

LA RECEPCIÓN CRISTIANA DE LA PREDICACIÓN DE JESÚS

[THE WAY CHRISTIANS RECEIVED THE PREACHING OF JESUS]

BERNARDO ESTRADA

Resumen: El punto de partida del artículo es el *kerygma* de la Iglesia apostólica, cuyo núcleo es el misterio pascual. A partir de allí se descubre la continuidad del mensaje en la primitiva comunidad cristiana con respecto a lo que los discípulos habían visto y oído de Jesús. Al mismo tiempo se percibe un esquema más o menos común del anuncio apostólico, tal y como viene presentado en los discursos de los Hechos de los Apóstoles. Al compararlo con el epistolario paulino y con los evangelios, se descubren la unidad y la diversidad en el anuncio sobre Jesús. Se proclama siempre su pasión, muerte y resurrección, pero se encuentran en los textos del Nuevo Testamento diversas formas de expresión.

Palabras clave: Kerygma, Jesucristo, Unidad, Diversidad.

Abstract: The starting point of the article is the kerygma of the apostolic church, the nucleus of which is the paschal mystery. It is here that we discover the continuity of the message in the primitive Christian community regarding what the disciples had seen and heard concerning Jesus. At the same time, a more or less common understanding of the apostolic message is perceived, which is presented in the discourses of the Acts of the Apostles. When we compare this to the Pauline letters and to the Gospels, we discover the unity and the diversity in the announcement concerning Jesus. The message of His passion, death and resurrection is always proclaimed, but we find this expressed in diverse ways across the New Testament.

Keywords: Kerygma, Jesus Christ, Unity, Diversity.

1. EL KERYGMA APOSTÓLICO

Al final de la primera carta a los Corintios se resume lo que Pablo había predicado a esa comunidad:

«Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce» (1 Co 15,3-5).

Ya antes había querido recordar el evangelio que había predicado y en el que ellos permanecían firmes; se trata de un anuncio difícil de ser aceptado humanamente —si no imposible—, y sólo con la fe se consigue superar ese escándalo de la cruz¹. Aunque en la carta a los Gálatas Pablo había dicho, acerca de su evangelio, «no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo» (Ga 1,12), afirma sin embargo que después subió a Jerusalén y lo confrontó con Pedro, Juan y Santiago, «las columnas» (Ga 2,9). Por tanto se puede decir que el núcleo de su predicación lo ha recibido de la tradición². En la *praescriptio* de la carta a los Romanos, al contenido del evangelio, «preanunciado por medio de los profetas en las sagradas escrituras» se añade el hecho del Hijo, «nacido del linaje de David según la carne» (Rm 1,2s). La proclamación de la resurrección se complementa con la descendencia davídica, que pone de relieve su carácter mesiánico. Esto parece formar parte de una antigua profesión de fe cristológica acuñada por la Iglesia apostólica³, de la cual no se conoce del todo su evolución⁴. Según su origen humano Jesús desciende de David, y así se indica la base histórico-salvífica de su dignidad mesiánica.

Jesús, en cuanto Mesías, va al encuentro de la muerte. Sobre la cruz está escrita la causa de la condena: rey de los judíos. El título está presente, como un hilo conductor, en toda la historia de la pasión. La muerte ignominiosa indujo desde el primer momento a la comunidad primitiva a interpretarla como un evento salvador, basado sobre la promesa del Antiguo Testamento acerca del siervo sufriente. Ese acontecimiento viene contemplado en su totalidad a la luz de la resurrección, que constituye el punto de partida y de llegada del misterio de Cristo.

1. «Nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necesidad para los gentiles». 1 Co 1,23.

2. La misma tradición apostólica viene también subrayada en 1 Co 11,23ss, a propósito de la Eucaristía.

3. Cfr. C.H. DODD, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, Hodder & Stoughton, London 1970, 14.

4. Cfr. G. EICHHOLZ, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchener-Verlag, Neukirchen-Vluyn 1972, 123-125.

En la primera parte del himno de la carta a los Filipenses (Flp 2,6-8) se dice de Jesucristo:

«El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz».

Se constata un inmenso contraste entre la muerte vergonzosa de un delincuente político en el judaísmo y esta profesión de fe. En efecto, se está diciendo que el condenado a la pena capital posee la naturaleza de un Dios preexistente, y que se hace hombre humillándose hasta la muerte, y muerte de cruz. No existe una paradoja igual en el mundo antiguo, dice Hengel⁵. Pero al mismo tiempo este *oxymoron* vital arroja un rayo de luz sobre el enigma de la cristología primitiva. Pablo había fundado esa comunidad hacia el año 49 y así, en menos de 20 años después de la Pascua, se ha configurado una teología sobre la encarnación del Hijo de Dios con un alcance superior al que se llevó a cabo en los seis siglos posteriores, cuando se completaron y precisaron las definiciones del dogma cristológico.

Del texto de Filipenses se deduce, entre otras cosas, que el título de κύριος aplicado a Jesús es bastante antiguo. Desde que Bousset afirmó que esta denominación provenía del ambiente helenístico y que habría sido la Iglesia primitiva proveniente de la gentilidad la que la habría aplicado a Jesús, la tesis ha tenido no poca difusión en el ambiente del Nuevo Testamento⁶. Sin embargo, se trata de una teoría no comprobada que tuvo su origen en la historia comparada de las religiones, divulgada posteriormente por Bultmann, entre otros. Aceptándola casi acríticamente, el exegeta de Marburg contribuyó a acrecentar su influencia. Hengel, sin embargo, demuestra cómo el uso del término en el culto proviene del mundo semítico, mesopotámico y cananeo, con algunas repercusiones en la religión egipcia⁷. Se trataría de una consecuencia natural del uso de «señor» aplicado a los ángeles y a las personas de respeto. Del apelativo *mar* o *rabbi* se habría pasado al uso en sentido pleno de κύριος⁸. Tam-

5. M. HENGEL, *Der Sohn Gottes*, Mohr, Tübingen 1975, 9.

6. Cfr. P. VIELHAUER, *Aufsätze zum neuen Testament*, Chr. Kaiser Verlag, München 1965, 166; K. WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gerd Mohr, Gütersloh 1972, 133, dice que el título de κύριος en el culto helenístico era un atributo común aplicado a los dioses.

