

John P. Meier

UN JUDÍO MARGINAL

Nueva visión del Jesús histórico

Tomo V

La autenticidad de las parábolas a examen

John P. Meier

Un juicio marginal

Nueva visión del Jesús histórico

Tomo V:
La autenticidad de las parábolas a examen

evd

In memoriam
Francis T. Gignac
Daniel J. Harrington
David Johnson
Jerome Murphy O'Connor

המשלימ יזהרו כזהר הרקיע
Daniel 12,3

Contenido

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AGRADECIMIENTOS

Introducción al tomo V:

LAS PARÁBOLAS: ¿CÓMO ENCAJAN EN LA BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO?

- I. La estrategia de conjunto de *Un judío marginal*
- II. El problema especial de las parábolas
- III. Metodología: recordatorio de las normas que gobiernan esta obra

Notas a la introducción

Capítulo 37:

LAS PARÁBOLAS DE JESÚS: SIETE TESIS A CONTRAMODA

- I. Observaciones introductorias sobre las siete tesis
- II. Siete tesis a contramoda sobre las parábolas
 - A. El número de parábolas narrativas en los evangelios sinópticos
 - B. La sabiduría veterotestamentaria no es lo más análogo a la parábola narrativa
 - C. Los profetas posteriores y las parábolas narrativas
 - D. Jesús, comunicador de parábolas en la tradición profética
 - E. Falsas descripciones generales de las parábolas de Jesús
 - F. Las parábolas de Jesús en el *Evangelio de Tomás*
 - G. Pocas parábolas auténticas

Notas al capítulo 37

Excursus sobre el capítulo 37:

EL PROBLEMA DE LA ALEGORÍA

Notas al excursus

Capítulo 38:

LAS PARÁBOLAS Y EL PROBLEMA DEL *EVANGELIO DE TOMÁS* COPTO

- I. El lugar de este capítulo en el conjunto del argumento
- II. Observaciones generales sobre el *Evangelio de Tomás* en relación con los sinópticos
- III. Relación de *Tomás* con los sinópticos: ejemplos prácticos
 - A. Paralelos en dichos que no son parábolas
 - B. Paralelos tomados de la tradición parabólica
- IV. Conclusión

Notas al capítulo 38

Capítulo 39:

EN BUSCA DE CASOS PROBABLES: EXAMEN DE LAS PARÁBOLAS SINÓPTICAS

- I. Introducción a manera de recapitulación
- II. Examen de las parábolas sinópticas por fuentes
 - A. Parábolas narrativas marcanas
 - B. Parábolas narrativas de Q
 - C. Parábolas narrativas de M
 - D. Parábolas narrativas de L
- III. Un ejemplo práctico tomado de Lucas: El buen samaritano
 - A. Observaciones generales sobre El buen samaritano como parábola L
 - B. El buen samaritano, en detalle
- IV. Conclusión ponderada de nuestro examen

Notas al capítulo 39

Capítulo 40:

LAS POCAS, POQUÍSIMAS AFORTUNADAS

- I. El grano de mostaza (Mc 4,30-32 || Mt 13,31-32 || Lc 13,18-19)
- II. Los viñadores perversos (Mc 12,1-11 || Mt 21,33-43 || Lc 20,9-18)
- III. La gran cena (Mt 22,2-14 || Lc 14,16-24)
 - A. La cuestión de las fuentes y de la redacción en las versiones de Mateo y Lucas
 - B. ¿Es la versión de esta parábola en el *Evangelio de Tomás* independiente de los sinópticos?
- IV. Los talentos/Las minas (Mt 25,14-30 || Lc 19,11-27)135
 - A. La cuestión de las fuentes y de la redacción en las versiones de Mateo y Lucas
 - B. El significado de la parábola de Los talentos/Las minas en el ministerio de Jesús

Notas al capítulo 40

Conclusión del tomo V:

DE TESIS A CONTRAMODA A CONCLUSIONES ANTAGÓNICAS: ADIÓS A UNA BASE FIRME

Notas a la conclusión

Apéndices:

BIBLIOGRAFÍA INTRODUCTORIA SOBRE LAS PARÁBOLAS DE JESÚS

MAPA DE PALESTINA EN TIEMPOS DE JESÚS

MAPA DE GALILEA EN TIEMPOS DEL MINISTERIO DE JESÚS

CUADRO DE LA FAMILIA DE HERODES EL GRANDE

CUADRO DE LOS AÑOS DE REINADO DE LOS EMPERADORES ROMANOS

Créditos

Siglas y abreviaturas

Sagrada Escritura

Gn	Génesis
Ex	Éxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronomio
Jos	Josué
Jue	Jueces
Rut	Rut
1 Sm	1º Samuel
2 Sm	2º Samuel
1 Re	1º Reyes
2 Re	2º Reyes
1 Cr	1º Crónicas
2 Cr	2º Crónicas
Esd	Esdras
Neh	Nehemías
Tob	Tobías
Jdt	Judit
Est	Ester
AdEst	Adiciones a Ester
1 Mac	1º Macabeos
2 Mac	2º Macabeos
Job	Job
Sal	Salmos
Prov	Proverbios
Ecl	Eclesiastés
Cant	Cantar de los Cantares

Sab	Sabiduría
Eclo	Eclesiástico
Is	Isaías
Jr	Jeremías
Lam	Lamentaciones
Bar	Baruc
EpJr (Bar 6)	Epístola de Jeremías
Ez	Ezequiel
Dn	Daniel
OrAzar	Oración de Azarías
Sus (Dan 13)	Susana
Bel (Dn 14)	Bel y el dragón
Os	Oseas
Jl	Joel
Am	Amós
Abd	Abdías
Jon	Jonás
Miq	Miqueas
Nah	Nahún
Hab	Habacuc
Sof	Sofonías
Ag	Ageo
Zac	Zacarías
Mal	Malaquías
Mt	Mateo
Mc	Marcos
Lc	Lucas
Jn	Juan
Hch	Hechos
Rom	Romanos
1 Cor	1ª Corintios
2 Cor	2ª Corintios
Gál	Gálatas
Ef	Efesios
Flp	Filipenses
Col	Colosenses
1 Tes	1ª Tesalonicenses
2 Tes	2ª Tesalonicenses
1 Tim	1ª Timoteo
2 Tim	2ª Timoteo

Tit	Tito
Flm	Filemón
Heb	Hebreos
Sant	Santiago
1 Pe	1ª Pedro
2 Pe	2ª Pedro
1 Jn	1ª Juan
2 Jn	2ª Juan
3 Jn	3ª Juan
Jds	Judas
Ap	Apocalipsis
<i>Apócrifos del AT</i>	
AntBibl	Antigüedades bíblicas del Pseudo-Filón
ApBar(gr)	Apocalipsis griego de Baruc (= 2 Bar)
ApBar(sir)	Apocalipsis siríaco de Baruc (= 3 Bar)
ApMo	Apocalipsis de Moisés
Arist	Carta de Aristeas
AsMo	Asunción de Moisés
3 Esd	3º Esdras
4 Esd	4º Esdras
Hen(esl)	Henoc eslavo (= 2 Hen)
Hen(et)	Henoc etiópico (= 1 Hen)
Hen(heb)	Henoc hebreo (= 3 Hen)
Jub	Libro de los Jubileos
3 Mac	3º Macabeos
4 Mac	4º Macabeos
MartIs	Martirio de Isaías
OdSl	Odas de Salomón
OrMan	Oración de Manasés
OrSib	Oráculos Sibilinos
SalSl	Salmos de Salomón
TestXII	Testamentos de los Doce Patriarcas
TestAs	Testamento de Aser
TestBen etc.	Testamento de Benjamín etc.
VidAd	Vida de Adán y Eva
<i>Apócrifos del NT (cf. también textos de Nag Hammadi)</i>	
ApPe	Apocalipsis de Pedro
EvEb	Evangelio de los Ebionitas
EvEg	Evangelio de los Egipcios

EvHeb	Evangelio de los Hebreos
EvNaas	Evangelio de los Naasenos
EvPe	Evangelio de Pedro
EvTom	Evangelio de Tomás
HchPil	Hechos de Pilato
ProtEv	Protoevangelio de Santiago

Padres apostólicos

Bern	Carta de Bernabé
1 Clem	1ª Carta de Clemente
2 Clem	2ª Carta de Clemente
Did	Didajé
Diog	Carta a Diogneto
Herm	Pastor de Hermas
Herm(m)	Hermas, mandata
Herm(s)	Hermas, similitudines
Herm(v)	Hermas, visiones
IgnEf	Carta de Ignacio a los Efesios
IgnEsm	Carta de Ignacio a los Esmirnenses
IgnFil	Carta de Ignacio a los Filadelfios
IgnMagn	Carta de Ignacio a los Magnesios
IgnPol	Carta de Ignacio a Policarpo
IgnTral	Carta de Ignacio a los Tralianos
MartPol	Martirio de Policarpo
Polic	Carta de Policarpo a los Filipenses

Manuscritos del mar Muerto y textos afines

1QapGn	Génesis apócrifo (1ª cueva)
1QH	Himnos de acción de gracias (1ª cueva)
1QpHab	Péser de Habacuc (1ª cueva)
1QIs ^a	Primera copia de Isaías (1ª cueva)
1QIs ^b	Segunda copia de Isaías (1ª cueva)
1QM	Rollo de la Guerra (1ª cueva)
1QS	Regla de la Comunidad o Manual de Disciplina (1ª cueva)
1QS ^a	Regla de la Congregación (apéndice A a 1QS) (1ª cueva)
1QS ^b	Bendiciones (apéndice B a 1QS) (1ª cueva)
3Q15	Rollo de cobre (3ª cueva)
4QFil	Filacterias (4ª cueva)
4QFlor	Florilegio (4ª cueva)
4QMes(ar)	Texto “mesiánico” arameo (4ª cueva)
4QOrNab	Oración de Nabonido (4ª cueva)

4QTest	Testimonios (4ª cueva)
4QtgJob	Targum de Job (4ª cueva)
4QtgLv	Targum del Levítico (4ª cueva)
4QLeví	Testamento de Leví (4ª cueva)
11QMelq	Texto de Melquisedec (11ª cueva)
11QtgJob	Targum de Job (11ª cueva)
CD	Documento de Damasco (texto de la geniza de El Cairo)
Hev	Textos de Nahal Hever
Mas	Textos de Masada
Mird	Textos de Quirbet Mird
Mur	Textos de Muraba'at

Targumes

Tg.EstI	Targum de Ester I
Tg.EstII	Targum de Ester II
Tg.Fragm.	Targum Fragmentario
Tg.Is	Targum de Isaías
Tg.JerI	Targum de Jerusalén I
Tg.JerII	Targum de Jerusalén II
Tg.Ket.	Targum de los Escritos
Tg.N.	Targum Neofiti 1
Tg.Neb.	Targum de los Profetas
Tg.Onq.	Targum Onqelos
Tg.Pal.	Targum Palestinense
Tg.PsJon.	Targum Pseudo-Jonatán
Tg.Sam.	Targum Samaritano
Tg.Yem.	Targum del Yemen

Órdenes y tratados de la Misná (y Talmudes)

[Las letras *m*, *b*, *y*, *t* antes del orden o tratado hacen referencia, respectivamente, al orden o tratado de la Misná, del Talmud Babilonia, del Talmud de Jerusalén y de la Tosefta]

Abot	<i>'abot</i>
Arak.	<i>'arakîn</i>
A.Z.	<i>'abodah zarah</i>
Bek.	<i>b^ekôrôt</i>
Ber.	<i>b^erakôt</i>
Bes.	<i>besah (= yom tob)</i>
B.B.	<i>baba' batra'</i>
Bik.	<i>bikkûrîm</i>
B.M.	<i>baba' mesi'a'</i>
B.Q.	<i>baba' qamma'</i>

Dem.	<i>d^émay</i>
Eduy.	<i>'eduyyôt</i>
Erub.	<i>'erûbîn</i>
Git.	<i>gittîn</i>
Hag.	<i>hagîgah</i>
Hall.	<i>hallah</i>
Hor.	<i>hôrayôt</i>
Hull.	<i>hullîn</i>
Kel.	<i>kelîm</i>
Ker.	<i>k^éritôt</i>
Ket.	<i>k^étubôt</i>
Kil.	<i>kil'ayim</i>
Maas.	<i>ma'aserôt</i>
Makk.	<i>makkôt</i>
Maks.	<i>maksîrîn (= masqin)</i>
Meg.	<i>m^égillah</i>
Mei.	<i>m^é'ilah</i>
Men.	<i>m^énahôt</i>
Mid.	<i>middôt</i>
Miq.	<i>miqwa'ôt</i>
Mo'ed	<i>mô'ed</i>
M.Q.	<i>mô'ed qatan</i>
M.S.	<i>ma'aser senî</i>
Nas.	<i>nasîm</i>
Naz.	<i>nazîr</i>
Ned.	<i>n^édarîm</i>
Neg.	<i>n^éga'im</i>
Nez.	<i>n^ézîqîn</i>
Nid.	<i>niddah</i>
Oho.	<i>'oholôt</i>
Orl.	<i>'orlah</i>
Par.	<i>parah</i>
Pea	<i>p^é'ah</i>
Pes.	<i>p^ésahîm</i>
Qid.	<i>qiddûsîm</i>
Qin.	<i>qinnim</i>
Qod.	<i>qodasîm</i>
R.H.	<i>ro's hasanah</i>

Sab.	<i>sabbat</i>
San.	<i>sanhedrîn</i>
Sebi.	<i>šbi'it</i>
Sebu.	<i>šbu'ot</i>
Seq.	<i>šqalim</i>
Sot.	<i>sotah</i>
Sukk.	<i>sukkah</i>
Taa.	<i>ta'anit</i>
Tam.	<i>tamid</i>
Teb.	<i>šbúl yom</i>
Tem.	<i>šmurah</i>
Ter.	<i>šrumôt</i>
Toh.	<i>šharôt</i>
Uqs.	<i>'uqsin</i>
Yad.	<i>yadayim</i>
Yeb.	<i>šbamôt</i>
Yom.	<i>yoma'</i> (= <i>kipurim</i>)
Zab.	<i>zabim</i>
Zeb.	<i>šbahim</i>
Zer.	<i>šra'im</i>

Abreviaturas de otras obras rabínicas

AbotRN	Abot de Rabí Natán
AgBer	Aggadat Beresit
Bar.	Baraita
DerErRab	Derek Eres Rabah
DerErZut	Derek Eres Zuta
Gem.	Gemara
Kalla	Kalla
Mek.	Mekilta
Midr.	Midrás
PAbot	Pirqé Abot
PR	Pesiqta Rabbati
PRK	Pesiqta de Rab Kahana
PRE	Pirqé Rabí Eliezer
Rab.	Rabah
Sem.	Semahot
Sifrá	Sifrá
Sifré	Sifré

Sof.	Soferim
SORab.	Seder 'Olam Rabah
Talm.	Talmud
Yal.	Yalkut

Abreviaturas de los textos de Nag Hammadi

Allogenes	Allogenes
ApAd	Apocalipsis de Adán
ApPbl	Apocalipsis de Pablo
ApPe	Apocalipsis de Pedro
1ApSant	1º Apocalipsis de Santiago
2ApSant	2º Apocalipsis de Santiago
ApocrJn	Apócrifo de Juan
ApocrSant	Apócrifo de Santiago
Asclepio	Asclepio 21-29
BautA	Sobre el bautismo A
BautB	Sobre el bautismo B
BautC	Sobre el bautismo C
ConGPo	Concepto de Nuestro Gran Poder
DialSalv	Diálogo del Salvador
Disc. 8-9	Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada
EnsAut	Enseñanza Auténtica
EnsSilv	Enseñanzas de Silvano
EpPeFe	Epístola de Pedro a Felipe
EstSet	Tres Estelas de Set
EucA	Sobre la eucaristía A
EucB	Sobre la eucaristía B
Eugnosto	Eugnosto el Bendito
EvEg	Evangelio de los Egipcios
EvFe	Evangelio de Felipe
EvTom	Evangelio de Tomás
EvVer	Evangelio de la Verdad
ExeAlma	Exégesis sobre el alma
ExpVal	Exposición valentiniana
HchPe12	Hechos de Pedro y de los Doce Apóstoles
HipArc	Hipóstasis de los Arcontes
Hipsif.	Hipsífrone
IntCon	Interpretación del Conocimiento
Marsanes	Marsanes
Melq.	Melquisedec

Norea	Pensamiento de Norea
OrGracias	Oración de acción de gracias
OrigMundo	Sobre el origen del mundo
OrPbl	Oración del Apóstol Pablo
ParafSem	Paráfrasis de Sem
ProTrim	Protenoia trimorfa
SentSexto	Sentencias de Sexto
SofJCristo	Sofía de Jesucristo
TestVerd	Testimonio de la Verdad
TomAtl	Libro de Tomás el Atleta
TratRes	Tratado sobre la Resurrección
TratSet	Segundo Tratado del Gran Set
TraTri	Tratado Tripartito
Trueno	Trueno, Mente perfecta
Zost.	Zostriano

Revistas, obras y colecciones

<i>AAS</i>	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
<i>AASOR</i>	<i>Annual of the American Schools of Oriental Research</i>
<i>AB</i>	Anchor Bible
<i>AcOr</i>	<i>Acta Orientalia</i>
<i>ACW</i>	Ancient Christian Writers
<i>AfO</i>	<i>Archiv für Orientforschung</i>
<i>AGJU</i>	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
<i>AH</i>	F. Rosenthal, <i>An Aramaic Handbook</i>
<i>AJA</i>	<i>American Journal of Archaeology</i>
<i>AJBA</i>	<i>Australian Journal of Biblical Archaeology</i>
<i>AJP</i>	<i>American Journal of Philology</i>
<i>AJSL</i>	<i>American Journal of Semitic Languages and Literature</i>
<i>AJT</i>	<i>American Journal of Theology</i>
<i>ALBO</i>	Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia
<i>ALGHJ</i>	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums
<i>AnBib</i>	Analecta Biblica
<i>ANEP</i>	J. B. Pritchard (ed.), <i>Ancient Near East in Pictures</i>
<i>ANESTP</i>	J. B. Pritchard (ed.), <i>Ancient Near East Supplementary Texts and Pictures</i>
<i>ANET</i>	J. B. Pritchard (ed.), <i>Ancient Near East Texts</i>
<i>Ang</i>	<i>Angelicum</i>
<i>AnOr</i>	Analecta Orientalia
<i>ANQ</i>	<i>Andover Newton Quarterly</i>
<i>ANTF</i>	Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung

ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
AOAT	Alten Orient und Altes Testament
AOS	American Oriental Series
AP	J. Marouzeau (ed.), <i>L'Année philologique</i>
APOT	R. H. Charles (ed.), <i>Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament</i>
Arch	<i>Archaeology</i>
ARW	<i>Archiv für Religionswissenschaft</i>
ASNU	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis
ASOR	American Schools of Oriental Research
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i>
AsSeign	<i>Assemblées du Seigneur</i>
ASSR	<i>Archives des Sciences Sociales des Religions</i>
ASTI	<i>Annual of the Swedish Theological Institute</i>
ATABh	Alttestamentliche Abhandlungen
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AtBib	H. Grollenberg, <i>Atlas of the Bible</i>
ATD	Das Alte Testament Deutsch
ATR	<i>Anglican Theological Review</i>
Aug	<i>Augustinianum</i>
AusBR	<i>Australian Biblical Review</i>
AUSS	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BAGD	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich y F. W. Danker, <i>Greek-English Lexicon of The New Testam</i>
BAR	<i>Biblical Archaeologist Reader</i>
BARev	<i>Biblical Archaeology Review</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BBB	Bonner biblische Beiträge
BBET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie
BCSR	<i>Bulletin of the Council on the Study of Religion</i>
BDB	F. Brown, S. R. Driver y C. A. Briggs, <i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i>
BDF	F. Blass, A. Debrunner y R. W. Funk, <i>A Greek Grammar of the New Testament</i>
BDR	F. Blass, A. Debrunner y F. Rehkopf, <i>Grammatik des neutestamentlichen Griechisch</i>
BeO	<i>Bibbia e Oriente</i>
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BEvT	Beiträge zur evangelischen Theologie
BFCT	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese
BHEAT	<i>Bulletin d'Histoire et d'Exégèse de l'Ancien Testament</i>

<i>BHH</i>	B. Reicke y L. Rost (eds.), <i>Biblisch-Historisches Handwörterbuch</i>
<i>BHK</i>	R. Kittel (ed.), <i>Biblia Hebraica</i>
<i>BHS</i>	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
BHT	Beiträge zur historischen Theologie
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
BibB	Biblisches Beiträge
<i>BibBh</i>	<i>Bible Bhashyam</i>
<i>BibLeb</i>	<i>Bibel und Leben</i>
BibOr	Biblica et Orientalia
BibS(F)	Biblisches Studien (Friburgo, 1895-)
BibS(N)	Biblisches Studien (Neukirchen, 1951-)
<i>BIES</i>	<i>Bulletin of the Israel Exploration Society (= Yediot)</i>
<i>BIFAO</i>	<i>Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale</i>
<i>Bijdr</i>	<i>Bijdragen</i>
<i>BIOSCS</i>	<i>Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies</i>
<i>BJPES</i>	<i>Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society</i>
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>
<i>BK</i>	<i>Bibel und Kirche</i>
BKAT	Biblisches Kommentar: Altes Testament
<i>BLit</i>	<i>Bibel und Liturgie</i>
<i>BN</i>	<i>Biblisches Notizen</i>
BO	Bibliotheca Orientalis
<i>BR</i>	<i>Biblical Research</i>
<i>BSac</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>
<i>BSOAS</i>	<i>Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies</i>
<i>BT</i>	<i>The Bible Translator</i>
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
<i>BTS</i>	<i>Bible et Terre Sainte</i>
<i>BurH</i>	<i>Buried History</i>
<i>BVC</i>	<i>Bible et Vie Chrétienne</i>
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
<i>ByF</i>	<i>Biblia y Fe</i>
<i>BZ</i>	<i>Biblisches Zeitschrift</i>
BZAW	Beihefte zur <i>ZAW</i>
BZNW	Beihefte zur <i>ZNW</i>
BZRGG	Beihefte zur <i>ZRGG</i>
<i>CAH</i>	<i>Cambridge Ancient History</i>
<i>CahEv</i>	<i>Cahiers Évangile</i>
CahRB	Cahiers de la Revue Biblique

CahThéol	Cahiers Théologiques
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CB	<i>Cultura Biblica</i>
CBQ	<i>The Catholic Biblical Quarterly</i>
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series
CC	Corpus Christianorum
CCath	Corpus Catholicorum
CH	<i>Church History</i>
CHR	<i>Catholic Historical Review</i>
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CII	Corpus Inscriptionum Iudaicarum
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CIS	Corpus Inscriptionum Semiticarum
CJ	<i>Classical Journal</i>
CJT	<i>Canadian Journal of Theology</i>
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
ConB	Coniectanea Biblica
ConBNT	Coniectanea Biblica, New Testament
ConBOT	Coniectanea Biblica, Old Testament
ConNT	<i>Coniectanea Neotestamentica</i>
CP	<i>Classical Philology</i>
CQ	<i>Church Quarterly</i>
CQR	<i>Church Quarterly Review</i>
CRAIBL	<i>Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres</i>
CRINT	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CTJ	<i>Calvin Theological Journal</i>
CTM	<i>Concordia Theological Monthly</i>
CTQ	<i>Concordia Theological Quarterly</i>
CurTM	<i>Currents in Theology and Mission</i>
DACL	<i>Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie</i>
DBSup	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplément</i>
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
DRev	<i>Downside Review</i>
DS	Denzinger-Schönmetzer, <i>Enchiridion symbolorum</i>
DTC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i>
EBib	Études Bibliques
EDB	L. F. Hartman (ed.), <i>Encyclopedic Dictionary of the Bible</i>

EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament
EKKNT	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>EKL</i>	<i>Evangelisches Kirchenlexikon</i>
<i>EncJud</i>	<i>Encyclopedia Judaica (1971)</i>
<i>EnchBib</i>	<i>Enchiridion Biblicum</i>
<i>ErIsr</i>	<i>Eretz Israel</i>
<i>ErJb</i>	<i>Eranos Jahrbuch</i>
<i>EstBib</i>	<i>Estudios Bíblicos</i>
<i>EstEcl</i>	<i>Estudios Eclesiásticos</i>
<i>EstTeol</i>	<i>Estudios Teológicos</i>
<i>ETL</i>	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
<i>ETR</i>	<i>Études Théologiques et Religieuses</i>
EvK	Evangelische Kommentare
<i>EvQ</i>	<i>Evangelical Quarterly</i>
<i>EvT</i>	<i>Evangelische Theologie</i>
<i>EWNT</i>	H. Balz y G. Schneider (eds.), <i>Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
<i>ExpTim</i>	<i>Expository Times</i>
FB	Forschung zur Bibel
FBBS	Facet Books. Biblical Series
FC	Fathers of the Church
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GAT	Grundrisse zum Alten Testament
GCS	Griechische christliche Schriftsteller
GKB	Gesenius-Kautzsch-Bergsträsser, <i>Hebräische Grammatik</i>
GKC	<i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> , ed. E. Kautzsch, tr. A. E. Cowley
GNT	Grundrisse zum Neuen Testament
<i>GRBS</i>	<i>Greek, Roman, and Byzantine Studies</i>
<i>Greg</i>	<i>Gregorianum</i>
GTA	Göttinger theologische Arbeiten
<i>GTC</i>	<i>Grace Theological Journal</i>
<i>HALAT</i>	W. Baumgartner <i>et al.</i> , <i>Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament</i>
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HDR	Harvard Dissertations in Religion
<i>HeyJ</i>	<i>Heythrop Journal</i>
<i>HibJ</i>	<i>Hibbert Journal</i>
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
HKNT	Handkommentar zum Neuen Testament
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HNTC	Harper's NT Commentaries

<i>HR</i>	<i>History of Religions</i>
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
HTS	Harvard Theological Studies
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
HUT	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
<i>IB</i>	<i>Interpreter's Bible</i>
<i>IBS</i>	<i>Irish Biblical Studies</i>
ICC	International Critical Commentary
<i>IDB</i>	G. A. Buttrick (ed.), <i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
<i>IDBSup</i>	Supplementary volume to <i>IDB</i>
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i>
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>IOS</i>	<i>Israel Oriental Society</i>
<i>ITQ</i>	<i>Irish Theological Quarterly</i>
<i>JA</i>	<i>Journal Asiatique</i>
<i>JAAR</i>	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
<i>JAC</i>	<i>Jahrbuch für Antiquität und Christentum</i>
<i>JAL</i>	Jewish Apocryphal Literature
<i>JANESCU</i>	<i>Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JAS</i>	<i>Journal of Asian Studies</i>
<i>JB</i>	A. Jones (ed.), <i>Jerusalem Bible</i>
<i>JBC</i>	R. E. Brown et al. (eds.), <i>The Jerome Biblical Commentary</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JBR</i>	<i>Journal of Bible and Religion</i>
<i>JDS</i>	Judean Desert Studies
<i>JEH</i>	<i>Journal of Ecclesiastical History</i>
<i>JEOL</i>	<i>Jaarbericht... ex Oriente Lux</i>
<i>JES</i>	<i>Journal of Ecumenical Studies</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JHNES</i>	Johns Hopkins Near Eastern Studies
<i>JHS</i>	<i>Journal of Hellenic Studies</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JMES</i>	<i>Journal of Middle Eastern Studies</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>JPOS</i>	<i>Journal of the Palestine Oriental Society</i>

<i>JPSV</i>	<i>Jewish Publication Society Version</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JQRMS</i>	Jewish Quarterly Review Monograph Series
<i>JR</i>	<i>Journal of Religion</i>
<i>JRelS</i>	<i>Journal of Religious Studies</i>
<i>JRH</i>	<i>Journal of Religious History</i>
<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i>
<i>JRT</i>	<i>Journal of Religious Thought</i>
<i>JSHRZ</i>	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JSNTSup</i>	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JSOTSup</i>	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>JSSR</i>	<i>Journal for the Scientific Study of Religion</i>
<i>JTC</i>	<i>Journal for Theology and the Church</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>Judaica</i>	<i>Judaica: Beiträge zum Verständnis...</i>
<i>KAT</i>	E. Sellin (ed.), Kommentar zum A.T.
<i>KB</i>	L. Koehler y W. Baumgartner, <i>Lexicon in Veteris Testamenti libros</i>
<i>KD</i>	<i>Kerygma und Dogma</i>
<i>KJV</i>	<i>King James Version</i>
<i>KIT</i>	Kleine Texte
<i>LB</i>	<i>Linguistica Biblica</i>
<i>LCC</i>	Library of Christian Classics
<i>LCL</i>	Loeb Classical Library
<i>LCQ</i>	<i>Lutheran Church Quarterly</i>
<i>LD</i>	Lectio Divina
<i>LLAVT</i>	E. Vogt, <i>Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti</i>
<i>LPGL</i>	G. W. H. Lampe, <i>Patristic Greek Lexicon</i>
<i>LQ</i>	<i>Lutheran Quarterly</i>
<i>LR</i>	<i>Lutherische Rundschau</i>
<i>LS</i>	<i>Lowain Studies</i>
<i>LSJ</i>	Liddell-Scott-Jones, <i>Greek-English Lexicon</i>
<i>LTK</i>	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i>
<i>LTP</i>	<i>Laval Théologique et Philosophique</i>
<i>LumVie</i>	<i>Lumière et Vie</i>
<i>LW</i>	<i>Lutheran World</i>

<i>McCQ</i>	<i>McCormick Quarterly</i>
<i>MDB</i>	<i>Le Monde de la Bible</i>
MDOG	Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft
MeyerK	H. A. W. Meyer, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
<i>MGWJ</i>	<i>Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums</i>
MM	J. H. Moulton y G. Milligan, <i>The Vocabulary of the Greek Testament</i>
MNTC	Moffatt NT Commentary
MPAIBL	Mémoires présentés à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
<i>MScRel</i>	<i>Mélanges de Science Religieuse</i>
<i>MTZ</i>	<i>Münchener theologische Zeitschrift</i>
<i>Mus</i>	<i>Le Muséon</i>
<i>MUSJ</i>	<i>Mélanges de l'Université Saint-Joseph</i>
<i>NAB</i>	<i>New American Bible</i>
<i>NCB</i>	<i>New Century Bible</i>
<i>NCCHS</i>	R. D. Fuller <i>et al.</i> (eds.), <i>New Catholic Commentary on Holy Scripture</i>
<i>NCE</i>	M. R. P. McGuire <i>et al.</i> (eds.), <i>New Catholic Encyclopedia</i>
<i>NEB</i>	<i>New English Bible</i>
<i>Neot</i>	<i>Neotestamentica</i>
NFT	New Frontiers in Theology
NHS	Nag Hammadi Studies
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
<i>NIV</i>	<i>New International Version</i>
<i>NJBC</i>	<i>New Jerome Biblical Commentary</i>
<i>NJV</i>	<i>New Jewish Version</i>
<i>NKZ</i>	<i>Neue kirchliche Zeitschrift</i>
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
NovTSup	Novum Testamentum. Supplements
<i>NRT</i>	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
<i>NTA</i>	<i>New Testament Abstracts</i>
NTAbh	Neutestamentliche Abhandlungen
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTF	Neutestamentliche Forschungen
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
NTTS	New Testament Tools and Studies
<i>Numen</i>	<i>Numen. International Review for the History of Religions</i>
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OIP	Oriental Institute Publications
<i>OLP</i>	<i>Orientalia Lovaniensia Periodica</i>

OLZ	<i>Orientalische Literaturzeitung</i>
Or	<i>Orientalia</i> (Roma)
OrAnt	<i>Oriens Antiquus</i>
OrChr	<i>Oriens Christianus</i>
OrSyr	<i>L'Orient Syrien</i>
OTA	<i>Old Testament Abstracts</i>
OTL	Old Testament Library
PAAJR	<i>Proceedings of the American Academy of Jewish Research</i>
PCB	M. Black y H. H. Rowley (eds.), <i>Peake's Commentary on the Bible</i>
PEFQS	<i>Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement</i>
PEQ	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
PG	J. Migne, <i>Patrologia Graeca</i>
PGM	K. Preisedanz (ed.), <i>Papyri graecae magicae</i>
Phil	<i>Philologus</i>
PJ	<i>Palästina-Jahrbuch</i>
PL	J. Migne, <i>Patrologia Latina</i>
PO	<i>Patrologia Orientalis</i>
PSB	<i>Princeton Seminary Bulletin</i>
PSTJ	<i>Perkins School of Theology Journal</i>
PTMS	Pittsburgh Theological Monograph Series
PVTG	<i>Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece</i>
PW	Pauly-Wissowa, <i>Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft</i>
PWSup	Supplement to PW
QD	<i>Quaestiones Disputatae</i>
QDAP	<i>Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine</i>
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
RANE	Records of the Ancient Near East
RArch	<i>Revue Archéologique</i>
RB	<i>Revue Biblique</i>
RCB	<i>Revista de Cultura Bíblica</i>
RE	<i>Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche</i>
REA	<i>Revue des Études Anciennes</i>
RechBib	Recherches Bibliques
REJ	<i>Revue des Études Juives</i>
RelS	<i>Religious Studies</i>
RelSoc	<i>Religion and Society</i>
RelSRev	<i>Religious Studies Review</i>
RES	<i>Répertoire d'Épigraphie Sémitique</i>
ResQ	<i>Restoration Quarterly</i>

