no hay pobres. Ya no deben existir. Por supuesto, este *ethos* no puede ser el programa de un Estado. Pero puede ser el programa de un discipulado que se convierte en la levadura para el pueblo de Dios –y este pueblo de Dios se convierte entonces en la levadura para el mundo–. En este sentido, Mateo y Lucas tenían razón cuando dirigieron la bienaventuranza de los pobres a los *discípulos*. Por cierto, la Iglesia siempre ha visto este aspecto del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios. Desde el principio, se ocupó de los pobres, se ocupó de los enfermos, de los necesitados de cuidados y de los inválidos, construyó un amplio sistema educativo, rescató a presos. Todo esto solo puede insinuarse aquí. Una historia de la *caritas* cristiana llenaría libros.

## 8. Vino nuevo en odres nuevos (Mc 2,21-22)

Hay formas de hablar que son típicas de Jesús. Entre ellas se encuentran el paralelismo antitético, las numerosas parábolas, pero también las llamadas «metáforas dobles» y los «versículos dobles», que hacen la misma afirmación con la ayuda de una imagen diferente. Una metáfora doble de este tipo se encuentra en Mc 2,21-22 (cf. Mt 9,1617; Lc 5,36-38):

**Nadie cose un paño de tela nueva [literalmente: no desgastada] con una pieza de tela vieja, porque el paño de tela nueva tira de la vieja –lo nuevo de lo viejo– y el roto se hace mayor.**

**Tampoco echa nadie vino nuevo en odres viejos, porque el vino nuevo rompe los odres, y se pierden al mismo tiempo los odres y el vino.**

**A vino nuevo, odres nuevos.**

Puede verse inmediatamente que las dos metáforas están construidas de forma estrictamente simétrica. Ambas comienzan con algo que ninguna persona experimentada y sensata haría jamás (1.ª frase). Si lo hace, entonces produce un daño en ambos casos (2.ª y 3.ª frase). Solo la 2.ª metáfora tiene luego otra frase adjunta, que redondea el conjunto: «A vino nuevo, odres nuevos».

A varios comentaristas les desconcierta la cuestión de qué quieren decir las dos metáforas. Especialmente la primera les irrita. No dice: No debes combinar lo nuevo con lo viejo. De lo contrario destruyes lo viejo. A fin de cuentas, ¿se está tomando partido por lo viejo aquí?

Pero no se trata de eso en absoluto. Lo que se quiere decir es más bien que lo nuevo no va con lo viejo. Ambos son incompatibles. Pero lo nuevo es claramente lo positivo. Esto se desprende del hecho de que la prenda vieja ya tiene una rasgadura. Pero si aún se tienen dudas, el añadido de la segunda metáfora se lo aclara: «A vino nuevo, odres nuevos».

Así que la metáfora doble está cuidadosamente construida. Era fácil de recordar. Era impresionante porque decía lo mismo con la ayuda de dos imágenes diferentes. Sin embargo, hay una intensificación deliberada: En la primera, el desgarrar en la prenda ya rasgada aumenta; el parche de tela nueva, en cambio, permanece y aún puede utilizarse en otro lugar. En la segunda palabra, en cambio, ambos se han perdido: los odres y el vino.

Probablemente Jesús recapituló con tales palabras dobles o simplemente con llamativas palabras sueltas cosas sobre las que había hablado anteriormente con más detalle. Entonces tales *logia* servían de resumen al final de un discurso más largo. O colocaba los *logia* correspondientes al principio de un discurso. Entonces los oyentes estaban ansiosos por saber qué concluiría de ellos. Del mismo modo que ahora estamos ansiosos por averiguar lo que esta palabra de doble imagen intenta decir en realidad. Pero antes tenemos que ocuparnos brevemente del «parche no desgastado» y de los «odres». Pues todo esto nos es ajeno. Ya no abatanamos en nuestros hogares ni llenamos de vino los odres. Entonces era diferente. El trabajo doméstico incluía hilar, tejer y abatanar. El abatanado consistía en prensar, apisonar o golpear un tejido acabado mientras aún estaba húmedo hasta que los hilos se habían enmarañado tanto que se había creado una «tela» más densa y de mejor calidad. Sin embargo, la tela «no abatanada» no tiene ningún sentido en nuestro contexto, porque es el proceso de abatanado el que hace que un tejido sea realmente fuerte. Si el proceso de abatanado estuviera aquí en primer plano, Jesús habría tenido que hablar mejor de un paño «abatanado». Pues un paño abatanado, con su fuerza y dureza, sería el verdadero contraste con el paño agrietado. Por lo