7. Cfr. M. HENGEL, *Der Sohn Gottes*, 120, nota 135. Donde hace ver que atribuir al panteón griego el título de κύριος es simplista y engañoso. Especial es el caso de Isis, donde el apelativo de κύρια sería una reacción de los egipcios al uso judío, en el ambiente alejandrino del siglo I a.C., del *tetragrammaton*, traducido en lengua griega con ese vocablo. Cfr. W. FOERSTER, κύριος, en ThWNT III, 1038-1056.

8. Cfr. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen-Tübingen 1972, 75-76.

poco Berger se muestra benévolo con la *Religionsgeschichtliche Schule*. Para él sigue siendo un enigma cómo pudo haber sido posible, en la historia de la tradición, identificar a Jesús con una divinidad cultural helenística y cómo se atribuyó esta interpretación a las comunidades étnico-cristianas⁹.

En Rm 1,4 se dice que Jesús es constituido «Hijo de Dios por medio de la resurrección». La fórmula se expresa mediante el participio pasado ὀρισθείς en genitivo, un típico pasivo divino que indica la acción propia de Dios. Aún cuando el verbo ὀρίζειν significa «constituir», «establecer fijando los límites», la traducción como «proclamado», «declarado» indica al mismo tiempo su condición divina y la correspondiente profesión de fe¹⁰.

El acento se pone también sobre el ser constituido ἐν δυνάμει, «con potencia», que expresa la participación de Jesús en la gloria divina. La fórmula «Hijo de Dios», por tanto, se debe entender no sólo en sentido jurídico sino también físico y espiritual; su ser trascendente y su transformación en la gloria de Dios. En Rm 1,3s no se habla, sin embargo, de la preexistencia o de la misión del Hijo, aunque se pueda suponerlas tácitamente presentes: la atención se centra en su constitución y proclamación mediante la resurrección¹¹. Se le llama Hijo de Dios y no sólo Señor o Hijo del Hombre o Mesías, títulos que se aplican a Jesús en otros lugares del Nuevo Testamento. Aunque no se trate de un título unívoco, se quiere indicar que Jesús posee una unión única con Dios: en Él, el amado (cfr. Mc 1,11; 9,7; 12,6 par.)¹², el unigénito (cfr. Jn 1,14.18; 3,16.18; 1 Jn 4,9), el primogénito (cfr. Rm 8,29; Col 1,15.18; Hb 1,6), Dios mismo viene al encuentro con la humanidad. Los motivos de una afirmación tal serían:

a) El modo único con el que Jesús llama al Padre, *Abba*, palabra aramea que, según Pablo, nos hace hijos en el Hijo por el Espíritu; su relación filial con Dios Padre es el origen del título —y de su significado post-pascual— de Hijo de Dios¹³;

9. «El título de κύριος presenta testimonios precoces en la primitiva comunidad judío-cristiana, mientras que un étnico-cristianismo en estado puro es una construcción artificial y vacía (*leere Konstruktion ist*)». K. BERGER, «Zum traditionsgeschichtliche Hintergrund christologischer Hoheitstitel», en *NTS*, 17 (1970/71) 391-425(413).

10. Cfr. C.H. DODD, *Apostolic Preaching*, 14.

11. Cfr. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Herder, Freiburg im Br. 1977, in loc 1,3s.

12. En los dos primeros textos, el del Bautismo y el de la Transfiguración, el término hebreo *ebed* ha sido traducido por *huio*s, en una actualización del término *pais* —la traducción que hace LXX— que significa tanto siervo como niño o hijo. Esto permitió a los primeros cristianos interpretar las profecías del siervo sufriente aplicándolas a la persona del Hijo.

13. Cfr. J. JEREMIAS, *Abba*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen-Tübingen 1966, 15-67 (*Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1983, 37-73).

b) el hecho de que Jesús probablemente se llame a sí mismo «hijo del Hombre», identificándose con el juez que ha de venir¹⁴, permite aclarar por qué esta expresión un poco enigmática tenga una importancia capital en los cuatro evangelios como autodesignación de Jesús. Más que kerygmático se trata de un concepto mesiánico, como lo atestigua la literatura intertestamentaria. En el cuarto libro de Esdras se escribe que el «hijo del Hombre» viene confirmado y ensalzado por Dios, identificándolo, desde el punto de vista lingüístico, con el «Hijo de Dios» (4 Esd 13,32-37)¹⁵, y en Henoc 48,10 se dice:

«En el día de la aflicción habrá paz sobre la tierra y ellos caerán delante de él (el “hijo del Hombre”) y no se levantarán y no habrá quien los tome de la mano y los levante porque han renegado del Señor los espíritus y de su Mesías¹⁶».

La comunidad cristiana primitiva identificará el «hijo del Hombre» con el resucitado, y por analogía lingüística, con el «Hijo de Dios» que ha sido exaltado y está por encima de todos los ángeles y potencias espirituales, los «hijos de Dios» celestiales;

c) el hecho de haber sido denunciado ante Pilato como pretendiente mesiánico¹⁷. En este sentido el lenguaje misionario de la iglesia primitiva antepone los profetas a la misma Torá para hacer ver que el Mesías ha muerto y ha resucitado «según las escrituras»; resalta el gran contraste entre el crucificado-resucitado y la figura del liberador político y escriba conocedor de la Torá que se esperaba en Israel.