<i>RevExp</i>	<i>Review and Expositor</i>
<i>RevistB</i>	<i>Revista Biblica</i>
<i>RevQ</i>	<i>Revue de Qumrân</i>
<i>RevScRel</i>	<i>Revue des Sciences Religieuses</i>
<i>RevSem</i>	<i>Revue Sémitique</i>
<i>RGG</i>	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i>
<i>RHE</i>	<i>Revue d'Histoire Ecclésiastique</i>
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses</i>
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
<i>RIDA</i>	<i>Revue Internationale des Droits de l'Antiquité</i>
<i>RivB</i>	<i>Rivista Biblica</i>
<i>RNT</i>	Regensburger Neues Testament
<i>RQ</i>	<i>Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte</i>
<i>RR</i>	<i>Review of Religion</i>
<i>RRef</i>	<i>La Revue Reformée</i>
<i>RSO</i>	<i>Rivista degli Studi Orientali</i>
<i>RSPT</i>	<i>Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques</i>
<i>RSR</i>	<i>Recherches de Science Religieuse</i>
<i>RSV</i>	<i>Revised Standard Version</i>
<i>RTL</i>	<i>Revue Théologique de Louvain</i>
<i>RTP</i>	<i>Revue de Théologie et de Philosophie</i>
<i>RUO</i>	<i>Revue de l'Université d'Ottawa</i>
<i>RV</i>	<i>Revised Version</i>
<i>SacEr</i>	<i>Sacris Erudiri</i>
<i>SANT</i>	Studien zum Alten und Neuen Testament
<i>SB</i>	Sources Bibliques
<i>SBA</i>	Studies in Biblical Archaeology
<i>SBAW</i>	<i>Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften</i>
<i>SBB</i>	Stuttgarter biblische Beiträge
<i>SBFLA</i>	<i>Studii Biblici Franciscani Liber Annuus</i>
<i>SBJ</i>	<i>La Sainte Bible de Jérusalem</i>
<i>SBL</i>	Society of Biblical Literature
<i>SBLASP</i>	Society of Biblical Literature Abstracts and Seminar Papers
<i>SBLDS</i>	SBL Dissertation Series
<i>SBLMasS</i>	SBL Masoretic Studies
<i>SBLMS</i>	SBL Monograph Series
<i>SBLSBS</i>	SBL Sources of Biblical Study
<i>SBLSCS</i>	SBL Septuagint and Cognate Studies
<i>SBLTT</i>	SBL Texts and Translations

SBM	Stuttgarter biblische Monographien
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
SC	Sources Chrétiennes
<i>ScEccl</i>	<i>Sciences Ecclésiastiques</i>
<i>ScEs</i>	<i>Science et Esprit</i>
SCHNT	Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti
<i>SCR</i>	<i>Studies in Comparative Religion</i>
<i>Scr</i>	<i>Scripture</i>
<i>ScrB</i>	<i>Scripture Bulletin</i>
ScrHier	Scripta Hierosolymitana
<i>ST</i>	<i>Studia Theologica</i>
STANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
Str-B	[H. Strack y] P. Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i>
StudNeot	Studia Neotestamentica
StudOr	Studia Orientalia
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
SymbU	Symbolae Biblicae Upsalienses
<i>TAPA</i>	<i>Transactions of the American Philological Association</i>
<i>TBei</i>	<i>Theologische Beiträge</i>
<i>TBl</i>	<i>Theologische Blätter</i>
TBü	Theologische Bücherei
<i>TBT</i>	<i>The Bible Today</i>
<i>TCGNT</i>	B. M. Metzger, <i>A Textual Commentary on the Greek New Testament</i>
<i>TD</i>	<i>Theology Digest</i>
<i>TDNT</i>	G. Kittel y G. Friedrich (eds.), <i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
<i>TDOT</i>	G. J. Botterweck y H. Ringgren (eds.), <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
TextsS	Texts and Studies
<i>TF</i>	<i>Theologische Forschung</i>
<i>TGl</i>	<i>Theologie und Glaube</i>
THKNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
<i>ThStud</i>	<i>Theologische Studiën</i>
<i>TLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<i>TP</i>	<i>Theologie und Philosophie</i>
<i>TPQ</i>	<i>Theologisch-Praktische Quartalschrift</i>
<i>TQ</i>	<i>Theologische Quartalschrift</i>
<i>TRE</i>	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>

<i>TRev</i>	<i>Theologische Revue</i>
<i>TRu</i>	<i>Theologische Rundschau</i>
<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>TSK</i>	<i>Theologische Studien und Kritiken</i>
<i>TToday</i>	<i>Theology Today</i>
<i>TTZ</i>	<i>Trierer theologische Zeitschrift</i>
TU	Texte und Untersuchungen
<i>TWAT</i>	G. J. Botterweck y H. Ringgren (eds.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i>
<i>TWNT</i>	G. Kittel y G. Friedrich (eds.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
<i>TynBul</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>UBSGNT</i>	United Bible Societies <i>Greek New Testament</i>
UNT	Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>USQR</i>	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>
VC	<i>Vigiliae Christianae</i>
<i>VCaro</i>	<i>Verbum Caro</i>
VD	<i>Verbum Domini</i>
VE	<i>Vox Evangelica</i>
VF	<i>Verkündigung und Forschung</i>
<i>VKGNT</i>	K. Aland (ed.), <i>Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament</i>
VP	<i>Vivre et Penser</i> (= RB 1941-1944)
VS	Verbum Salutis
<i>VSpir</i>	<i>La Vie Spirituelle</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	Vetus Testamentum. Supplements
WDB	<i>Westminster Dictionary of the Bible</i>
WHAB	<i>Westminster Historical Atlas of the Bible</i>
WHJP	World History of the Jewish People
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WO	<i>Die Welt des Orients</i>
WTJ	<i>Westminster Theological Journal</i>
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft
WZKM	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes</i>
WZKSO	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZDMG	<i>Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft</i>
ZDPV	<i>Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins</i>
ZHT	<i>Zeitschrift für historische Theologie</i>

ZKG	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i>
ZKT	<i>Zeitschrift für katholische Theologie</i>
ZMR	<i>Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaftliche</i>
ZRGG	<i>Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte</i>
ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>
ZWT	<i>Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie</i>

Otras siglas y abreviaturas

AT	Antiguo Testamento
LXX	Setenta o Septuaginta
NT	Nuevo Testamento
par. (parr.)	Paralelo (paralelos) en los evangelios
TM	Texto masorético
Vg.	Vulgata
VL	Vetus Latina

Agradecimientos

Como he hecho en cada uno de los tomos precedentes, empiezo estos agradecimientos con una expresión de gratitud a los cirujanos, especialistas y otros profesionales de la medicina que me han permitido seguir trabajando en este proyecto, pese a haber sufrido yo varias intervenciones quirúrgicas y múltiples problemas de salud. Nunca olvidaré su competencia y humanidad. También con gran estima y reconocimiento tengo presentes a mis colegas de la Universidad de Notre Dame, cuyos departamentos abarcan desde Historia hasta Economía, con muchos otros entre medias. Nunca deja de asombrarme el número de expertos en diversos campos seculares que se interesan de verdad por mi trabajo. Agradezco de corazón el apoyo entusiástico que me dispensan.

Pero, sobre todo, quiero manifestar mi gratitud a mis amigos y compañeros del Departamento de Teología, quienes han mostrado una paciencia infinita mientras yo recurría una y otra vez a sus muchos conocimientos. En particular, estoy agradecido a mis colegas del programa Cristianismo y judaísmo en la Antigüedad, señaladamente a los profesores Gary Anderson, John C. Cavadini, Brian Daley, Mary Rose D'Angelo, John Fitzgerald, Blake Leyerle, Candida Moss, Michael (Tzvi) Novick, Eugene C. Ulrich, James C. VanderKam y Abraham (Avi) Winitzer, así como a Gregory E. Sterling, actual decano de la Yale Divinity School. Debo un especial reconocimiento al profesor Robert E. Sullivan, vicepresidente asociado de la Universidad de Notre Dame, por sus orientaciones académicas y prácticas. Mis profesores adjuntos actuales y anteriores, especialmente Michael Cover, Anthony Giambrone, Justin Buol y Joshua Noble, me han ayudado y aconsejado en infinitas ocasiones. Gracias también al laborioso personal bibliotecario de la Hesburgh Library, en la Universidad de Notre Dame, particularmente a Alan Krieger, que cuidadosamente supervisa las adquisiciones para el Departamento de Teología. Mi reconocimiento asimismo al personal bibliotecario de la Graduate Theological Union en Berkeley, California, donde suelo “acampar” cada verano. Durante mis estancias en Berkeley me brindan generoso hospedaje los sacerdotes de la Congregación de la Santa Cruz en su Holy Cross Center. A lo largo de los años, el director del centro, el Rev. Harry Cronin, CSC, se ha convertido para mí en un fiel amigo y un anfitrión siempre fiable. Mi gratitud también a las

personas y entidades que han apoyado mi investigación en todos los aspectos prácticos, señaladamente el económico. Entre ellas, no puedo dejar de mencionar a Mr. William K. Warren, Jr., junto con la William K. Warren Foundation, cuya cátedra de Teología ocupó en Notre Dame, así como a Mr. y Mrs. Robert McQuie. El apoyo de Mr. Warren, en particular, se ha extendido más allá del terreno económico. Repetidamente ha tratado por todos los medios de infundirme ánimo y expresarme su apoyo personal con respecto a mi trabajo.

También quiero manifestar mi gratitud sincera al consejo editorial de la Anchor Yale Bible, especialmente al Dr. John J. Collins, el editor general, que es un gran experto y un gran amigo. Me hizo muchas y valiosas observaciones cuando este volumen tomaba su forma final, y en particular fue quien me persuadió para que hiciera de mi estudio de las parábolas un volumen separado, en oposición a mi esperanza de concluir la serie con un gran tomo V. Por su eficacia y rapidez en guiar este volumen a través del proceso de producción en Yale University Press, quedo sumamente agradecido asimismo a Jennifer Banks y Heather Gold.

Quede igualmente constancia de mi reconocimiento a los libros y revistas en los que esbozos preliminares de algunos puntos de vista expuestos en este tomo fueron presentados por primera vez en otros formatos. Entre esos textos y publicaciones figuran “The Parable of the Wicked Tenants of the Vineyard: Is the *Gospel of Thomas* Independent of the Synoptics?”, en Christopher W. Skinner y Kelly R. Iverson (eds.), *Unity and Diversity in the Gospels of Paul* (Frank Matera Festschrift; Early Christianity and Its Literature 7; SBL, Atlanta 2012), 129-145; “The Parable of the Wheat and the Weeds (Matthew 13:24-30): Is *Thomas’s* Version (Logion 57) Independent?": *JBL* 131 (2012) 715-732, y “Is Luke’s Version of the Parable of the Rich Fool Reflected in the Coptic *Gospel of Thomas*?": *CBQ* 74 (2012) 528-547. En las últimas etapas en la composición de este volumen fui invitado a exponer algunas de mis ideas sobre las parábolas en un simposio en honor de Joseph Ratzinger (el papa emérito Benedicto XVI) celebrado entre el 24 y el 26 de octubre de 2013 en la Universidad Lateranense de Roma y en la Ciudad del Vaticano bajo la égida de la Fundación Vaticana Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Mi conferencia fue posteriormente impresa entre los documentos del simposio como “The Historical Figure of Jesus: The Historical Jesus and His Historical Parables”, en Bernardo Estrada *et al.* (eds.), *The Gospels: History and Christology* (Joseph Ratzinger-Benedict XVI Festschrift; 2 vols.; Libreria Editrice Vaticana, Roma 2013) I, 237-260. Quedo especialmente agradecido a los tres editores de los dos volúmenes, Bernardo Estrada, Ermenegildo Manicardi y Armand Puig i Tàrrach, así como a mis anfitriones y a mis compañeros de hospedaje en la Domus Sanctae Martae de la Ciudad del Vaticano, donde me alojé durante el simposio.

Tras estos agradecimientos, quizá debería señalar –y aclarar a todos los nuevos lectores de esta serie– la especial naturaleza del presente tomo sobre las parábolas de Jesús. Son infinitos los libros escritos acerca de ellas, la mayor parte de los cuales ofrecen, perícopa por perícopa, una exégesis crítica detallada o una explicación popular de cada parábola sinóptica. Con los numerosísimos

libros de ese tipo, que van desde grandes eruditos del pasado como Adolf Jülicher, C. H. Dodd y Joachim Jeremias hasta estudiosos contemporáneos como Arland Hultgren y Klyne Snodgrass, no hay necesidad de repetir simplemente sus trabajos con pequeñas variaciones.

El propósito de este tomo es muy diferente. Intencionadamente, no ofrece una exégesis de cada parábola atribuida a Jesús en los evangelios sinópticos. Más bien, como indica su título, trata de probar la autenticidad de esas parábolas. Dicho de otro modo, se plantea la cuestión básica de qué debe preguntarse continuamente todo buscador del Jesús histórico. Expuesta con sencillez, la cuestión es: según ciertos textos antiguos, Jesús de Nazaret dijo esto o algo similar durante los años veinte o treinta del siglo I d. C. Pero ¿realmente lo dijo? Los cuatro primeros tomos de *Un juicio marginal* han sometido numerosos y muy diferentes dichos evangélicos a una valoración crítica para ver en cada caso si la catalogación de “histórico” (o “auténtico”, es decir, procedente del mismo Jesús) era la más probable. Ahora, el tomo V viene a recordar que, demasiado a menudo, se ha dejado paso franco a las parábolas. No han sido sometidas a los mismos rigurosos criterios y escrutinios de historicidad, porque “todos sabemos” que la mayor parte de las parábolas, si no todas, proceden de Jesús. Esta suposición fundamental –pero sin verdadero fundamento–, examinada con detenimiento en el presente libro, obtiene un claro “insuficiente”. De ahí que seguidamente asumamos la tarea de identificar las parábolas que ofrezcan sólidos indicios de ser auténticas. Solo estas serán explicadas en detalle, puesto que la exégesis de las parábolas juzgadas no auténticas corresponde a los comentarios sobre los evangelios tal como están, pero no a la búsqueda del Jesús histórico.

Introducción al tomo V

Las parábolas: ¿cómo encajan en la búsqueda del Jesús histórico?

I. La estrategia de conjunto de *Un judío marginal*

Sin duda, los fieles lectores que han viajado conmigo por el largo y polvoriento camino de la búsqueda del Jesús histórico conocen desde hace mucho tiempo la estrategia que gobierna la ordenación de temas en estos tomos. Sencillamente explicada, mi estrategia imita el enfoque empleado en toda clase de negociaciones contenciosas, desde contratos laborales hasta conversaciones de paz para el Próximo Oriente. Se trata de tocar primero los temas más fáciles, para pasar después a los más arduos. Por eso, *Un judío marginal* se ocupó primero de grandes porciones de material para el que había abundancia de testimonio múltiple junto con una amplia variedad de formas literarias y contenido religioso. Ese material se prestaba bien a ser probado mediante diversos criterios de historicidad. Desde allí, de tomo en tomo, pasamos gradualmente a ocuparnos de temas más dificultosos, por no decir inabordables¹.

Así, el tomo I expuso los principios básicos que dirigen la búsqueda, como también algunas observaciones iniciales sobre los antecedentes sociales, culturales, económicos y familiares de Jesús, que proporcionaron un contexto histórico general para nuestra labor investigadora. El tomo II se ocupó luego de tres “grandes cuestiones”: Juan el Bautista visto como el inmediato contexto religioso y mentor de Jesús; el mensaje escatológico de Jesús sobre el reino de Dios, ya presente y a la vez futuro (que reflejaba pero también transformaba la escatología de Juan), y la concreción de la presencia del reino de Dios en el ministerio de Jesús con sus “hechos poderosos” o “signos” proféticos (lo que llamamos milagros). La abundancia de dichos y relatos variados procedentes de múltiples fuentes permitió el uso de diversos criterios de historicidad, lo que produjo –aunque con trazos todavía toscos– un perfil bastante fiable del Nazareno. El Jesús que emergió del tomo II era básicamente un profeta taumaturgo que reflejaba las tradiciones y esperanzas conectadas con el profeta Elías. Pero no se trataba de producir un retrato completo de Jesús, sino solo de obtener un punto de partida, una base y un marco para una nueva investigación.

El tomo III procedió a ampliar el foco de la crítica histórica, hasta entonces centrada en el estrecho campo del mensaje nuclear y las acciones de Jesús. Se trataba de obtener una visión

panorámica de los principales grupos con los que Jesús se relacionó o con los que se encontró en clara oposición. De un lado estaban los diversos compañeros o seguidores de Jesús: las multitudes, los discípulos, el círculo íntimo de los Doce y algunos miembros individuales de ese círculo. La creciente dificultad del material fue puesta de manifiesto por el hecho de que solo era posible hacer vagas generalizaciones sobre esas innumerables multitudes sin rostro o incluso sobre algunos miembros del círculo de los Doce (contrástese, por ejemplo, nuestro desconocimiento de figuras como Bartolomé con la considerable información disponible acerca de Pedro). De otro lado había una serie de grupos competidores y personajes opuestos a Jesús. “Fariseos, “saduceos” y “samaritanos” son nombres que cualquier lector de los evangelios y de Hechos conoce muy bien. Pero definir exactamente qué eran los grupos designados con esos nombres (por no hablar de los esenios y los herodianos) resultó una tarea abrumadora, dada la parvedad y parcialidad de las fuentes del siglo I. Hacia la segunda mitad del tomo III, las conclusiones firmes eran cada vez más escasas. Pese a estos obstáculos, nuestro retrato inicial de Jesús iba cobrando nitidez y profundidad gracias a percepciones bastante fiables respecto a su interacción tanto con partidarios como con oponentes. La investigación detallada sobre los competidores de Jesús, especialmente en lo relativo a la interpretación de la Ley mosaica y a la vida conforme a sus dictados, condujo de manera natural al tema predominante en el tomo IV: Jesús y la Ley.

Fue en este punto de nuestra búsqueda cuando palabras como “enigma” y “acertijo” se convirtieron en temas principales y recurrentes como *leitmotifs* dignos de una ópera de Wagner. La aparición de esa terminología no presagiaba nada bueno: era un inquietante indicador de que nuestra investigación histórica se adentraba en un terreno mucho más áspero. Las esfinges que nos retaban con sus enigmas cuando llevábamos recorrida una gran parte de nuestro camino eran cuatro: la actitud de Jesús con respecto a la Ley; su utilización de parábolas; la manera como Jesús fue descrito por él mismo y otros (es decir, autodefiniciones y “títulos”) y, finalmente, sus últimos días en Jerusalén, que culminaron en la crucifixión. Deliberadamente, dejé estos cuatro enigmas para las etapas finales del proyecto general de reconstrucción del Jesús histórico por una simple razón metodológica: solo después de haber ensamblado un marco razonablemente seguro de las palabras y los hechos de Jesús en los tres primeros tomos podríamos abordar los enigmas finales, mis propias “Variaciones Enigma”.

Como mínimo, este enfoque permitió que cada enigma no fuera interpretado en un vacío ni en un contexto amplio hecho surgir de repente como un conejo de la chistera de un mago². Más bien, la presentación de Jesús como 1) un profeta escatológico similar a Elías, 2) que proclamó e inició la reunión de las doce tribus de Israel en el tiempo final (de ahí el dirigirse a las multitudes, la llamada a los discípulos y la formación de los Doce), 3), así como el debate o contraste con diversos movimientos judíos, proporcionaron contexto, dirección, parámetros y límites a las innumerables hipótesis que se podrían formular para explicar los cuatro enigmas finales. El problema metodológico básico que este enfoque trató de solventar, por decirlo con claridad, era el siguiente: como en el caso de Dios, con la exégesis histórica sucede que todas las cosas son

posibles, solo unas pocas cosas son probables y solamente una cosa es la más probable de todas. Las líneas de encuadre lentamente trazadas a lo largo de los tres primeros tomos tenían como objeto formar unos marcos delimitadores que nos permitieran pasar de las posibilidades a las probabilidades y, finalmente, a la posición más probable con respecto a cada uno de nuestros enigmas.

En consecuencia, el volumen IV abordó el primero de esos enigmas: Jesús y la Ley. Lejos de ser un fácil medio de aumentar nuestro entendimiento de Jesús, “la búsqueda de la Ley histórica” (es decir, de su exacto alcance, contenido e interpretación en el judaísmo de la primera parte del siglo I) demostró ser en algunos aspectos más problemática que la misma búsqueda del Jesús histórico. Nos encontramos metidos en el complicado asunto de la iluminación mutua, con el conocimiento histórico de Jesús y el conocimiento histórico de la Ley arrojándose luz mutuamente y dejando unas cuantas zonas de sombra. Así, grandes porciones de las declaraciones de Jesús sobre la pureza (por ejemplo, Mc 7,1-23) tuvieron que ser juzgadas creaciones de la Iglesia primitiva, mientras que otros materiales legales fueron consignados al limbo del *non liquet* (no está claro) por la dificultad de pronunciarse en un sentido o en otro. Sin embargo, algunas declaraciones claramente legales (*hālākôt*) de Jesús sí que ganaron la preciada calificación de “auténticas”; por ejemplo, su prohibición del divorcio y de unas nuevas nupcias, su prohibición de todos los juramentos y su vinculación del mandamiento deuteronomico de amar a Dios (Dt 6,4-5) con el mandamiento del Levítico de amar al prójimo (Lv 19,18b) como el primer y el segundo mandamientos de la Ley. Aparte de estas percepciones, el tomo IV aportó un avance de primera importancia: la imagen de Jesús como taumaturgo y profeta escatológico se amplió y enriqueció con la de Jesús asumiendo el papel de maestro autoritativo de la Ley. Pero de esta ampliación del objetivo surge cierta tensión. Porque las tradiciones sobre la interpretación de la Ley por Jesús iluminan adicionalmente la figura del Jesús histórico, pero, a la vez, la vuelven más enigmática al añadirle complejidad. ¿Cómo conciertan exactamente el Jesús maestro autoritativo de la Ley y el Jesús profeta escatológico y taumaturgo? En otras palabras, ¿encajan todas las piezas del mosaico que ofrece su retrato o estamos ante un revoltijo? Vemos aquí un patrón que volveremos a encontrar en nuestra investigación de los enigmas restantes: se halla respuesta a ciertas preguntas, se amplía el retrato de Jesús, pero sigue habiendo incógnitas por resolver.

Este es, pues, un resultado de nuestra brega con el primero de los cuatro enigmas: una idea moderada de lo que es factible en las etapas finales de nuestro viaje. A cada paso se acrecienta nuestra sensación de que manejamos fragmentos de un conjunto de material mucho mayor que no ha llegado hasta nosotros. Considerados aisladamente, los distintos fragmentos que han permanecido en el tiempo pueden significar cualquier cosa o nada. Solo cuando los situamos dentro del marco ya construido tenemos una verdadera posibilidad de entender lo que pudieron significar dentro del contexto histórico del ministerio de Jesús.

II. El problema especial de las parábolas

Esta aleccionadora percepción de las limitaciones de nuestra búsqueda es particularmente oportuna cuando pasamos de las declaraciones de Jesús sobre la Ley a nuestro segundo enigma, el carácter velado de las parábolas. Al menos con las enseñanzas de Jesús relativas a la Ley, el abanico de significados posibles tenía límites naturales, incorporados, derivados del contenido mismo de las declaraciones. Cualesquiera que fueran las palabras y la intención de Jesús en su prohibición del divorcio, sus dichos sobre esta cuestión no pueden ser interpretados, en ninguna lectura histórica razonable de los textos, en el sentido de que Jesús instó a la gente a divorciarse. El claro contenido legal de los pasajes, leído en el contexto de los debates judíos sobre el divorcio durante la época del cambio de era, impide esos vuelos de la fantasía histórica. Similarmente – abstracción hecha de alguna prestidigitación lúdica de críticos posmodernistas–, no se puede dar la vuelta a la total prohibición por Jesús de los juramentos para que signifique lo contrario, es decir, que Jesús recomendó la utilización frecuente de juramentos como medio de garantizar la veracidad en las relaciones sociales. Como tampoco se pueden retorcer las varias formas del mandamiento del amor para que propugnen una venganza cruenta y sin límites contra los propios enemigos.

Hago estas observaciones obvias para poner de relieve que no hay un contenido tan refractario a la ambigüedad en muchas parábolas de Jesús. Un breve repaso de los principales estudios sobre las parábolas publicados en el último medio siglo demuestra que si uno se empeña en leer las parábolas de Jesús conforme a las ideas o teorías imperantes en cada momento (ya sean existencialistas, estructuralistas, socioeconómicas, posmodernas, marxistas o nietzscheanas), puede hacer que esas parábolas signifiquen casi cualquier cosa (o nada). Cuando se trata de interpretar las parábolas como parte de la búsqueda del Jesús histórico, la necesidad de un marco interpretativo general del ministerio de Jesús, similar al construido en los cuatro tomos precedentes, parece obvia y apremiante. Sin ese marco es difícil, si no imposible, conocer lo que Jesús pudo haber querido o no decir mediante una determinada parábola, sobre todo cuando, leída aisladamente, es susceptible de un número casi infinito de interpretaciones. Lo que la investigación sobre las parábolas nos ha enseñado –o debería haberlo hecho– desde el último siglo es que, una vez separado el dicho parabólico de su contexto redaccional en un evangelio y de su contexto histórico en el ministerio de Jesús, un intérprete habilidoso e imaginativo puede lograr que tenga el sentido que él quiera darle. Especialmente en el caso de las parábolas, resulta válido este viejo adagio: texto sin contexto, pretexto.

Pero este no es el único ni el mayor problema metodológico al que nos enfrentamos al tratar sobre las parábolas de Jesús. Hay un problema aún más básico, que a menudo se pasa por alto y que ha habido que afrontar en cada uno de los otros dichos de Jesús examinados en los cuatro primeros tomos de *Un juicio marginal*. Es el que lleva a preguntar: este elemento de la tradición,

presentado en los evangelios como procedente de Jesús, ¿se remonta verdaderamente al Jesús histórico? ¿O es una creación de los portadores de la tradición relativa a él en las dos primeras generaciones de la Iglesia, fruto de la predicación y difundida del mismo modo que los dichos y hechos de Jesús? O bien: este particular dicho o hecho de Jesús, que tanto refleja el estilo, el vocabulario y los intereses teológicos de tal evangelista, ¿no será simplemente una creación suya? En los primeros tomos de *Un juicio marginal*, me centré a propósito en los dichos y hechos de Jesús que, al menos en una primera inspección, presentaban marcados indicios de una autenticidad que podía ser avalada por los criterios de historicidad. A veces, mis corazonadas iniciales resultaron acertadas y, a veces, no. Pero en lo referente a Juan el Bautista, a la escatología, los milagros, el discipulado y ciertas declaraciones relativas a la Ley quedó una buena cantidad de material después de todo el aventamiento crítico. Frecuentemente fue aplicado con éxito uno u otro de los criterios.

Es aquí donde se establece la línea divisoria entre el tomo V y los anteriores. A lo largo de él afirmaré que ese resultado positivo no cabe, tratándose de las parábolas. En la mayor parte de los casos, ningún criterio de historicidad puede abogar convincentemente por el origen de una parábola en los labios del Jesús histórico. Como es obvio, esto no prueba automáticamente que tal o cual parábola *no* proceda del mismo Jesús. Lo que digo es que no hay muchas posibilidades de elaborar argumentos persuasivos en favor de la historicidad, y dar por supuesto que la mayor parte de las parábolas son auténticas es un *deus ex machina* metodológico. Por eso, en mi opinión, muchas de las atribuidas a Jesús deben ser confinadas en la frustrante “tierra de nadie” del *non liquet*. En cierto número de casos, sin embargo, afirmaré que hay argumentos positivos para sostener que la parábola examinada es en realidad creación de la Iglesia primitiva o de los evangelistas. Y al final de la investigación identificaré unas cuantas parábolas que reciben apoyo convincente de algún criterio de historicidad. Pero resultarán ser pocas y alejadas entre sí.

Soy consciente de que este anuncio sin rodeos puede causar no poca consternación en lectores acostumbrados a declaraciones que reflejan mayor optimismo en cuanto a la autenticidad de las parábolas³ y que son habituales en libros y ensayos dedicados a comentarlas. La herencia de grandes eruditos como Adolf Jülicher, C. H. Dodd y Joachim Jeremias sigue comprensiblemente viva en muchos expertos y todavía más entre el público culto no especializado. Ante cualquier intento de acabar con esa extendida aceptación de casi todas las parábolas como auténticas, la resistencia de los eruditos y el público en general exige defender con sumo cuidado una perspectiva que puede parecer a muchos extravagante, si no increíble. Algunos podrían incluso verla como una treta no rara hoy día: se trataría de destacar entre la multitud de estudiosos que escribieron o escriben sobre Jesús y las parábolas, adoptando una posición estafalaria o sensacionalista que garantizase la atención de los medios y, en consecuencia, una copiosa venta de libros. Dando por seguras también en mi caso reacciones y sospechas de este tipo, me siento obligado a ofrecer a mis lectores una explicación detallada de mi posición con respecto a las parábolas, así como una argumentación minuciosa, paso a paso, sobre la verdad de mi punto de

vista. Los capítulos que constituyen el tomo V tratan de hacer precisamente esto. Puesto que el flujo de ideas que zigzaguea por todo este volumen puede llegar a complicarse considerablemente, creo útil y oportuno adelantar aquí el contenido de cada capítulo.

El capítulo 37 (los capítulos de *Un juicio marginal* siguen una numeración consecutiva a lo largo de toda la obra) guía al lector a través de siete proposiciones básicas sobre las parábolas de Jesús que cimentarán todas mis afirmaciones posteriores sobre la autenticidad o no de esos dichos. Se trata de mis “siete tesis a contramoda”⁴, que empiezan con la afirmación menos controvertida y acaban con la más conflictiva. Esta séptima y última proposición pone en evidencia la realidad a la que apunta todo el tomo: la gran mayoría de las parábolas sinópticas no permiten elaborar ningún argumento que las defiendan como auténticas, porque no pueden satisfacer ni un solo criterio de historicidad, especialmente el criterio de testimonio múltiple de fuentes independientes.

El lector informado objetará casi al instante esta aseveración, asunto que trataremos con detenimiento en el capítulo 38. Unas cuantas parábolas recogidas en los sinópticos aparecen también, de una forma o de otra, en el *Evangelio de Tomás* copto (en adelante, *EvTom*)⁵. De ahí que algunos autores consideren que el criterio de testimonio múltiple queda satisfecho en el caso de esas parábolas. Así las cosas, es esencial para mi argumento demostrar como lo más probable que esos paralelos en *EvTom* sean indicio del conocimiento directo o indirecto de uno o más evangelios sinópticos, lo que los descalificaría como testimonios independientes⁶. Puesto que esta es una posición muy cuestionada, sobre todo en círculos académicos norteamericanos, tiene vital importancia que yo haga una defensa extremadamente minuciosa de mi tesis sobre *EvTom*, primero formulada como tesis 6 en el capítulo 37. El capítulo 38 servirá, pues, como cumplida defensa de la tesis 6, con un examen de distintos casos tomados de los dichos de Jesús, parabólicos o no, recogidos en los sinópticos y con paralelos en *EvTom*.

Una vez dejado *EvTom* aparte, nos toca realizar una inspección inicial de todas las parábolas narrativas de los evangelios sinópticos (es decir, Marcos, Mateo y Lucas), buscando posibles candidatas al codiciado título de “auténtica”. Pero ¿cómo organizar tal inspección de todo el corpus de parábolas de esos tres evangelios? Muchos libros sobre la cuestión las agrupan conforme a diferentes temas teológicos a los que supuestamente las parábolas dan voz. Como cabría esperar, ese método se ve como totalmente subjetivo, y la abundante variedad de procedimientos empleados para clasificar diferentes grupos de parábolas confirma la acusación. Todo “marcado” preliminar de las parábolas y la “conducción” de ellas a los corrales teológicos puede trucar fácilmente los datos antes de que comience una interpretación detallada.

El capítulo 39 intenta un abordaje más imparcial con la agrupación de las parábolas conforme a sus fuentes. Por explicarlo sencillamente, el capítulo 39 se hace una pregunta básica: ¿en qué estrato o corriente de la tradición sinóptica aparece una determinada parábola por primera vez: Marcos, Q (la fuente del material común a Mateo y Lucas que no se encuentra en Marcos),

material especial mateano (M) o material especial lucano (L)? ¿O se trata de un caso raro, es decir, de una parábola atestiguada en dos tradiciones sinópticas independientes (un “solapamiento”), como Marcos y Q o M y L? Mientras avanzamos en este proceso de clasificación con arreglo a las fuentes, empiezan a aparecer ciertos patrones curiosos e instructivos. Uno de ellos es especialmente sorprendente: lejos de ser Marcos o Q donde se encuentra la mayor cantidad de parábolas atestiguadas por primera vez en una de esas fuentes tempranas, el número de parábolas narrativas en toda regla aumenta cuando pasamos de Marcos y Q a Mateo y luego a Lucas. Las parábolas exclusivas de Mateo son más numerosas que las que se encuentran por primera vez en Marcos o en Q, y el material especial lucano es, de todas las fuentes, el que contiene el mayor número.

Como mínimo, este patrón nos previene contra la suposición acrítica de que todas y cada una de las parábolas representan necesariamente el estrato más antiguo e históricamente más seguro de la tradición de Jesús. Por el contrario, cada parábola debe ser examinada para ver si ofrece algún indicio preliminar de satisfacer al menos alguno de los criterios de historicidad. Hacia el final del capítulo 39 queda claro que la mayor parte de las parábolas no cumplen ese requisito, y esta es la razón principal por la que el presente tomo, centrado en el Jesús histórico, no ofrece estudios detallados de todas las parábolas sinópticas. Sería una pérdida de tiempo en la búsqueda del Jesús de la historia, puesto que solo unas pocas entre las contendientes por el honor de “remontarse al Jesús histórico” sobreviven al aventamiento inicial. En cambio, la promesa preliminar de autenticidad que ofrecen esas pocas parábolas debe ser sondeada con todo detenimiento.

Al examen minucioso de ellas está dedicado el capítulo 40. Tras un detenido análisis, las parábolas de El grano de mostaza, Los viñadores perversos, La gran cena (o El banquete de boda) y Los talentos (o Las minas) ofrecen razones suficientes para juzgar que en la sustancia, si no en las palabras exactas, proceden del Jesús histórico. Pero repito: esto no significa que todas las otras parábolas sean creaciones de la Iglesia primitiva o de los evangelistas, aunque algunas lo son. Ocurre simplemente que la gran mayoría de ellas no proporcionan indicios suficientes para apoyar o rechazar con firmeza su autenticidad (de ahí el veredicto de *non liquet*). A mi modo de ver, ni las exigencias de una determinada imagen del Jesús histórico, ni el impulso no reconocido de la piedad cristiana, ni el acuerdo de los expertos pueden conducir a esos dichos naufragos en la tormenta de la crítica histórica al otro lado de la barra, hasta el puerto seguro de la “autenticidad”. Cómo lograr desprendernos de esta idea común y venerable de las parábolas, qué significa la nueva percepción para nuestra reconstrucción del Jesús histórico y cómo esto en particular puede afectar a nuestras consideraciones sobre los dos enigmas restantes son cuestiones que serán tratadas en la conclusión del tomo V.

III. Metodología: recordatorio de las normas que gobiernan esta

obra

La metodología por la que se rige *Un juicio marginal* fue expuesta con cierta amplitud en la primera parte del tomo I (pp. 1-201). Luego, fue brevemente resumida casi al comienzo de los tomos II (pp. 31-34), III (pp. 33-37) y IV (pp. 40-46). A estas alturas, los fieles seguidores de toda la serie posiblemente sepan la metodología de memoria. Quienes se hallen en ese caso pueden sentirse libres de dejar esta sección y pasar sin más al capítulo 37.