tanto, en nuestro texto, «no abatanado» debe significar simplemente «aún no procesado», «recién salido del telar» –por lo tanto «nuevo»–. Por consiguiente, la traducción «nuevo» está justificada, incluso es más apropiada.

Y el significado de los «odres» es el siguiente: en el mundo antiguo, el vino se embotellaba normalmente en ánforas, es decir, en grandes jarras de arcilla que se estrechaban hacia abajo y tenían dos grandes asas con un buen agarre. Los odres de los que habla Jesús aquí son pieles curtidas de cabra u oveja cuyas aberturas se cerraban con cordones. También se utilizaban para almacenar, pero sobre todo para transportar el vino en una bestia de carga. Los odres viejos se volvían frágiles y ya no podían soportar la fermentación del vino ni el transporte. Reventaban. El «vino nuevo» es el vino que aún no ha fermentado, es decir, que todavía está en un fuerte proceso de vinificación.

Eso basta para las dos áreas de imagen que estamos tratando aquí. Pero ¿qué quería decir Jesús con esta palabra de dos imágenes? Las palabras clave aquí son «viejo» y «nuevo». Cuatro veces –y si se añade el «no abatanado»–, incluso cinco veces aparece la provocadora palabra «nuevo». «Nuevo» tiene claramente un significado positivo aquí en Jesús. Para nosotros, esto parece evidente. Para nosotros, lo «nuevo» es casi siempre mejor. Es mejor tener instalado un *nuevo* sistema de calefacción que ahorre costes energéticos que seguir con el antiguo. Y si llega el momento de comprar un teléfono inteligente, esperaremos al nuevo modelo con sus posibilidades ampliadas. Y la conocida novela rusa del siglo XIX, que hace tiempo que queremos leer, preferimos comprarla en la tan alabada nueva traducción que en la primera con su lenguaje algo anticuado. Aunque también hay cosas en nuestro país en las que lo antiguo era lo mejor, la palabra «nuevo» simplemente tiene un sonido fresco, vivo y prometedor.

Pero nuestra inclinación hacia lo nuevo es cualquier cosa menos una cuestión de rutina. En culturas anteriores, la gente solía pensar al revés. Lo antiguo estaba probado y había demostrado ser bueno. Lo nuevo, en cambio, se consideraba no probado y, por tanto, peligroso. Jesús ben Sira, el gran maestro de sabiduría hebreo del siglo II a.C., lo muestra con el ejemplo de un viejo amigo. Con un viejo amigo, sabemos lo que tenemos. Con un nuevo amigo, aún no lo sabemos exactamente. Puede resultar desagradable y molesto. Y el maestro de sabiduría lo explica incluso con la ayuda de una regla del vino (Eclo 9,10):

No des la espalda al amigo de siempre,  
 porque el nuevo no podrá reemplazarlo.  
 Como el vino nuevo, así el amigo nuevo;  
 cuando se vuelva añejo, lo beberás con fruición.

Así que no debemos dar por sentada nuestra adicción a la novedad de las culturas anteriores. En este sentido, la doble palabra de Jesús tiene algo de atrevido, incluso de revolucionario. Hasta cierto punto, anticipa el lenguaje de los revolucionarios posteriores que querían cambiarlo todo. Los revolucionarios del siglo xx hablaron de un «nuevo comportamiento», del «hombre nuevo», de una «nueva sociedad», de un «nuevo tiempo». Sin embargo, luego abusaron de forma abominable de su palabra favorita «nuevo». Lo «nuevo» que llegó fue en realidad el terror del peor tipo.