Es en cierto modo sorprendente cómo el *kerygma* primitivo, que Pablo probablemente compartía con los otros misioneros cristianos, se haya configurado tan rápidamente. Pensando los años 34-35 como aquellos de la vocación del Apóstol¹⁸, se ve —siguiendo su propio testimonio en Gálatas 1,17s— que no han pasado más de 7 años desde la muerte de Jesús cuando Pablo va desde Arabia a Jerusalén, y confronta lo que le ha sido revelado con la enseñanza de los Apóstoles. Probablemente en ese momento se tienen noticias del misterio pascual que se proclama y transmite en la Iglesia primitiva. Si se tiene en cuen-

14. Cfr. M. HENGEL, *Sohn Gottes*, 102, en contra de la opinión difundida por Bultmann.

15. Cfr. P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento II*, Utet, Torino 1987, 369s.

16. Cfr. P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento I*, Utet, Torino 1981, 531; vid. Henoc 52,4, donde se habla de la potencia del Mesías.

17. Existe otra referencia a Pilato en el *corpus paulinum*: la de 1 Tm 6,13. Podemos afirmar que en este caso se trata, al menos, de una tradición que se remonta a Pablo.

18. Cfr. L.C.A. ALEXANDER, «Chronology of Paul», en G.F. HAWTHORNE y R.P. MARTIN, *Dictionary of Paul and his Letters*, Intervarsity Press, Downers Grove/Ill.-Leicester 1993, 117, a partir de ahora, DPL.

ta que escribirá su primera carta alrededor del año 50, unos 20 años después de la Pascua, estamos ante una fase particular de la tradición cristiana que se remonta a una época muy cercana a sus orígenes. Como dice Dodd, quien quiera sostener que el evangelio que nosotros conocemos es sustancialmente diferente del que encontramos en Pablo, deberá asumir el peso de la prueba¹⁹.

En base a lo dicho precedentemente podríamos intentar reconstruir el contenido de la predicación apostólica —el *kerygma*, en su esencia— en los primeros tiempos de la Iglesia, y sería más o menos así:

Se han cumplido las profecías acerca de la persona de Jesús de Nazaret, nacido de la estirpe de David, muerto para liberarnos del pecado, sepultado y resucitado al tercer día. Ahora está sentado a la Diestra de Dios Padre, de donde vendrá a juzgar a vivos y difuntos.

Como ya lo hemos mencionado antes, la sustancia de este anuncio se encuentra en los discursos de los Hechos de los Apóstoles: los de Pedro frente al pueblo y al Sanedrín, y en la casa del Centurión Cornelio; el de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia. Lo que llama la atención en estos discursos —en los que, lógicamente, siguiendo el estilo de los historiadores de la antigüedad, se refleja una elaboración por parte de Lucas— es el hecho de que no se encuentra un lenguaje característico de la predicación a los gentiles de finales del primer siglo, la época en que probablemente se data el libro; en cambio se nota una cierta dependencia lingüística de los LXX —quizá no tanta como en el evangelio según san Lucas—, y sobre todo no pocos arameismos que reflejan un lenguaje arcaico. Esto es especialmente llamativo en el discurso en casa de Cornelio²⁰.

Comparando el lenguaje de las cartas de Pablo con el de los Hechos de los Apóstoles, se nota en primer lugar una serie de puntos comunes del *kerygma*, que hacen ver cómo no existe una incompatibilidad entre las dos tradiciones, como pretendía Baur²¹. Al mismo tiempo hay una serie de conceptos y expresiones del lenguaje apostólico de Pablo que no están incluidos en los Hechos:

19. Cfr. C.H. DODD, *Apostolic Preaching*, 16.

20. «The syntax of the verses (...) points much more to an echo of primitive kerygmic preaching, undoubtedly derived from Palestinian tradition». J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, Doubleday, New York 1997, 459s.

21. Vid. F.C. BAUR, *Paulus, der Apostel Jesu Christ*, 1845; C.K. BARRETT, *Acts and the Pauline Corpus*, ET 88 (1976/77) 2-5(4), hace ver que los contrastes no son tan radicales. En apoyo de su tesis recuerda que en el étnico-cristianismo se pueden reconocer al menos tres corrientes: la de Esteban y los judíos helenistas, que probablemente provenía de un judaísmo que no hacía mucho énfasis en el Templo; la de Pedro, no sólo la que aparece en Hech 10,11 y 15 sino también la referida por Pablo en 1 Cor 1,9 y en Gal 2; una tercera sería la de Pablo mismo, menos compatible con la ley. Vid. J.A. FITZMYER, *According to Paul: Studies in the Theology of the Apostle*, Paulist Press, Mahwah 1993, 36-46.

— El apelativo de Jesús como «Hijo de Dios», que paradójicamente sólo aparece una vez, narrando la predicación de Pablo después del evento de Damasco (cfr. Hch 9,20). En Hechos se prefiere usar la terminología vecina al Deutero-Isaías, como el «siervo», el «justo», el «santo» de Dios. El concepto, de todos modos, debía de estar presente en la comunidad de Jerusalén, pues es frecuente tanto en los sinópticos como en el epistolario paulino;

— en el *kerygma* jerosolimitano no se afirma que Jesús «murió por nuestros pecados»; en cierto modo la idea, al igual que la expresión anterior, estaba presente cuando se llama a Jesús «siervo», proyectando la expiación como motivo de su muerte, a la sombra de Is 53;

— tampoco se indicaba el hecho de que Jesús intercede por nosotros; la idea aparece sin embargo en Hb 7,25, además de estar presente en el epistolario paulino.