Sin embargo, a lo largo de dos decenios de conversaciones y correspondencia con lectores de *Un juicio marginal* he adquirido una percepción del mundo real que quizá se les haya escapado a algunos eruditos. Cuando se trata de obras en múltiples tomos, no todos los lectores imitan los hábitos de trabajo de autores, editores y revisores. Es decir, no toda persona interesada en *Un juicio marginal* comienza por la primera página del primer tomo y avanza en su lectura siguiendo el orden establecido de párrafos, secciones y capítulos hasta la última página del último tomo, que es ahora el quinto. Más bien, muchos lectores, utilizando la serie *Un juicio marginal* en su importante faceta de “biblioteca de consulta”, abren un tomo u otro según lo requieren sus necesidades o intereses. Recientemente estaba yo hablando con un brillante compañero investigador que mencionó que acababa de leer el tomo IV, *Ley y amor*, aunque sin haber abierto aún ninguno de los tres anteriores. Sin nada de ironía, me preguntó luego qué tomo le aconsejaba yo leer a continuación. Pareció algo perplejo cuando le sugerí que siguiera la hermenéutica de Lewis Carroll: comenzar por el comienzo y, llegado al final, detenerse; es decir, lo remití al tomo I. (Esta anécdota es verídica, aunque yo habría preferido que no lo fuera.) Tras aquel diálogo quedé preguntándome cuántos otros lectores de *Un juicio marginal* habrían hecho lo que aquel compañero mío. Pues bien, pensando especialmente en ellos, creo necesario ofrecer aquí un sucinto recordatorio del método y los objetivos de la serie. Como ventaja adicional, este resumen me permitirá dar una breve réplica a algunas críticas recientes de los criterios de historicidad empleados en este volumen o a enfoques alternativos.

Empecemos por lo esencial para el conjunto de este proyecto: es vital distinguir entre la búsqueda del Jesús histórico, por un lado, y la teología (con su subdivisión de cristología), por otro. Para que los estudiantes universitarios interesados puedan captar la idea, los invito a plantearse la distinción desde un punto de vista espacial. En la universidad, la búsqueda del Jesús *histórico* (si empleamos con rigor este adjetivo) tiene su lugar adecuado en el departamento de Historia. Por consiguiente, la búsqueda está obligada a seguir los métodos y criterios (es decir, normas o directrices con las que elaborar juicios intelectuales) apropiados para mantener la objetividad en la historiografía académica. En cambio, la cristología (es decir, la fe en busca del conocimiento de Jesucristo) tiene su lugar adecuado en el departamento de Teología⁷. Aplicando esta distinción a nuestro estudio de las parábolas: una cosa es escribir un libro para comentar todas las parábolas atribuidas a Jesús en los evangelios sinópticos, con el foco puesto en el

mensaje de fe que los cristianos –especialmente los evangelistas– intentaban comunicar, así como en lo que esas parábolas podrían decir a los cristianos de hoy, y otra cosa muy distinta es intentar decidir con bastantes probabilidades de acierto qué parábolas proceden realmente del Jesús histórico. El presente tomo de *Un judío marginal* ha optado por la segunda alternativa. Como el lector informado puede sin duda adivinar, esta opción significa que el presente volumen no comentará con gran detalle cada parábola de los sinópticos, como tampoco pretenderá hallar su significado original ni su aplicación a la vida moderna. Existe ya una plétora de libros que se ocupan de esa tarea.

Si insisto en este tomo en levantar un alto muro de separación entre la búsqueda histórica y la cristología es porque hay una buena razón para hacerlo, dada la pasada historia de la investigación sobre las parábolas de Jesús. En el estudio de ellas se percibe una confusión demasiado frecuente entre su papel en la fe y la teología cristiana y el papel que desempeñan –o deberían desempeñar– en una búsqueda concienzuda del Jesús histórico. De ninguna manera niego la enorme importancia de las parábolas para la vida y la práctica cristianas, que va desde la exégesis y hermenéutica técnica hasta la predicación, la catequesis, la moralidad y la espiritualidad. El gran número de libros dedicados a explicar cada parábola sinóptica lo mismo a nivel universitario que a nivel popular atestiguan la importancia de estos dichos como recurso permanente para la acción y el pensamiento cristianos. Mi objeción no es contra el estudio y el uso teológico de las parábolas. Objeto contra ese fallo inadvertido por el que la apreciación teológica de la importancia de las parábolas para la fe y la práctica cristianas muta en el empeño de situarlas históricamente en el ministerio de Jesús. La consecuencia práctica de tal fallo es que demasiado a menudo, incluso en serios trabajos académicos, se atribuyen las parábolas al Jesús histórico sin más consideraciones. Mientras que sus otros dichos pueden ser sometidos a un riguroso escrutinio conforme a los varios criterios, las parábolas obtienen libre acceso al exclusivo club del material auténtico de Jesús.

Este libro, en suma, se centra en las parábolas históricas del Jesús histórico. Como vengo subrayando a lo largo de la serie, el “Jesús histórico” no es equivalente al “Jesús real”. Este debería ser estudiado, al menos en principio, con todo lo que Jesús de Nazaret dijo, hizo y experimentó durante los treinta y pico años de su vida en la primera mitad del siglo I de nuestra era. Una buena parte de esa realidad total de Jesús se ha perdido para nosotros y jamás podrá ser recuperada. En cambio, el Jesús histórico es una abstracción creada por investigadores modernos aplicando métodos histórico-críticos a fuentes antiguas. Si los investigadores aplican esos métodos a las fuentes apropiadas con pericia profesional, lógica cuidadosa e integridad personal, tendremos buenas razones para esperar que su construcción abstracta guarde algún parecido o coincida parcialmente con aquel judío del siglo I llamado Jesús de Nazaret. Dadas las grandes limitaciones de nuestras fuentes, la semejanza entre una construcción histórica del siglo XXI y la plena realidad histórica del siglo I nunca será perfecta. En el mejor de los casos, será una aproximación más o menos exacta a algo de lo que Jesús dijo e hizo durante los últimos años de

su vida. Como el lector comprenderá por esta declaración, nunca he aceptado el escepticismo total, el subjetivismo radical ni el perspectivismo asociado con ciertos enfoques de la historia vagamente denominados “posmodernos”⁸. Un poco a semejanza del escepticismo teórico rechazado por Aristóteles, esos enfoques se contradicen y refutan a sí mismos, especialmente cuando los eruditos tratan de aplicarlos en el campo de la investigación histórica formal. Por supuesto, reconozco plenamente las limitaciones de nuestras fuentes y el constante peligro de parcialidad y de proyección del propio yo que acecha al historiador. Pero estas limitaciones y peligros son precisamente lo que hace indispensable una cuidadosa exégesis histórico-crítica, más la aplicación de criterios de historicidad claramente enunciados (a diferencia, por ejemplo, de la intuición personal o de prioridades sociales o políticas), como salvaguardia contra postulados irresponsables o ideológicamente motivados acerca del Jesús histórico⁹.

Si este Jesús no es el “Jesús real” (la realidad total de cuanto Jesús dijo e hizo durante su vida), tampoco es el “Jesús teológico”, el objeto de reflexión sistemática basada en la fe cristiana; en otras palabras, el objeto de la cristología. De hecho, fue para subrayar la necesidad de dejar a un lado (no negar) lo que se dice conocer de Jesús mediante la fe para lo que ideé al comienzo del tomo I la fantasía del “cónclave no papal”, es decir, la reunión de un grupo de historiadores, formado por un católico, un protestante, un judío y un agnóstico, comprometidos a escribir un documento de consenso basado solamente en fuentes y argumentos históricos¹⁰.

Por ofrecer un ejemplo concreto de lo que entrañaría la composición de ese documento: el cónclave no papal –y cada buscador del Jesús histórico– aceptaría la afirmación de que Jesús “fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato y sufrió muerte”. Aunque estas palabras son del llamado credo niceno-constantinopolitano, compuesto durante la época del segundo concilio ecuménico (Constantinopla I, en el año 381 d. C.)¹¹, no dejan de ser, tomadas como una frase aislada del resto del credo, la parca exposición de un hecho histórico. Como vimos en el tomo I, lo que dice la frase se encuentra corroborado o insinuado en Josefo, Tácito y en varias corrientes de tradiciones neotestamentarias independientes entre sí. Por tanto, no se necesita ser creyente para aceptar como ciertos los hechos tan brevemente narrados.

Lo que el cónclave no papal –o un historiador actuando *simplemente como historiador*– no podría afirmar es la veracidad de una forma ligeramente más larga del credo citado, es decir, que Jesús “*por nosotros los hombres y por nuestra salvación* [...] fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato *por nuestra causa* [y] sufrió [muerte]”¹². “Por nosotros los hombres”, “por nuestra salvación” y “por nuestra causa” son expresiones de fe y cristología cristianas que afirman el efecto salvífico de la vida y muerte de Jesús. A diferencia de la sencilla afirmación de la crucifixión y muerte de Jesús en tiempos de Pilato, esta declaración más larga no es, en principio, susceptible de investigación y verificación empírica por parte de cualquier observador íntegro, creyente o no. (Como tampoco, por cierto, la frase sobre el efecto salvífico de la muerte de Jesús es susceptible de falsificación por medios empíricos.) De ahí que esta declaración no entre en el

campo de los buscadores del Jesús histórico *en su calidad de historiadores*, si bien algunos de ellos, si son cristianos, podrían creerla cierta por otros motivos¹³.

Pasando de las definiciones a las fuentes: como vimos en el tomo I, son muy escasas las fuentes para el conocimiento del Jesús histórico más allá de los cuatro evangelios canónicos. Pablo y Josefo no ofrecen más que algunos detalles. Las aseveraciones de que evangelios apócrifos posteriores y el material de Nag Hammadi proporcionan información histórica independiente y fiable sobre Jesús son en gran parte una fantasía¹⁴. No resulta sorprendente, por tanto, que, especialmente en Estados Unidos, el material de Nag Hammadi generase no solo novelas sensacionalistas, sino también monografías del mismo carácter, presentadas como trabajos de investigación. Afortunadamente, en años recientes se ha podido percibir en muchos autores (aunque no en todos) un mayor rigor al tratar los textos coptos como ejemplos de composiciones gnósticas o gnostizantes que arrojan luz no solo sobre el Jesús histórico, sino también sobre el período patrístico entre los siglos II y IV. El inconveniente de esta aproximación más crítica es que, cuando se trata de la búsqueda del Jesús histórico, a los investigadores les toca la difícil tarea de inspeccionar con todo cuidado los cuatro evangelios para hallar tradición histórica. Y la tarea es difícil, en efecto, principalmente porque esos documentos son todos productos de iglesias cristianas de la segunda mitad de siglo I d. C. Escritos entre cuarenta y setenta años, aproximadamente, después de la muerte de Jesús, están plagados de muestras de fe cristiana en el Señor de la Iglesia resucitado. Por ello, solo mediante un examen minucioso del material evangélico a la luz de los criterios de historicidad o autenticidad (es decir, las reglas para juzgar qué es lo que procede del Jesús histórico) cabe la esperanza de obtener resultados fiables¹⁵.

a) Los cinco criterios primarios

En la búsqueda del Jesús histórico, cinco criterios han demostrado ser especialmente útiles, y por eso son los empleados en este tomo:

1) El criterio de *dificultad* valida el material evangélico que la Iglesia primitiva difícilmente habría inventado, por la posibilidad de que le crease situaciones embarazosas o dificultades incluso durante el período neotestamentario. Un ejemplo relevante sería el bautismo de Jesús por Juan el Bautista al comienzo del ministerio¹⁶. O, por poner otro ejemplo, este situado al final de la historia de Jesús: el criterio de dificultad apoya con fuerza la historicidad de la crucifixión pública de Jesús como un criminal. La crucifixión era la forma de ejecución más vergonzosa y degradante en el mundo romano; estaba reservada más bien a esclavos, bandidos y rebeldes, o a personas que, careciendo de la ciudadanía romana, eran consideradas una amenaza para el orden público¹⁷. Peor aún: Jesús no solo fue crucificado, sino que quien ordenó su crucifixión era nada menos que la autoridad legal suprema en Judea, el prefecto Poncio Pilato, con la cooperación de la autoridad religiosa suprema, el sumo sacerdote judío José Caifás. No hubo nada ilegal e improcedente en el “proceso” y ejecución de Jesús, si juzgamos simplemente por las normas y

procedimientos (o falta de ellos) vigentes en la época. (De hecho, por cuanto sabemos, Pilato y Caifás actuaron de buena fe, considerando su ataque preventivo como un necesario cumplimiento de su obligación de mantener el orden público.) Por eso, ya desde las primeras tradiciones recogidas en el NT, se percibe un constante esfuerzo de los cristianos por explicar o justificar el hecho escandaloso, detestable, de la muerte de Jesús mediante crucifixión legalmente autorizada. Además de ser espeluznante e ignominiosa, la muerte de Jesús fue un acontecimiento político que inevitablemente convirtió a los cristianos en sospechosos a ojos de los ciudadanos romanos y sus dirigentes. La crucifixión hizo también que la proclamación de Jesús como Mesías fuera extremadamente difícil de aceptar incluso por aquellos judíos que esperaban uno o más mesías.

Extrañamente, en el NT, la respuesta cristiana al problema de la cruz no contiene ninguna manera normativa de interpretar la muerte de Jesús. A lo largo del período neotestamentario se emplearon numerosas estrategias para hacer frente a la embarazosa situación derivada de la crucifixión. Tradiciones primitivas conservadas en sermones de Pedro en los Hechos de los Apóstoles (por ejemplo, Hch 2,23-24; 3,13-15; 4,10; 5,30-31; cf. en 13,27-30 el sermón de Pablo en Antioquía de Pisidia) distinguen cuidadosamente entre la crucifixión (un acto infame cometido por hombres malvados y permitido por Dios) y la resurrección (el verdadero acto salvífico de Dios, que revirtió el acto infame de la crucifixión). Esos sermones, sin embargo, no perciben en la crucifixión nada de bueno o salvífico, tomada por sí sola. Pero muy pronto se consideró insuficiente esta visión. Las primitivas fórmulas de fe prepaulinas, que probablemente se remontan a los años treinta del siglo I, ya interpretan la crucifixión como una especie de sacrificio por los pecados (cf., por ejemplo, 1 Cor 15,3-5; Rom 3,24-26; 4,25; más tarde, este enfoque es desarrollado detenidamente en la Carta a los Hebreos). El propio Pablo subraya la paradoja de que Dios pusiera en vergüenza a un mundo altivo y poderoso de pecadores por medio de la ignominiosa muerte en cruz de un débil Jesús (1 Cor 1,18-31). Para Pablo, solo aceptando este escandaloso pero poderosísimo instrumento de salvación puede un pecador, si renuncia a toda pretensión de mérito o poder personal, ser justificado por la fe en Cristo. De una manera menos complicada, el documento Q evoca el tema de los profetas rechazados y martirizados del Antiguo Testamento: Jesús, el profeta escatológico, es el último en la línea de los profetas mártires cuando la historia de la salvación llega a su consumación. En el sustrato de los relatos de la pasión en los cuatro evangelios, algunos estudiosos detectan una teología primitiva del Jesús crucificado visto como el justo sufriente, figura referida frecuentemente en los salmos de lamentación veterotestamentarios y alabada en Sab 2,10-3,9; 5,1-5. En algunos pasajes, el tema del justo sufriente es desarrollado en una dirección más específica, al ser evocada la figura del Siervo sufriente de Yahvé, correspondiente a Is 52,13-53,12. En una culminación que es también un giro radical, el evangelio de Juan afronta la vergüenza de la cruz con una estrategia de ironía, paradoja y total inversión de sentido: a ojos de la fe, la cruz es realmente exaltación y glorificación de Jesús, su reprobación del mundo que neciamente piensa que lo está condenando

y derrotando, cuando es Jesús quien lo condena y triunfa sobre él.

En todas estas estrategias de apologética, variadas e incluso a veces contradictorias, se puede notar la lucha de los primeros cristianos por hallar explicaciones para la inesperada y escandalosa culminación de la historia de Jesús. Cualesquiera que fueran las expectativas respecto a un mesías o salvador del mundo, un judío galileo crucificado por un prefecto romano en Jerusalén no cumplía los requisitos para el puesto¹⁸. La lucha de los misioneros cristianos por construir una apologética con la que ganar o sostener conversos –lucha que permea buena parte del NT– es una elocuente indicación de que la crucifixión de Jesús era lo último que los cristianos habrían inventado, de haber tenido la libertad de hacerlo. Por exponer la cuestión en crasos términos comerciales que los capitalistas americanos podrían entender: aquellos cristianos competían ferozmente en la “economía de libre mercado” de las antiguas religiones grecorromanas. Y, desde un punto de vista puramente pragmático, tratar de “vender” como salvador del mundo a un judío torturado, desacreditado y crucificado no habría parecido a los primeros judíos cristianos ni a sus posibles clientes una estrategia ganadora o un plan de negocios inteligente. Un mesías crucificado no era el producto que los cristianos habrían puesto espontáneamente en el mercado, sino el que simplemente les tocó vender. Con *dificultad*, claro está.

2) El criterio de *discontinuidad* se centra en las palabras y hechos de Jesús que no pueden derivarse del judaísmo (o judaísmos) de su tiempo ni de la Iglesia primitiva. Un ejemplo tratado en el tomo II es el rechazo por Jesús del ayuno voluntario¹⁹. Por poner un ejemplo que examinaremos en el próximo volumen de *Un judío marginal*: uno de los fenómenos más desconcertantes del NT es el uso que hace Jesús de la expresión “el Hijo del hombre”. La emplea él en los cuatro evangelios como una referencia a sí mismo, que sirve *a)* para sustituir al pronombre “yo” y *b)* para insinuar alguna función o misión especial de Jesús. Este uso no tiene ningún precedente exacto en el hebreo o arameo de las Escrituras judías ni en otra literatura judía anterior al tiempo de Jesús. Algo más extraño todavía es que ese uso característico de “el Hijo del hombre”, tan abundante en los cuatro evangelios, desaparece prácticamente de los demás escritos neotestamentarios, así como del resto de la cristología del NT²⁰. Y cuando llegamos a los Padres de la Iglesia que escribieron en el siglo II, “el Hijo del hombre” ya ha empezado a soltarse de sus amarras semíticas en los evangelios para moverse en la dirección de una designación casi filosófica de la naturaleza humana de Cristo, con el título correlativo “el Hijo de Dios”, que aporta la designación complementaria de su naturaleza divina²¹. Aunque algunos especialistas han afirmado que la utilización rabínica de “el Hijo del hombre” en la literatura judía posterior sirve de paralelo y de algún modo (como viajando hacia atrás en una máquina del tiempo) explica el empleo por Jesús de esa expresión, una inspección más minuciosa de los textos concernientes revela que el uso rabínico no constituye un paralelo con el de Jesús. Por eso, incluso si dejamos a un lado la cuestión de lo que él quería decir designándose de manera tan extraña, la discontinuidad de tal designación con respecto a los modos de hablar judíos antes y después de Jesús, así como a los títulos y el pensamiento cristológicos en el resto del

NT y en los Padres de la Iglesia, argumenta en favor de la historicidad del uso de “el Hijo del hombre” por Jesús en referencia a sí mismo de manera enigmática y sin paralelo. Por supuesto, esta percepción básica no nos dispensa de la ardua tarea de intentar distinguir los dichos sobre el Hijo del hombre procedentes del Jesús histórico de los que, a imitación de su uso, fueron creados por los portadores de la tradición evangélica o los evangelistas.

En justicia debo señalar que algunos comentaristas objetan la idea de “doble discontinuidad” o “doble desemejanza” (es decir, discontinuidad con respecto al judaísmo antes de Jesús y al cristianismo después de él)²². Esos críticos sostienen que solo se puede requerir la discontinuidad en relación con el cristianismo primitivo; la discontinuidad con respecto al judaísmo de la época es pedir demasiado de un Jesús verdaderamente judío. Algunos incluso sugieren que la idea de la doble discontinuidad delata un sesgo antijudío o un intento de meter de contrabando el dogma cristiano en una búsqueda histórica. Aunque estoy de acuerdo en que conviene desconfiar de un Jesús histórico que nos sea presentado como sorprendentemente discontinuo con el judaísmo de su tiempo y lugar, hay casos en los que la cuestión de la discontinuidad respecto a las ideas judías de la época surge legítimamente –e incluso necesariamente– cuando se escruta la tradición en busca de un núcleo histórico. Por ejemplo, en lo relativo a la prohibición por Jesús del divorcio, es la Iglesia cristiana primitiva la que conserva esa tradición y trata de implementarla, aunque con obvias dificultades que llevan a la adaptación y ampliación de la tradición nuclear. Es más bien frente a la mayor parte del judaísmo de su tiempo, si no a todo él (dependiendo de cómo se interprete el material de Qumrán), como Jesús parece discontinuo en su prohibición del divorcio²³. Observaciones similares se pueden hacer sobre sus prohibiciones del ayuno voluntario y de todos los juramentos²⁴. En ambos casos, es marcada la discontinuidad con respecto al judaísmo palestino de la época. Un criterio de una única discontinuidad (por ejemplo, solo en relación con el cristianismo primitivo) funciona de manera tan insuficiente en estos casos importantes que simplemente no es fiable. Y si se quiere llevar más lejos este aspecto teórico, cabe preguntarse cómo cualquier dicho o hecho de Jesús puede ser totalmente discontinuo en relación con la Iglesia primitiva, puesto que el conocimiento de ese dicho o hecho “discontinuo” nos viene de alguna fuente cristiana. Si la “doble discontinuidad” (respecto al judaísmo antes de Jesús y respecto al cristianismo después de él) es objetable en teoría, se podría argüir que es más objetable del lado cristiano que del lado judío. De hecho, la discontinuidad en relación con el cristianismo puede ser afirmada solo porque algunas fuentes cristianas han conservado enseñanzas de Jesús, aunque contenidas, mitigadas, paliadas o desdeñadas en la práctica, como en el caso de las prohibiciones a las que nos acabamos de referir²⁵.

3) El criterio de *testimonio múltiple* se aplica a dichos o hechos de Jesús atestiguados *a)* en más de una fuente escrita independiente (por ejemplo, Marcos, Q, Pablo o Juan²⁶) o *b)* en más de una forma o género literario (por ejemplo, dichos de Jesús sobre el coste de seguirlo a él y relatos sobre su llamada perentoria a varios discípulos). Un ejemplo claro lo constituye la parte mollar de este tomo V: es el hecho de que cada fuente sinóptica, así como afirmaciones redaccionales de

los tres evangelistas sinópticos, atestigüen que Jesús enseñó en parábolas. Además, para algunas de estas hay testimonio múltiple de fuentes (por ejemplo, la parábola de El grano de mostaza cuenta con testimonio en Marcos y Q). O por poner un caso ya examinado con el criterio de discontinuidad: el uso por Jesús de “el Hijo del hombre” para referirse a sí mismo y a su misión está atestiguado por cada una de las fuentes sinópticas (Marcos, Q, M y L), así como por dichos sobre el Hijo del hombre diferentes y a la vez curiosamente similares contenidos en el cuarto evangelio. Por último, que Jesús fue ejecutado en una cruz (o, más poéticamente, en “un árbol”) lo afirman Pablo, autores deuteropaulinos (Colosenses y Efesios), la primera Carta de Pedro, los cuatro evangelistas (y en particular los relatos de la pasión premarcano y prejoánico, más algunos discursos kerigmáticos de Hechos), Josefo y, tal vez implícitamente, Tácito. Este es un ejemplo añadido de cómo los resultados obtenidos aplicando un criterio pueden encontrar ulterior apoyo en otro criterio, en este caso el de dificultad, como vimos anteriormente.

4) El criterio de *coherencia* no entra en juego hasta después de haberse aislado, mediante otros criterios, cierta cantidad de material. El criterio de coherencia sostiene que dichos y hechos de Jesús que concuerdan con datos establecidos como verdaderos por otros criterios tienen buenas probabilidades de ser históricos. Por poner un ejemplo que estudiaremos detalladamente en un tomo posterior: que Jesús habló sobre su cercana muerte violenta, ya fuera directamente o de forma velada, es apoyado ante todo por el criterio de testimonio múltiple de fuentes. Pero, además, la idea de ese final violento es coherente con el concepto de profeta escatológico que Jesús tenía de sí mismo (y de ser él la culminación de la línea de los profetas rechazados y martirizados de Israel), como también es coherente con la suerte de su mentor, Juan el Bautista, un profeta apocalíptico ejecutado por Herodes Antipas.

5) En vez de juzgar simplemente dichos y hechos de manera aislada, el criterio de *rechazo y ejecución* contempla principalmente el ministerio de Jesús en su conjunto y se pregunta qué palabras y acciones de él encajan en su actividad y explican su proceso y ejecución. Un Jesús cuyas palabras y hechos no fueran percibidos como amenazadores o irritantes, sobre todo por parte de los poderosos, no es el Jesús histórico. En cierto sentido, pues, la imagen completa de Jesús que surge de estos cinco tomos de *Un juicio marginal* –como el retrato hecho de él por cualquier otro investigador– debe valorarse conforme a este criterio. Pero, más específicamente, ciertos dichos y hechos individuales cobran mucha importancia a la luz del arresto y la crucifixión de Jesús en Jerusalén. Destacan entre ellos la acción profético-simbólica de la “entrada triunfal” de Jesús en Jerusalén, su anuncio de la destrucción del templo jerosolimitano y su anticipación gestual de este acontecimiento con la “purificación” del templo.

b) Criterios secundarios (o dudosos)

Además de los cinco criterios primarios de historicidad, algunos críticos consideran que son aplicables también varios criterios secundarios, aunque solo como apoyo o confirmación para los

primarios. En los criterios secundarios, que algunos prefieren llamar “dudosos”, entran el criterio de huellas del arameo en los dichos de Jesús y el de reflejos del ambiente palestino en el que él vivió. Criterios aún más débiles (algunos dirían inútiles) son el de la viveza narrativa y el de las supuestas tendencias evolutivas de la tradición sinóptica. Como veremos en este volumen, los criterios secundarios no ofrecen una ayuda significativa en la detección de parábolas procedentes de Jesús.

c) Enfoques alternativos

El debate sobre los criterios adecuados y su utilidad tiene una larga historia y no parece que vaya a llegar pronto a su fin. Con un aire de cansancio, ciertos críticos se confiesan cada vez más escépticos sobre los criterios en general. Algunos de esos estudiosos prefieren salir del paso lo mejor que pueden con su intuición de expertos²⁷; otros recurren a estudios modernos de fenómenos como la memoria colectiva, la transmisión oral de tradiciones (en particular dentro de grupos étnicos) y los patrones amplios conservados en esa memoria y en tradiciones orales²⁸. Ese escepticismo respecto a los criterios parece provenir, al menos en parte, de la decepción de no poder llegar a una certeza que en realidad es imposible de alcanzar. Que el uso de criterios no haya producido como resultado un acuerdo universal entre los expertos sobre el Jesús histórico sorprenderá solamente a quienes también se sorprenden de que más de un siglo de minuciosos estudios de los evangelios sinópticos no haya bastado para que los especialistas lleguen a un acuerdo sobre el problema sinóptico (es decir, la cuestión de la relación literaria, o falta de ella, entre los evangelios de Marcos, Mateo y Lucas). Además, frente al escepticismo tenemos el hecho de que, aunque la investigación de los varios niveles de tradición y redacción en el evangelio de Juan no ha conducido a un consenso general respecto a las diversas etapas de tradición y redacción en el cuarto evangelio, se ha seguido estudiando y debatiendo en esa área. Quizá, al final, la decepción sobre la incapacidad de los criterios para resolver todas las dudas puede deberse más bien a la confusión de algunos estudiosos sobre cómo hay que entender los criterios en general y cómo se supone que debe funcionar cada criterio en particular.

Por eso hay críticos que no piden el total abandono de los criterios, sino una revisión a fondo de los criterios principales. Uno de los promotores más relevantes de esta revisión es el distinguido investigador Gerd Theissen, quien, junto con varios colegas, ha propugnado en diversas publicaciones el empleo de su “criterio de verosimilitud”²⁹. El nuevo criterio de Theissen muestra la tendencia básica presente en muchos otros intentos de modificar los criterios tradicionales. Así, algunos criterios son “racionalizados” o simplificados en uno o dos criterios, mientras que otros quedan discretamente relegados y son empleados solo en determinados casos, cuando resultan útiles³⁰. Theissen no tiene inconveniente en admitir que su criterio de verosimilitud está compuesto en realidad de cuatro “subcriterios”: 1) verosimilitud contextual, que él subdivide en adecuación contextual y peculiaridad contextual, y 2) verosimilitud de los

efectos, subdividida en coherencia de fuentes y resistencia a las tendencias de la tradición. En realidad, cuando uno se pone a examinar cómo aplica Theissen su criterio de verosimilitud a lo largo de un libro dedicado a la búsqueda del Jesús histórico (*The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*), se da cuenta de que casi cada uno de los criterios tradicionales reaparece en algún momento, ya sea tácitamente o con nombre cambiado. Incluso el vilipendiado criterio de discontinuidad (o desemejanza) cautamente vuelve a entrar en escena disfrazado de peculiaridad contextual y resistencia a las tendencias de la tradición. De hecho, la sola discontinuidad (respecto a la tradición de la Iglesia primitiva) es permitida en algunos casos.

A juicio de Theissen, la única barrera insalvable para la aceptación de la doble discontinuidad es su insistencia en que “lo que Jesús pretendió y dijo tiene que ser compatible con el judaísmo de la primera mitad del siglo I d. C. en Galilea”³¹. Esto es un ataque preventivo que no tiene en cuenta la asombrosa disparidad de la enseñanza del Jesús histórico sobre el ayuno voluntario, el divorcio y los juramentos, tres cosas que corresponden a prohibiciones de Jesús establecidas como material auténtico en tomos anteriores de *Un judío marginal*. Si el veto *a priori* puesto por Theissen no funciona con material tan importante como las tres prohibiciones mencionadas, entonces ese veto, junto con sus objeciones al criterio de doble discontinuidad, carecen de toda utilidad y validez. De hecho, aun dejando aparte el caso particular de Jesús, ese rechazo *a priori* de la posibilidad de la discontinuidad de un judío respecto a su contexto inmediato no se concilia con aspectos sorprendentes o desconcertantes de las vidas y enseñanzas de importantes figuras judías, como Filón, Maimónides, Shabtai Tzvi, Baruch Spinoza, Martin Buber o Rebbe Menachem Schneerson. (Seguramente, algunos querrían incluir en esta lista a judíos ateos como Karl Marx y Sigmund Freud –ambos de linaje rabínico–, que al parecer replantearon ciertas tradiciones judías de un modo radicalmente secular.) Si algo nos enseña la historia, es que raya en la locura decretar lo que un judío lleno de talento puede o no puede enseñar, puede o no puede hacer. Por supuesto, esas figuras pertenecen a su respectivo contexto histórico y lo reflejan, pero también son capaces de negar ese contexto o de protagonizar avances intelectuales que no se pueden reducir a una influencia contextual ni derivar de ella. Como apunta Jürgen Becker, la relación de Jesús con el judaísmo de su tiempo se debe entender desde la perspectiva de “la dialéctica de continuidad e innovación”³².

El desacertado rechazo del criterio de discontinuidad es solo uno de los varios problemas que debe afrontar el criterio de verosimilitud de Theissen. 1) Los problemas empiezan ya con el marbete “verosimilitud”³³. Todo buen novelista histórico, y no digamos todo mentiroso hábil, trata de que sus palabras sean verosímiles. La mayor parte de las reconstrucciones del Jesús histórico aparecidas durante el medio siglo último, por más que puedan ser contradictorias entre sí, muestran al menos verosimilitud; sin embargo, un lector imparcial dudaría en juzgar las mayoría de ellas como “muy probables”. 2) Luego, la gran importancia que da Theissen a la correspondencia de los dichos y hechos de Jesús con el ambiente judeopalestino de su tiempo adolece de la misma dificultad que afecta a criterios secundarios como huellas del arameo o

reflejos de ambiente palestino del siglo I. La mayoría –si no la totalidad– de los portadores de la tradición de Jesús en la primera generación eran judíos, y buena parte de ellos procedían o eran conocedores de Palestina. Los dichos y relatos que crearon acerca de Jesús reflejaban, naturalmente, el mismo ambiente lingüístico, cultural, social, político y económico en el que se desarrolló Jesús³⁴. 3) Al final, el intento de Theissen de crear un criterio de verosimilitud unificado viene a parar en una mezcla y confusión de criterios distintos en teoría, pero aplicados juntos en la práctica. Buscando clarificación, produce un batiburrillo.

Esta breve inspección de distintos enfoques sobre criterios de historicidad me lleva a reafirmarme en la validez de los criterios enumerados en el tomo I de *Un judío marginal*, tanto más cuanto que esos criterios han probado su utilidad en la ya larga distancia de un proyecto concretado en cuatro tomos (y ahora cinco). De ninguna manera considero perfectos esos criterios, y aceptaría de buena gana sugerencias realmente capaces de mejorarlos. Como subrayo en el tomo I, no se puede esperar de los criterios más de lo que ellos pueden aportar. Su aplicación sigue teniendo más de arte que de ciencia. En el mejor de los casos, proporcionan diversos grados de probabilidad, y su eficacia es mayor cuando trabajan concertadamente que empleados de manera aislada. Luego está siempre la cuestión de qué criterios son adecuados para qué unidades de tradición evangélica. Esta cuestión no puede decidirla *a priori* el exégeta. Este tiene que trabajar duro en el dicho o relato, analizándolo con instrumentos como la crítica de fuentes, de tradición y de redacción. Solo afanándose en ese proceso puede el exégeta empezar a entrever qué criterios son adecuados para un determinado tipo de material y, en consecuencia, útiles en la evaluación de la autenticidad. Esta es la razón por la que, a lo largo de los cuatro primeros tomos, realicé una exégesis tradicional de la perícopa objeto de la evaluación antes de proceder a la aplicación de los criterios. Demasiado a menudo, los críticos parecen suponer que un modelo en boga, ya sea lingüístico, sociológico o psicológico, permite saltarse la aburrida tarea de hacer una exégesis detallada, para pasar inmediata y mágicamente a las consideraciones sobre autenticidad. Pero, por desdicha, ni los modelos preferidos del momento, ni siquiera los criterios mismos, pueden dispensarnos de ese trabajo previo. Solo después pueden los criterios arrojar luz sobre posibles candidatos a la ansiada categoría de “auténticos”.