Sin embargo, no debemos atenuar el espíritu de lucha, la conciencia de la novedad, la naturaleza intransigente de Jesús. Pensemos en las palabras de Jesús «¡Dejad que los muertos entierren a sus muertos!» o en la frase «¡Si tu mano te tienta al mal, córtatela!».

Nuestra palabra de doble imagen es radical porque rechaza cualquier mezcla de lo viejo y lo nuevo. Solo puede aplicarse al reino de Dios. Lo que viene ahora crea una nueva situación en Israel que exige un nuevo comportamiento. Uno ya no puede aferrarse a lo habitual, a lo familiar, a los rituales apreciados. Y no se debe intentar cargar lo nuevo con tradiciones rígidas. «¡El vino nuevo necesita odres nuevos!».

Sin embargo, lo que esto significa en detalle debe examinarse caso por caso. En las partes III y IV, que casi tienen que ver exclusivamente con *logia*, mostraremos lo que Jesús quería decir con lo «nuevo».

Hay una trampa en particular en la que no debemos caer: a saber, que Jesús abolió la Torá del Sinaí y puso algo nuevo en su lugar. Jesús no abolió la Torá. Entonces habría renunciado a Israel. No, concentró la Torá con increíble certeza en su centro, aclaró las afirmaciones divergentes de la Torá, radicalizó la Torá y, en todo ello, desveló su significado más íntimo. No la abolió. La interpretó soberanamente.

## 9. ¿Ayunar durante una boda? (Mc 2,19)

«Nadie –dice Jesús– cose un paño nuevo a un vestido andrajoso. Y nadie pone vino joven, que aún está fermentando, en un odre viejo. Ningún hombre sensato haría tal cosa». Unos versículos antes, Marcos nos dice algo que nadie, y quiero decir nadie, haría:

**¿Pueden los compañeros del novio ayunar mientras el novio está con ellos? (Mc 2,19).**

Sin embargo, he traducido este texto con bastante libertad en un punto. El griego no habla de los «compañero del novio», ni mucho menos

de toda la comitiva nupcial, sino de los «hijos de la casa de la novia», y eso es un semitismo. «Hijo» aquí, por supuesto, no significa el hijo biológico, sino, como ocurre a menudo en Oriente, simplemente expresa una pertenencia. Un «hijo del arco» es una flecha (Job 41,20), y los «hijos de la miseria» son los desgraciados (Prov 31,5).

Los «hijos de la cámara de la novia» son los amigos, los compañeros del novio, que naturalmente están invitados a la boda y desempeñan un papel importante en ella. Ayudan a organizar la boda, recitan cuentos y canciones y contribuyen así a hacer de los siete días de la boda una auténtica fiesta. Sería inimaginable que no participaran en el banquete y la bebida, sino que ayunaran.

Está claro que Jesús solo pudo haber dicho una palabra así si había una ocasión concreta para ello. Y esta ocasión concreta debió de tener algo que ver con el ayuno. Por lo tanto, podemos esperar que la ocasión mencionada en el evangelio de Marcos fuera efectivamente la ocasión histórica para esta palabra de Jesús. Marcos 2,18 dice:

Los discípulos de Juan y los fariseos solían ayunar [es decir, solían guardar sus días de ayuno]. Entonces la gente viene y le dice [a Jesús]: «¿Por qué ayunan los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos, pero tus discípulos no ayunan?».

La pregunta estaba justificada. Ayunar significaba: no comer y (probablemente también) no beber durante dos días de la semana (cf. Lc 18,12) hasta la puesta del sol. Eso era duro y se ganaba el respeto de la persona que ayunaba. Si este gran sanador, maestro y profeta, del que ahora se hablaba en todas partes, no ayunaba con sus discípulos, sino que se sentaba a la mesa con pecadores y personas cuestionables, esto tenía que dar lugar a preguntas críticas.