Aunque algunos puntos de la predicación judío-cristiana no son evidentes en el «evangelio» de Pablo, están presentes en sus cartas de modo implícito. Por una parte, la presencia del Espíritu como signo de la nueva era de la Iglesia. Pablo la recibe y elabora, subrayando que tener el Espíritu es vivir en Cristo (cfr. Ga 3,2) y que el Espíritu es prenda de la vida perfecta en la era futura (cfr. 2 Co 1,22; 5,5 Ef 1,13s).

En cambio, parece que el Apóstol no dedica mucho espacio al ministerio de Jesús, a sus milagros y a sus enseñanzas, como en cambio aparece en Hechos, en modo particular en el discurso de Pedro ante Cornelio²². La frase enigmática: «y si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así», no quiere decir que Pablo lo haya conocido en persona. Sin embargo, no está fuera de lugar pensar que el *kerygma* anunciado en 1 Co constituye el resumen de un contenido más amplio²³.

Tampoco es definitivo el silencio de las cartas respecto a Juan Bautista. Permanece siempre la probabilidad del contacto entre los Hechos y Pablo cuando se mira de cerca el discurso en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, que podría reflejar, en sus líneas generales, el modo como el Apóstol predicaba en las sinagogas²⁴. Por otra parte, en su estancia en Éfeso se habría podido informar más detalladamente sobre Juan²⁵.

22. Cfr. Hech 2,22; 3,22; 10,34-43.

23. Así C.H. DODD, *Apostolic Preaching*, 31.

24. Cfr. C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles* I, T & T Clark, Edinburgh 1994, 624, que hace ver, según la estructura del discurso, cómo Pablo habría seguido el orden de las lecturas bíblicas, y de modo especial la *haphtarah*.

25. Teniendo en cuenta lo que dicen los Hechos acerca de la predicación de Apolo en Éfeso cuando llega Pablo a esa ciudad (Hech 18,24-28), se podría pensar que fue

Recordemos el inicio del ministerio de Jesús en el Evangelio según san Marcos: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en el evangelio». Según Dodd, en este anuncio programático de Jesús se encuentra el mensaje apostólico que contiene, en esencia, la fe de la Iglesia, la cual proclama después de la pascua el misterio del Hijo de Dios. La primera frase, «el tiempo se ha cumplido», hace referencia a las profecías veterotestamentarias y a su cumplimiento en el tiempo mesiánico. La expresión «el Reino de Dios está cerca» encierra, por una parte, el misterio de la vida pública de Jesús, quien en su persona, en sus acciones y en su mensaje hace presente el Reino —el dominio— de Dios en medio de los hombres, y por otra se refiere en modo particular al misterio de su pasión, muerte y resurrección, dando inicio al periodo del Reino en el que, ya realizado en cierto modo en el mundo, debe todavía esperar su consumación definitiva al fin de los tiempos, cuando todos los pueblos deberán convertirse al Dios vivo y verdadero. La promesa del perdón, en último término, «convertíos y creed en el evangelio», está estrechamente ligada al *kerygma* apostólico. Ella se caracteriza por la invitación a la conversión después de haber proclamado el misterio pascual, la llamada final a la penitencia. De este modo el evangelista Marcos presenta en la predicación de Jesús, y en concreto en su anuncio programático, el misterio que se ha realizado en su persona y en su misión. La única realidad que no está presente en este anuncio inicial de Marcos es la exaltación final del Hijo de Dios, colocándose a la derecha del Padre para venir luego a juzgar a vivos y difuntos, aunque se encuentre en un cierto modo implícita, visto que la conversión se realiza en la perspectiva del juicio al que se deberá comparecer al fin de los tiempos.

En la predicación apostólica se nota, por una parte, que el reconocimiento de la divinidad de Jesús llega a formar parte del acervo de fe de la Iglesia primitiva; por otra, que la predicación del misterio pascual —la muerte y resurrección de Cristo— es el evento por excelencia que nos hace pasar de esta era a la era futura. De ahí la importancia de la afirmación de que Cristo murió y resucitó «según las escrituras». De ahí se pasa a la ansiosa espera de la segunda venida de Jesús.

2. LA ESPERANZA ESCATOLÓGICA

Observando de cerca algunos escritos neotestamentarios, se nota que en los primeros cristianos era frecuente la idea de un retorno próximo de Jesús, de una parusía no lejana. Ésa parece ser la perspectiva del Apóstol cuando escribía

precisamente la predicación de Apolo el medio para conocer y profundizar la figura de Juan Bautista. Vid. J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 641s.

la primera carta a los Tesalonicenses, como veremos más adelante. En el libro de los Hechos parece que la exhortación de Pedro delante del pueblo, después de la curación del paralítico del templo, presenta un contenido escatológico próximo: en efecto, a la conversión seguiría un «tiempo di refrigerio» (καὶρὸς ἀναψύξεως) y la restauración de todas las cosas (ἀποκατάστασις πάντων) en Cristo (cfr. Hch 3,19-21). La idea estaba presente en el *kerygma* jerosolimitano. Así, la creencia de los primeros cristianos en el misterio pascual comportaba no sólo el anuncio de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, sino también su exaltación y su segunda venida, que se esperaba próxima: de ahí la invitación vehemente a la penitencia y a la conversión, con el fin de estar preparados para ese encuentro. El Espíritu guiaba la Iglesia en ese nuevo eón que señalaba el paso de la muerte a la resurrección, creando el clima sobrenatural que permitía exclamar, «venga tu Reino», sabiendo que al mismo tiempo ese Reino se había ya manifestado en la vida, en los milagros y en la predicación de Jesucristo²⁶. Él nos ha sacado del poder de las tinieblas y nos ha «trasladado al Reino del Hijo de su amor» (Col 1,13).