A pesar de esta saludable advertencia sobre las limitaciones de los criterios, yo sigo convencido de que estos son importantes –más aún, vitales e indispensables– en la búsqueda del Jesús histórico. Tienen enorme importancia sobre todo porque, cuando son aplicados metódicamente a los datos, pueden forzar al investigador a sacar conclusiones que él no había previsto y que acaso no quería. Por poner un ejemplo del tomo V: lo último que yo esperaba cuando hace muchos años empecé a escribir *Un judío marginal* era la llegada de un día en el que me viera forzado a concluir respecto a la mayor parte de las parábolas que no hay bastantes probabilidades de que se remonten al Jesús histórico. Esta conclusión no solo va a estrellarse contra el parecer casi unánime de los investigadores del siglo pasado, sino que encima priva al buscador actual de una fuente, por lo demás valiosa, para la enseñanza de Jesús. Pero fue tras pesar las parábolas en

la balanza de los criterios cuando no tuve más remedio que admitir que la mayoría de ellas no permiten elaborar argumentos sólidos respecto a su autenticidad. Sin la rigurosa obligación de seguir criterios claros adondequiera que pudieran conducir, probablemente yo habría acabado repitiendo como un loro la posición de consenso sobre las parábolas, una posición capaz de agradar a todos e incapaz de probar nada. A quienes consideran completamente innecesarios los criterios de historicidad en la búsqueda del Jesús histórico, yo les expondría una simple definición y luego les plantearía una simple pregunta. La palabra “criterios” significa “normas para formarse un juicio”. Si ustedes prescinden de las normas para formarse un juicio sobre qué materiales proceden del Jesús histórico, ¿cómo lograrán formarse un juicio sobre él que no sea completamente arbitrario?³⁵

En suma, mi propia experiencia en la escritura de estos cinco tomos me ha convencido de que, aunque la metodología y los criterios puedan ser cansados y aburridos, tienen una importancia fundamental para evitar que el crítico perciba en los datos cualquier cosa que haya decidido ver. Las normas nunca son algo que suscite entusiasmo, pero nos ayudan a avanzar en la dirección correcta. Y ahora es tiempo de que pasemos a considerar el primero de nuestros tres enigmas finales: las parábolas de Jesús.

Notas a la introducción

* Catorce variaciones musicales compuestas en 1899 por Edward Elgar (*N. del T.*).

¹ John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (AYBRL; 5 vols.; New Haven: Yale University, 1991, 1994, 2001, 2009, 2015; trad. esp. *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico* [5 tomos; Estella: Verbo Divino, 1998, 1999, 2003, 2010, 2017]). En la presente introducción, las referencias a literatura secundaria son reducidas al mínimo, ya que referencias completas a literatura relacionada con las cuestiones tratadas se ofrecerán en las notas de los capítulos siguientes y, sobre todo, en el apéndice al final de este tomo.

² Un problema de muchos libros y artículos relativos a las parábolas evangélicas es que en ellos se intenta descubrir el supuesto sentido original de una determinada parábola en el ministerio del Jesús histórico. La dificultad de ese intento es que tal “descubrimiento” presupone un entendimiento previo del conjunto del mensaje y ministerio de Jesús que sirva de marco interpretativo para las parábolas, entendimiento que, sin embargo, los autores de esos trabajos nunca establecen antes de empezar la interpretación. Más bien, lo que se hace muy a menudo es importar solapadamente de la obra de algún investigador notable (por ejemplo, Joachim Jeremias, Günther Bornkamm o Ernst Käsemann) una visión general de Jesús, a fin de dotar a las parábolas del contexto más amplio que se necesita para descubrir su sentido “original”. Este es un problema recurrente, por ejemplo, en el libro erudito y abundantemente documentado de Klyne R. Snodgrass, *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2008). El buscador preferido de Snodgrass parece ser Jeremias (cf., por ejemplo, su índice de autores en p. 817).

³ Es vano intentar tan tardíamente en la investigación bíblica ofrecer una bibliografía completa sobre las parábolas. Junto con los libros de un solo autor enteramente dedicados a comentarlas (enumerados en el apéndice) se pueden encontrar útiles bibliografías en Warren S. Kissinger, *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography* (ATLA Bibliography Series 4; Metuchen, NJ/Londres: Scarecrow, 1979); Craig A. Evans, *Life of Jesus Research. An Annotated Bibliography* (NTTS 24; ed. rev.; Leiden/Nueva York/Colonia: Brill, 1996), 153-163; Ruben Zimmermann *et al.* (eds.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2007); Ruben Zimmermann y Gabi Kern (eds.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu* (Tubinga: Mohr [Siebeck], 2008). El intento de algo así como una *Summa* moderna (¡3.652 páginas!) sobre el Jesús histórico se puede encontrar en *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (4 vols.; eds. Tom Holmén y Stanley E. Porter; Leiden/Boston: Brill, 2011); para las parábolas, véase el ensayo de Arland J. Hultgren, “The Message of Jesus, II: Parables”, vol. III: 2549-2571.

⁴ Los inclinados a la filosofía reconocerán sin duda una alusión a la obra de Nietzsche *Consideraciones intempestivas* (*Unzeitgemässe Betrachtungen*). Por ser mis consideraciones en cierto modo también intempestivas, no digo que están “pasadas de moda”, es decir, carentes de vigencia, sino que van “a contramoda”, por su independencia de lo que “se lleva”. Sobre la cuestión de si mis observaciones o las de Nietzsche son más perturbadoras, dejo que decidan los lectores, especialmente los devotos de Wagner.

⁵ Me refero aquí al *Evangelio de Tomás* “copto” porque, por desdicha, ninguna de las parábolas narrativas de los sinópticos aparece en los fragmentos griegos del *Evangelio de Tomás* contenidos en la colección de papiros de Oxirrincos (también Oxyrhynchus), nombre antiguo de la localidad egipcia de el-Bahnasa.

⁶ Como veremos, en unos pocos casos llegaremos a un punto muerto, en el sentido de falta de indicios para decidir sobre dependencia o independencia con respecto a los sinópticos. En tales casos, el veredicto deberá ser el mortificante *non liquet*. Sin embargo, esto no invalida mi afirmación básica: ninguna parábola de *EvTom* con un paralelo en los evangelios sinópticos puede ser considerada con seguridad independiente de ellos.

⁷ Siempre que esta distinción sea reconocida y observada en la práctica, no veo inconveniente en que los teólogos tomen los resultados de esta búsqueda del Jesús histórico y los empleen en el desarrollo de una cristología actual; véase, por ejemplo, Phillip J. Cunningham, *A Believer's Search for the Jesus of History* (Nueva York/Mahwah, NJ: Paulist, 1999). Pero hay que tener presente que las obras resultantes son ejemplos de una cristología históricamente informada, no de la búsqueda del Jesús histórico. Un caso notable en cuanto a incorporación de los resultados de la búsqueda a una síntesis de cristología y espiritualidad para la generalidad de los lectores es el libro de James Martin *Jesus. A Pilgrimage* (Nueva York: HarperOne, 2014).

⁸ No es mi intención aquí rechazar toda posición etiquetada de “posmoderna”, sino solo la expresión radical del movimiento que pone en cuestión el valor del cuidadoso razonamiento a partir de datos fiables, que puede conducir a juicios muy probables o incluso ciertos sobre la realidad pasada o presente. Aplicado a la investigación histórica en particular, tal enfoque cuestiona la capacidad del historiador para conocer con alguna certeza o elevada probabilidad acontecimientos pasados y las personas involucradas en ellos. De hecho, a veces se entona el mantra nietzscheano: no hay hechos, solo interpretaciones. Es esa *Weltanschauung* lo que rechazo. Esto no significa que todos los enfoques considerados posmodernos sean incompatibles con una investigación histórica seria, incluida la crítica histórica tal como se aplica a la Biblia. De hecho, hay que tener en cuenta las maneras como el origen étnico, la clase social y el género influyeron en el escritor antiguo e influyen en el intérprete moderno. Para un ejemplo del actual debate sobre la relación entre diversas formas de posmodernismo y los estudios bíblicos, véase el “JBL Forum”, publicado en *JBL* 133 (2014) 421-458. Los intervinientes son Ronald Hendel, con “Mind the Gap: Modern and Postmodern in Biblical Studies” (pp. 422-443); Stephen D. Moore, con “Watch the Target: A Post-Postmodernist Response to Ronald Hendel” (pp. 444-450), y Peter Miscall, George Aichele y Richard Walsh, con “Response to Ron Hendel” (pp. 451-458). Un resultado de este debate es la percepción de que no hay nada más variable y relativo que el significado del término “posmoderno”. A juicio de Hendel, habría que distinguir entre “posmodernismo fuerte”, que él encuentra profundamente erróneo e indefendible (un tipo de posmodernismo no muy diferente del que yo rechazo), y “posmodernismo débil” (similar a un modernismo corregido o ilustrado), que a él le parece aceptable. Cabe preguntarse, no obstante, si el posmodernismo débil de Hendel no es merecedor también de las objeciones que él presenta contra el posmodernismo fuerte. En una aguda respuesta, Moore apunta a la increíble variedad de significados aplicados al término “posmoderno”. Señala que “en estudios bíblicos, los trabajos saturados de teoría [...] que explícitamente se califican a sí mismos de ‘posmodernos’ son una especie en extinción [...] [porque los autores de tales trabajos perciben] que hace mucho que el término dejó atrás su utilidad. En estudios literarios y culturales [...] el posmodernismo lleva bastante tiempo en su lecho de muerte”. Moore concluye su respuesta a Hendel expresando su opinión de que “la crítica histórica tradicional [...] no parece haber decaído en ninguna parte”. Miscall, Aichele y Walsh, en marcado contraste con Hendel, ofrecen una vigorosa defensa de un posmodernismo amigo de las paradojas, de las narraciones de alcance limitado (en contraste con las metanarraciones) y de “un juego interminable con significados intertextuales”. El de ellos es un posmodernismo para el que “ningún acto de conocimiento, ninguna verdad, está jamás completamente libre de una acusación de injusticia” y para el que son ficciones tanto el “yo” que conoce como la verdad conocida. Esta es la clase de posmodernismo que, a mi juicio, está irremediamente destinado a caer en la autocontradicción y en el suicidio intelectual, y que rechazo. Para una crítica más amplia del posmodernismo en la universidad, véase Camille Paglia, “Junk Bonds and Corporate Raiders: Academe in the Hour of the Wolf”, *Sex, Art, And American Culture* (Nueva York: Vintage Books [Random House], 1992), 170-248.

⁹ Un poco similarmente a la configuración de los discos duros de los ordenadores, que permiten varios niveles de formateo, la escritura de historia y biografía, aunque siempre acompañada de cierto grado de interpretación, puede realizarse conforme a varios niveles. Ya la simple recolección de datos y el juzgar su historicidad implican cierto “nivel bajo” de interpretación. Más allá de este nivel inevitable, *Un juicio marginal* intenta en la medida de lo posible que toda interpretación general de Jesús y su obra emerja gradual y naturalmente de la convergencia de los datos juzgados históricos. En particular, *Un juicio marginal* no intenta imponer en los datos ningún marco interpretativo predeterminado, ya sea político, económico o sociológico. Esos marcos pueden ser útiles en una posterior etapa de interpretación, pero en la búsqueda del Jesús histórico no generan conocimientos relativos a él ni resuelven el problema de la interpretación de los datos ya disponibles. Por supuesto, *Un juicio marginal* trabaja suposiciones previas, pero se trata de presuposiciones comunes y corrientes en historiografía.

¹⁰ Un defecto en la constitución de mi mítico “cónclave no papal” casi al comienzo del tomo I (p. 29) fue la omisión de un musulmán dentro del grupo de doctos historiadores encerrados en un lugar reservado de la biblioteca de la Escuela de Teología de Harvard con la prohibición de salir de allí hasta haber elaborado un documento de consenso sobre el Jesús histórico. Como los otros eruditos, el musulmán se habría visto obligado, en beneficio del diálogo académico, a seguir estrictamente el método histórico-crítico y prescindir de lo que pudiera afirmar por la fe.

¹¹ Al parecer, el credo niceno-constantinopolitano no fue adoptado oficialmente en el Concilio de Constantinopla I, sino que la aceptación generalizada del credo en tiempos posteriores llevó a su atribución *post factum* a ese concilio. En el uso popular se suele emplear la denominación “credo niceno”, aunque el credo adoptado realmente por Nicea I (325 d. C.) es bastante más breve.

¹² Las expresiones clave (incluyendo las palabras que afirman el efecto soteriológico de la muerte de Jesús) son en griego: τὸν δὲ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν [...] σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ

Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα (“que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo [...] y fue crucificado por nuestra causa en tiempos de Poncio Pilato y sufrió”). Una versión ligeramente expandida de este credo se reza en las iglesias católicas.

¹³ Para debates sobre la relación del Jesús histórico con la fe y la cristología cristianas, véase Scot McKnight, “The Parable of the Goose and the Mirror: The Historical Jesus and the Theological Discipline”, *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, II, 919-951; Sven-Olav Back, “Jesus of Nazareth and the Christ of Faith: Approaches to the Question in Historical Jesus Research”, *ibid.*, II, 1021-1054; Jean-Louis Souletie, “Vérité et méthodes. La question christologique du Jésus historique après J. P. Meier”: *RSR* 97 (2009) 375-396; Jean-Noël Aletti, “Quelles biographies de Jésus pour aujourd’hui? Difficultés et propositions”, *ibid.*, 397-413; William P. Loewe, “From the Humanity of Christ to the Historical Jesus”: *TS* 61 (2000) 314-321.

¹⁴ Los argumentos generales que apoyan esta posición son expuestos en *Un juicio marginal*, I, 131-182. El capítulo 38 desarrollará con mayor detenimiento la cuestión por lo que se refiere al *Evangelio de Tomás* copto. Sobre los peligros de retrotraer al siglo I d. C. los puntos de vista teológicos de evangelios apócrifos posteriores, véase John P. Meier, “On Retrojecting Later Questions from Later Texts: A Reply to Richard Bauckham”: *CBQ* 59 (1997) 511-527.

¹⁵ Como es costumbre en estudios del Jesús histórico, palabras como “auténtico” e “histórico” son utilizadas en sentido técnico para expresar el juicio de que algún dicho o hecho recogido en los evangelios se remonta efectivamente al Jesús histórico. El material evangélico que es juzgado no histórico o no auténtico en este sentido técnico puede ser, sin embargo, un testimonio significativo de la historia y la fe de la Iglesia primitiva y servir como fuente importante de enseñanza cristiana “auténtica” en un sentido diferente, teológico. Conviene recordar esto especialmente al tratar, por ejemplo, sobre las parábolas sinópticas y los diversos títulos y papeles que el NT asigna a Jesús.

¹⁶ Véase *Un juicio marginal*, II, 139-146.

¹⁷ Respecto a este punto, véase Martin Hengel, *Crucifixion* (Filadelfia: Fortress, 1977). Para un tratamiento de la crucifixión mucho más detallado, cf. John Granger Cook, *Crucifixion in the Mediterranean World* (WUNT 327; Tubinga: Mohr [Siebeck], 2014); sobre los tipos de delitos que se castigaban con la crucifixión en el período romano, véase, por ejemplo, pp. 158-161, 216-217.

¹⁸ Los intentos una y otra vez fallidos y renovados por encontrar un mesías muerto violentamente (o incluso crucificado) en Qumrán son documentados y rechazados por Joseph A. Fitzmyer, *The One Who Is to Come* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2007), 103-104, 109-115.

¹⁹ Sobre la prohibición de ayunar, véase *Un juicio marginal*, II/1, 521-534.

²⁰ La única excepción –el uso de “el Hijo del hombre” por Esteban en su discurso al ser sometido a juicio (Hch 7,56)– se explica probablemente como fruto de la intención de Lucas de establecer paralelos entre figuras y acontecimientos importantes entre su evangelio y Hechos para vincular los dos libros y las varias etapas en la historia de la salvación. Como señala Joseph Fitzmyer (*The Acts of the Apostles* [AYB 31; Nueva York: Doubleday, 1998], 392-393), Hch 7,56 está lleno de vocabulario típicamente lucano; es Lucas quien pone el título “Hijo del hombre” –casi siempre pronunciado por el propio Jesús en los cuatro evangelios– en los labios de Esteban. De hecho, a lo largo del juicio y ejecución de Esteban, Lucas emplea términos reminiscentes del proceso y muerte de Jesús. Se puede añadir como un comentario aparte que, en contraste con esta sola aparición de “Hijo del hombre” con referencia a Jesús fuera de los cuatro evangelios, el libro más apocalíptico del NT, obviamente el Apocalipsis, no utiliza el título fijo “el Hijo del hombre” para Jesús, sino que se sirve de Dn 7,13 para describirlo de una manera más vaga: “uno como un hijo de hombre” (es decir, una figura celestial con forma humana); véase, por ejemplo, Ap 1,13.

²¹ Este uso, ya esbozado en Ignacio de Antioquía (*IgnEf* 20.1-2), se encuentra claramente expresado en Ireneo; por ejemplo, *Adversus Haereses* 3.17.1.

²² Véase, por ejemplo, Dale C. Allison, Jr., “How to Marginalize the Traditional Criteria of Authenticity”, *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, I, 3-30. esp. 4-5, donde los comentarios irradian más calor que luz; cf. Tom Holmén, “Doubts about Double Dissimilarity. Restructuring the Main Criterion of Jesus-of-History Research”, en Bruce Chilton y Craig A. Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus* (NTTS 28,1; Leiden: Brill, 1999), 47-80; *id.*, *Jesus and Jewish Covenant Thinking* (Biblical Interpretation Series 55; Leiden: Brill, 2001), 28-32.

²³ Sobre la prohibición por Jesús del divorcio, véase un *Judío marginal*, IV, 101-201.

²⁴ Sobre la prohibición por Jesús de los juramentos, véase *ibíd.*, IV, 203-252.

²⁵ Volveré a considerar la cuestión de la doble discontinuidad cuando me ocupe de proposiciones alternativas para los criterios al final de esta introducción.

²⁶ Como quedó indicado a lo largo de los cuatro primeros tomos de *Un judío marginal*, opino que el evangelio de Juan representa una tradición similar a la de los sinópticos, pero independiente de ella. Los estudios sobre la tradición de la pasión escritos por C. H. Dodd (*Historical Tradition in the Fourth Gospel* [Cambridge: Cambridge University, 1963], 21-151) y, con mucha mayor extensión, por Raymond E. Brown (*The Death of the Messiah* [AYBRL; 2 vols.; Nueva York: Doubleday, 1994]; trad. esp. *La muerte del Mesías* [Estella: Verbo Divino, 2005]) ofrecen, a mi entender, argumentos convincentes en favor de esta posición, sobre todo en lo tocante a la tradición de la pasión. La idea de que Juan es en lo esencial independiente de los sinópticos ha sido reexaminada históricamente y defendida exegéticamente por D. Moody Smith en la edición revisada y puesta al día de su *John among the Gospels* (Columbia: University of South Carolina, ²2001); véase esp. pp. 195-241. Más concretamente, la independencia de Juan respecto a los sinópticos se ha explorado y defendido numerosas veces en los varios tomos de *Un judío marginal*, tanto en el material de los dichos (por ejemplo, el dicho del Bautista sobre el bautismo con agua y con Espíritu [tomo II/1, pp. 63-71]; el dicho de Jesús respecto a salvar o perder la propia vida [tomo III, pp. 80-88]) como en los relatos (por ejemplo, la curación del hijo del funcionario real/siervo del centurión, el caminar de Jesús sobre las aguas y la multiplicación de los panes [tomo II/2, pp. 828-838, 1036-1058 y 1089-1109, respectivamente]). Por lo cual no creo incurrir en una arbitrariedad partiendo de la suposición de que Juan es independiente en los comienzos del tomo V. Con esto no niego que respetados autores mantienen la dependencia de Juan de uno o más evangelios sinópticos; simplemente, doy a entender que no me convencen sus argumentos.

²⁷ Un ejemplo de este enfoque se puede encontrar en varios estudios del Jesús histórico realizados por Geza Vermes. En efecto, Vermes proclama abiertamente su desdén hacia las “metodologías” y su preferencia por el recurso a la intuición en *The Religion of Jesus the Jew* (Minneapolis: Fortress, 1993), 7. Un punto de vista similar es discernible en sus libros anteriores sobre el mismo tema: *Jesus the Jew* (Filadelfia: Fortress, 1973) y *Jesus and the World of Judaism* (Filadelfia: Fortress, 1983). El problema es que toda investigación erudita que no sea completamente extravagante opera con arreglo a ciertas reglas, sean o no reconocidas, designadas y estudiadas. El peligro de no estudiar con cuidado los propios métodos y criterios se echa de ver casi inmediatamente en la presentación que Vermes hace de Jesús en *The Religion of Jesus the Jew*. 1) Vermes trabaja implícitamente con el criterio de testimonio múltiple de fuentes, pero no lo utiliza como es debido. Por ejemplo, para mostrar que Jesús era observante de la ley cultural, Vermes (*The Religion of Jesus the Jew*, 18) declara que “los tres evangelios sinópticos refieren que, después de curar a un leproso, él [Jesús] le ordenó que se presentara ante un sacerdote para que lo examinara”, y cita Mc 1,44 como prueba. Pero, a juicio de la mayoría de los comentaristas, las versiones mateana y lucana de esa curación son simplemente sus adaptaciones teológicas del relato marcano. Hay, pues, solo una fuente independiente que atestigüe el hecho. Los paralelos mateano y lucano atestiguan ciertamente lo que Mateo y Lucas pensaban sobre Jesús, pero no aportan ningún indicio independiente de la historicidad de la curación. (Incluso si se prefiere pensar que Marcos dependía de Mateo, seguiría habiendo una sola fuente independiente.) 2) Vermes emplea también algo así como una combinación de los criterios de dificultad y discontinuidad (*ibíd.*, 17). Sin embargo, cuando se procede de ese modo hay que tener mucho cuidado al recurrir a material rabínico. Pero Vermes se muestra desconcertantemente libre y despreocupado en el uso no solo de la Misná (redactada ca. 200-220 d. C.), sino también de la Tosefta, los varios midrasas y targumes, e incluso del Talmud de Jerusalén (redactado en la primera mitad del siglo VI y llegado a su forma final en el siglo VIII). El problema de utilizar material rabínico para entender el judaísmo (o los judaísmos) en la primera parte del siglo I d. C., asunto puesto de relieve por Jacob Neusner en particular, no se ha tomado verdaderamente en serio (pp. 7-10). Un problema mayor, subyacente en todas las obras de Vermes antes mencionadas, es que el uso del NT, en particular de los cuatro evangelios, como la fuente principal para la reconstrucción del Jesús histórico presupone una familiarización amplia y profunda con los estudios neotestamentarios en su conjunto. Sin embargo, los últimos libros de Vermes (*The Changing Faces of Jesus* [Nueva York: Penguin Putnam, 2001]; *Christian Beginnings from Nazareth to Nicaea* [New Haven/Londres: Yale University, 2012, 2013]) revelan vacíos sorprendentes en los conocimientos de Vermes relativos a los contenidos y a la teología de los libros neotestamentarios fuera de los cuatro evangelios.

²⁸ Véase, por ejemplo, Dale C. Allison, Jr., *Constructing Jesus. Memory, Imagination, and History* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), que dice de los criterios (p. 10): “Tenemos buenas razones para ser escépticos respecto a todos ellos”. (Cf. sus objeciones a los criterios en su ensayo “How to Marginalize the Traditional Criteria of Authenticity”, 3-30.) Allison busca

un camino diferente a través de estudios cognitivos contemporáneos acerca de la memoria, pero uno no puede menos que percibir cómo criterios como los de testimonio múltiple y de coherencia vuelven furtivamente durante el desarrollo del argumento en capítulos posteriores. Allison afirma que mientras trata de demostrar la autenticidad de tal o cual dicho o hecho de Jesús, un investigador puede fiarse de patrones repetidos que, en conjunto, producen una imagen nada imprecisa; cf. su “How to Marginalize the Traditional Criteria of Authenticity”, 30. Lo cierto es que el criterio de testimonio múltiple de fuentes y formas se convierte en el criterio axial del mencionado proyecto. Lo malo es que este criterio no es aplicado a dichos o hechos específicos, sino a temas o motivos generales. Tal enfoque lo encuentro problemático. Si somos escépticos acerca de cada dicho y hecho individual de Jesús (considerando, por tanto, que cada uno de ellos, y en consecuencia todos, pueden ser invenciones de la Iglesia primitiva o de los evangelistas), no sé cómo podemos pensar que cierto número de esos dichos y hechos sumamente dudosos crean, cuando son tomados juntos, un patrón, un tema general o una imagen persistente que, en cambio, ya no admiten tanta duda. Al reconstruir un Jesús histórico, el todo *es* la suma de las partes seleccionadas para el análisis. Si cada elemento del todo es visto con escepticismo, el todo tiene que verse del mismo modo. Dicho sin rodeos: buscar rasgos colectivos, patrones recurrentes o imágenes generales sin tomar decisiones sobre la probable historicidad de los dichos o hechos específicos que constituyen esos patrones me parece una especie de juego de manos o escamoteo exegético que a la postre no conduce a nada. Al final, si se mantiene un profundo escepticismo sobre cada uno de los criterios, así como sobre la autenticidad de cada dicho o hecho de Jesús, la lógica exige que se sea igualmente escéptico sobre la construcción de cualquier retrato probable del Jesús histórico: se debería abandonar todo el proyecto. Sobre otros intentos de postergar los criterios tradicionales o simplemente prescindir de ellos, véase Chris Keith y Anthony Le Donne (eds.), *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity* (Nueva York: Clark, 2012). Para dudas sobre similitudes tomadas de estudios etnológicos relativos a la transmisión oral de tradiciones, como en el caso de la épica homérica, la épica medieval y las tradiciones serbo-croatas, véase Jürgen Becken, “The Search for Jesus’ Special Profile”, *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, I, 57-89, esp. 75-77. Becker señala importantes diferencias en el origen y primer desarrollo de la tradición de Jesús: 1) en el origen de la tradición hay un hombre cuyo mensaje tiene un contenido preciso; 2) la tradición es formulada mediante expresiones relativamente escasas y breves, careciendo de la “exuberancia épica”; 3) la tradición está dirigida a “un ambiente de formas sociales modestas”; 4) los transmisores de la tradición no forman un grupo muy grande y están en contacto unos con otros; 5) la tradición oral es transmitida durante solo dos (o como mucho tres) generaciones antes de que se componga un número importante de formas escritas de ella; 6) tanto quienes transmiten la tradición como los que la reciben “ven al hombre que está en su origen como una autoridad cuya importancia normativa es cierta”, por lo cual la tradición procedente de él orienta la vida del grupo. Becker llega a la conclusión de que estas diferencias con respecto a la épica homérica, medieval y serbo-croata hacen inútiles las analogías cuando se trabaja con las tradiciones sinópticas relativas a Jesús. Volveré sobre la cuestión de las analogías cuando abordemos el tema de la relación de la tradición sinóptica con el *Evangelio de Tomás* copto.

²⁹ Véase, por ejemplo, Gerd Theissen y Dagmar Winter, *The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria* (Louisville/Londres: Westminster/John Knox, 2002); el texto original alemán se titula *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 34; Friburgo: Universitätsverlag; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997). El traductor, M. Eugene Boring, señala (p. xix) que la traducción inglesa incorpora “las ampliaciones y modificaciones de ‘los autores’ al texto original [alemán], lo que convierte a la presente edición inglesa en la edición definitiva de esta obra”. Un resumen del libro se puede encontrar en Gerd Theissen, “Historical Scepticism and the Criteria of Jesus Research: My Attempt to Leap over Lessing’s Ugly Wide Ditch”, *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, I, 549-587. Un breve resumen del criterio de verosimilitud se ofrece en Gerd Theissen y Annette Merz, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress, 1998), 115-121. Para otros ejemplos de actualizar (normalmente reduciendo y consolidando) los criterios tradicionales, véase, por ejemplo, Ernst Baasland, “Fourth Quest? What Did Jesus Really Want?”, *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, I, 31-56.

³⁰ Me gustaría invitar al lector interesado a recorrer atentamente las páginas del libro de Theissen-Merz (*The Historical Jesus*), como yo he hecho, y a observar el número de veces que los autores presuponen los criterios tradicionales, aunque sin citarlos explícitamente, mientras juzgan si un determinado dicho o grupo de dichos es auténtico. No sin razón, Allison (“How to Marginalize the Traditional Criteria of Authenticity”, 7), quien propugna la “marginalización” de los criterios tradicionales en favor de nuevas maneras de pensar acerca de la búsqueda, se queja de que “al final, Theissen y Winter [en su libro *The Quest for the Plausible Jesus*] lo que parecen ofrecer es una versión revisada de los criterios ya conocidos”. Sobre este punto al menos, tiene razón Allison.

³¹ Theissen-Winter, *The Quest for the Plausible Jesus*, 211.

³² Becker, “The Search for Jesus’ Special Profile”, 85.

³³ Respecto a las razones por las que Becker considera inadecuado el término “verosimilitud”, véase “The Search for Jesus’ Special Profile”, 85-88.

³⁴ Véase *Un judío marginal*, I, 195-196. Además, las consideraciones de Theissen sobre lo que concuerda o no con las tendencias de la tradición choca con las observaciones de Sanders respecto a que las tendencias evolutivas de la tradición sinóptica son todo menos congruentes (cf. *ibid.*, I, 197-198).

³⁵ Cf. la sentencia de Becker en “The Search for Jesus’ Special Profile”, 81: “Quien prescinde de los criterios está inevitablemente más obligado a justificar las posiciones que adopta”. La última parte del artículo de Becker (pp. 81-89) es una cautelosa aceptación y defensa de varios de los criterios tradicionales.

Las parábolas de Jesús: siete tesis a contramoda

I. Observaciones introductorias sobre las siete tesis

Deliberadamente dejé cuatro enigmas –Jesús y la Ley, las parábolas de Jesús, las designaciones de Jesús y la muerte de Jesús– para las etapas finales de la búsqueda, por una buena razón. Cada una de estas “Variaciones Enigma” plantea problemas enormes, aparte de numerosos. No es extraño que cada uno de los temas mencionados haya generado una riada de monografías eruditas y obras populares. Las bibliografías del tomo IV, sobre Jesús y la Ley, evidencian este hecho. Pero son las parábolas las que se llevan la palma en lo tocante al flujo inacabable de publicaciones¹. Ninguna otra parcela de la enseñanza de Jesús se ha adherido a la mente cristiana de manera tan firme como sus parábolas. Las clases de religión, la catequesis, la lectura de parábolas evangélicas en misa, acompañadas de homilías sobre ellas: todo ello sirve para, a una edad temprana y receptiva, introducir la mente y la imaginación cristiana en este vehículo especial de la enseñanza de Jesús. La aparición regular de las parábolas en los ciclos del leccionario de muchas Iglesias, las referencias a relatos parabólicos en la cultura popular en expresiones como “buen samaritano”, “hijo pródigo”, etc., más la capacidad de una buena historia breve para grabarse en la memoria humana, refuerzan la importancia de las parábolas².

Aparte de la generalizada influencia de la Iglesia, la familia y la cultura popular (cristiana o no), hay otras razones que hacen que los estudiosos se sientan atraídos por las narraciones parabólicas. Muchos de los expertos dedicados a la búsqueda del Jesús histórico son prominentes también en la investigación de las parábolas, convencidos de que estas aportan las tradiciones más fiables sobre el mensaje de Jesús y el acceso más fácil a él. Esta creencia de que las parábolas representan porciones del material más fidedigno acerca del Jesús histórico une a estudiosos de posiciones teológicas tan divergentes como Adolf Jülicher, C. H. Dodd, Joachim Jeremias y Klyne Snodgrass, por un lado, y Robert Funk, John Dominic Crossan y Bernard Brandon Scott, por otro. Pero incluso entre los especialistas dedicados a la búsqueda, las parábolas producen imágenes de Jesús notablemente diferentes. Por ejemplo, Dodd o Jeremias pueden encontrar en ellas una manera de presentar a Jesús de un modo críticamente evaluado y sorprendentemente fresco, pero a la vez en continuidad básica con la doctrina cristiana tradicional. En cambio, para estudiosos como Funk, las parábolas dan acceso a un Jesús

iconoclasta que hace pedazos la fe cristiana tradicional y hasta el teísmo tradicional.

Para definir mi propia posición en este debate, empiezo el presente volumen enunciando siete proposiciones o tesis sobre la naturaleza de las parábolas de Jesús, tesis que se hacen cada vez más polémicas al ir pasando desde la primera hasta la séptima.

Como preparación inmediata para estas siete tesis voy a resumir y desarrollar brevemente un punto esencial tocado en la introducción al presente tomo. No es ninguna sorpresa que casi cada área de la investigación sobre Jesús tenga el inconveniente (o la suerte, según las distintas perspectivas) de ser palestra de juicios diametralmente opuestos respecto al significado de cada dicho o hecho del Nazareno, así como a su ministerio en conjunto. Tan escasos son los indicios disponibles y tanto es lo que está en juego. Pero, incluso en medio de esta diversidad, la gran variedad de imágenes de Jesús resultante del estudio de las parábolas sorprende sobremanera. Una razón de que exista este amplio abanico de interpretaciones se encuentra en la naturaleza misma del discurso parabólico de Jesús, tan distinto, por ejemplo, de su enseñanza sobre materias legales. Como vimos en el tomo IV de *Un juicio marginal*, la prohibición por Jesús del divorcio o de los juramentos es una manifestación clara, sencilla, expresada en un lenguaje carente de ambigüedad y situada en el contexto de los debates legales judíos de la época. Algunos investigadores modernos podrán discutir sobre si tal o cual enseñanza legal se remonta al Jesús histórico. Si juzgan que sí, esos investigadores procederán a opinar respecto a si esa enseñanza tiene hoy alguna fuerza vinculante sobre la teología moral cristiana o la vida personal. Pero para los historiadores que no plantean interpretaciones poco probables simplemente por hacer gala de su inteligencia, el margen disponible para interpretar las declaraciones haláquicas de Jesús es relativamente estrecho. Las normas legales, por su misma naturaleza, tienden a la claridad y la precisión, puesto que tratan de obtener asentimiento y obediencia de todo un grupo.

Las parábolas de Jesús representan un tipo de discurso esencialmente diverso. Las parábolas crean un universo narrativo en el que los oyentes son inducidos a entrar, experimentar e incluso combatir al encontrarse ante retos sobre cómo deben ver a Dios y el mundo y sobre cuál debe ser su reacción frente a este. Tal universo narrativo, de naturaleza absorbente, es evocado por metáforas poderosas e imaginativas, símiles y otras figuras retóricas. Ese lenguaje alusivo, “indirecto”, está concebido, según la famosa frase de Dodd, para “provocar” a la mente a pasar al “pensamiento activo”³. En otras palabras: a menudo (pero no siempre) las parábolas tienen algo de adivinanza, que atrae al oyente a cavilar sobre un enigma, afrontar un giro sorprendente o formular una resolución que el relato parabólico exige pero no proporciona.