Al parecer, Jesús respondió en algún momento a esta pregunta: «Pero estamos celebrando una *boda*. ¿Cómo podemos ayunar?». Esta respuesta oculta una afirmación que solo puede reconocerse en su trasfondo bíblico. Pues solo podría significar que ya ha comenzado el tiempo de salvación prometido por los profetas, en el que los días de ayuno de Israel se convertirán en «días de regocijo y alegría» (Zac 8,19). Ahora ha comenzado la fiesta de bodas entre Dios e Israel (Os 2,18.21-22), ahora ha comenzado la fiesta del reinado de Dios. Ahora ha comenzado la boda definitiva y el tiempo de alegría para la «hija de Sion», que se menciona en Is 62,4-5:

Ya no te llamarán «Abandonada»,  
ni dirán a tu tierra «Desolada»,

pues te llamarán «Querida mía»,  
dirán a tu tierra «Desposada»;  
pues el Señor te quiere a ti  
y tu tierra tendrá ya marido.  
Como un joven se casa con su novia,  
así te desposa quien te construyó;  
la alegría del novio por su novia  
es la alegría de tu Dios por ti.

Observar ahora días de ayuno adicionales prácticamente pervertiría este tiempo de alegría dado por Dios. Ya no sería un tiempo de alegría. Significaría no aceptar lo que Dios está preparando ahora para su pueblo. Sería despreciarlo. Pero probablemente Jesús está diciendo mucho más con esta frase radical. ¿Acaso no es también una afirmación de que él mismo es el novio, como más tarde se formula directamente en Ap 19,6-9? Pero Jesús no lo dijo, y tendríamos aquí de nuevo uno de los muchos casos en los que solo insinúa su secreto más profundo, pero no lo saca a la luz.

## 10. Los «violentos» del reino de Dios (Mt 11,12-13)

Todas las palabras de Jesús que se han interpretado en este libro hasta ahora han tratado directa o indirectamente del reinado de Dios que ya está aconteciendo. Trataban, pues, del núcleo del mensaje de Jesús: el cambio de los tiempos ha llegado. El reinado de Dios se acerca con poder. Ya está tan cerca que se puede proclamar. Aún más: ya es visible. A diferencia de los reyes y los profetas que solo lo esperaban, ya se puede ver. Porque los milagros del reino de Dios ya se están produciendo en medio de Israel. Los demonios de la sociedad tienen que ceder, el poder de Satanás se tambalea visiblemente. Los pobres, los hambrientos y los afligidos no solo se congratulan porque ahora llega una nueva *esperanza* a sus vidas. No, ya se les ha prometido el cambio de todas las circunstancias. La llegada del reino de Dios trae un cambio real. Incluso el más pequeño en el reino de Dios es más grande que Juan el Bautista, el más grande de todos los hombres. El tiempo de la salvación anunciado por los profetas amanece como un banquete de bodas. Sin embargo, el reino de Dios, que ahora amanece, no es una tierra mágica en la que uno se encuentra de repente. Requiere fe, requiere un profundo arrepentimiento, requiere sufrimiento. El reino de Dios convierte a Israel en un campo de batalla.

El llamado «dicho de los atacantes», que nos ha sido transmitido en Mt 11,12-13 y Lc 16,16, habla de la batalla que se libra por el reino de Dios,

si bien es verdad que en dos versiones muy diferentes. La base de estas dos versiones podría haber sido la fuente de los dichos. La redacción de la versión de Mateo parece más cercana a esta fuente y más próxima a Jesús. Sin embargo, se discute cómo debe traducirse el texto griego. En este dicho puede interpretarse como pasiva el verbo de la prótasis. Esto tiene entonces también un efecto en la apódosis, y el dicho sonaría así:

Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora  
el reino de los cielos [= el reino de Dios] es violado,  
y los violentos se lo arrebatan [a los hombres].

Traducidas de este modo, las palabras de Jesús son una amarga lamentación: «Todo lo que hago es destruido por mis adversarios». Y esto es lo que le ocurrió al Bautista. Fue asesinado. El reino de Dios está siendo violado y los autores de la violencia se lo arrebatan a quienes quieren participar en él». Sin embargo, también se podría traducir el verbo en la prótasis de la versión mateana de forma intransitiva en voz media, quedando el texto así:

Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora  
el reino de los cielos se impone con violencia,  
y los violentos se hacen con él.