En el capítulo de Romanos dedicado a la vida en el Espíritu, dice el Apóstol que Dios «no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros», para añadir más adelante que Cristo Jesús es «el que murió; más aún el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, y que intercede por nosotros» (Rom 8,32.34). La exaltación de Jesús y la proclamación de su soberanía viene expresada con las palabras «está sentado a la diestra de Dios», una expresión que sirve en Colosenses como invitación a los cristianos a «resucitar con Cristo» (Col 3,1), y en Efesios para proclamar su realeza²⁷. Esta fórmula kerygmática, radicada en la fe de la Iglesia primitiva, tiene su origen en el salmo 110,1:

«Oráculo de Yahveh a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que yo haga de tus enemigos el estrado de tus pies²⁸».

La convicción en la Iglesia primitiva de tener a Jesús a la diestra del Padre y de esperar su próxima venida debió de durar un tiempo. Poco a poco se fue enfriando la espera ansiosa de la parusía. El Señor no comparecía entre las nubes del cielo y después de algunos años se comenzó a vivir «en el tiempo»,

26. «Si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios». Lc 11,20 par. Mt 12,28. «El reino de Dios está en medio de vosotros». Lc 17,21.

27. «La soberana grandeza de su poder para con nosotros, los creyentes, conforme a la eficacia de su fuerza poderosa, que desplegó en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los cielos». Ef 1,19s.

28. El texto es citado en Mc 12,36 par., donde aparece en la boca del mismo Jesús. Igualmente, cuando se presenta delante del Sanedrín, hace referencia al salmo.

teniendo presente el *kairós* que se vivía. ¿Cuánto tiempo pudo transcurrir hasta que se apaciguaron las expectativas de la primitiva comunidad cristiana? Si consideramos el período post-pascual como una era de «escatología realizada», esa tendencia podría haber durado un periodo largo. Así lo sostiene Dodd²⁹, citando la segunda carta de san Juan, donde se dice estar viviendo la «última hora» (ἔσχάτη ὥρα ἐστίν: 1 Jn 2,18). La idea se vería reforzada por el último capítulo del cuarto evangelio, donde se hace presente la convicción de que el Señor volvería pronto. Se debe pensar, sin embargo, en el tiempo de permanencia de esa tradición dentro de la comunidad joánica, puesto que no se trata del periodo inmediatamente posterior a la Pascua.

Se constata entonces una doble perspectiva escatológica en la Iglesia primitiva. Por una parte, la constatación de la obra divina de la redención operada en Jesucristo mediante su muerte, resurrección y exaltación a la derecha del Padre: en este caso estamos ante la «escatología realizada» en la que insistía tanto Dodd en su obra exegética; por otra, la idea de que no se vislumbraba la segunda venida, que no aparecía como algo inminente. La Iglesia tuvo que adaptarse a esa nueva era del «ya pero no todavía». Se evidencia un desarrollo escatológico, pero sin perderse en un futuro que hace olvidar el presente, como sucedía con la apocalíptica judía. Observando, en efecto, los libros de Baruc, los de Esdras o la «Ascensión de Moisés», es notorio el deseo de llegar cuanto antes a la edad futura en la que se cumplan todas las promesas, sin poner esfuerzo en comprender la situación presente, que era para ellos sólo un momento de malestar y de sometimiento a un poder extranjero. Una línea de pensamiento similar, aunque con diferencias de relieve, se nota en el Apocalipsis de Juan, donde la visión se transfiere esencialmente al futuro, a la nueva Jerusalén, a la esposa del Cordero, mientras se considera un presente en el que predomina la tribulación.

Desapareciendo en la comunidad cristiana la idea de un inmediato retorno de Jesús, la atención se fijó sobre los hechos históricos que precedieron y en cierto modo prepararon el evento pascual, es decir la vida pública, sus enseñanzas y milagros. Los acontecimientos se presentaban, sin embargo, en una perspectiva escatológica en la que el énfasis, más que en el futuro, se ponía sobre el carácter salvífico de lo sucedido, sobre su sentido trascendente y sobrenatural. La fe en el misterio pascual y la seguridad de vivir ya participando, en cierto modo, de su gloria, son dos elementos constitutivos de la comunidad cristiana de los orígenes. El primer elemento está presente en la Primera carta de Pedro: «Cristo sufrió por vosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus

29. Cfr. C.H. DODD, *Apostolic Preaching*, 31.

huellas; el que no cometió pecado, y en cuya boca no se halló engaño; el que, al ser insultado, no respondía con insultos; al padecer, no amenazaba, sino que se ponía en manos de Aquel que juzga con justicia» (1 Pe 2,21-23). Sería fácil en este punto decir que el autor ha tomado la profecía de Is 53 y la ha reelaborado para pintar un cuadro convincente de los sufrimientos del Mesías. Pero no es así. Para los autores neotestamentarios lo que importa es la correspondencia entre profecía e historia: Jesús se comportó así, como fue predicho por los profetas. En la misma carta, un poco antes, se enlazaba el primer elemento con el segundo: «sobre esta salvación investigaron e indagaron los profetas, que profetizaron sobre la gracia destinada a vosotros, procurando descubrir a qué tiempo y a qué circunstancias se refería el Espíritu de Cristo, que estaba en ellos cuando les predecía los sufrimientos destinados a Cristo y las glorias que les seguirían» (1 Pe 1,10s). Del mismo modo, en la carta a los Romanos se dice que Dios manifestó su justicia —su salvación— en Jesucristo (cfr. Rom 3,23), y que condenó el pecado de la carne (cfr. Rom 8,3); justificación y condenación forman parte del juicio final, en el que Cristo triunfará sobre principados y potestades (cfr. Col 2,15). Bastaría releer los cap 9-11 de Romanos para considerar la salvación de Israel —y con éste, la de todos los pueblos— en la perspectiva del ἔσχατον³⁰. En fin, en la carta a los Hebreos la muerte de Cristo es vista como el paso hacia el mundo de la eternidad, como el momento en el que se descubre el velo y se contempla la vida futura (cfr. Heb 9,12.24; 10,20).