En esto reside una diferencia básica entre los dichos de Jesús relativos a la *Hālākā* y sus parábolas. La pregunta implícita que se plantea al oyente de una enseñanza haláquica es: ¿aceptas y obedeces estas prescripciones o prohibiciones concretas? ¿Estás dispuesto, por ejemplo, a obedecer a Jesús negándote al divorcio o a prestar juramento en tu vida? En cambio, la pregunta implícita planteada al oyente de una parábola es: ¿Por qué dice esto Jesús y qué pretende con

ello? ¿Habla esta parábola de la vida humana en general, o específicamente de Jesús y sus discípulos? ¿Qué me pide Jesús, si me pide algo, diciéndome esta parábola? ¿Qué diferentes caminos de pensamiento, de acción o de visión de la realidad me invita esta parábola a seguir? ¿O es esta parábola un comentario y un aviso acerca de los adversarios de Jesús? En suma, el mundo metafórico y sugestivo de las parábolas funciona de manera diferente y exige otra clase de respuesta que el mundo claro, nítido, de la enseñanza haláquica. La apertura de las parábolas a múltiples significados para múltiples audiencias es, pues, una realidad que hay que gestionar sobre todo en el plano del Jesús histórico, mucho antes de que la hermenéutica moderna meta sus poco fiables manos en el material. Tal polisemia es realmente endémica en este tipo de discurso.

Pero el espectro de posibilidades interpretativas se ensancha exponencialmente cuando decidimos prescindir de toda idea acerca del Jesús histórico o del *Sitz im Leben* original de sus parábolas, en favor de tal o cual enfoque hermenéutico moderno. Una vez que se separa a las parábolas de su marco interpretativo, un insólito judío del siglo I llamado Jesús, entonces son capaces de adoptar cualquier significado que un intérprete ingenioso pueda leer en ellas. Para quienes valoran el texto como lugar de significado, las parábolas deben ser tratadas como piezas autónomas de arte literario, palpitantes con la fuerza explosiva de los muchos significados inherentes al texto. Para quienes ponen el acento en el lector como creador de sentido, las parábolas son susceptibles de ser empleadas a modo de espejos en los que, como Narciso, el intérprete se contemple en meditación sobre su propia existencia. Es más, tales espejos pueden ser diseñados a gusto del “cliente”, con una óptica incorporada de tipo existencialista, psicológica, socioeconómica o teológica. Por eso, cualquiera que sea el enfoque que los críticos modernos adopten, las parábolas devienen de hecho, si no en teoría, recipientes vacíos y moldeables en los que los intérpretes pueden depositar cualquier significado o falta de él que consideren adecuado para producir nuevas percepciones⁴. Hablando personalmente, cada vez que abro el último libro sobre parábolas aún con olor a tinta, siento al nuevo autor abrumado por todos los volúmenes anteriores que ya han exprimido esos relatos para extraer de ellos cada uno de los mensajes concebibles. No puedo menos que compadecer al autor que, contra la máxima del Eclesiastés, brega por decir algo nuevo bajo el sol acerca de estos relatos tan estudiados.

Cualquiera que sea el valor de esos esforzados intentos, tienen poco que ver con la presente obra. Dentro del proyecto estrictamente histórico de *Un judío marginal*, la intrincada red de análisis estructuralista tejida en un vacío ahistórico o los ingeniosos juegos de palabras del posmodernismo carecen de interés. Nuestra búsqueda concierne a lo que pretendió el Jesús histórico cuando decidió utilizar parábolas en general y pronunciar esta o aquella parábola en particular. Esta finalidad histórica es una de las razones por las que dejé la consideración de las parábolas para una fase muy avanzada del conjunto de mi proyecto. Sin un sólido marco histórico salido de la misión de un peculiar profeta judío del siglo I, las parábolas evangélicas son susceptibles de tantas interpretaciones diferentes como el número de exégetas imaginativos. En cambio, cuando vinculamos y fijamos las parábolas a la imagen del Jesús histórico que ha ido

surgiendo de nuestros cuatro primeros tomos, el abanico interpretativo queda considerablemente reducido, aunque no deja de existir.

Por eso, dado el perfil del Jesús histórico gradualmente configurado a lo largo de nuestra búsqueda, sus parábolas no funcionan como los *kōan* del zen ni como los juegos de palabras continuamente cambiantes con los que algunos profesores maravillan y divierten a sus, por lo demás, aburridos alumnos. Aparte de cualquier otra cosa que puedan ser, las parábolas del Jesús histórico son relatos relativamente breves que utilizó este profeta escatológico similar a Elías en su intento de reunir a un Israel disperso, en preparación para la venida del reino de Dios. Como los profetas del AT desde Natán a Ezequiel, Jesús emplea relatos fáciles de recordar para conducir a sus compatriotas israelitas hacia su visión del mundo, sorprenderlos y forzarlos a reconsiderar sus vidas y valores en medio de una especie de crisis. Por su desconcertante naturaleza, las parábolas de Jesús le son útiles a él en la medida en que transmiten de un modo extraordinariamente poderoso su anuncio profético a Israel. Como tales, poseen y comunican contenido e intencionalidad, dirigidos a un pueblo específico en un momento decisivo de su historia. De hecho, como “acontecimientos verbales”, las parábolas son coherentes con las curaciones simbólicas y los exorcismos de Jesús. También con su “teatro de calle”, del que son ejemplos su “entrada triunfal” en Jerusalén y su “purificación” del templo. Todas esas palabras y hechos se unen para lanzar a Israel el reto definitivo de un judío que se ve a sí mismo como el profeta escatológico enviado al pueblo elegido en la última hora de su historia presente. Con todos sus aspectos lúdicos, las parábolas de Jesús no son juegos vanos, sino instrumentos bien concebidos para la enseñanza. Sus trazos de comicidad o ironía no restan nada de seriedad a su propósito.

En suma, el conjunto de la misión y el mensaje de Jesús proporciona a sus parábolas un marco de referencia básico. Contenidas y constreñidas por su finalidad escatológica fundamental, las parábolas evangélicas no significan cualquier cosa o nada. Jesús no se toma la molestia de hablar en parábolas a sus discípulos y a las multitudes simplemente para maravillarlos con su soltura verbal y dejar luego que interpreten lo dicho como les venga en gana. Más bien, las parábolas son un medio seductor con el que Jesús transmite e inculca con fuerza el mensaje que también él da a conocer mediante un discurso no parabólico. Esto no quiere decir que las parábolas de Jesús sean simples aderezos retóricos destinados a adornar una enseñanza que igualmente podía ser impartida sin ellos. Esos relatos dan a conocer el mensaje y reto de Jesús atrapando al oyente de una manera y con una fuerza imposibles de lograr con cualquier otro sustitutivo verbal. Ciertamente, las parábolas comunican el mensaje profético de Jesús, pero además tienen una imprecisión burlona, una apertura a más de un mensaje o aplicación que las hace especialmente adecuadas para llevar a los oyentes (cultos o incultos) al diálogo, cuestionando sus presuposiciones y abriéndolos a nuevos horizontes, sobre los que ellos deben reflexionar sin la comodidad de fáciles respuestas suministradas por el maestro.

Por eso, el hecho de que las parábolas de los evangelios no sean susceptibles de cualquier significado imaginable no significa que no puedan sugerir una serie de significados posibles en vez de uno solo e invariable o un único punto de comparación. Esta flexibilidad podría haber sido una de las razones por las que las parábolas le parecieron a Jesús especialmente útiles en su ministerio itinerante. Fácilmente se podían repetir y adaptar en nuevos contextos y auditorios, que escucharían la melodía básica de esos relatos en diferentes claves y con diferentes timbres y tempos⁵. Al tratar de entender las parábolas de Jesús hay que sujetar los dos cabos de la paradoja: las parábolas de Jesús eran discursos con adivinanzas, pero adivinanzas situadas dentro de un marco más amplio de significado, no adivinanzas que proclamasen el nihilismo de la ausencia de todo significado inequívoco.

Tras estas observaciones introductorias pasemos a ahondar con mayor detenimiento en la naturaleza y el problema de las parábolas de Jesús. Como mis opiniones difieren marcadamente de las que se encuentran en muchos libros actuales sobre las parábolas, expondré mis impresiones básicas al respecto mediante siete tesis a contramoda. Es decir, presentaré mi posición respecto a las parábolas de Jesús en forma dialéctica, señalando en cada tesis aquello en que difiero de los puntos de vista mantenidos por estudiosos de tales relatos

II. Siete tesis a contramoda sobre las parábolas

A. *El número de parábolas narrativas en los evangelios sinópticos*

Tesis 1: *Que los eruditos discrepen entre sí amplia y firmemente sobre cuántas parábolas de Jesús hay en los evangelios sinópticos revela otro hecho aún más embarazoso: los expertos, en general, no se ponen de acuerdo respecto a qué constituye una parábola de Jesús.* Dicho de otro modo: no parece haber consenso sobre la definición exacta de qué es una parábola sinóptica. Arland J. Hultgren señala que Adolf Jülicher habla de 53 parábolas; C. H. Dodd, de 32; Joachim Jeremias, de 41, Bernard Brandon Scott, de 29 (más una presente solamente en el *Evangelio de Tomás* copto [en adelante, *EvTom*]); Jan Lambrecht, de 42, y R. Alan Culpepper, de 49⁶. Klyne Snodgrass advierte que las parábolas pueden ser más, ya que el número propuesto por varios autores se amplía de 37 (John Dominic Crossan) a 65 (T. W. Manson)⁷. El propio Snodgrass habla de 33 parábolas (contando por separado las versiones lucana y mateana de Los talentos/Las minas y de La gran cena). Realmente cuenta 38 en total, entre parábolas narrativas y similitudes. La recopilación editada por Ruben Zimmermann estudia 104 *Gleichnisse* de Jesús, obviamente interpretando el término alemán *Gleichnis* en un sentido muy amplio y al mismo tiempo ampliando la lista para incluir el evangelio de Juan, *EvTom* y los *Agrapha*⁸. Así pues, las líneas de demarcación entre parábola, analogía, similitud y metáfora son borrosas en el mejor de los casos. Siempre habrá discusiones entre los críticos de las formas sobre definiciones y categorías

adecuadas; pero las parábolas de Jesús superan otros debates crítico-formales concernientes a los evangelios. Aparte de disputas entre retóricos modernos y estudiosos de la teoría lingüística, una razón importante de los desacuerdos sobre el número de parábolas sinópticas está en la misma raíz de la cuestión: el amplio significado del nombre hebreo *māšāl* en el AT y del griego *παραβολή* en el NT, así como en la literatura griega antigua en general.

De hecho, la dificultad en fijar un significado preciso para “parábola” se remonta a las complejidades concernientes a las raíces de los verbos hebreos⁹. El Antiguo Testamento hebreo tiene dos verbos muy diversos, con diferentes campos semánticos, pero que comparten la forma qal de *māšal*¹⁰. Uno de estos verbos, que no es denominativo en sus orígenes, significa “gobernar” y procede de la raíz protosemítica *mšl*. Aunque más utilizado en el AT que el otro verbo, no está relacionado con nuestro estudio del término “parábola”. El segundo verbo con la forma qal *māšal* es denominativo, es decir, un verbo formado a partir de un sustantivo; en este caso, *māšāl* (“dicho”, “proverbio”). En qal y piel, el verbo tiene, por tanto, múltiples significados, como “formular un dicho”, “decir un proverbio” o “recitar versos burlescos”. Las complicaciones surgen del hecho de que este verbo, en nifal, significa también “ser como”; en hitpael, “hacerse como” y, en hifil, “comparar”. Este significado deriva de una raíz protosemítica, *mšl*, con el sentido de “ser como”. Para complicar aún más las cosas, en piel el verbo *māšal* puede significar “proponer un enigma”. Del fértil suelo de estas dos ideas, “proverbio” y “comparación” (expresadas a menudo en lenguaje figurado o tropos), brota la riqueza del nombre *māšāl*¹¹.

En la literatura sapiencial del AT, ese nombre tiene normalmente el significado básico de “proverbio” o “dicho de sabiduría”. Aparece en formulaciones paralelas con nombres como *mēliš.â* (“parábola”), *dibrê ḥākāmîm* (“palabras del sabio”) e *ḥîdôtām* (“sus enigmas”) en Prov 1,6 (cf. v. 2 *’imrê bînâ* [“palabras de inteligencia”]). De hecho, el título hebreo del libro de los Proverbios (*mišlê šēlômô* [“Los proverbios de Salomón»]), así como los títulos de las principales divisiones del libro (1,1; 10,1; 25,1), ya entienden *māšāl* como una categoría literaria que comprende varios tipos de dichos sapienciales contenidos en él. Varios siglos después, Ben Sirá pudo resumir su libro entero en la forma colectiva del nombre *māšāl*, es decir, *mōšēl* (50,27)¹².

Aparte del sentido básico de “aforismo” o “dicho de sabiduría”, *māšāl* tiene en el AT otros significados, como “comparación”, “similitud”, “objeto de burla”, “canción burlesca” (no con intención de chanza, sino de pulla) y “hazmerreír”, lo cual nos recuerda que un proverbio puede ser utilizado como escarnio¹³. En general, todos estos significados de *māšāl* se pueden incluir en la amplia categoría “sapiencial”. Proverbios, axiomas, máximas, aforismos, enigmas y dichos escarnecedores –cualquiera que sea su catalogación más precisa– suelen tener su lugar más apropiado en los escritos sapienciales veterotestamentarios. Infortunadamente, muchos comentaristas del AT se apresuran a saltar de esta matriz sapiencial al uso y significado de las parábolas de Jesús en los sinópticos. Ahí reside un error esencial que revuelve las aguas de la investigación relativa a las parábolas del NT. Para cuestionar razonadamente este salto de lógica

planteo mi segunda tesis.

B. La sabiduría veterotestamentaria no es lo más análogo a la parábola narrativa

Tesis 2: *El māšāl sapiencial del AT no es el principal paralelo u origen de las “parábolas” más características y privativas del Jesús sinóptico dentro del corpus neotestamentario.* Para aclarar lo que digo aquí, voy a indicar, aunque con mucha brevedad, un punto que será objeto de una exposición más completa en capítulos siguientes: las parábolas características y peculiares del Jesús sinóptico no son simplemente proverbios o aforismos de uno o dos renglones, géneros que se encuentran en Juan, en las cartas paulinas y también en otros escritos del NT. Las parábolas distintivas del Jesús sinóptico son comparaciones (símiles o metáforas) que han sido “estiradas” hasta historias breves que tienen –siquiera implícitamente– exposición, nudo y desenlace; en otras palabras, se trata de minirrelatos con una línea argumental al menos sobrentendida¹⁴. A modo de justificación escueta de esta definición inicial de la parábola sinóptica como parábola *narrativa*, quiero simplemente hacer notar dos hechos. 1) Este *māšāl* narrativo es el género más frecuentemente designado como παραβολή en los evangelios sinópticos; otros significados de παραβολή (por ejemplo, “proverbio”, “aforismo enigmático”, “significado de una parábola”) aparecen muy dispersa y raramente, en comparación. 2) Este *māšāl* narrativo es el tipo de discurso parabólico más peculiar del Jesús sinóptico dentro de los escritos neotestamentarios. En otras palabras, mientras que las parábolas narrativas abundan en los tres evangelios sinópticos, están notablemente ausentes en el resto del NT, incluido el evangelio de Juan, como es el caso, con dos excepciones, del término παραβολή¹⁵.

Lo más análogo a las “parábolas” de Jesús en este característico sentido narrativo no se encuentra en los libros sapienciales del AT. Está sobre todo en los profetas veterotestamentarios: los presentados en libros narrativos (es decir, “históricos”) como Samuel-Reyes y aquellos cuya voz se oye en los libros del AT explícitamente proféticos. O si se usa la división tradicional de las Escrituras judías (Tanaj), la clase de parábola peculiar de Jesús se encuentra principalmente en boca de los profetas anteriores y posteriores, es decir, en los *Nēbi'im* (los Profetas), no en los *Kētûbîm* (los Escritos). Digo “principalmente” porque, en los profetas anteriores, pronuncian algunas parábolas personas que no son profetas: por ejemplo, la fábula de Yotán en Jue 9,8-15; el relato de ficción que la mujer de Tecoa cuenta al rey David en 2 Sm 14,5-8, y la réplica burlona del rey Joás al rey Amasías (otra fábula) de 2 Re 14,9-10¹⁶. Significativamente, en esta y otras parábolas de los profetas anteriores, el contexto general es el desarrollo de la historia de Israel, plagada de conflictos, y el contexto inmediato es de discusión, de reprensión e incluso de condena, usualmente de un rey u otras figuras poderosas. En sí, esto es importante como antecedente de las parábolas narrativas.

En los profetas anteriores, el ejemplo más famoso de una “parábola” empleada en situación de conflicto es la que pronuncia el profeta Natán (2 Sm 12,1-12). Su relato sobre un hombre pobre

cuya corderilla es tomada por un rico lo emplea el profeta para acusar veladamente a David de adulterio con Betsabé y de asesinato indirecto del esposo de ella, Urías. Con la parábola de Natán pasamos desde las fábulas de Yotán y Amasías, que hablan de plantas y de animales, a historias realistas concernientes a relaciones humanas¹⁷. Curiosamente, en todas estas parábolas, el narrador proporciona una interpretación o aplicación del relato a las circunstancias del momento (lo que, siglos después, eruditos judíos llamarán un *nimšāl*)¹⁸. Un profeta aparece de nuevo para pronunciar una parábola jurídica o de sentencia contra un rey en 1 Re 20,39-42, donde Ajab es reprendido por haber perdonado la vida al rey sirio Benadad¹⁹.

En suma, las parábolas narrativas, ya sean fábulas acerca de plantas y animales o relatos realistas sobre seres humanos, surgen en un contexto de conflicto y castigo en el curso de la historia premonárquica y monárquica de Israel. Frecuentemente están dirigidas a reyes y otras figuras dotadas de autoridad, y algunas de las más notables salen de labios de profetas. Pero todo especialista que examine esas parábolas encontrará algo curioso: en los profetas posteriores tales parábolas, que cualquier estudioso conocedor de las de Jesús no dudaría en identificar como *mēšālīm*, nunca reciben la designación de *māšāl* en sus contextos literarios inmediatos. En el fondo, sin embargo, esto no tiene nada de extraño. Lo más frecuente es que una realidad aparezca en la historia antes de que se haya creado una designación específica para ella.

C. Los profetas posteriores y las parábolas narrativas

Tesis 3: *Es en los “profetas escritores” (o profetas posteriores) donde vemos 1) una notable expansión del género del relato breve comparativo utilizado en argumentación sobre acontecimientos esenciales en la historia de Israel, y 2) el uso de vocabulario de la raíz m-š-l para designar este tipo de discurso*²⁰. Un ejemplo claro y relativamente temprano del género de relato comparativo tendente a la alegoría detallada es la Canción de la Viña, de Is 5,1-7. Aquí tenemos una similitud expandida hasta formar el breve relato de un hombre que cultivaba una viña. El relato llega a una conclusión inesperada, extraña: cuando la viña da agrazones en vez de uvas, el dueño la destruye totalmente. Esta conclusión va seguida de una aplicación de lo narrado a las relaciones de Yahvé con Jerusalén y Judá, a las que aguarda el castigo divino. Sin embargo, Isaías no clasifica la historia como *māšāl*, sino como *šīr*, “canción” (o posiblemente, incluso, como “canción de amor”).

La expansión del relato metafórico, conducente a una gran alegoría, se produce con la mayor espectacularidad en Ezequiel²¹. El relato sobre la vid de Ez 15,1-8 (acerca de Israel y su castigo) es relativamente breve, aunque más extenso que las parábolas que encontramos en los profetas anteriores. Pero todo el capítulo 16 (¡sesenta y tres versículos!) lo ocupa el relato metafórico del matrimonio de Yahvé con Jerusalén, la infidelidad de la así favorecida y la prometida restauración de la esposa infiel. Es un ejemplo de metáfora ampliada hasta convertirla en un largo relato alegórico²². En el capítulo 17 hay otra alegoría de la historia reciente de Israel, con

una explicación muy del estilo de Ezequiel. Pero lo que llama especialmente la atención aquí es la introducción al relato alegórico de 17,2. Traducido literalmente, este versículo dice: “Hijo de hombre, propón un enigma y cuenta una parábola a la casa de Israel” (*ben-’ādām ḥûd ḥîdâ ûmšōl māšāl ’el bêṯ yiśrā’ēl*). Curiosamente, la Septuaginta traduce *ḥîdâ*, como δῆγμα (“cuento”, “relato”, “narración”) y *māšāl* como παραβολή (según costumbre en los LXX). Así pues, el hebreo de Ezequiel pone de manifiesto que su narración alegórica de la historia de Israel es un tipo de comparación (*māšāl*) dotada de un mensaje desconcertante que suscita intentos de descifrar su significado (*ḥîdâ*). La Septuaginta confirma la idea de la comparación (παραβολή) y subraya que el enigma retador está presentado en forma de relato (δῆγμα)²³. En este ejemplo tenemos, por tanto, un profeta que califica de *māšāl* (παραβολή en griego) un desconcertante relato alegórico de la conflictiva historia de Israel con Dios, un relato que anuncia castigo, llama implícitamente al arrepentimiento y recibe una detallada interpretación alegórica por parte del profeta. Es especialmente instructivo el hecho de que precisamente donde vemos a Ezequiel aplicar la etiqueta de *māšāl* a una parábola narrativa, esa parábola muestre claros rasgos alegóricos. Esto indica claramente que, ya desde tiempos muy anteriores a los de Jesús, la categoría de parábola narrativa (*māšāl* en el uso de Ezequiel) no era necesariamente opuesta a la de alegoría; antes al contrario, una parábola podía ser vehículo de reflexión y expresión alegóricas²⁴.

Tampoco es este un caso único en Ezequiel. En la alegoría de la olla, de 24,1-14, encontramos básicamente la misma introducción y etiquetas que en el capítulo 17: *ûmšōl ’el bêṯ hammerî māšāl* (“y propón a la casa de rebelión una parábola”, 24.3). Como de costumbre, los LXX traduce *māšāl* como παραβολή. No hay que pasar por alto una cuestión adicional: *māšāl*, en este punto de Ezequiel, aunque sigue siendo un relato alegórico, tiene también el sentido de oráculo profético relativo al futuro de Israel. En realidad, la conexión del nombre *māšāl* con la idea de un oráculo profético se encuentra en un texto tan temprano (desde el punto de vista canónico) como el libro de los Números, donde oráculos simbólicos de Balaán profetizan asimismo el futuro de Israel, aunque en un tono más optimista (Nm 23,7.18; 24,3.15.20-23). Que el *māšāl* de Balaán equivale a un oráculo profético queda claro por su vinculación al nombre *ne’ē’ûm*, la palabra habitual para “oráculo”. Así pues, junto con los profetas anteriores y posteriores, tenemos un llamativo ejemplo en el Pentateuco de *māšāl* (traducido siempre como παραβολή en los LXX), con el sentido de declaración profética en lenguaje figurado para profetizar los avatares de Israel²⁵.

El elemento de oráculo profético en *māšāl*/παραβολή experimenta una nueva expansión y transformación en escritos posteriores. “Parábola” se convierte en denominación de enseñanza escatológica, a menudo impartida dentro de una visión o sueño, que a su vez requiere explicación, usualmente por un ángel (véase, por ejemplo, 4 Esd 4,13-21; 5,41-53; las “Parábolas” o “Similitudes” de Henoc en 1 Hen 37–71; y en literatura cristiana, las “Parábolas” o

“Similitudes” [παραβολαι en griego, *similitudines* en latín] del *Pastor de Hermas*). Sin embargo, en este cambio, el significado típicamente profético veterotestamentario de la parábola como relato breve que reta a los oyentes a desentrañar su significado se pierde en buena medida, aunque algunas de las comparaciones utilizadas por el ángel intérprete en 4 Esdras recuerdan las fábulas parabólicas del AT²⁶.

Este breve examen de *māšāl*/παραβολή en el AT establece la base para la tesis siguiente.

D. Jesús, comunicador de parábolas en la tradición profética

Tesis 4: *El Jesús sinóptico que pronuncia parábolas narrativas se inserta principalmente no en la tradición sapiencial, sino en la tradición profética de las Escrituras judías*²⁷. En otras palabras, Jesús el comunicador de parábolas narrativas no debe ser descrito como Jesús el sabio, sino como Jesús el profeta²⁸. Al igual que en su imitación de Elías, el profeta/taumaturgo itinerante del norte de Israel (y posiblemente de Jeremías, el profeta célibe que anunciaba la destrucción del templo), Jesús parece haber recurrido muy conscientemente en su exposición de parábolas a los profetas anteriores y posteriores de las Escrituras judías, en vez de reflejar simplemente la literatura apocalíptica o sapiencial más reciente de Israel. Admito que esta observación va a contrapelo de gran parte de la investigación sobre las parábolas realizada a partir del último siglo. Desde exégetas conservadores, como Ben Witherington, hasta el ultraizquierdista Seminario de Jesús (“Jesus Seminar”), como es encarnado sobre todo por John Dominic Crossan, han visto en las parábolas evangélicas ejemplos claros de que Jesús fue un sabio o maestro de sabiduría²⁹. A mi entender, esto es un gran fallo en lo tocante a asignación de categorías. Como he expuesto a lo largo de los cuatro primeros tomos de *Un judío marginal*, el Jesús histórico se presentó a sus compatriotas judíos palestinos del siglo I ante todo y sobre todo como el profeta taumaturgo, similar a Elías, del tiempo final. Por supuesto, Jesús entró también en debates haláquicos sobre la práctica de la Ley mosaica y dijo alguna frase aguda de carácter sapiencial. La Ley y la sabiduría eran dimensiones notables de su ministerio público, lo cual tiene poco de sorprendente, ya que ambas estaban estrechamente entrelazadas en el pensamiento religioso del judaísmo del Segundo Templo.

Pero la faceta que predomina en la actividad de Jesús, que integra sus aspectos más importantes y que marca su desenlace es la de profeta escatológico. El prefecto romano no ejecutó a Jesús porque debatiese con otros judíos sobre el divorcio o el sábado, ni tampoco porque él, Pilato, rechazase algunos de sus dichos sapienciales. Un mayor polemista sobre cuestiones legales o un sabio más popular que Jesús habría sido tolerado. El que no podía hallar tolerancia era el profeta escatológico similar a Elías, que atraía grandes multitudes entusiásticas y del que algunos de sus seguidores decían que era el anunciado Hijo de David. Y menos aún podía ser tolerado desde el momento en que había entrado en la antigua capital davídica, durante la Pascua y entre aclamaciones y provocadoras acciones simbólicas³⁰. Es en este contexto amplio de

la actuación de Jesús como profeta escatológico, rodeado de multitudes entusiásticas, ávidas de sus enseñanzas y de sus curaciones, donde su uso de parábolas narrativas encaja perfectamente³¹. Desarrollando el *māšāl* narrativo a partir de las tradiciones vistas en los profetas anteriores y posteriores, Jesús el profeta contó sorprendentes relatos breves con un lenguaje figurado lo suficientemente enigmático como para conducir las mentes hacia el pensamiento activo y la decisión personal, todo dentro del gran marco de un conflicto profético con la clase gobernante en un momento crítico de la historia de Israel³².

De hecho, esta descripción podría facilitarnos una definición sucinta, impresionista, de lo que es una parábola de Jesús: un relato breve y sorprendente que emplea lenguaje figurado (es decir, una metáfora o un símil ampliado como relato) lo bastante desconcertante para forzar la mente al pensamiento activo y la decisión personal. Siendo el instrumento elegido de ese profeta escatológico, no debe extrañarnos que en muchos casos la parábola de Jesús esté impregnada de escatología, si bien el género parabólico era lo suficientemente flexible para servir a más de un aspecto de la misión y el mensaje de Jesús. Por supuesto, él dirige sus parábolas al pueblo de Israel dentro del contexto amplio de su ministerio, que anuncia –y en cierto grado hace presente– el reino de Dios. Sin embargo, tratar de hacer que *todas* las parábolas sinópticas hablen directa y principalmente de la historia de la relación de Dios con Israel o del reino de Dios es forzarlas para que se ajusten a un lecho procustiano³³. Muchos de los llamados “relatos ejemplares”, específicos del evangelio de Lucas –señaladamente las parábolas de El buen samaritano y El rico insensato–, no funcionan a tan gran escala. De hecho, en muchos de ellos, los temas sapienciales se mezclan con los proféticos. Las parábolas, tal como están en los evangelios, no reflejan un Jesús de una sola nota.

E. Falsas descripciones generales de las parábolas de Jesús

Tesis 5: He mantenido a propósito mi definición de la parábola sinóptica lo más simple (y quizá también lo más vaga) posible, y esa debería ser la norma para toda definición de las parábolas de Jesús. *En cualquier intento de definir detalladamente las parábolas de Jesús con una lista de características supuestamente esenciales, se corre el riesgo de introducir cualidades que son ciertas en algunas parábolas de Jesús tal como están recogidas en los sinópticos, pero no en todas.* Demasiado a menudo, esta cuestionable generalización proviene del vicio de razonamiento llamado petición de principio, es decir, presuponer en una argumentación lo que todavía tiene que ser probado. Algunos críticos, al menos implícitamente, deciden de antemano qué parábolas provienen del Jesús histórico y luego utilizan su hipotético repertorio de parábolas “genuinas” para definir las características esenciales de todas las parábolas de Jesús. Una lista parcial de esas discutibles características incluye las siguientes:

1. *Las parábolas de Jesús se basan en sucesos de la vida cotidiana campesina o del ciclo de la naturaleza en Palestina*³⁴. No siempre. También tenemos parábolas acerca de reyes que piden

cuentas a sus sirvientes en la corte respecto a grandes deudas (Mt 18,23-35; entre los evangelistas, Mateo destaca por su tendencia a mencionar importantes sumas de dinero), o la parábola de un rey que da un banquete con motivo de la boda de su hijo y que mata a los invitados que se han negado a acudir al festín e incendia su ciudad (Mt 22,2-10), o la del mercader que confía grandes cantidades de dinero a sus siervos antes de partir para un largo viaje (Mt 25,14-30), o la del noble que entrega sumas más modestas a sus criados para que negocien con ellas mientras él está ausente en el extranjero para ser nombrado rey (Lc 19,11-27). Además, aunque es concebible que un rico propietario de tierras divida su patrimonio entre sus dos hijos simplemente porque el menor de ellos le haya pedido su parte de la herencia y que luego, habiendo ese hijo malgastado su parte, lo devuelva a su buena situación anterior (Lc 15,11-32), semejante drama difícilmente puede verse como un suceso de la “vida cotidiana” ni como una experiencia ordinaria en el ciclo de la vida rural o de la naturaleza. Tampoco la parábola marcana de Los viñadores perversos (12,1-11), aunque refleja condiciones socioeconómicas y conflictos de la época, describe “sucesos cotidianos”, puesto que habla de múltiples asesinatos de criados y de un hijo del dueño de la viña, vengados al matar este a los agricultores asesinos³⁵. Ni siquiera en la Palestina del siglo I sucesos como este eran cotidianos, y menos aún en la Galilea de Antipas, durante cuyo reinado los asuntos internos fueron relativamente pacíficos³⁶.

2. *Las parábolas de Jesús son siempre relatos ficticios*³⁷. No siempre. Difícilmente es una ficción que, en la Palestina del siglo I, los labradores salieran a sembrar, que una parte de las semillas cayera en suelo poco propicio y no diera fruto, mientras que a veces –especialmente en años buenos– de la siembra resultase una cosecha sorprendentemente copiosa (Mc 4,3-8 parr.). Ciertamente, en esta parábola, como en muchas otras, Jesús emplea la frecuente técnica retórica de la hipérbole, aunque los especialistas siguen discutiendo respecto a si la manera del sembrador de esparcir las semillas es inusitada o si el volumen de la cosecha resulta increíble. Pero lo fundamental del relato tiene poco de ficticio³⁸. Además, si la hipérbole convirtiese automáticamente en ficción todo un relato, entonces entrarían en esa categoría la mayor parte de los informes anuales de rectores y decanos de universidad.

Lo mismo cabe decir de las parábolas de El grano de mostaza (Mc 4,30-32 parr.) y La levadura (Mt 13,33 par.). De nuevo se emplea la hipérbole (al menos en algunas versiones: “la más pequeña de todas las semillas”, “se hace mayor que todas las plantas y se convierte en un árbol”, “tres medidas de harina”) para poner de relieve un tema principal: el contraste entre los comienzos pequeños y los grandes finales. Pero lo básico del relato es exactamente lo que ocurría y sigue ocurriendo frecuentemente. Este ceñirse a la realidad se da también, incluso en grado máximo, en El grano que crece por sí solo (Mc 4,26-29). La simplificación del relato para poner de relieve que la semilla se desarrolla por el dinamismo que le es inherente (αὐτομάτη) –algo que el agricultor no puede causar ni entender– explica el silencio sobre la actividad humana en la labranza y el riego. La parábola no niega acciones obvias del agricultor; simplemente, las da por

sobrentendidas para que el relato en miniatura ponga de relieve lo esencial.

Concedamos por un momento que lo que se cuenta en todas las demás parábolas de Jesús es ficticio. Pues bien, lo primero que conviene señalar es que al dar por buena esa afirmación estamos admitiendo algo que en sentido estricto no se puede probar. De hecho, algunos estudiosos opinan que en la similitud sobre El hombre fuerte cuya casa es saqueada por un hombre más fuerte que él, o en la parábola de Los viñadores perversos, Jesús alude a sucesos recientes conocidos por sus oyentes³⁹. Esto es una mera especulación, por supuesto. Pero aconseja precaución antes de afirmar que todas las parábolas narrativas de Jesús son ficticias, excepción hecha de las que tratan sobre los ciclos ordinarios de la siembra y el desarrollo. Esta afirmación tiene ciertamente muchos visos de probabilidad, pero, en sentido estricto, no es demostrable en todos los casos.