En este caso, el dicho no sería una lamentación, sino todo lo contrario. Sería un grito de victoria. El reino de Dios llega con poder, y esta poderosa acción de Dios corresponde a todas las personas que ahora hacen todo con su último esfuerzo y su mayor determinación para participar en él.

¿Cuál de estas dos traducciones capta lo que el propio Jesús quería decir? Los exégetas están completamente en desacuerdo aquí. El dicho de los atacantes ha sido un campo de batalla durante mucho tiempo. Solo hay unas pocas palabras de Jesús que sean tan constantemente objeto de disputa en la exégesis del Nuevo Testamento. Sin embargo, la interpretación también debe tener en cuenta la versión de Lucas. En ella se lee:

La Ley y los profetas [llegan] hasta Juan. A partir de entonces, se proclama el reino de Dios, y todos se lanzan a él.

Esta variante lucana se explica por dos razones. En primer lugar, el tiempo de la Ley y de los profetas (incluido Juan el Bautista) se separa del tiempo del reino de Dios. Esto corresponde a la clara separación de Lc 7,28: «Incluso el más pequeño en el reino de Dios es mayor que Juan,



que era el más grande entre los hombres». Así pues, lo que conlleva la llegada del reino de Dios se interpreta positivamente: todos se lanzan a él. Esto es al menos un indicio de que la versión mateana también podría entenderse positivamente. Así que hay algo que sugiere que el dicho en cuestión rezaba originalmente:

**La Ley y los profetas llegan hasta Juan.**

**A partir de entonces, el reino de Dios se impone con violencia,  
y los violentos se apoderan de él.**

Así que aquí no elijo el texto evangélico como texto base, como suele ser el caso, sino una reconstrucción. Esto debe permitirse por una vez debido a la dificultad del asunto. Debido a sus metáforas de violencia, la versión de Mateo merece preferencia sobre la de Lucas por ser la más difícil. El autor del evangelio de Lucas ya lo ha interpretado y suavizado. Por otra parte, Lucas, con su clara distinción entre el tiempo del reinado de Dios y el tiempo de la ley y los profetas, corresponde de forma mucho más precisa a la proclamación de Jesús, que anuncia algo radicalmente nuevo.

¿Debería Jesús haber formulado realmente que el reinado de Dios sería violado (o al menos severamente restringido) y que los violentos se lo arrebatrían a la gente? En efecto, Jesús se vio afectado y obstaculizado por las acciones de sus adversarios, pero también se enfrentó públicamente a su hostilidad. ¿Habría dicho alguna vez que eran capaces de violar el reino de Dios? Eso es difícil de imaginar. También sería completamente antibíblico. Dios no se deja violar por nadie, ni siquiera por sus peores oponentes. Sin embargo, es muy diferente la afirmación de que el reino de Dios está irrumpiendo ahora por la fuerza, que se está afirmando, que está ganando espacio por todas partes en Israel. Tal afirmación encaja perfectamente en la proclamación de Jesús del reino de Dios.

En contra de esta interpretación positiva del dicho no se debería argumentar que es difícilmente posible desde la semántica griega: el verbo correspondiente *biazo* (usar la violencia, reprimir) tendría un significado negativo en todo momento y el sustantivo *biastes* (perpetrador de violencia) también. Aunque esto es correcto en vista del significado negativo de *biazo* y *biastés*, no ayuda en absoluto. Porque esta línea de argumentación pasa por alto lo que es tan característico de Jesús: se permite una y otra vez jugar con los términos convencionales, las imágenes e incluso los tipos de texto. Se permite términos puramente ne-

gativos para hacer una afirmación positiva y conducir así a sus oyentes a lo verdadero.

Un ejemplo típico de ese uso libre del lenguaje es la respuesta de Jesús a las calumnias que difundieron sus adversarios sobre su celibato. Decían que era un hombre castrado. Jesús lo rebatió: Sí, hay «castrados por causa del reino de los cielos» (Mt 19,12), es decir, hay personas que permanecen voluntariamente célibes por causa del reino de Dios.

De forma similar, Jesús también juega con el concepto de perpetrador de violencia en el dicho que comentamos. Por supuesto, los perpetradores de violencia son figuras negativas. Pero ahora hay «violentos» del reino de Dios que se dejan cambiar por él: necesitan la violencia contra sí mismos, son despiadados consigo mismos, se lo juegan todo, se atreven a dar su vida y así ganan el reino de Dios.