3. EL KERYGMA PUESTO POR ESCRITO

Los autores precedentes se remontan, de un modo o de otro, a la escuela paulina. En ellos se nota la irrupción en y de la escatología mediante la muerte y resurrección de Cristo, cuya preparación es la vida de Jesús mismo. Se podría decir que su núcleo es el contenido de 1 Cor 15. Dando un paso adelante contemplamos a Marcos, el evangelio kerygmático por excelencia, que en su narración recoge —del mismo modo que lo había resumido al principio del evangelio— la esencia de los discursos de Pedro y Pablo que aparecen en los Hechos. Para el evangelista el *kerygma* no es sólo el misterio pascual: es toda la vida de Cristo, que además tiene una trascendencia escatológica. Su libro es, ante todo, «evangelio».

En efecto, el «evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» se inicia con el cumplimiento de las escrituras acerca de Juan Bautista, que en Hechos 10 y 13 pre-

30. Cfr. J.D.G. DUNN, *Romans 9-16*, Thomas Nelson, Dallas 1988, 691s.

cede a la venida de Jesús y muestra, en Él, la venida del Espíritu; el ministerio en Galilea no es sólo una historia de la vida pública de Jesús: es el anuncio de la venida del Reino, el dominio sobre los demonios y la curación de las enfermedades por parte del Mesías, como lo habían predicho los profetas. Se trata del Mesías que Pedro confiesa en Cesarea de Filipo, preparando el camino hacia la pasión. En Marcos, a partir de la mitad del cap. 8, la narración es simplemente una preparación, un camino hacia la Pascua. Tres anuncios van unidos a eventos importantes de la vida de Jesús y sus discípulos. La pasión, cruda y sin retoques, está precedida por el discurso escatológico, a modo de iluminación sobre la realidad última del evento que está por acaecer. Ella culmina en el grito y la muerte, y en el velo que se rasga, abriendo paso a la vida eterna: Dios se manifiesta en su reino, en su potencia y en su gloria, del mismo modo como se era manifestado en su Hijo antes de comenzar el recorrido hacia el Calvario, en el episodio de la Transfiguración. En su parte final se apoya, él también, en el *kerygma* paulino de 1 Co.

Mateo y Lucas siguen fundamentalmente el esquema de Marcos, poniendo cada uno sus propios retoques, dejando ver sus características personales. En los dos hay un elemento común que completa el primer evangelio: la estirpe davídica de Jesús. Ellos no temen, sin embargo, colocar al inicio de su libro las narraciones acerca de la infancia de Jesús, donde se afirma que José, el descendiente de David, no es su padre natural. Será la ley judía la que confirme esa descendencia legal y la que haga ver que se le puede llamar, con propiedad, «hijo de David»³¹.

En Mateo encontramos, por una parte, el cumplimiento sistemático de las escrituras en diversos momentos de la vida de Jesús, siguiendo a veces una concordancia más bien amplia entre profecía y evento. Por otra, el evangelista subraya los grandes discursos que constituyen el programa mesiánico de Jesús, dando quizá más importancia a la enseñanza que al anuncio, a la fe operativa más que a la fe profesada. Esto se reveló extremadamente útil en la vida de las comunidades cristianas primitivas en medio de un ambiente contrastado entre judaísmo y paganismo. Así se configura un evangelio sensible a la liturgia y a la catequesis, rico de eclesiología.

No pocos sostienen que Mateo se ha compuesto en Siria, y en concreto en Antioquía³², donde los primeros discípulos comenzaron a llamarse cristianos

31. Cfr. G. ARANDA, «Los Evangelios de la Infancia de Jesús», en *ScrTh*, 10 (1978) 793-848.

32. Cfr. R.E. BROWN y J.P. MEIER, *Antioch and Rome*, Paulist Press, New York-London 1983, 24-26.

(cfr. Hch 11,26). Desde allí se emprende la misión a los paganos, que comporta la exención de algunos preceptos de la ley mosaica. En esa ciudad se recogen las tradiciones de Pedro y sobre Pedro como elementos de unidad de la Iglesia, especialmente en las relaciones con Jerusalén, en un primer momento, y con Roma, después. En el evangelio convergen probablemente dos tradiciones inicialmente divergentes: por una parte, la de la comunidad hebrea unida a la sinagoga, con un código ético bien definido. En este caso se puede decir que en Mateo la escatología ha cedido el paso a la ética en un periodo más bien prolongado de espera de la parusía. Se trata, sin embargo, de una ética que sobrepasa el eón terreno y temporal. La promulgación de la ley por parte de Jesús que Mateo recoge es en realidad el código de comportamiento que debe caracterizar el nuevo Israel hasta la segunda venida de Cristo. Dentro de este grupo había algunos fieles que además subrayaban la importancia de los preceptos disciplinares y culturales del judaísmo, no necesarios para la salvación, aún cuando no eran incompatibles con la fe cristiana. Por otra parte está la tradición de los nuevos cristianos procedentes del paganismo que requería unas normas morales de comportamiento en las que no están incluidos los preceptos particulares de la ley mosaica. Ellas se ven reflejadas también en el texto.