3. *Las parábolas de Jesús son siempre subversivas respecto a las creencias religiosas tradicionales, al intentar trastocarlas con finales sorprendentes o, alternativamente, exponiendo historias desconcertantes que se resisten a toda interpretación*⁴⁰. A veces, los estudiosos parecen imaginar a Jesús como si fuera un crítico posmoderno o deconstruccionista que pretendiera desconcertar a sus alumnos en una clase sobre teoría⁴¹, o un maestro zen que ayudara a sus alumnos a entender que no hay nada que entender en una determinada declaración por medio del razonamiento discursivo. Esto no es solo una muestra de retroyección de la vida académica o las tendencias pop-culturales de hoy a tiempos y textos antiguos; es que además es demostrablemente falso. Por ejemplo, la parábola L de El rico insensato (Lc 12,16-21) –en la que un próspero agricultor planea una futura expansión y una vida de comodidades, solo para morir esa misma noche– es la adaptación que hace Jesús de una verdad tradicional inculcada por profetas y sabios del AT, la literatura intertestamentaria y la filosofía grecorromana. Variaciones sobre el tema se encuentran en Proverbios, Eclesiastés y Eclesiástico. De hecho, este último libro dice prácticamente lo mismo –aunque en forma de dicho sapiencial y no como parábola– en 11,18-19 (cf. 29,11; 51,3)⁴². La única variación sobre el tema introducida por Jesús es el clímax en que Dios, hablando directamente al rico, lo llama insensato y le anuncia su muerte “esta misma noche”. Esto proporciona una nota explícitamente *teológica* y *escatológica* no presente en las primeras formas sapienciales de esta tradición veterotestamentaria. Los intentos por evitar la obvia conclusión de que lo que hace Jesús es reutilizar con variaciones una conocida enseñanza sapiencial y profética judía llevan a introducir en la parábola una referencia al reino de Dios (mediante el tema de la cosecha, aunque nunca es explícitamente mencionado) o a sustituir la parábola por su versión de *EvTom*, que en mi opinión es dependiente de la lucana⁴³. Dejando a un lado estos subterfugios, tenemos aquí un caso palmario de parábola sinóptica que no recurre a finales sorprendentes con los que –según O. Henry– subvertir las expectativas religiosas tradicionales, sino que en realidad las afirma y hace valer. Esta parábola es todo menos “un ataque al mundo [religioso tradicional]”.

Podríamos multiplicar fácilmente los ejemplos, pero entiendo que, pasando por alto las manipulaciones de críticos modernos, las parábolas de El sembrador, El grano que crece por sí solo, El grano de mostaza y la levadura, la parábola mateana de Los dos hijos, así como las parábolas lucanas de La higuera estéril, La torre inconclusa y El rey que va a la guerra tocan todas ellas temas tradicionales de manera ingeniosa y atractiva, pero no emplean finales sorprendentes que trastocan las expectativas de judíos fervientes, alimentadas por sus Escrituras y las tradiciones intertestamentarias existentes en Palestina durante la época del cambio de era. También las parábolas que hacen hincapié en la inversión de fortuna mediante la acción de Dios antes o después de la muerte (por ejemplo, El rico y Lázaro) animaban, en vez de desalentar, a los judíos que compartían la escatología futura de los fariseos o incluso, con mayor motivo, las esperanzas apocalípticas de grupos como los qumranitas. No admite discusión que *hay* parábolas con finales sorprendentes: por ejemplo, Los trabajadores de la viña (Mt 20,1-16), El buen samaritano y El hijo pródigo. Pero no tipifican todas las parábolas de Jesús. Es más, me atrevería a cuestionar que representen siquiera la mayoría de los casos, especialmente habiendo percibido que una simple hipérbole en un relato por lo demás realista no es lo mismo que un final paradójico, sorprendente, que trastoca todas las expectativas.

F. Las parábolas de Jesús en el Evangelio de Tomás

Tesis 6: *La afirmación de que las parábolas en el Evangelio de Tomás copto representan una tradición independiente, realmente anterior y más fiable, de las parábolas del Jesús histórico es muy discutible.* La cuestión de si los dichos de *EvTom* que tienen paralelos sinópticos dependen directa o indirectamente de esos evangelios surgió muy poco después del descubrimiento de *Tomás* en Nag Hammadi en el año 1945⁴⁴. Como sabe toda persona familiarizada con los libros sobre las parábolas de Jesús, el debate continúa hasta el día de hoy⁴⁵. La independencia de *Tomás* ha llegado a ser defendida por un grupo notable de estudiosos estadounidenses, aunque difieren entre ellos sobre si unos pocos dichos de *Tomás* podrían reflejar dependencia de los sinópticos. En algunos círculos, la independencia de *Tomás* se da por segura, hasta el punto de que hay resistencia a examinar puntos de vista opuestos⁴⁶. Y si son examinados, se hace sin un análisis detallado de los argumentos respecto a un determinado *logion*. En suma, los especialistas que cuestionan la independencia de *Tomás* echan en falta un verdadero y más frecuente intercambio de opiniones mediante un análisis minucioso de los distintos *logia*⁴⁷.

No hace falta repetir aquí mis argumentos generales para cuestionar la datación temprana y la independencia de *EvTom*, expuestos en el tomo I de *Un judío marginal*⁴⁸. Me limitaré a señalar que durante mi investigación, cada vez que a lo largo de los cuatro tomos anteriores he sometido a examen un dicho de *EvTom*, la comparación con los sinópticos ha llevado a reconocer el carácter secundario de *Tomás*, ya se deba a una dependencia literaria directa o a una dependencia indirecta por armonización con los evangelios, por el uso de una colección de dichos tomados de

los sinópticos o por simple oralidad secundaria (o quizá por un mezcla de todas estas causas)⁴⁹. Pero, como en este tomo nos ocupamos de estudiar las parábolas de Jesús, es deseable examinar más minuciosamente la cuestión de la dependencia o independencia de *Tomás*. El problema práctico al que me enfrento en tal empresa es que ni el espacio ni el enfoque de *Un juicio marginal* permiten el estudio de los 114 dichos coptos a la manera de autores como Wolfgang Schrage, Michael Fieger, Reinhard Nordsieck, April D. DeConick o Uwe-Karsten Plisch. Dadas las limitaciones de este quinto tomo, creo que la mejor manera de abordar el problema es ofrecer una muestra representativa de casos concernientes a material presente tanto en *Tomás* como en los sinópticos. Para que nadie objete que hay sesgo en la presentación de esos casos porque solo sean tratados los pertenecientes a ciertas fuentes sinópticas o a determinados géneros literarios, los que seleccione procederán de todas las fuentes sinópticas y de una variedad de géneros literarios, no simplemente de parábolas⁵⁰. Más específicamente, para garantizar que mis conclusiones no estén distorsionadas por haber extraído ejemplos de una sola corriente de la tradición sinóptica, seleccionaré mis muestras de cada una de las fuentes: 1) la tradición marcana (como aparece redactada, en muchos casos, por Mateo y especialmente por Lucas); 2) Q; 3) dichos que figuran independientemente en Marcos y Q (mencionados como “solapamientos Marcos-Q”); 4) el material especial mateano (M), y 5) el material especial lucano (L). Además, para asegurar la cobertura de diversos géneros literarios, empezaré el examen de casos con ejemplos de géneros ajenos a la categoría de parábola y luego pasaré a considerar ejemplos de parábolas de *Tomás* que tienen paralelos en los sinópticos.

En este punto surge un problema de carácter práctico relativo a formato y modo de presentación en el presente capítulo. Incluir todos los casos dentro de esta lista de siete tesis a contramoda crearía un capítulo 37 gigantesco, con la tesis 6 desproporcionadamente más larga y mucho más complicada que las otras seis juntas. Para evitar un formato tan fuera de medida, en el capítulo el 38, es decir, el siguiente, presentaré el análisis detallado de los casos de *Tomás* y los sinópticos⁵¹.

Allí pondré la lupa sobre quince *logia* tomasinos con paralelos en los sinópticos. La conclusión alcanzada tras el examen de cada *logion* es que son mayores las probabilidades de que la versión de *Tomás* muestre indicios de algún tipo de dependencia respecto al material sinóptico que las probabilidades de que tal dependencia no exista. Como ya he indicado, la clase de dependencia puede variar de un dicho a otro. Puede ser directa o indirecta, por dependencia literaria u oralidad secundaria, por armonizaciones entre evangelios, por resúmenes catequéticos o por fallos en la memorización. Un corolario de esta conclusión es que *Tomás* es importante no porque represente una fuente temprana e independiente de los dichos de Jesús, sino porque proporciona un notable ejemplo sobre la historia de la recepción de los sinópticos en el siglo II. La importancia reside en que 1) muestra abundantemente las tendencias combinatorias perceptibles en varias obras patrísticas de ese siglo (por ejemplo, de Policarpo, de Justino Mártir y en la *Didajé*), y en que al mismo tiempo 2) apunta a la culminación de tales tendencias

combinatorias y armonizadoras en el *Diatessaron* de Taciano.

Por supuesto, este examen de quince *logia* de Tomás no resuelve automáticamente el problema de todos los dichos tomasinos que tienen estrechos paralelos sinópticos (aproximadamente la mitad de los 114 *logia* de *EvTom*). Pero los resultados del análisis de estos quince dichos trasladan la carga de la prueba en el debate. Como una cuestión de principio, quienquiera que aborde *EvTom* por primera vez debe sentirse obligado a mantenerse completamente dispuesto a admitir de igual manera que todo *Tomás* depende directa o indirectamente de uno o más de los sinópticos, que es totalmente independiente o que es dependiente en unos *logia* y en otros no. Así, si varios estudiosos se pusiesen a estudiar *Tomás* sin un conocimiento previo de este escrito, la carga de la prueba recaería sobre el que hiciera alguna afirmación en un sentido o en otro. Pero, después de examinar *EvTom* 5, 31, 39, 14, 54, 16, 55, 47 y 99 fuera de la tradición parabólica, y los dichos 20, 65, 66, 57, 72 y 63 dentro de ella, llego en el capítulo 38 a la conclusión de que cada dicho muestra dependencia de uno o más de los sinópticos. Una vez que ha resultado ser tal el caso –lo mismo en los fragmentos griegos que en el texto copto completo de *Tomás*– a lo ancho de todo un abanico de fuentes y géneros sinópticos, la carga de la prueba queda necesariamente desplazada. Porque no solo los *logia* tomasinos que han sido examinados dependen de los sinópticos. Tenemos también que muchos de esos dichos muestran una mano redaccional con una clara tendencia a mezclar o abreviar varias formas de los sinópticos para producir la versión de *EvTom*. Además, los estudios llevados a cabo por Christopher Tuckett, Charles Quarles, Jörg Frey, Simon Gathercole, Mark Goodacre y otros han puesto de manifiesto que esa tendencia se extiende más allá de los *logia* que he examinado. Por eso es muy probable que quienquiera que compusiese el *Evangelio de Tomás* conociera y utilizara los evangelios sinópticos en su labor redaccional. Esta conclusión resulta válida también dentro del limitado alcance de los fragmentos griegos de *Tomás* hallados en los papiros de Oxirrinco.

Teóricamente, no deja de ser posible que alguna vez el redactor incluyera en su composición un *logion* independiente que él dejase intacto. Pero esto debe ser probado con respecto a un dicho específico, no solo afirmado o dado por supuesto simplemente sobre la base de un hipotético acuerdo entre especialistas. Conocida la presencia de un buen número de *logia* cuya dependencia de los sinópticos se puede demostrar con bastante probabilidad, sostendré que la carga de la prueba recae en quien defienda la independencia de *Tomás*. Lo razonable es partir de la idea de la dependencia, a menos que se pueda probar lo contrario en algún caso particular.

A todo esto añadiré una nota personal de mi experiencia de trabajo durante años con este material: todavía estoy por encontrar un solo comentarista de *EvTom* que pueda probar de manera convincente que un determinado *logion* tomasino con paralelo sinóptico es realmente independiente de la tradición sinóptica. Admito que algunos casos pueden caer en el temido limbo del *non liquet* (“no está claro”). Pero incluso entonces alegraré que los resultados de los

exámenes en el capítulo 38 pueden influir legítimamente sobre nuestro juicio en esos casos de *non liquet*. Si –como realmente sucede– tenemos un considerable número de ejemplos claros de dependencia por parte de *Tomás*, atestiguados en cada fuente sinóptica y en muchos géneros literarios diferentes, entonces un juicio de *non liquet* debe permanecer como tal. No puede ser empujado suavemente hacia la categoría “independencia”, por defecto o por un supuesto consenso académico. Si acaso, los múltiples ejemplos del capítulo 38 podrían llevarnos a suponer que los casos poco claros son más probablemente productos de dependencia que han sido muy reelaborados por el redactor tomasino. Pero si vamos a sentirnos incómodos yendo tan lejos, lo menos que podemos hacer en esos casos es no apartarnos del *non liquet*.

El resultado de la tesis 6 (incluido lo que será demostrado detenidamente en el capítulo 38) se puede resumir de la manera más sencilla: es sumamente cuestionable utilizar cualquier parábola de *Tomás* (en realidad, cualquier otro *logion*) como testimonio independiente de los dichos de Jesús⁵². En otras palabras, no se pueden utilizar los *logia* tomasinos para afirmar que un determinado dicho atribuido a Jesús en los evangelios sinópticos es auténtico sobre la pretendida base de que *Tomás* nos proporciona un testimonio múltiple de una fuente independiente. No siendo una fuente independiente, difícilmente puede ofrecer *Tomás* tal testimonio múltiple.

Es ya el momento de aplicar todo lo que hemos visto en esta tesis a una cuestión más amplia: el problema del Jesús histórico y sus parábolas, que pasamos a examinar en la tesis 7.

G. Pocas parábolas auténticas

Tesis 7: *Relativamente pocas parábolas de los evangelios sinópticos pueden atribuirse al Jesús histórico con un buen grado de probabilidad de acierto.* En otras palabras, relativamente pocas parábolas satisfacen los criterios de autenticidad, prueba que otros dichos de Jesús parecen superar⁵³.

Soy consciente de que esta afirmación desafía abiertamente un firme consenso entre estudiosos de las parábolas. Desde Adolf Jülicher, pasando por Joachim Jeremias y C. H. Dodd hasta Norman Perrin, Robert Funk y Klyne Snodgrass, especialistas de diferentes ideologías y adhesiones religiosas (o falta de ellas) han formado una unión inquebrantable en un artículo de fe: las parábolas proporcionan el medio más seguro, el camino real, el acceso más fácil y fiable al Jesús histórico o, al menos, a su enseñanza⁵⁴. Mi tesis, simple y radical, es que esto no es así, y la repetición sin fin del mantra “camino real” no hará que lo sea.

Cuando exploramos las implicaciones de la tesis 7 debemos distinguir con cuidado entre dos afirmaciones similares y a la vez muy diferentes: 1) el Jesús histórico enseñó en parábolas; 2) el Jesús histórico enseñó esta parábola concreta (a elegir: El sembrador, El buen samaritano, El trigo y la cizaña, o cualquier otra).

La primera afirmación –que Jesús enseñó en parábolas– es fácil de sostener, principalmente

por el apoyo del criterio de testimonio múltiple de fuentes. Cada fuente sinóptica –Marcos, Q, M y L– contiene cierto número de parábolas narrativas enseñadas por Jesús. Es más, cada fuente sinóptica encierra una o más parábolas no presentes en ninguna otra fuente de los sinópticos. Tenemos también que cada uno de estos evangelios refiere de una manera o de otra que Jesús empleaba parábolas para enseñar a sus discípulos y a las multitudes que lo seguían. Que un profeta y maestro judío popular usara parábolas como parte de su repertorio retórico concuerda perfectamente con lo que conocemos de los profetas veterotestamentarios antes de Jesús y de los maestros rabínicos después de él⁵⁵. Algunos críticos recurren también a un tipo de argumento basado en la discontinuidad: se suele decir que las parábolas de Jesús tienen una voz, un tono, un arte y un genio literario peculiares que las distinguen tanto de las parábolas del NT como de las rabínicas. Acertada o no, tal opinión descansa más en gustos literarios (y teológicos) individuales y en juicios estéticos subjetivos que en afirmaciones de testimonio múltiple y coherencia históricamente comprobables. Personalmente, yo prefiero no emplear tal argumento.

Aun cuando no aplicásemos otro criterio que el de testimonio múltiple, este sería suficiente para sostener la tesis fundamental de que el Jesús histórico utilizó parábolas en su enseñanza y era conocido por ello. La sola salvedad que cabe hacer a esta afirmación es que las parábolas no eran el *único* método de enseñanza o discurso utilizado por Jesús. Hay peligro de reducir a Jesús simplemente a un maestro-poeta que siempre se expresaba con deslumbrantes metáforas y desconcertantes enigmas. Como he mostrado detenidamente en el tomo IV de *Un judío marginal*, Jesús el judío también entró en debates sobre la Torá y su debida observancia, los cuales requerían que tomase posiciones claras sobre cuestiones legales específicas: por ejemplo, prohibiendo los juramentos, así como divorciarse y contraer nuevas nupcias; recomendando una visión razonable y de sentido común de la observancia sabática (por ejemplo, salvar personas y animales en peligro aunque sea en sábado) y situando el amor a Dios y el amor al prójimo en el primer y segundo lugares de la jerarquía de valores legales. Quien hace de Jesús un poeta con una mentalidad puramente metafórica no tiene en cuenta la complejidad de su enseñanza. Y una parte muy importante en esta eran sus parábolas, si atendemos a la impresión creada por todos los evangelios sinópticos. ¿Constituían las parábolas *la* forma más común de esa enseñanza? ¿En qué proporción entraban en ella, comparadas con otras formas de la enseñanza de Jesús? Estas son preguntas a las que ya no se puede responder, dado el carácter tan selectivo del material conservado por los evangelistas.

El verdadero problema se nos plantea cuando desde la aserción general de que Jesús enseñó en parábolas pasamos a la cuestión específica de si tal o cual parábola procede realmente de él. Es un problema similar al que encontramos al tratar sobre los milagros de Jesús en el tomo II de *Un judío marginal*. La aserción general de que Jesús hizo cosas asombrosas, cosas que él y sus contemporáneos consideraron milagros, encontró fácil corroboración en el criterio de testimonio múltiple, que incluía a Josefo y todas las fuentes evangélicas. En cambio, determinar si detrás de un determinado relato sobre milagro había un suceso asombroso de la vida del Jesús

histórico –suceso que él o sus seguidores juzgaron un milagro– era una cuestión muy diferente y mucho más dificultosa. Demasiado a menudo tuvimos que conformarnos con pronunciar un honrado pero exasperante veredicto de *non liquet*. Pues bien, básicamente ocurre lo mismo cuando nos ponemos a examinar las parábolas. Después de todo, ¿con qué criterio podemos determinar que esta o aquella parábola fue pronunciada de una forma o de otra por el Jesús histórico?

El criterio de testimonio múltiple apoya la historicidad de muy pocas parábolas. Como veremos, El grano de mostaza es un solapamiento Marcos-Q, pero casos como este se dan raramente entre las parábolas. Si juzgamos que La gran cena y Los talentos (o Las minas) no son ejemplos de parábolas Q intensamente redactadas por Mateo y Lucas, sino dos parábolas que se conservaron en las tradiciones especiales M y L, sumaremos dos casos más de testimonio múltiple. Y si contamos como parábola el dicho de Jesús sobre El hombre fuerte (Mc 3,27 || Mt 12,29 || Lc 11,21-22), tendremos otro caso de solapamiento Marcos-Q. Sin embargo, en Marcos y Mateo ocupa un solo versículo, hecho que me induce a clasificarla como similitud en vez de como parábola narrativa⁵⁶. Dicho lo cual, esta breve lista agota más o menos los candidatos al testimonio múltiple.

A veces, se recurre a estudios recientes sobre memoria, testigos presenciales, tradición oral y exposiciones orales en el mundo antiguo para apoyar argumentos favorables a la autenticidad de las parábolas sinópticas⁵⁷. Tales estudios son útiles adiciones a la investigación del NT, pero cabe preguntarse en qué contribuyen exactamente a la cuestión de la autenticidad de una determinada parábola. Es indudablemente cierto que las parábolas en particular fueron contadas una y otra vez y transmitidas durante décadas en la tradición oral, sufriendo por todo ello algunos cambios. Las múltiples interpretaciones orales debieron de ser inevitables y ejercer una influencia por un lado creativa y por otro conservadora en la estructura y el contenido básicos. Pero, por desdicha, en el siglo I no había DVD ni teléfonos inteligentes cuyas grabaciones permitieran conservar aquellas exposiciones y transformaciones orales⁵⁸. Todo lo que tenemos son los documentos literarios cuidadosamente compuestos llamados Marcos, Mateo y Lucas. La corriente mayoritaria en la crítica de fuentes y redacción apunta a la dependencia de Mateo y Lucas con respecto a Marcos y una hipotética fuente llamada Q, junto con unidades individuales procedentes de las tradiciones especiales M y L. Por supuesto, tradiciones orales entonces de actualidad permanecieron disponibles y pudieron influir a veces en los autores de los evangelios escritos. Pero la influencia de la tradición oral viva en la composición de los cuatro evangelios canónicos es algo que hay que demostrar en cada uno de los casos, no basta con afirmarlo. Además, la influencia de la memoria no debe ser restringida a la composición y tradición *oral*. Por ejemplo, textos que un escriba hubiera escuchado y leído repetidamente podrían haber quedado en la memoria de ese escriba y ejercido cierta influencia si posteriormente él hubiera compuesto o copiado uno de los evangelios. A mi juicio, un adecuado entendimiento de la complejidad de la tradición oral y la influencia de la memoria en el material oral y escrito enriquece pero no

invalida el modelo básico creado por la crítica de formas, fuentes, tradición y redacción, incluida la teoría de las dos fuentes de las relaciones sinópticas. Tal modelo es suficiente, al menos en la mayor parte de los casos, para explicar las fuentes y relaciones de las parábolas sinópticas.

De ahí que si un estudioso desea afirmar, por ejemplo, que la forma mateana o lucana de una determinada parábola marcana depende no solo de Marcos, sino también de una variante oral perdida, le toca a él justificar su afirmación en ese caso particular. Apelaciones vagas, generales a la memoria popular y a las interpretaciones orales en culturas antiguas o iletradas no pueden decidir las cuestiones en casos específicos⁵⁹. Por ejemplo una parábola creada a mediados de los años treinta del siglo I a. C. por alguien que hubiese sido seguidor de Jesús en los años veinte habría tenido sin duda muchas representaciones orales y sería recordada de diferentes maneras antes de ser escrita en los evangelios sinópticos. Las múltiples representaciones orales de las que habría sido objeto entre mediados los años treinta y mediados los setenta –representaciones que solo podemos suponer, no verificar– difícilmente probarían algo sobre si se originó con el Jesús histórico o con uno de sus discípulos. Por poner dos ejemplos específicos de parábolas creadas probablemente por cristianos de los primeros tiempos: en el capítulo siguiente veremos que la parábola de El trigo y la cizaña es muy probablemente creación del propio Mateo o de los transmisores⁶⁰ de su tradición M. Relativamente pocos expertos intentarían defender con argumentos que esta parábola (y algunos añadirían la mateana de Las diez vírgenes) se remonta al Jesús histórico. En el capítulo 39 sostendré que El buen samaritano es una pura creación de Lucas. Dicho de otro modo: cuando se examina esta parábola preeminentemente lucana es difícil argumentar sobre la existencia de una forma de la parábola antes del evangelista, y menos aún retrotraerla a Jesús. Si esto sucede con dos parábolas muy conocidas y citadas, ¿qué argumentos pueden elaborarse para probar que otra carente de testimonio múltiple no es una creación de los primeros transmisores de la tradición de Jesús o de uno de los evangelistas? Hasta un defensor tan acérrimo de la fiabilidad de la tradición de Jesús en los evangelios como Birger Gerhardsson afirma que “el cristianismo primitivo se sintió autorizado a formular nuevos *meshalim* del Reino, [...] creados en el espíritu del Maestro y con arreglo a las líneas de sus *meshalim*”⁶¹.

En este punto podemos apreciar la importancia fundamental de decidir que el *Evangelio de Tomás* no representa una fuente primitiva independiente para las enseñanzas de Jesús en general y sus parábolas en particular. Si *Tomás* fuera independiente y de época anterior, habría testimonio múltiple (o mayor testimonio múltiple) para las parábolas de El sembrador, El grano de mostaza, El trigo y la cizaña, El rico insensato, La gran cena, Los viñadores perversos, La perla de gran valor, La levadura, La oveja perdida y El tesoro escondido en el campo. Pero, como explicaré con detenimiento en el capítulo 38, muy probablemente no es esa la realidad. Estoy abierto en principio a la posibilidad de que, en algún caso particular, la versión de la parábola conservada en *EvTom* represente una fuente independiente y una forma primitiva, si alguien logra presentar un argumento convincente en favor de esa posición. Pero, sinceramente, después de haber examinado minuciosamente todas las parábolas sinópticas con *EvTom* a mi lado, creo

muy difícil que se llegue a elaborar tal argumento. Entiendo, sin embargo, que muchos expertos, desde Jeremías a Crossan, tan diferentes en sus cristologías o falta de ellas, coincidan en defender la independencia de *Tomás*. Así se obtiene testimonio múltiple y un buen argumento para la autenticidad de nueve parábolas que de otro modo carecerían de ella (la parábola de El grano de mostaza está segura como solapamiento Marcos-Q). Sin *Tomás*, esas nueve están en la misma barca precaria que la mayoría de las otras parábolas.

Peor todavía: no solo no es aplicable el criterio de testimonio múltiple; lo mismo se puede decir del criterio de dificultad⁶². Si algo ha caracterizado siempre a las parábolas de Jesús es el ser la parte de los evangelios mejor conocida y más estimada, incluso por no creyentes. Diversos auditorios en los evangelios se sienten a veces escandalizados o perturbados por lo que dice Jesús, pero casi nunca es una parábola narrativa la causa de esa perturbación. Los oyentes suelen reaccionar a las parábolas (cuando la reacción es perceptible) mostrándose perplejos o pidiendo una aclaración. Por supuesto, un ingenioso crítico moderno es libre de utilizar su habilidad para interpretar una palabra en un sentido embarazoso o escandaloso, pero entonces el crítico siguiente es igualmente libre de ofrecer una interpretación diferente, para la que no haya motivo de escándalo ni de perturbación. Así ha ocurrido siempre con las parábolas. No tiene sentido que intérpretes modernos celebren la indeterminación, el abanico siempre abierto de posibles significados, para luego dar un giro de ciento ochenta grados e insistir en que tal o cual parábola *tiene* que tener tal o cual significado ofensivo. La historia de la exégesis enseña que aquellos a quienes no gusta la interpretación de una parábola simplemente ven otra en ella. Pero ¿qué ocurre con los relativamente pocos casos en los que parece indiscutiblemente presente cierto grado de escándalo porque algún personaje poco encomiable es elogiado en la parábola? El problema con este tipo de argumento reside en que el principal ejemplo de parábola escandalosa es El buen samaritano, precisamente la parábola que, como expondré en el capítulo 39, no procede de Jesús ni de los primeros transmisores, sino del mismo Lucas. Jesús no era la única figura religiosa capaz de hacer declaraciones escandalosas o perturbadoras en el siglo I d. C. Desde las cartas de Pablo hasta el Apocalipsis de Juan podemos encontrar en el NT declaraciones inquietantes o embarazosas que no proceden del Jesús histórico.

¿Y en lo concerniente al criterio de discontinuidad? Algunos comentaristas, como Bernard Brandon Scott —quizá percibiendo la dificultad de pronunciarse sobre la autenticidad de una parábola tomada aisladamente—, han presentado argumentos preventivos para defender la autenticidad de las parábolas sinópticas en general, si no en sus palabras exactas, al menos en lo referente a su estructura originaria. Hay que felicitar a Scott por reconocer la dificultad de demostrar la autenticidad de las parábolas sinópticas y por afrontar directamente el problema. Sin embargo, la primera parte del argumento de Scott en favor de la autenticidad sorprenderá a quien no conozca la tradición parabólica de las Escrituras judías. Afirma Scott que “el género parabólico no aparece en la Biblia hebrea”⁶³. Y asienta su afirmación sobre una base muy poco firme: “las ficciones narrativas breves” en las Escrituras judías “no emplean la característica

fórmula ‘es como’”. Pero lo mismo se puede decir de muchas parábolas de Jesús. Ejemplos: El sembrador, Los viñadores perversos, la parábola mateana de Los dos hijos, la lucana de Los dos deudores, El buen samaritano, El amigo importuno, El rico insensato, La higuera estéril, La torre inconclusa y El rey que va a la guerra, La moneda perdida, El hijo pródigo, El administrador infiel, El rico y Lázaro, El juez inicuo y la viuda, y El fariseo y el recaudador de impuestos.

De hecho, esta lista nos recuerda que especialmente Lucas, las más de las veces, no utiliza ninguna fórmula introductoria con la expresión “es como”. En ocasiones, ni siquiera clasifica una parábola como παραβολή. Otras veces, para una misma parábola, un evangelista emplea esa expresión, mientras que otro prescinde de ella. Véase, por ejemplo, la introducción de Mateo a La gran cena (Mt 22,2: “El reino de los cielos es como un rey...”), en comparación con la versión de Lucas (Lc 14,16: “Un hombre dio una gran cena...”). Si no fuera por la tendencia de Mateo a usar “es como” para introducir parábolas (véanse la mayor parte de ellas en su discurso parabólico), ni siquiera habiéramos pensado que esa fórmula era típica de las parábolas de Jesús. El propio Mateo no usa tal introducción invariablemente, como se puede ver por la primera de sus parábolas en el cap. 13, El sembrador (vv. 3-8). Por supuesto, se podría argüir que la fórmula “es como” está implícita en el hecho mismo de utilizar un relato breve como comparación, pero lo mismo se podría decir de las diversas parábolas del Antiguo Testamento. No hay que confundir la realidad con las etiquetas de la realidad. La parábola de Natán sobre El hombre pobre y su corderilla no deja de ser una parábola, aunque no sea catalogada como *māšāl* y carezca de la fórmula “es como” en su contexto inmediato.

¿Hay otros medios de “afinar” el argumento de la discontinuidad para establecer la presunción de que la mayoría de las parábolas sinópticas se remontan al Jesús histórico? Se podría recurrir al argumento más subjetivo, estético, artístico o romántico de que las parábolas de Jesús muestran mucho más talento literario y frescura en la percepción que todas las parábolas judías anteriores o posteriores a él. Pero en este punto entramos en el terreno de los gustos⁶⁴. ¿Habrían estado de acuerdo los antiguos maestros judíos con este juicio estético? De hecho, incluso hoy, ¿estaría de acuerdo con él cada judío ortodoxo experto en parábolas rabínicas? Lo dudo⁶⁵.

Un diferente enfoque del criterio de discontinuidad señala que otros escritos del NT y, de hecho, otras obras cristianas de los siglos I y II no contienen parábolas similares a las de Jesús⁶⁶. El problema con este criterio es que no nos dice nada sobre la creatividad de los “protagonistas” en la transmisión de la tradición de las parábolas sinópticas en las primeras décadas después del año 30 d. C. Aquí debemos detenernos un momento y preguntarnos: “¿Qué damos a entender cuando afirmamos que una determinada parábola de los evangelios sinópticos se remonta, en una forma u otra, al Jesús histórico?”. Lo que implica esa afirmación es que uno o más testigos del ministerio público de Jesús escucharon tal parábola, la recordaron y la repitieron en el círculo de discípulos y en la Iglesia primitiva como parte de la enseñanza de Jesús. La parábola siguió

siendo repetida –ciertamente con algunos cambios en “representaciones orales”– hasta que fue puesta por escrito en uno de los sinópticos (si no figuraba ya en alguna fuente escrita, como Q, o en una colección premarcana)⁶⁷.

Tenemos así que afirmar la autenticidad de cualquier parábola de los sinópticos es afirmar que hubo una cadena o grupo de transmisores orales que conservaron, repitieron y transmitieron parábolas auténticas de Jesús durante tres o cuatro décadas. ¿Podemos suponer que los discípulos de primera hora, que pasaron dos o tres años escuchando, absorbiendo y repitiendo parábolas de Jesús, nunca aprendieron nada de él sobre cómo construir una parábola impactante? ¿Eran todos aquellos discípulos tan simples y obtusos como nos los presenta Marcos? ¿Acaso los primeros cristianos portadores de la tradición, que habían recibido las parábolas de los testigos auditivos y las repitieron en representaciones orales durante décadas, tampoco aprendieron nada sobre composición de parábolas a imitación del Maestro? El problema con el criterio de discontinuidad, en su aplicación a las parábolas, es que estamos tratando con un grupo de portadores de tradición, que necesariamente existieron –si alguna de las parábolas es auténtica–, pero acerca de los cuales no conocemos prácticamente nada. En particular, ignoramos hasta qué punto fueron creativos y en qué grado compusieron parábolas como imitación de las que recibieron de Jesús a través de los testigos auditivos.

Hay aquí, pues, un problema fundamental con el criterio de discontinuidad aplicado a las parábolas: funciona muy bien cuando comparamos a Jesús el forjador de parábolas con Pablo u otros autores no sinópticos del NT (ninguno de los cuales, claro está, escribió una parábola similar a las de Jesús). Pero el criterio de discontinuidad no funciona con los anónimos transmisores de las tradiciones orales sinópticas, especialmente las correspondientes a parábolas. Personas tan hábiles en conservar y pasar la tradición bien pudieron ser igualmente hábiles en imitarla. Debemos tener presente esta posibilidad siempre que nos preguntemos: “¿Se remonta a Jesús esta parábola en particular?”.

Entonces, si a la mayoría de las parábolas de Jesús no es aplicable el criterio de testimonio múltiple ni el de discontinuidad, ¿cuál les es de aplicación? No muchos comentaristas responderían que el criterio de la muerte de Jesús, aunque algunas de las parábolas más afiladas podrían haber irritado a sus adversarios y agravado la tensión entre Jesús y las autoridades de Jerusalén. Sin embargo, difícilmente puede uno imaginar que la acusación legal inscrita en el cartel de lo alto de la cruz rezase: “Jesús de Nazaret, forjador de parábolas”. Esa actividad no podría haberle importado menos a Pilato.

En lo que respecta al criterio de coherencia (o continuidad), puede resaltar el hecho de que el uso de parábolas por Jesús tiene sentido cuando lo conectamos con la gran tradición israelita, que va desde el profeta Natán a los rabinos del Talmud y más allá. Pero esto no nos dice nada sobre la autenticidad de ninguna parábola sinóptica considerada individualmente.