Hay otros ejemplos de figuras retóricas comparables en las parábolas de Jesús. Basta recordar la parábola del dinero confiado (Mt 25,14-30), en la que el tercero de los tres empleados entierra su capital porque quiere conservar lo que tiene. Los dos primeros quieren duplicar su capital con especulaciones arriesgadas o incluso con métodos poco limpios. Hacen exactamente lo mismo que su jefe, que «cosecha donde no ha sembrado» (Mt 25,26). O pensemos en la parábola del administrador fraudulento amenazado de despido por malversación y que se asegura su futuro mediante la manipulación delictiva (Lc 16,1-8).

Estos son los «héroes inmorales»<sup>12</sup> de los que habla Jesús, pero es precisamente a través de tales figuras como deja claro lo que está en juego. Nadie puede detener el reinado de Dios, pues es obra de Dios. Pero solo ganan parte en él quienes se atreven a todo y arriesgan su existencia en el proceso. El reinado de Dios necesita de tales «perpetradores de violencia». En el fondo, un vistazo a la metáfora de la violencia en Mt 5,29-30 debería haber bastado para zanjar la disputa sobre nuestro dicho. Allí se dice:

Así que, si tu ojo derecho es para ti ocasión de pecado, sácatelo y arrójalo lejos de ti.

Más te vale perder una parte del cuerpo que ser arrojado entero a la gehena. Y si tu mano derecha es para ti ocasión de pecado, córtatela y arrójala lejos de ti.

Más te vale perder una parte del cuerpo que ser arrojado entero a la gehena.

<sup>12</sup> Debo este sintagma al importante libro de T. SCHRAMM y K. LÖWENSTEIN, *Unmoralische Helden. Anstößige Gleichnisse Jesu* (Gotinga 1986).

Aquí Jesús llama con espantosa dureza e implacabilidad a usar la violencia contra uno mismo si no se quiere perder la vida. Podemos añadir: a ganarla para el reino de Dios. Aquí, en Mt 5,29-30 y en muchas palabras igualmente radicales de Jesús, estamos muy cerca de las palabras del «dicho de los violentos». Los discípulos de Jesús también fueron «perpetradores de violencia» en este sentido positivo. De ellos hablaremos ahora en las dos partes siguientes de este libro.

# II

## El envío de los Doce

En la parte I de este libro ya se habló del envío de los «Doce» como también de su misión de proclamar el reinado de Dios en Israel. También hemos visto ya que el envío de los «setenta y dos» en Lucas 10,1-20 se basa históricamente en un malentendido de Lucas y refleja simplemente el envío de los Doce (cap. 6). Al menos en los evangelios de Marcos y Lucas, estos envíos marcan un importante punto de inflexión: los temas del discipulado y el seguimiento pasan ahora a primer plano.

Desde este punto de vista, tiene sentido que ahora tratemos con más detalle el envío de los Doce. Pues hay bastantes palabras de Jesús que están relacionadas con este envío. Se trata sobre todo de la llamada «instrucción misionera» de Jesús.

Sin embargo, aquí hay una dificultad: bastantes estudiosos del Nuevo Testamento han cuestionado durante mucho tiempo que hubiera en absoluto tal envío de discípulos por parte de Jesús. Rudolf Bultmann, por ejemplo, en su *Historia de la tradición sinóptica* –como si se tratara de algo natural– describió toda la instrucción de la misión Mc 6,8-11 par Mt 10,5-16 par Lc 10,2-12 como una «creación de la comunidad primitiva». Es esta comunidad pospascual la que habla mediante el Resucitado o Exaltado<sup>1</sup>.

En este contexto, a menudo se hace referencia a aquellos apóstoles itinerantes de los que da fe la Didajé. La Didajé es una regulación eclesíástica cristiana primitiva de aproximadamente la primera mitad del siglo II d.C. En el capítulo 11,3-12 regula la forma en que las congrega-

<sup>1</sup> BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, 204.