En Mateo aparece una visión propia de la historia de la salvación, un poco diversa de la que concibe Lucas. El primer período es el de las profecías del Antiguo Testamento; en el medio se encuentra el cumplimiento de esas profecías y promesas, y al final el periodo de la misión universal de la Iglesia. Esta división temporal en tres etapas permite al evangelista presentar en su libro un material diferenciado, según se trate de la misión dirigida a los judío-cristianos o a los étnico-cristianos. Así, la aparente prohibición del discurso misional (Mt 10) de dirigirse a los paganos viene superada en el mandato de predicación universal después de la resurrección (Mt 28,16-20). De todos modos, una cierta independencia del judaísmo oficial se nota en las críticas a los fariseos (cfr. Mt 15,12-14; 16,12), que reflejan el hecho de que, para el evangelista, Israel cesa de ser el destinatario exclusivo de la alianza para ceder su puesto a la Iglesia, nuevo Israel, que comprende pueblos de todas las etnias y culturas (cfr. Mt 8,5-13; 15,21-28)³³.

Mateo presenta la resurrección no sólo como el evento salvífico fundamental sino también como el suceso apocalíptico por excelencia. La muerte de Cristo representa el final del viejo eón; la resurrección, el inicio de una nueva era. De ahí los signos apocalípticos que son narrados sólo en este evangelio antes y después del evento pascual (cfr. Mt 27,51-54; 28,2-4)³⁴.

33. W. TRILLING, *Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus Evangeliums*, St. Benno, Leipzig 1959 (*El verdadero Israel. La teología de Mateo*, Madrid 1974).

34. Cfr. R.É. BROWN y J.P. MEIER, *Antioch and Rome*, 60.

La imagen de Jesús que aparece en Lucas se podría resumir en la aclamación del centurión en el momento de la muerte: «verdaderamente este hombre era justo» (Lc 23,47), frente a Marcos y a Mateo que dicen: «verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15,39; cfr. Mt 27,54). Para el tercer evangelista Jesús es aquel que pasó haciendo el bien (cfr. Hch 10,38). Sus características literarias y lingüísticas lo llevan a configurar una imagen de Jesús más humanizada y racionalizada, que bajo ciertos aspectos no sigue la corriente central del *kerygma* apostólico.

En Juan no aparece a primera vista el *kerygma* escatológico. Siendo quizá el último escrito del Nuevo Testamento, refleja un periodo de la Iglesia en el que la expectación ansiosa de la segunda venida había dado paso a una esperanza más paciente y madura. En el cuarto evangelio se insiste más en la unión con Dios en el Hijo, en el don de la vida que poseen los que creen en Cristo. Se trata de la vida que se vive por medio del agua y el Espíritu (cfr. Jn 3,3-8), la que dona el pan de vida (cfr. Jn 6,51), y sobre todo la que lleva a conocer al Padre y al Hijo que ha enviado (cfr. Jn 17,3). Si en los profetas de Israel el futuro se señalaba como el tiempo de conocer a Dios (cfr. Is 52,6; Ex 36,20-22), en Juan el conocimiento auténtico se ha ya dado en el Hijo.

Siendo así, ¿se puede hablar en el cuarto evangelio de una *historia salutis*, tal como se encuentra en los otros evangelios? La respuesta es afirmativa. El evangelio recoge la sección histórica del *kerygma* y su cumplimiento, iluminado por la Palabra de Dios que se describe en el prólogo. El ministerio del Bautista lleva a los discípulos a contemplar al Hijo del Hombre (cfr. Jn 1,51), que desarrolla su misión mediante los signos, interpretados convenientemente en el marco salvífico. Ha llegado el tiempo (cfr. Jn 4,35) en el que se adora al Padre en espíritu y en verdad, en el que los muertos escuchan la voz del Hijo (cfr. Jn 5,25). Este anuncio suscita una oposición cada vez más fuerte; los que lo condenarán a muerte se deberán someter al juicio (cfr. Jn 12,31). El cumplimiento de las Escrituras alcanza su momento culminante en el *consummatum est*, realizando así el designio de salvación de Dios sobre la humanidad. La resurrección es el signo de la gloria, que a diferencia de los sinópticos ya se manifiesta en la pasión y muerte. Es más: para Juan, a diferencia de los sinópticos, toda la vida de Jesús es una revelación de su gloria, que incluye al mismo tiempo la pasión, muerte y resurrección, y la vida pública que las ha precedido. Ese conocimiento lleva al amor.

El evangelio cuadriforme, pero unificado en un solo Espíritu³⁵, es sin duda la expresión, por escrito, de la predicación de los apóstoles y de sus sucesos

35. Cfr. S. IRENEO, *Adversus haereses*, III,11,8.

res, y así lo ha mantenido la Iglesia contra los intentos de manipulación y tergiversación. El olvido, por desuso, del *Diatessaron* de Taciano, que pretendía fundirlos en una sola narración, eliminando las características personales de cada evangelista, es una buena prueba de ello. Lo es también, en el lado opuesto, el rechazo al intento de Marción de dejar a un lado los evangelios que no ofrecen la imagen de un Jesús misericordioso, quedándose sólo con Lucas, que, según él, es el único que representa de modo correcto la idea del Dios del Nuevo Testamento.