Por eso llegamos a una conclusión sorprendente y desconcertante: aparte de las relativamente

pocas parábolas favorecidas con testimonio múltiple, el crítico histórico se ve en dificultades para demostrar que una determinada parábola se remonta al Jesús histórico. En realidad, una lectura cuidadosa de muchos de los grandes comentarios sobre el NT permite percibir este secreto embarazoso, escondido bajo declaraciones vagas, generales, de difícil verificación. El lector atento notará lo frecuentemente que la pregunta sobre la autenticidad es respondida con la declaración aséptica de que “varios intérpretes ubicados en diversas posiciones a lo ancho del espectro han llegado a la conclusión de que la parábola [aquí, el nombre correspondiente] es auténtica en lo sustancial”⁶⁸, o, como mínimo, que “una parábola como esta ciertamente habría sido posible en el ministerio de Jesús de Nazaret”⁶⁹. La respuesta también puede ser que “no hay realmente una buena razón para excluir la parábola [...] de la tradición proveniente de lo que proclamaba Jesús”⁷⁰. O se asegura que “respecto a la autenticidad [de una determinada parábola] no parece haber cuestionamientos significativos”⁷¹. Este curioso argumento basado en el silencio se pretende reforzar a veces mediante consideraciones de tipo estético: “Raramente se cuestiona la autenticidad de esta parábola, especialmente a causa de su arte y fuerza”⁷².

La importancia de una utilización juiciosa de los criterios, en vez de recurrir a generalizaciones a la hora de evaluar la autenticidad de las distintas parábolas sinópticas, podrá apreciarla el lector en el siguiente caso concreto. El monumental libro *Stories with Intent*, de Klyne Snodgrass, es una mina de información tanto sobre lenguas y textos antiguos como sobre comentaristas y debates modernos. Yo he sacado muchas veces provecho de su consulta. Sin embargo, algo falla considerablemente en un método que al final hace que el Jesús histórico, la tradición cristiana primitiva y cada uno de los evangelistas se reduzcan a una misma persona. Porque el resultado último del enfoque de Snodgrass es que ni una sola parábola de los tres evangelios sinópticos es rechazada firmemente como no auténtica. ¿Cómo llega Snodgrass a este *impasse* investigativo? Entre los muchos problemas de su enfoque destacan especialmente dos: 1) subestima las obvias contribuciones de los evangelistas minimizando los rasgos redaccionales claramente presentes en las parábolas, y 2) da por supuesta la autenticidad de cada parábola, a menos que se pueda probar lo contrario (o sea, valiéndose de la vieja treta de desplazar la carga de la prueba)⁷³. Lo admito: el uso de los criterios de autenticidad puede ser aburrido y pesado y dar a veces resultados indeterminados o la irritante conclusión de *non liquet*. Pero consideremos la alternativa, demasiado habitual: la mayor parte de los libros sobre las parábolas, más o menos como el de Snodgrass, llegan a la conclusión que los respectivos autores predeterminaron desde el comienzo del proyecto. Y esas conclusiones suelen incluir la afirmación esencial de que la mayor parte de las parábolas sinópticas, si no todas, se remontan –al menos en su “meollo” o “núcleo”– al Jesús histórico. En la investigación sobre las parábolas, como en la investigación sobre Jesús en general, el deseo es frecuentemente el padre del pensamiento... y del libro.

En el fondo, no me hago ninguna ilusión de lograr cambiar con mis siete tesis a contramoda el curso de la investigación norteamericana sobre las parábolas. Con estas, como con cualquier otra área de investigación académica, sucede que un determinado campo del saber se convierte

fácilmente en una cámara de resonancia productora de un consenso que se retroalimenta. Espero, al menos, que mis tesis a contramoda animen al lector a ignorar la cámara de resonancia de la investigación sobre las parábolas y a plantearse la pregunta básica que ha sido el “bajo continuo” de este capítulo: ¿cómo sabemos si tal o cual parábola proviene del Jesús histórico? Al final del presente capítulo y de las siete tesis, mi respuesta es simple: en muchos casos, no sabemos. Y permítaseme subrayar de nuevo lo siguiente: esto no significa que con frecuencia pueda yo probar lo contrario, es decir, que tal o cual parábola, categóricamente, *no* proviene del Jesús histórico. Se trata más bien de que, como sucedió a menudo en el tomo II, tenemos que conformarnos con un mortificante pero honrado *non liquet* (no está claro). Todo el consenso en cualquier otro sentido no prueba nada.

Pero ¿existen –como ya se ha indicado en este capítulo– al menos dos parábolas que pasen con éxito uno o más criterios de historicidad y puedan aspirar, por tanto, a ser consideradas justamente creaciones auténticas de Jesús? Hay unas cuantas, pero su identificación requiere un cuidadoso examen de la lista completa de parábolas narrativas sinópticas. Por eso, después de considerar con detenimiento la cuestión de la dependencia o independencia de *Tomás* en el capítulo 38, procederemos a escrutar la lista de parábolas en el capítulo 39 para dar con las “concurstantes” con más probabilidades de resultar premiadas con el galardón de la autenticidad. Comprendo que el lector desearía pasar de inmediato a examinar esa lista, pero una cuestión de importancia capital se interpone en nuestro camino. Como veremos, el criterio de testimonio múltiple de fuentes independientes puede ser al final el más importante a la hora de evaluar la historicidad de una determinada parábola. En consecuencia, antes de pasar a esa evaluación debemos aclarar un punto fundamental: ¿proporcionan las parábolas de *EvTom* un testimonio de fuente independiente respecto a las parábolas sinópticas? ¿O son dependientes de uno o más evangelios y por lo mismo inútiles para satisfacer el criterio de testimonio múltiple? Sobre esta cuestión preliminar, difícil pero inevitable, trataremos en el capítulo 38.

Notas al capítulo 37

¹ Incluso una bibliografía introductoria que ofrezca simplemente una muestra representativa de los principales libros y artículos relativos a las parábolas de Jesús alcanza grandes proporciones. Para evitar tener que dedicarle un enorme espacio al comienzo de las notas de este capítulo, he situado la bibliografía introductoria sobre las parábolas al final del tomo, como apéndice. Allí se puede encontrar la información bibliográfica completa sobre los libros y artículos citados en este capítulo.

² Uno de los primeros problemas a los que se enfrenta quien se pone a escribir un libro sobre las parábolas de Jesús es cómo designar o titular las diferentes parábolas. Algunos exégetas se quejan de que los títulos tradicionales (por ejemplo, “El hijo pródigo”, “El administrador infiel”) no siempre reflejan aquello de lo que verdaderamente tratan las distintas parábolas. Pero los esfuerzos actuales por dotarlas de títulos más adecuados no han encontrado aceptación general. Naturalmente, las nuevas denominaciones reflejan la interpretación (a veces caprichosa) del comentarista de turno, y al final nos encontramos ante una lista de títulos para una misma parábola. Por eso, para no confundir a mis lectores, muchos de los cuales no son expertos, me atenderé a las denominaciones tradicionales. Y para prescindir de un empleo excesivo de las comillas o de la letra cursiva sin por ello dar lugar a confusiones en los títulos, en el presente tomo escribiré el término “parábola” con minúscula inicial, mientras que la primera palabra de la denominación (generalmente un artículo) tendrá la letra inicial mayúscula: así, por ejemplo, la parábola de Los viñadores perversos y la parábola de El buen samaritano.

³ C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (Londres: Nisbet, 1935 [edición original]; Londres: Collins [Fontana], 1961 [edición revisada]), 16; trad. esp. *Las parábolas del Reino* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001).

⁴ Sobre algunos de los problemas filosóficos ligados a la respuesta del lector y a los enfoques socioeconómicos de las parábolas, véase Simon Beck, “Can Parables Work?": *Philosophy & Theology* 23 (2001) 149-165.

⁵ Este punto deben tenerlo en cuenta especialmente esos comentaristas que siguen la teoría de la “respuesta del lector” o “respuesta del auditorio”. En el caso de las parábolas, incluso un pequeño grupo de personas reunidas para escuchar una parábola de Jesús por primera vez puede reaccionar con diferentes respuestas individuales. Imaginemos, por ejemplo, una familia en una pequeña iglesia doméstica a finales del siglo I, que escucha por primera vez la parábola de El hijo pródigo, del evangelio de Lucas. El padre, bueno pero estricto, puede oír un mensaje; su hijo mayor, un joven obediente, otro distinto, y su hijo menor, un tercero, diferente de los otros dos. En cuanto a la madre de familia, acaso se pregunte por qué no hay mención de una madre en esa parábola. Es fácil imaginar una diversidad similar de reacciones a la parábola cuando (y si) Jesús pronunció por primera vez esta parábola ante una muchedumbre palestina durante su ministerio público. Sin embargo, tal diversidad no significa que la parábola sea susceptible de cualquier interpretación que pueda formular un exégeta moderno. En el caso del Jesús histórico, una multitud de judíos palestinos del siglo I podría haberse reunido en torno a un profeta similar a Elías que decía obrar milagros y ser el último profeta enviado a Israel a anunciar la venida del reino de Dios. Todo esto crearía un sólido marco de interpretación y límites a la diversidad de reacciones de la gente.

⁶ Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus. A Commentary* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2000), 3, n. 6. Un problema de comparar las distintas apreciaciones del número de parábolas es que algunos comentaristas cuentan una parábola solo una vez, suponiendo, por ejemplo, estar ante redacciones mateana y lucana de una misma parábola de Q, mientras que otros autores ven dos diferentes versiones de la misma parábola y de dos fuentes distintas (por ejemplo, M y L), y otros autores más verán dos parábolas diferentes que comparten ciertos temas. Buenos ejemplos de este tipo de parábolas objeto de debate son la de Los talentos/Las minas y la de La gran cena. Pero tales casos especiales no son tan numerosos que justifiquen la gran discrepancia entre los comentaristas al contar las parábolas. Más bien, un factor principal en esas variaciones es que unos autores ven una declaración metafórica o una similitud donde otros ven una parábola. Por eso, la raíz del problema no es solo de crítica de fuentes, sino también –y más destacadamente– de crítica de las formas. Ocurre también que algunos comentaristas incluyen en sus cuentas todos los paralelos. Es encomiable el minucioso intento de Birger Gerhardsson (“The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels. A Comparison with the Narrative Meshalim in the Old Testament”: *NTS* 34 [1988] 343-344) de enumerar todas las parábolas narrativas contenidas en cada evangelio (Gerhardsson opera con una distinción entre “*meshalim* aforísticos” y “*meshalim* narrativos”) y luego clasificarlas con atención a su presencia en los tres evangelios, en dos o en uno solo. Cuenta un total de cinco parábolas en Marcos, 21 en Mateo y 29 en Lucas, sumando 55 parábolas en total. Tres aparecen en los tres sinópticos: El sembrador, El grano de mostaza y Los viñadores perversos. Mateo y Lucas tienen siete (u ocho) en común, mientras que Marcos y Lucas tienen una (Mc 13,32-37 par., El siervo vigilante, que yo no considero una parábola, sino una similitud rodeada de exhortaciones dirigidas a los discípulos que escuchan el discurso

escatológico). Marcos tiene en exclusividad una parábola (El grano que crece por sí solo); Mateo, 10 u 11, y Lucas, 17 o 18. Como veremos en el capítulo 39, mi cuenta de las parábolas que son exclusivas de cada fuente difiere un tanto, ya que Gerhardsson cuenta como parábolas narrativas algunos textos que yo considero comparaciones (por ejemplo, Los niños en la plaza). También hay juicios curiosos en la clasificación que hace Gerhardsson; así, sitúa la parábola de El demandado en su lista lucana (Lc 12,58-59), pero no incluye el paralelo (Mt 5,25-26) en su lista mateana por entender que este “no es un *māšal* narrativo” (p. 344, n. 2). Todo esto nos recuerda que cierto elemento de subjetividad es inevitable en toda lista de las parábolas sinópticas que intente ser completa y a la vez cuidadosa con las fuentes.

⁷ Snodgrass, *Stories with Intent*, 22.

⁸ Zimmermann *et al.* (eds.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, 28. Incluso el concepto que la recopilación tiene del término *Parabel* es holgado, puesto que encuentra 18 “parábolas” en sentido estricto en el evangelio de Juan. Además cuenta 41 parábolas en el *Evangelio de Tomás* copto y 15 en los *Agrapha*. (Para un breve examen del desacuerdo entre los expertos sobre el número de parábolas en *EvTom*, véase David W. Kim, “Where Does It Fit? The Unknown Parables in the Gospel of Thomas”: *Bib* 94 [2013] 585-595.) Los autores de los diversos ensayos de esta recopilación tienden a ver parábolas donde yo vería comparaciones o, simplemente, declaraciones que emplean metáforas, símiles y otros tropos, o lenguaje figurado.

⁹ Para información filológica básica, véase Karl-Martin Beyse: “*māšal* I; *māšal*” *TDOT* 9 (1998) 64-67; Heinrich Gross, “*māšal* II, etc.”, 68-71; Ludwig Koehler y Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Study Edition; 2 vols.; Londres/Boston/Colonia: Brill, 2001) I, 647; Friedrich Hauck, “*parabole*”: *TDNT* 5 (1967) 744-761; *íd.*, “*paroimia*”, *ibid.*, 854-856. Para una lista de apariciones del verbo *māšal* y del nombre *māšāl* en el TM y de παραβολή en los LXX, véase Snodgrass, *Stories with Intent*, 570-574.

¹⁰ Tan complicada es la cuestión que no todos los filólogos reconocerían dos verbos diferentes que se limitan a compartir las consonantes *mšl*, pero la presentación que hago de ellos en el texto principal representa la visión más general. Para una breve historia del debate erudito, véase Katrine Brix, “Erste Annäherung einer Hermeneutik des *māšāl* in alttestamentlichen Schriften mit Überlegungen zur Rezeption dieses Begriffes in den neutestamentlichen Evangelien”: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 13 (2009) 128-129.

¹¹ Algunos autores tratan de reducir las dos ideas, “proverbio” y “comparación”, a una sola, afirmando que todo proverbio, al menos implícitamente, encierra una comparación. Pero solo hace falta leer unos cuantos capítulos del libro de los Proverbios para ver que eso no es así.

¹² Eclo 50,27-29 es como la firma del autor al concluir su obra; en esos versículos resume el contenido y el propósito del libro. Una transcripción del texto hebreo de 50,27-28 (MS B recto) se puede encontrar en Pancratius C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew* (VTSup 68; Leiden/Nueva York/Colonia: Brill, 1997), 90. La frase clave al comienzo del v. 27 es *mwsr škl umwšl*, que los LXX traduce como παιδείαν συνέσεως καὶ ἐπιστήμης.

¹³ Por eso, en el caso de significados como “objeto de burla” o “hazmerreír”, el término *māšāl* puede hacer referencia a un hombre, un fenómeno, una acción, un suceso, y no a una determinada expresión retórica; véase Gerhardsson, “The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels”, 340, n. 5.

¹⁴ Debo esta manera de enfocar las parábolas de Jesús a Harvey K. McArthur, quien argumentó a favor de tal modo de definir las en una presentación, durante un seminario sobre el Nuevo Testamento celebrado en la Universidad de Columbia durante los años setenta. McArthur (junto con su coautor, Robert M. Johnston) también emplea este criterio de naturaleza narrativa en su estudio de parábolas rabínicas; véase McArthur y Johnston, *They Also Taught in Parables. Rabbinic Parables from the First Centuries of the Christian Era* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 98-99; cf. Charles W. Hedrick, “The Parables and the Synoptic Problems”, en Foster *et al.* (eds.), *New Studies in the Synoptic Problem* (Christopher M. Tuckett Festschrift; BETL 239; Lovaina/París/Walpole, MA: Peeters, 2011), 232. Ciertamente, la distinción entre una simple metáfora (o símil), una similitud y una parábola narrativa es clara en algunos casos y muy borrosa en otros. Nadie clasificaría la parábola de El hijo pródigo como un simple símil o metáfora, ni nadie consideraría que Mt 6,24 (“Nadie puede servir a dos amos, porque odiará a uno y querrá al otro, o será fiel a uno y al otro no le hará caso. No podéis servir a Dios y al dinero”) es una verdadera parábola narrativa. Entre estos dos extremos, los comentaristas discrepan a menudo en cuanto a las clasificaciones. Por ejemplo, Joachim Jeremias (*The Words of Jesus* [Londres: SCM, 1963; trad. esp. *Las parábolas de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 1987)], 247) presenta La higuera de la que brotan hojas (Mc 13,28-29) como una parábola (dice explícitamente que excluye de su lista metáforas y símiles); lo mismo hace John Dominic Crossan en su *In Parables. The Challenge of the Historical Jesus* (San

Francisco: Harper & Row, 1973), 138. En cambio, Snodgrass (*Stories with Intent*, 576) cataloga La higuera como una similitud, distinguiéndola de una parábola; en consecuencia, no la incluye en su obra enciclopédica. Por su parte, Hultgren (*The Parables of Jesus*) menciona Mc 13,28-29 solo de pasada (por ejemplo, p. 425, donde califica a La higuera de “dicho parabólico”) y no incluye un comentario separado, como hace con las parábolas. (Cabe observar, por cierto, que mientras que Mc 13,28-29 emplea la palabra παραβολή, el sentido aquí parece ser el de “lección enseñada mediante esta comparación recurriendo a la higuera.”) Obviamente, no pretendo establecer una terminología para todos los futuros comentaristas de las parábolas, y menos aún habiéndose producido una explosión de estudios y debates sobre el significado adecuado de “metáfora” (véase, por ejemplo, el estudio sobre la definición de “metáfora” en David E. Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric* [Louisville/Londres: Westminster/John Knox, 2003], 301; cf. el análisis de varias teorías sobre la metáfora en Susan E. Hylen, “Metaphor Matters: Violence and Ethics in Revelation”: *CBQ* 73 [2011] 777-796, esp. 780-784). Simplemente señalo aquí mi propio método de clasificación. En mi uso, una metáfora entraña una equiparación o identificación directa de dos realidades (expresada por palabras, sintagmas u oraciones) que, no siendo literalmente las mismas, son identificadas con fines retóricos, sin palabras ni locuciones comparativas (por ejemplo, “como”, “a manera de”): “mi amor es una rosa roja, roja”. Un símil hace el elemento de comparación explícito empleando “como” o vocabulario equivalente (por ejemplo, el verbo “comparar”): “mi amor es como una rosa roja, roja” (con todo mi respeto a las canciones escocesas y a Robert Burns). Aplicando esto a los evangelios, si tomamos la frase de Mt 5,14a por sí sola (“vosotros sois la luz del mundo”), tenemos una breve declaración metafórica. Pero si ampliamos esta simple metáfora con alguna explicación o imágenes concretas (como en Mt 5,15: “no se enciende la lámpara para ponerla debajo del celemín, sino sobre el candelero, para que alumbré a todos en la casa”), la simple metáfora se ha convertido en una similitud (una metáfora o símil “estirado”). La similitud puede ser estirada a su vez con una aplicación explícita (como en Mt 5,16: “brille así vuestra luz delante de los hombres, para que, al ver vuestras buenas obras, den gloria a vuestro Padre, que está en los cielos”), lo que posteriores eruditos judíos llamarían un *nimsāl*. Sin embargo, a mi juicio, Mt 5,14a.15-16 no es una parábola (narrativa), porque 1) la metáfora ha sido estirada hasta el punto de crear un relato con una exposición, un nudo y un desenlace, al menos implícitos, y porque 2) se habla directamente a los oyentes no solo en el *nimsāl* (v. 16), sino en el núcleo mismo de la metáfora (“vosotros sois la luz del mundo”). En una parábola narrativa, el auditorio es atraído a un relato en el que no ellos, sino los personajes, actúan o son objeto de actuación en el marco de un argumento (al menos implícito). Por eso, una metáfora/símil o similitud en que los oyentes a los que Jesús se dirige estén explícitamente presentes (y acaso actuando) no puede ser considerada una parábola, porque tal discurso no crea un universo narrativo al que atraer al auditorio para que contemple o experimente un relato concerniente a otros. Todas estas observaciones dejan claro aquello en lo que consiste, a mi entender, una parábola de Jesús: una parábola es una metáfora o símil desarrollado como relato, al que los oyentes pueden ser atraídos; un relato con una exposición, un nudo y un desenlace (al menos sobrentendidos o en miniatura). Ahora bien, aun si se acepta esta definición, las opiniones pueden diferir respecto a determinados pasajes. Por ejemplo, en El hijo pródigo, El buen samaritano, El siervo inexorable y Los viñadores perversos claramente se cuenta una historia siguiendo una línea argumental; esos pasajes son todos parábolas narrativas. Yo diría que también en las parábolas de El grano de mostaza y La levadura se encuentra un relato, aunque sea mínimo; algo pasa, y se produce un cambio entre el principio y el final. Por eso califico de parábolas tales ejemplos, aunque otros autores (como Snodgrass, *Stories with Intent*, 576) vean en ellos similitudes. Creo, por otro lado, que la comparación que se hace en un solo versículo entre los exorcismos de Jesús y la atadura de un hombre fuerte (Mc 3,27 || Mt 12,29) es una metáfora ampliada como similitud. No considero que haya exposición, nudo y desenlace, ni, por tanto, una parábola. Nótese que Mc 3,27d simplemente repite 3,27b, dejándonos con la breve declaración de que “nadie puede entrar en la casa de un hombre fuerte y saquear su ajuar si primero no ata al fuerte”. Entiendo que esto no es bastante para una parábola narrativa. (Alguien podría aducir que la versión alternativa y ampliada a dos versículos que se encuentra en Lc 11,21-22 llega, aunque sea a duras penas, a la categoría de parábola, pero yo lo pongo en duda.) Además, una similitud, por más concreción y viveza que posea, no puede entenderse como parábola si simplemente muestra una situación estática que no se desarrolla ni crea, por tanto, una línea argumental implícita. Por esta razón, yo clasificaría la descripción de Los niños en la plaza, en dos versículos o en uno solo (Mt 11,16-17 || Lc 7,32), como una similitud más que como una parábola. Huelga decir que, en estos casos dudosos, los expertos pueden discrepar honradamente unos de otros, y desde luego lo hacen. Yo simplemente querría dejar claro al lector que, en lo que sigue, utilizo el nombre “parábola” en el sentido de parábola narrativa, distinguiéndola de la metáfora/símil y de la similitud. Los lectores de las obras de Dodd se darán cuenta de que mi enfoque se asemeja al suyo en *The Parables of the Kingdom* (trad. esp. *Las parábolas del Reino* [Madrid: Cristiandad, 2001]), 16-17. Admito, sin embargo, que en tomos anteriores de *Un judío marginal* adopté frecuentemente la nomenclatura de los autores con los que entonces interactuaba. Quienes lean el alemán teológico notarán que mi categoría de metáfora o símil equivale aproximadamente a la alemana de *Bild* o *Bildwort*; mi categoría de similitud, a la alemana de *Gleichnis*, y mi categoría de

parábola, a la alemana de *Parabel*. Sin embargo, el uso alemán varía de autor a autor, e incluso podemos preguntarnos si un mismo autor es realmente constante en la utilización de su nomenclatura. En particular, aunque *Gleichnis* puede servir para designar la categoría específica de similitud, se emplea a menudo también para las parábolas (narrativas). En toda esta cuestión de la terminología concerniente a las parábolas, uno de los más influyentes exégetas alemanes del NT en el siglo XX fue Rudolf Bultman, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁸1970, con una ampliación editada por Gerd Theissen y Philipp Vielhauer; trad. esp. *Historia de la tradición sinóptica* [Salamanca: Sígueme, 2000]), 179-222. (En comparación, Martin Dibelius tuvo una repercusión solo menor en la investigación y terminología de las parábolas, quizá porque no se ocupa más que brevemente de las similitudes y las parábolas en su famosa obra sobre la crítica de las formas, *Die Formgeschichte des Evangeliums* [ed. Günther Bornkamm, con una adición de Gerhard Iber; Tubinga: Mohr, Siebeck, ⁶1971] 249-258.) Reflejando y enriqueciendo la herencia de Adolf Jülicher, Bultmann distingue entre *Bildwort* (declaración metafórica), *Gleichnis* (similitud) y *Parabel* (parábola narrativa). Dentro de su estudio del *Bildwort* distingue asimismo entre *Metapher* (metáfora) y *Vergleich* (símil). Reflejando nuevamente a Jülicher, Bultmann distingue entre la categoría de parábola y la de *Beispielzählung* (relato ejemplar), aunque reconoce que esta categoría está relacionada estrechamente con la anterior. Para Bultmann, el relato ejemplar difiere de la parábola en que carece del elemento metafórico presente en esta. Como en el caso de muchos otros exégetas, Bultmann encuentra todos los relatos ejemplares sinópticos en el material especial lucano: El buen samaritano, El rico insensato, El rico y Lázaro, y El fariseo y el recaudador de impuestos. En mi estudio, no voy a emplear la categoría separada de relato ejemplar, por varias razones: 1) algunos comentaristas cuestionan la existencia de esta categoría; véase, por ejemplo, Snodgrass, *Stories with Intent*, 13-14, con la literatura allí citada. 2) Otras parábolas también podrían clasificarse como relatos ejemplares; por ejemplo, la parábola mateana de El siervo inexorable. Observan algunos comentaristas que la diferencia entre una parábola normal y un relato ejemplar parece estar más en el grado que en la esencia. 3) Como he indicado, los cuatro relatos considerados habitualmente “ejemplares” proceden del material especial lucano y se distinguen por su estilo o teología muy característicos de Lucas (hay quien detecta también influencia de la teología paulina). Esto suscita entre algunos exégetas fuertes sospechas respecto al origen de tales relatos ejemplares. Yo dudo – y así lo dejaré claro en mi estudio– que se pueda demostrar que alguno de esos relatos ejemplares se remonta al mismo Jesús. Respecto a la categoría de relato ejemplar y su prehistoria (es decir, antes de Jülicher), y el cambio del propio Jülicher en su entendimiento de tal categoría, véase Jeffrey T. Tucker, *Example Stories. Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke* (JSNTSup 162; Sheffield: Academic Press, 1998), 45-70.

¹⁵ El nombre *παραβολή* (parábola) aparece 17 veces en Mateo, 13 en Marcos y 18 en Lucas. La mayoría de esas 48 veces en total, *παραβολή* hace referencia a una parábola narrativa (o, en algunos casos discutibles, a una similitud), aunque también se perciben categorías sueltas como aforismo, proverbio, enigma e instrucción mediante similitud. A mi modo de ver, esta preponderante utilización del término *παραβολή* en los sinópticos para designar relatos parabólicos justifica el empleo de “parábola” como abreviación de “parábola narrativa”, a menos que el contexto específico indique otra cosa. Aquí difiero en mi uso con respecto a “Birger Gerhardsson, “The Narrative Meshalim in the Old Testament Books and in the Synoptic Gospels”, en Maurya P. Horgan y Paul Kobelski (eds.), *To Touch the Test* (Joseph A. Fitzmyer Festschrift; Nueva York: Crossroad, 1989), 294. Los casos en que *παραβολή* significa claramente otra cosa que “parábola” son bastante minoritarios en los sinópticos; entre ellos están Mc 3,23 (una similitud dentro de una adivinanza o pregunta retórica); Mc 7,17 || Mt 1,15 (un aforismo que funciona como una disposición haláquica); Mc 13,28 || Mt 24,32 || Lc 21,29 (similitud de la higuera); Lc 4,23 (proverbio); 5,36 (similitud); 6,39 (similitud en pregunta retórica); 14,7 (similitud como parte de consejo práctico, aunque la *παραβολή* de 14,7 podría apuntar hacia la parábola que empieza realmente en el v. 16). Estos casos dispersos difícilmente pueden ser colocados bajo la sola rúbrica de “aforismo”. Las otras apariciones de *παραβολή* fuera de los sinópticos en el NT son las dos de Hebreos (9,9 y 11,19), donde el sentido es “signo”, “símbolo” o “tipo”, en correspondencia con la interpretación alegórica que el autor hace del AT. Para una lista de las apariciones de *παραβολή* en el NT, véase Snodgrass, *Stories with Intent*, 567-569. El nombre *προιμίαι* se encuentra en el sentido de “proverbio” en 2 Pe 2,22, y en el sentido de una oscura figura retórica en Jn 10,6; 16,25(bis).29.

¹⁶ Sobre los ejemplos de Jueces, Samuel y Reyes, véase Jeremy Schipper, *Parables and Conflict in the Hebrew Bible* (Nueva York: Cambridge University, 2009), 23-110. Al ocuparme del material veterotestamentario sigo a Schipper en cuanto a su clasificación de las fábulas (“relatos breves en los que animales y plantas son los personajes centrales”) como un tipo de parábola; véase p. 14. Inevitablemente, los especialistas no se ponen de acuerdo sobre cuántas parábolas narrativas hay en las Escrituras judías. Gerhardsson (“The Narrative Meshalim in the Old Testament Books and in the Synoptic Gospels”, 290-291) cuenta, por ejemplo, cinco casos claros: Jue 9,7-15; 2 Sm 12,1-4; 2 Re 14,9; Is 5,1-6 y Ez 17,3-10 (todos los cuales me

parecen válidos). También encuentra cierto número de “casos dudosos”, entre los que incluye 2 Sm 14,5-7; Prov 9,1-6.13-18; Is 28,23-29; Ez 15,1-8; 16,1-43; 19,2-9.10-14; 23,1-19; 24,3-14. Algunos de estos casos son discutibles, porque las metáforas y la realidad a la que apuntan se entremezclan en la narración (véanse, por ejemplo, los casos de Ez 19, 23 y 24).

¹⁷ Para ser preciso, los relatos de Natán y la mujer de Tecoa, aunque pertenecientes a la ficción (como muchas parábolas), son presentados inicialmente a David como casos reales (aunque Schipper [*Parables and Conflict*, 42-46, 63-66] no comparte esta idea). Para un largo debate sobre cómo y en qué medida los detalles del relato de Natán sobre la corderilla del hombre pobre apuntan al adulterio de David con Betsabé y a su asesinato indirecto de Urías, véase el análisis de las investigaciones al respecto y la interesante sugerencia de Joshua Berman, “Double Meaning in the Parable of the Poor Man’s Ewe (2 Sam 12:1-4)”: *Journal of Hebrew Scriptures* 13 (2013), artículo 14, 17 páginas (en internet).

¹⁸ La palabra hebrea *nimšāl* no se utiliza como *nombre* en este sentido técnico dentro de la literatura rabínica de la Misná y el Talmud; el nombre aparece por primera vez en el hebreo medieval. Señala esto Daniel Boyarin (p. 127, n. 4) en una reseña (“Midrash in Parables”) publicada en la *Association for Jewish Studies Review* 20 (1995) 123-138; el libro comentado es el de David Stern *Parables in Midrash* (Cambridge, MA: Harvard University, 1991); véase p. 13. Sin embargo, *nimšāl* como forma verbal que introduce la interpretación o explicación de una parábola (“es comparable a...”, “es como...”) se encuentra regularmente en textos rabínicos. La cuestión del *nimšāl* pone de relieve un punto conexo. En las parábolas narrativas de la profecía clásica, pese a todo su carácter enigmático, quien las pronuncia desea que sus oyentes inmediatos entiendan lo esencial de lo que les está diciendo, ya que de lo contrario quedaría frustrada la función crítica del discurso parabólico. La idea de que las parábolas no eran entendidas por el auditorio ni estaban destinadas a serlo no corresponde al tipo de parábola pronunciada por Natán o Isaías. El elemento enigmático dentro del relato existe precisamente para “forzar a la mente al pensamiento activo”, a fin de que acabe siendo captado el significado de la parábola. El objetivo del profeta no es crear ofuscación y frustración permanente.

¹⁹ Es extraño que Gerhardsson (“The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels”, 343) omita este pasaje de su lista de *mēšālīm* narrativos; sobre la parábola de El profeta en 1 Re 20,39-42, véase Schipper, *Parables and Conflict*, 74-92.

²⁰ Como indica mi uso de las divisiones tradicionales del Tanaj, estoy siguiendo básicamente los libros de las Escrituras judías tal como se encuentran hoy en ese canon. Nos llevaría demasiado lejos en esta tesis abordar otras cuestiones hipotéticas: cuáles eran la forma y la extensión originales de la parábola de Natán en la tradición oral y si el redactor de la historia deuteronomista podría haber abreviado una parábola originalmente más larga. En lo que sigue en el texto principal centraré mi interés en el significado especial de *māšāl* como parábola narrativa (a menudo con elementos alegóricos) tal como se encuentra en los profetas escritores. Este interés particular no significa negar la presencia de los significados más sapienciales (por ejemplo, proverbio, escarnio) también usados por los profetas; véase Brix, “Erste Annäherung”, 130-133. Esto es un saludable recordatorio de que no hay un muro de separación alto e impenetrable entre las tradiciones sapienciales y las proféticas.

²¹ Sobre la importancia de Ezequiel en este proceso y sobre la semejanza de sus parábolas narrativas con las del Jesús sinóptico, véase Brix, “Erste Annäherung”, 135-136; cf. Otto Eissfeldt, *Der Maschal im Alten Testament* (BZAW 24; Giessen: Töpelmann, 1913), 14-17.

²² Nótese que este ejemplo de Ezequiel desmiente la afirmación de que es la misma naturaleza de la alegoría lo que hace el texto oscuro y desconcertante (así los seguidores de Jülicher). Los versículos iniciales (16,2-3) ponen de manifiesto que la alegoría trata de la pecaminosa historia de Jerusalén (como representación de todo el pueblo). Desde el principio, la alegoría es presentada como un discurso directo de Yahvé a Jerusalén, en el que hay referencias a las diversas etapas de la historia de Israel bastante claras para todo el que tenga un conocimiento rudimentario de las Escrituras judías o de las tradiciones sobre las que se asientan. Pero, una vez entendido el mensaje, no sobra la encendida retórica de Ezequiel: una desnuda exposición de los avatares correspondientes a la historia de Israel no tendría la fuerza retórica ni la capacidad persuasiva de la alegoría de Ezequiel. Ciertamente, la alegoría puede tener a veces algo de desconcertante o enigmático (como Ez 1,10, antes de la explicación alegórica de 17,11-21), pero esa oscuridad no es la esencia de la alegoría.

²³ Sobre los dos vocablos en cuestión de Ez 17,2, véase Andreas Schüle, “Mashal (*māšāl*) and the Prophetic ‘Parables’”, en Ruben Zimmermann y Gabi Kern (eds.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu* (WUNT 231; Tübinga: Mohr [Siebeck], 2008), 205-216, esp. 210-211. Posiblemente, el traductor eligió la palabra διήγημα porque permitía imitar en el texto griego el juego de palabras del hebreo de Ez 17,2, combinando un verbo griego con su nombre afín (διήγησαι διήγημα). En teoría, se podría haber empleado ἀλληγορέω y ἀλληγορία para ese juego de palabras. Pero ἀλληγορέω y ἀλληγορία nunca aparecen en los LXX

y solo tenemos testimonio seguro de su uso desde el siglo I d. C. en adelante. Sobre la cuestión más amplia del texto griego de Ezequiel, especialmente su homogeneidad, véase Leslie John McGregor, *The Greek Text of Ezekiel. An Examination of Its Homogeneity* (SBLSC 18; Atlanta: Scholars, 1985).