Volviendo a Pablo, ¿qué características tiene su «evangelio» en comparación con los libros que llevan ese nombre? Si según Hechos 2 la vida de la primitiva comunidad cristiana es una «vida en el Espíritu», de modo semejante en la concepción teológica del Apóstol es el Espíritu quien guía la Iglesia y se manifiesta en ella a través del don de lenguas y de curaciones, entre otros. Pablo es el primero en elaborar una teología de la «presencia del Espíritu»: no sólo se vive en el Espíritu sino también de y por el Espíritu. Por otra parte, el Espíritu hace de la Iglesia el nuevo Israel de Dios, escatológico (cfr. Ga 6,15s.), correspondiente al «resto» que anunciaban los profetas como pueblo santo del Altísimo (cfr. Is 4,3-5; Ez 37,12; Ml 3,16s; 4,1s). Su predicación subraya con frecuencia la unión existente en algunas de las comunidades locales (cfr. 1 Co 12,13). No puede ser de otro modo, visto que el amor por los hermanos, el ser Iglesia, tiene como fundamento la participación en los sentimientos y amor de Cristo mismo (cfr. Flp 2,3ss).

Visto que en Pablo «ser en el Espíritu santo» significa «ser en Cristo», la vida se realiza conformando un cuerpo, viviendo en Cristo; en Él se reciben todas las gracias y bendiciones; en Cristo se llega a ser una nueva criatura³⁶. Si es cierto que los frutos de la pasión, muerte y resurrección se perciben en la Iglesia, lo es también el hecho de que en ella se realiza el misterio pascual: por obra del Espíritu se muere y se resucita con Él en el bautismo (cfr. Rm 6,4-9), con Él somos glorificados (cfr. Rm 8,17).

En un primer momento el pensamiento de Pablo, como el de la mayor parte de los cristianos de la Iglesia naciente, conserva un matiz escatológico. Cuando escribe la primera carta a los Tesalonicenses afronta el problema de la muerte de algunos miembros de la comunidad. El hecho de que su respuesta haya despertado una gran expectación obliga a Pablo a precisar en la segunda carta que no es tan inminente, y que primero deberán manifestarse algunos signos premonitorios. Esto, entre otras cosas, ha generado no pocas dudas acerca

36. Cfr. B. ESTRADA, «Nuovo-Novità», en G. DE VIRGILIO (ed.), *Dizionario Biblico della Vocazione*, Rogate, Roma 2007, 611-615.

de la autenticidad de 2 Tesalonicenses, pensando que habría sido largo el tiempo transcurrido desde que la comunidad recibió la primera carta³⁷. Sin ignorar los problemas, es probable que las diferencias se hayan exagerado³⁸: la parusía inesperada (1 Ts 5) y los signos que la preceden (2 Ts 2) son conceptos que Pablo recibe de la fe de la iglesia primitiva³⁹.

En la enseñanza del Apóstol la concepción escatológica del mensaje cristiano viene poco a poco sustituida por la contemplación espiritual del mismo o, por decirlo con un término más común, por la mística. La contemplación de Cristo en el Misterio pascual ha generado el deseo de identificarse con Él; la reflexión sobre el Espíritu y su fruto (cfr. Ga 5,22s), en cambio, origina el ejercicio de la caridad hacia los hermanos al ejercitar los carismas en servicio de la comunidad (cfr. 1 Cor 13).

4. CONCLUSIÓN

En el panorama literario del Nuevo Testamento se encuentra una consistente variedad de interpretaciones del *kerygma* primitivo. Sin embargo, sus elementos esenciales están siempre presentes en los escritos neotestamentarios, de modo que se puede afirmar que los escritores no ofrecen grandes diferencias a la hora de proclamar el contenido del único Evangelio. Si por una parte se individúa en cada autor una serie de conceptos particulares y personales que evidencian su pensamiento original y sus características teológicas y literarias, por otra se puede hablar de una unidad, presente desde los comienzos en cuanto al núcleo del mensaje. Unidad y diversidad son las dos componentes que se conjugan con una cierta tensión saludable⁴⁰.

La inmensa cantidad de documentos y manuscritos descubiertos en el siglo XX podía hacer pensar en un primer momento en una gran confusión de ideas en el cristianismo de los tres primeros siglos. Con el paso del tiempo y con el estudio sosegado de la mayor parte de ellos, se notan, en efecto, tendencias divergentes. Ellas provienen en su mayor parte, si no todas, de corrientes que

37. Cfr. W. TRILLING, *Untersuchungen zum zweiten Thessalonicherbrief*, St. Benno, Leipzig 1972.

38. «La Segunda Tesalonicenses no va contra la Primera, sino que confirma su autoridad». J. SÁNCHEZ BOSCH, *Nacido a tiempo*, Verbo Divino, Estella 1994, 276.

39. Cfr. J.W. SIMPSON, «Thessalonians», en *DPL*, 937.

40. Cfr. H. RIESENFELD, *Unité et diversité dans le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1979; PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Unidad y diversidad en la Iglesia*, LEV, Città del Vaticano 1988.

no armonizaban con la fe que profesaba la Iglesia primitiva. Detrás de algunas de esas afirmaciones se individúa, por ejemplo, la intención docetista o gnóstica de negar la cruz, o el interés por presentar a Jesús como un predicador sapiencial, una especie de Confucio medio-oriental del siglo I que no habría generado conflictos a causa de la proclamación del reino de Dios. Frente a esto aparece, por contraste, el *kerygma* primitivo acompañado del anuncio salvífico y de la invitación a convertirse, con los tonos particulares de cada escritor. En el Nuevo Testamento el anuncio no se pierde en un eclecticismo genérico; antes bien, se individúa como un anuncio que tiene una tradición que lo precede.

Bernardo ESTRADA
Pontificia Università della Santa Croce
ROMA