²⁴ La utilización de la alegoría por Ezequiel podría servir de oportunidad para hacer algunas observaciones acerca del complejo fenómeno llamado alegoría (de las palabras griegas ἄλλος, “otro”, y ἀγορεύω, “hablar en público”). Sin embargo, el fenómeno es tan complejo que requiere ser tratado con bastante detenimiento. Por eso, en vez de interrumpir el flujo del argumento en este punto, voy a considerar la cuestión de la alegoría en un excursus aparte, al final de este capítulo.

²⁵ Un uso análogo se encuentra también en el libro de los Salmos. En el salmo 49, el salmista pugna con el enigma de la prosperidad de los malvados. Define el problema en cuestión como *māšāl* y *hīdā* (v. 5). Naturalmente, el salmista habla sobre todo en términos de sabiduría y percepción (v. 4), pero también parece atribuirse la habilidad de resolver el enigma gracias a una revelación divina, la cual sugiere que el justo acabará siendo llevado a presencia de Dios.

²⁶ La única vez en *Hermas* que παραβολή se acerca al antiguo tipo bíblico de narración metafórica es en *Man*, 11,18 (= 43,18), pero allí se trata de simples símiles o comparaciones figuradas. Para las apariciones de παραβολή en los Padres apostólicos, véase Snodgrass, *Stories with Intent*, 575. Curiosamente, aunque N. T. Wright (*Jesus and the Victory of God* [Christian Origins and the Question of God 2; Minneapolis: Fortress, 1996], 174-182, esp. 177) percibe correctamente que el empleo de parábolas por Jesús refleja la tradición profética de Israel, omite la tradición profética clásica junto con la tradición apocalíptica judía de la época del cambio de era. La realidad es que las parábolas de Jesús conectan, en lo tocante a la crítica de las formas, con Natán, Isaías y Ezequiel, no con las visiones alegóricas explicadas por un ángel intérprete que se encuentran *1 Henoc*, *4 Esdras* o *2 Baruc*.

²⁷ Con la frase “la tradición profética de las Escrituras judías” me refiero al amplio espectro de profecía del Tanaj, incluida la protoapocalíptica de los autores que están detrás de ciertas partes de Ezequiel, Zacarías e Isaías 24–27. También insertaría en esta tradición el libro apocalíptico de Daniel, aunque el último y definitivo ordenamiento del canon judío lo sitúa entre los Escritos, en vez de entre los Profetas posteriores. (Sobre esto, véase Konrad Schmidt, “The Canon and the Cult: The Emergence of Book of Religion in Ancient Israel and the Gradual Sublimation of the Temple Cult”: *JBL* 131 [2012] 289-305, esp. 297-298.) Jesús el profeta escatológico representa en particular la corriente escatológica o apocalíptica de la tradición profética judía. Como indiqué en el tomo II de *Un judío marginal*, creo que es mejor clasificar las declaraciones escatológicas de Jesús como escatología teñida con motivos e imágenes apocalípticas, distinta, por ejemplo, de los apocalipsis en toda regla de *4 Esdras* y *2 Baruc*.

²⁸ Cuesta entender la afirmación de Bernard Brandon Scott de que las parábolas de Jesús son únicas porque tales parábolas narrativas no se encuentran en el AT; véase su *Hear Then the Parable* (Minneapolis: Fortress, 1989), 13, 63. Esta afirmación parece proceder del hecho de que, en los profetas anteriores, las parábolas narrativas no son llamadas *māšālīm*, pero cualquiera que sea el nombre que reciban, o independientemente de que carezcan de toda denominación, están allí y son realmente análogas a las palabras narrativas de Jesús. P. Kyle McCarter (*II Samuel* [AYB 9; Garden City, NY: Doubleday, 1984], 304) piensa que podríamos considerar el relato de Natán como una “parábola jurídica” (p. 305). En cuanto a la Canción de la Viña (Is 5,1-7), Joseph Blenkinsopp (*Isaiah 1–39* [AYB 19; Nueva York: Doubleday, 2000], 206) hace hincapié en que el poema de Isaías “se expresa de una manera análoga a la parábola de Natán (2 Sm 12,1-14) y algunas parábolas del evangelio”. A la luz de estas opiniones entiendo que afirmar la ausencia de una realidad simplemente porque tal realidad carezca de una determinada denominación es una extraña forma de nominalismo. Como subraya Schipper (*Parables and Conflict*, 6), no debemos limitar la designación “parábola” a los relativamente pocos casos de las Escrituras judías en que se usa explícitamente el nombre *māšāl* para designar un relato breve que funciona como comparación: “un relato breve no necesita llevar ninguna etiqueta determinada para ser una parábola en toda regla”. Por consiguiente, la presencia de parábolas narrativas en el AT invalida el argumento de que cabe presuponer que las parábolas narrativas de los evangelios proceden del Jesús histórico porque ni el AT ni el resto del NT contienen parábolas narrativas comparables a las de Jesús (criterio de discontinuidad). Volveré sobre este punto en la tesis 7. Jeremy Schipper, en un artículo separado (“From Petition to Parable: The Prophet’s Use of Genre in 1 Kings 20:38-42”: *CBQ* 71 [2009] 264-274), hace la interesante observación (p. 264, n. 1) de que, en las Escrituras judías, la parábola, entendida como relato breve con función comparativa, se puede encontrar en canciones, fábulas, sueños y textos de escarnio; por eso él prefiere no considerar las parábolas narrativas como un género distinto. Este problema de categorización, aunque es apreciable dentro del vasto alcance de las Escrituras judías, no surge de manera sensible en el relativamente estrecho marco de los evangelios sinópticos. Allí, la parábola, entendida como relato breve expuesto por Jesús con

una función comparativa, destaca como un género literario distinto entre los varios que se pueden apreciar en esos evangelios.

²⁹ Véase, por ejemplo, Ben Witherington III, *Jesus the Sage. The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis: Fortress, 1994), y Robert W. Funk, Roy W. Hoover y the Jesus Seminar (eds.), *The Five Gospels* (Nueva York: Macmillan, 1993), donde, después de considerar sus parábolas, se describe simplemente a Jesús (p. 32) como “el sabio lacónico”. Para ser justos, Witherington (*ibid.*, 158-159) reconoce que, en el AT, “los *m ʿšālim narrativos* no eran característicos de los sabios. [...] Más bien parecen haber sido un fenómeno profético, quizá se podría hablar de modificación profética de una forma sapiencial de discurso”. Al final, sin embargo, Witherington prefiere subsumir las parábolas sinópticas en una visión general de Jesús como “sabio profético judío”, insistiendo en que “sabio” es el término más apropiado y amplio para describir a Jesús. En consecuencia, cuando Witherington ofrece todo un tratamiento monográfico de Jesús como profeta (*Jesus the Seer* [Peabody, MA: Hendrickson, 1999]), las parábolas desempeñan en ese estudio solo un papel incidental, ya que la mayoría de las referencias a ellas son en debate con la visión de N. T. Wright respecto al uso que hace Jesús del lenguaje metafórico (cf., por ejemplo, pp. 271-275). Si se considera que las parábolas narrativas nunca aparecen en los libros sapienciales, sino en los históricos y especialmente los proféticos del AT, y si a esto se añade la consideración de que las parábolas de Jesús sirven habitualmente (aunque no siempre) como medio de comunicar el mensaje escatológico del profeta final enviado a Israel, parece artificioso tratar de envolver las parábolas en la capa mal ajustada de la tradición sapiencial. Pero esto es precisamente lo que hace John Dominic Crossan en su libro *The Historical Jesus* (San Francisco: Harper, 1991, señaladamente en el cap. 12, “Kingdom and Wisdom” (pp. 265-302). Prescindiendo de toda la escatología profética del mensaje de Jesús, Crossan tiene que situar necesariamente a Jesús y sus parábolas en la tradición sapiencial.

³⁰ Todo esto apunta a la necesidad de consideraciones mucho más extensas sobre las razones de la ejecución de Jesús, que serán ofrecidas en el tomo final de la serie *Un judío marginal*. Pero, por indicar mi posición siquiera sucintamente: Jesús fue ejecutado porque como profeta escatológico anunció la llegada (y al mismo tiempo la misteriosa presencia) del reino de Dios, formó en torno a sí un grupo interno como núcleo profético de ese reino venidero, atrajo grandes masas de seguidores con sus milagros y enseñanzas y representó mediante acciones simbólico-proféticas la disolución del viejo orden y la venida del reino de Dios con el espectáculo a pie de calle de la entrada triunfal y con la purificación del templo, ante las mismas narices de Pilato y Caifás durante una de las principales fiestas de peregrinación, cuando Jerusalén estaba atestada de judíos fervientes. Fueron esas acciones simbólico-proféticas de un profeta escatológico aclamado como hijo de David, llevadas a cabo además en la antigua capital de David y en la Pascua, las que precipitaron la crisis final.

³¹ Para una identificación de la tradición profética en las parábolas de Jesús que no impide reconocer también la dimensión sapiencial, véase Schüle, “Mashal (*māšāl*) and the Prophetic ‘Parables’”, 205-216. Voy a ser claro: mi cuarta tesis no trata de negar la presencia de motivos sapienciales en parábolas de Jesús; tales motivos se encuentran también en parábolas de profetas del AT. Pero el *principal* modelo para entender a Jesús como comunicador de parábolas es el de profeta, no el de maestro de sabiduría.

³² Sin duda, el lector atento percibirá en esta descripción de las parábolas de Jesús la influencia de la clásica definición de Dodd (*The Parables of the Kingdom*, 16): una parábola de Jesús “es una metáfora o símil con origen en la naturaleza o en la vida cotidiana, que sorprende al oyente por su carácter pintoresco o sorprendente y que deja la mente lo suficientemente dudosa sobre su aplicación para forzarla al pensamiento activo”. Sin embargo, algunas consideraciones, sobre las que trataré en el texto principal bajo la tesis 5, me impiden adoptar sin más como propia la definición de Dodd. 1) De hecho, no toda parábola sinóptica habla de la naturaleza o de la vida cotidiana (pensemos en las parábolas que narran acciones extraordinarias de reyes). 2) No toda parábola es notablemente pintoresca o sorprendente (recordemos las parábolas genéricas, esquemáticas, de El sembrador o El grano que crece por sí solo). 3) Prefiero limitar el término “parábola” a lo que llama Dodd una “parábola propiamente dicha” (p. 17), es decir, una parábola narrativa, o una metáfora o símil cuya ampliación ha dado lugar a un relato, y no una metáfora ampliada como imagen por la adición de algunos detalles, es decir, una similitud. Por desdicha, es muy limitado el número de dichos de Juan el Bautista que puedan ser juzgados auténticos (para una evaluación del material del Bautista en los evangelios, véase *Un judío marginal* II, 47-92. Juan es presentado en el material Q (Mt 3,7-10 || Lc 3,7-9) usando con abundancia un lenguaje metafórico (“raza de víboras”, “dad frutos”, “sacar descendientes de Abrahán de estas piedras”). También amplía sus metáforas, convirtiéndolas en similitudes (así Mt 3,10 par.: el hacha puesta en la raíz del árbol). De hecho, se podría decir que en Mt 3,12 la similitud se estira hasta formar una miniparábola: “Tiene en la mano el bieldo y va a aventar su parva; recogerá el trigo en su granero, y la paja la quemará con un fuego que no se apaga”. Se podría especular acerca de si el profeta Jesús aprendió del profeta Juan algo sobre creación de parábolas, pero el material disponible es insuficiente hasta para la especulación.

³³ Birger Gerhardsson (“Illuminating the Kingdom: Narrative *Meshalim* in the Synoptic Gospels”, en Henry Wansbrough [ed.], *Jesus and the Oral Gospel Tradition* [JSNTSup 64; Sheffield: Academic Press, 1991], 266-309) es quizá el más notable de los comentaristas de parábolas que tratan de hacer que todas las parábolas narrativas hablen del reino de Dios (cf. pp. 283-291). El problema con ese enfoque es que el “amplio término genérico [p. 283] ‘el reinado/reino de Dios (o del Cielo)’” tiene que ser estirado extremadamente (de hecho, hasta el punto de ruptura) para incluir todas las palabras de los sinópticos. El resultado no pretendido del postulado de Gerhardsson es que la rúbrica “reino de Dios” pierde todo su significado específico. Solo cuando se generaliza “reino de Dios” hasta convertirse en un vago tópico religioso puede incluir igualmente, junto con las parábolas marcanas y mateanas, todas las del material especial lucano, especialmente las que se ha dado en llamar “relatos ejemplares”. Es quizá revelador que cuando Gerhardsson afirma en su ensayo “The Narrative Meshalim in the Old Testament Books and the Synoptic Gospels” que todas las parábolas narrativas tienen el tema homogéneo del reino de Dios, reconozca que El buen samaritano puede ser una excepción (p. 299). Otros críticos podrían encontrar otras excepciones.

³⁴ Este elemento definitorio de “parábola” está por lo menos implícito en la clásica definición que hace de ella Dodd, según la cual “es una metáfora o símil *con origen en la naturaleza o en la vida cotidiana*” (*The Parables of the Kingdom*, 16; la cursiva es mía).

³⁵ Podría ser significativo el hecho de que las parábolas donde se habla de reyes, nobles, mercaderes acaudalados y ricos propietarios de tierras tienden a concentrarse en el material especial M y L, mientras que los sucesos corrientes y cotidianos de la vida rural se encuentran más a menudo en parábolas marcanas y Q. ¿Es esto un vestigio de las etapas de la tradición parabólica o incluso un indicador de que parábolas provienen del mismo Jesús?

³⁶ Véase *Un juicio marginal*, I, 294-295.

³⁷ Scott, *Hear Then the Parable*, destaca el elemento de ficción en la definición de “parábola” (pp. 8, 35-42). Es cierto que ninguna parábola presenta o dice presentar la noticia de un determinado suceso histórico. Pero esa no es la cuestión.

³⁸ Sobre las diversas opiniones de los especialistas, véase Snodgrass, *Stories with Intent*, 166-167, con la literatura citada allí. Respecto al debate sobre si la labor de sembrar precedía inmediatamente a la de arar en la agricultura de la Palestina del siglo I (y, por tanto, hasta qué punto es realista la parábola de El sembrador), véase en particular Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, 11-12; íd., “Palästinakundliches zum Gleichnis vom Sämann (Mark IV.3-8 par.):” *NTS* 13 (1966-1967) 38-53; K. D. White, “The Parable of the Sower”: *JTS* 15 (1964) 300-307; Philip B. Payne, “The Order of Sowing and Ploughing in the Parable of the Sower”: *NTS* 25 (1978-1979) 123-129. Sobre la cuestión más amplia de la hipérbole en las parábolas sinópticas, véase David Secombe, “Incongruity in the Gospel Parables”: *TynBul* 62 (2011) 161-172.

³⁹ Además tenemos el caso especial de la versión lucana de la parábola de Los talentos/Las minas (Lc 19,12-27), donde muchos comentaristas ven una alusión a la historia de Arquelao (uno de los hijos de Herodes el Grande), quien en el año 4. d. C. intentó obtener de César Augusto el título de rey frente a la oposición de una delegación de judíos y samaritanos. Sobre esta hipótesis, véase Hultgren, *The Parables of Jesus*, 285; Snodgrass, *Stories with Intent*, 537. Sobre esta parábola, junto con la cuestión de la referencia a Arquelao, volveremos en el capítulo 40.

⁴⁰ Un ejemplo de este punto de vista se puede encontrar en Funk *et al.* (eds.), *The Five Gospels*, 30-32; curiosamente, Wright (*Jesus and the Victory of God*, 179) tiende a coincidir al respecto con sus adversarios del Jesus Seminar. Lo más notable en el empeño de esta entidad es que características de la actividad y enseñanza de Jesús que necesitan ser probadas mediante un análisis detallado de las fuentes y la aplicación de los criterios de historicidad son proclamadas *a priori* como criterios para juzgar la autenticidad de los materiales, en un ejemplo palmario de petición de principio.

⁴¹ Para una exposición del deconstruccionismo aplicado a las parábolas, véase Patrick J. Hartin, “Angst in the Household A Deconstructive Reading of the Parable of the Supervising Servant”: *Neot* 22 (1988) 373-390; íd., “Disseminating the Word: A Deconstructive Reading of Mark 4:1-9 and Mark 4:13-20”, en P. J. Hartin y J. H. Petzer (eds.), *Text and Interpretation. New Approaches in the Criticism of the New Testament* (NTTS 15; Leiden: Brill, 1991), 187-200. Un enfoque similar se puede encontrar en John Dominic Crossan, *Cliffs of Fall. Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus* (Nueva York: Seabury, 1980).

⁴² Paralelos menos estrechos, que apuntan a la fugacidad de la vida y de sus goces, al peligro de confiar en las riquezas, a la limitada felicidad que ellas reportan o al castigo que Dios reserva a la arrogancia de los ricos, se pueden encontrar en textos tan dispares como Ecl 2,1-26; 4,8; 5,10-19; 6,2; Job 31,24-32; Sal 37; 39; 49; 73; Prov 3,9-10; Is 22,13; Jr 9,22; Os 12,8-11;

Eclo 5,1-10; Sab 15,7-12; *1 Hen* 97,8-10; cf. 94,7-11; Séneca, *Epistulae morales* 101.2-5; *De consolatione at Helviam* 10.6-10. Claramente, Jesús usa en El rico insensato un tema bastante conocido en los escritos proféticos y sapienciales de Israel, así como en la literatura de otras naciones. Por eso, la parábola de El rico insensato, además de las que agrupo con ella en el texto principal, no corresponden a la descripción que hace Wright de las parábolas de Jesús como alegorías apocalípticas que transmiten mensajes secretos a sus seguidores mientras permanecen crípticas para las personas ajenas al grupo (*Jesus and the Victory of God*, 179-180). Wright formula esa descripción como parte de su estrategia de crear desde el principio la presunción de que las parábolas sinópticas son todas material auténtico de Jesús, al no poder haber otro *Sitz im Leben* inteligible que su ministerio público. Wright argumenta que, puesto que las parábolas de Jesús eran alegorías apocalípticas que encerraban mensajes secretos solo transparentes a la gente de su entorno, no había razón para que la Iglesia primitiva crease tales parábolas, dado que “el secreto era ahora [en el tiempo de aquella Iglesia] de sobra conocido” (p. 180). Como muchos otros argumentos para dar por supuesto desde el principio que las tradiciones de los evangelios son históricamente fiables (véanse, entre otros, los escritos de Martin Hengel y Richard Bauckham), tampoco este soporta la prueba de un examen detallado de casos particulares. Como explicaré en los capítulos 38 y 39, parábolas como El buen samaritano y El trigo y la cizaña son muy probablemente creaciones de los evangelistas o de los transmisores de las tradiciones L y M, respectivamente. Una vez establecida esta posición, se hace insostenible la presunción de que todas las parábolas son auténticas. La cuestión de la autenticidad debe ser juzgada con arreglo a los méritos de cada una de ellas.

⁴³ Para el argumento favorable a esta posición, véase el estudio detallado de la parábola de El rico insensato en el capítulo 38.

⁴⁴ Aquí sigo la data que defiende James M. Robinson, “From the Clift to Cairo”, en Bernard Barc (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section Études 1; Quebec: Les presses de l’université Laval; Lovaina: Peeters), 21-58, esp. 29. Sin embargo, aunque esta data parece todavía generalmente aceptada, las precisas circunstancias del descubrimiento permanecen oscuras. El relato que de él hace el propio Robinson ha variado con el tiempo, y algunos especialistas han dado a conocer diferentes hipótesis concernientes a los orígenes históricos de los códices de Nag Hammadi y a la manera real en que se produjo su hallazgo. Para un escenario posible (junto con una fuerte crítica de algunas afirmaciones de Robinson), véase Nicola Denzey Lewis y Justine Ariel Blount, “Rethinking the Origins of the Nag Hammadi Codices”: *JBL* 133 (2014) 399-419; expresa críticas similares Mark Goodacre, “How Reliable Is the Story of the Nag Hammadi Discovery?”: *JSNT* 35 (2013) 303-322. Cuando empezamos nuestro examen del *Evangelio de Tomás*, es oportuno incluir aquí una nota sobre terminología. Empleo las denominaciones *Evangelio de Tomás* o simplemente *Tomás* como términos generales para hacer referencia a un escrito cristiano del siglo II d. C. que ha llegado hasta nosotros en dos formas principales: 1) los fragmentos griegos conservados en los papiros de Oxirrinco (también Oxyrhynchus), específicamente P.Oxy. 1, P.Oxy. 654 y P.Oxy. 655 (todos los cuales no son parte de un mismo manuscrito griego), y 2) el *Evangelio de Tomás* copto, del que solo se conserva un ejemplar; este se encuentra en el tratado 2 del código 2 de Nag Hammadi, textos descubiertos en 1945. El *Evangelio de Tomás* copto contiene (según la cuenta de los editores modernos) 114 dichos, aunque con algunas lagunas. La sigla empleada en el tomo V de *Un judío marginal* para el “*Evangelio de Tomás* copto” es *EvTom*, a menudo acompañada con el número de un dicho (= *logion*, plural *logia*). Muy probablemente, *EvTom* es traducción de un texto griego (la lengua original de composición), aunque los fragmentos conservados en los papiros de Oxirrinco muestran algunas diferencias con respecto a *EvTom* relativas al texto y al orden en el que este es presentado. Para una descripción detallada de los tres papiros de Oxirrinco que contienen dichos de *Tomás*, véase Larry Hurtado, “The Greek Fragments of the *Gospel of Thomas* as Artefacts”, en Jörg Frey, Enno Edzard Popkes y Jens Schröter (eds.), *Das Thomasevangelium, Entstehung-Rezeption-Theologie* (BZNW 157; Berlín/Nueva York: De Gruyter, 2008), 19-32; cf. Simon Gathercole, *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary* (Texts and Editions for NT Study 11; Leiden/Boston: Brill, 2014), 4-8 (para el estudio por Gathercole del manuscrito copto y una comparación entre los textos copto y griego, cf. pp. 9-24). Para una breve introducción a los papiros, véase *Un judío marginal*, I, 142-158, y la literatura allí citada. Para la idea minoritaria de que la forma original de *Tomás* fue escrita en siríaco, véase Nicholas Perrin, *Thomas and Tatian. The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron* (Academia Biblica 5; Leiden/Boston/Colonia: Brill; Atlanta: SBL, 2002) *pássim*; por otro lado, una firme defensa de la composición original en griego se encuentra en Gathercole, *ibid.*, 91-92. Una conclusión que resulta de una comparación de los fragmentos griegos con *EvTom* es que quizá haya que admitir la posibilidad de etapas de tradición y redacción, así como variaciones en diferentes manuscritos de la obra. Sin embargo, salvo que haya nuevos descubrimientos de manuscritos, las teorías sobre tales etapas o variaciones están condenadas a no pasar de simples especulaciones; sobre este punto, véase Gathercole, *ibid.*, 24-34. Citas del *Evangelio de Tomás* o referencias de pasada a él en escritores cristianos del período patrístico pueden verse en “The Greek Fragments”, un apéndice de Harold W. Attridge

en Bentley Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II,2-7* (NHS 20 y 21; 2 vols.; Leiden: Brill, 1989) I, 103-109; cf. Gathercole, *ibid.*, 35-90. Empleo el adjetivo “tomasino” para hacer referencia al texto, al contenido, a la teología o al autor (o autores) del *Evangelio de Tomás* en sus dos versiones. Un último punto: cuando en este tomo V hablo del *Evangelio de Tomás* sin más especificación, me refiero siempre a la obra descrita aquí. En otras palabras, nunca empleo la denominación “*Evangelio de Tomás*” o “*Tomás*” sin especificación a otras obras antiguas que llevan el nombre de Tomás, como el evangelio apócrifo llamado el *Evangelio de la infancia de Tomás* griego (sobre el cual véase *Un juicio marginal*, I, 134 y 163, n. 17).

⁴⁵ Un examen de trabajos y de distintas posiciones respecto al *Evangelio de Tomás* se puede encontrar en Nicholas Perrin, “Recent Trends in *Gospel of Thomas* Research (1991-2006): Part I, The Historical Jesus and the Synoptic Gospels”: *Currents in Biblical Research* 5 (2007) 183-206 (con larga bibliografía en pp. 199-206). Para una colección de ensayos que presentan diferentes enfoques respecto al *Evangelio de Tomás* y el NT, véase *Das Thomasevangelium. Entstehung-Rezeption-Theologie* (BZNW 157; ed. Jörg Frey, Enno Edzard Popkes y Jens Schröter; Berlín/Nueva York: De Gruyter, 2008). El ensayo de Jörg Frey (“Die Lilien und das Gewand: *EvThom* 36 und 37 als Paradigma für Verhältnis des *Thomasevangeliums* zur synoptischen Überlieferung”, pp. 122-180) ofrece en su primera parte (pp. 122-147) una útil evaluación de investigaciones, especialmente porque estudia no solo las posiciones de autores selectos, sino también las ideas de las que parten e, implícitamente, sus proyectos hermenéuticos. Para otros análisis que además suscitan cuestiones metodológicas, véase Stephen J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma, CA: Polebridge, 1993), 1-16; Reinhard Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004), 7-30; April D. DeConick, *The Original Gospel of Thomas in Translation* (Londres: Clack, 2007), 2-24; Nicholas Perrin, *Thomas, the Other Gospel* (Louisville/Londres: Westminster/John Knox, 2007), 1-69; Uwe-Karsten Plisch, *The Gospel of Thomas* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008), 9-36; Michael Labahn, “The Non-Synoptic Jesus: An Introduction to John, Paul, Thomas, and Other Outsiders of the Jesus Quest”, en Tom Holmén y Stanley E. Porter, *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (4 vols.; Leiden/Boston: Brill, 2011) III, 1933-1996, esp. 1976-1984; Edwin K. Broadhead, “The Thomas-Jesus Connection”, *ibid.*, III, 2059-2080; Christopher W. Skinner, *What Are They Saying About the Gospel of Thomas?* (Nueva York/Mahwah, NJ: Paulist Press, 2012).

⁴⁶ Frey (“Die Lilien und das Gewand”, 122-180) observa (p. 136) que la influencia de eruditos como Helmut Koester y James M. Robinson como defensores de la independencia de *Tomás* ha hecho surgir en algunos círculos un “nuevo nivel de ortodoxia crítica” (frase tomada de Christopher Tuckett), no menos dogmática que la idea tradicional sobre la prioridad de las tradiciones canónicas. Perrin (“Recent Trends”, 196) percibe que se ha llegado a una especie de punto muerto en lo tocante a datación y fuentes.

⁴⁷ Para ejemplos de autores que cuestionan la supuesta independencia de *Tomás* con respecto a los sinópticos, véanse los artículos de Charles L. Quarles, “The Use of the *Gospel of Thomas* in the Research on the Historical Jesus of Dominic Crossan”: *CBQ* 69 (2007) 517-536; Simon Gathercole, “Luke in the *Gospel of Thomas*”: *NTS* 57 (2011) 114-144. Más recientemente, algunos libros se han puesto del lado de los “escépticos” respecto a la independencia tomasina de los evangelios sinópticos; véase en particular Gathercole, *The Composition of the Gospel of Thomas. Introduction and Commentary*, 176-184; Mark Goodacre, *Thomas and the Gospels. The Case for Thomas’s Familiarity with the Synoptics* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2012). Las varias publicaciones de Gathercole y Goodacre parecen haber puesto a la defensiva al “partido de la independencia”. El debate entre los principales protagonistas de ambos bandos está reflejado en el número especial de *JSNT* 36 (2014) 199-293 (el número de marzo). Varios autores plantean cuestiones sobre el enfoque general y los diversos argumentos de Gathercole y Goodacre; entre ellos, John S. Kloppenborg, “A New Synoptic Problem: Mark Goodacre and Simon Gathercole on *Thomas*” (pp. 199-239); Nicola Denzey Lewis, “A New Gnosticism: Why Simon Gathercole and Mark Goodacre on the *Gospel of Thomas* Change the Field” (pp. 240-250); Stephen J. Patterson, “Twice More—*Thomas* and the Synoptics: A Reply to Simon Gathercole, *The Composition of the Gospel of Thomas*, and Mark Goodacre, *Thomas and the Gospels*” (pp. 251-261). A las preguntas y objeciones planteadas en estos ensayos dan respuestas Simon Gathercole, “*Thomas Revisited: A Rejoinder to Denzey Lewis, Kloppenborg y Patterson*” (pp. 262-281) y Mark Goodacre, “*Did Thomas Know the Synoptic Gospels? A Response to Denzey Lewis, Kloppenborg and Patterson*” (pp. 282-293). Entre las numerosas ideas apuntadas por los tres primeros autores de ese número especial de *JSNT*, uno siente decrecer la presunción automática de que los *logia* tomasinos con paralelos en los sinópticos son independientes de estos, presunción que antes era la *opinio communis* entre los especialistas norteamericanos. Un intento mucho más temprano de argumentar detenidamente sobre la dependencia de *Tomás* con respecto a los sinópticos se debió a la monografía de Michael Fieger, *Das Thomasevangelium* (NTAbh 22; Münster: Aschendorff, 1991). Lo malo es que el libro de Fieger adolece de una considerable dependencia de la monografía, aún anterior, de Wolfgang Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen*

Evangelienübersetzungen (BZNW; Berlín: Töpelmann, 1964). Sin embargo, acusar a Fieger de plagio, como hace Plisch (*The Gospel of Thomas*, 16, n. 19), parece excesivamente duro.

⁴⁸ *Un judío marginal*, I, 142-158.

⁴⁹ Christopher Tuckett (“Thomas and the Synoptics”: *NovT* 30 [1988] 132-157) considera la posibilidad de que *Tomás* conociese no los tres evangelios sinópticos, sino un solo texto armonizado (p. 157). Y hace una nueva e interesante sugerencia: una fuente “postsinóptica” podría explicar el orden de los dichos como también “postsinóptico”. Hay que recordar, entre todos los problemas metodológicos inherentes a los argumentos a favor o en contra de la dependencia de *Tomás* con respecto a los sinópticos, que un problema *a priori* con la teoría de la independencia es que “solo puede ser provisional” (Gathercole, “Luke in the *Gospel of Thomas*”, 116). La razón de esto es que en principio es extremadamente difícil, si no imposible, probar la no utilización de un texto en el mundo antiguo, y no digamos probar que un autor antiguo desconocía un texto anterior. En cambio, la utilización por un autor de un texto preexistente (y, en consecuencia, su conocimiento de ese texto) se puede verificar en principio, pese a las dificultades que ello pueda entrañar en determinados casos. Obviamente, la naturaleza de *Tomás* como una colección de dichos no anclados en un contexto narrativo hace la verificación mucho más difícil que, por ejemplo, comprobar la dependencia de ciertas perícopas de Mateo con respecto a sus paralelos marcanos.

⁵⁰ Ciertas monografías se centran en una determinada serie de *logia* tomasinos. Por ejemplo, un estudio que se limita a los dichos de *Tomás* que contienen parábolas, aforismos y metáforas que tratan del reino de Dios y que son paralelos a dichos sinópticos se puede encontrar en Jacobus Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus. Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Tradition Synoptic and the Gospel of Thomas* (NZNW 102; Berlín/Nueva York: De Gruyter, 2001).

⁵¹ Dada esta solución al problema de una presentación racional, ruego al lector que sepa disculpar cierto grado de repetición de material en la tesis 6 (aquí, en el capítulo 37) y en el capítulo 38. La repetición es necesaria para asegurar que cada unidad sea coherente e inteligible al ser leída por separado. Así, la tesis 6 en el capítulo 37 resume los resultados alcanzados al final del capítulo 38, mientras que el comienzo del capítulo 38 repetirá algún material introductorio de la tesis 6.

⁵² Al final de su poderoso y convincente ensayo “*Thomas, the New Testament and the Historical Jesus*” (el capítulo 11 de su libro *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary*, 176-184), Gathercole declara: “En el punto en el que ahora se encuentran los estudios al respecto, el *Evangelio de Tomás* difícilmente se puede considerar útil en la reconstrucción de la figura del Jesús histórico”. Todo el que desee un breve resumen de argumentos demostrativos de que *Tomás* no es anterior a los sinópticos ni independiente de ellos no podría encontrar un mejor resumen de décadas de investigación y debate que este capítulo. La obra de Gathercole subraya especialmente la influencia de Mateo y Lucas en un considerable número de *logia* tomasinos; véase, por ejemplo, *ibid.*, 178-180, donde concluye con su moderación característica (p. 184): “Por consiguiente, la idea de la independencia de *Tomás* con respecto a los sinópticos me parece difícil de mantener”.

⁵³ Para una visión general de los criterios propuestos en la investigación del Jesús histórico, véase *Un judío marginal*, I, 183-199.

⁵⁴ Snodgrass (*Stories with Intent*, 565) habla por muchos: “Todo el mundo admite que las parábolas son la fuente más segura que tenemos de la enseñanza de Jesús”. Muestras actuales de tal confianza las podemos encontrar de manera sobreabundante, sobre todo entre exégetas de tendencia conservadora; véase, por ejemplo, Greg W. Forbes, “The Parables”, en Mark Harding y Alanna Nobbs (eds.), *The Content and Setting of the Gospel Tradition* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2010), 366-368. Pero incluso estudiosos más críticos, mientras exploran un aspecto u otro del ministerio del Jesús histórico, de manera casi automática dan por supuesta la autenticidad de las parábolas que emplean para demostrar sus puntos de vista; véase, por ejemplo, Michael Wolter, “Jesus as a Teller of Parables: On Jesus’ Self-Interpretation in His Parables”, en James H. Charlesworth y Petr Pokorný (eds.), *Jesus Research: An International Perspective. The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research, Prague 2005* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2009), 123-139; similarmente, aunque quizá con un mayor sentido del problema implícito, Rudolf Hoppe, “How Did Jesus Understand His Death? The Parables in Eschatological Prospect”, *ibid.*, 154-169, esp. 158-159. Buena parte de esta confianza se remonta a Adolf Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu* [2 vols.; Friburgo: Mohr, 1888, 1889; reimpresión en Tubinga: Mohr-Siebeck, 1910, y como un solo volumen en Darmsstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963]), quien aun reconociendo los cambios introducidos por la tradición cristiana y los evangelistas, sostenía (p. 11) que “no hay base para negar el carácter genuino de las parábolas en general; por el contrario, la realidad nos obliga a atribuirles una relativa autenticidad. Casi sin excepción tienen un núcleo genuino que se remonta al

mismo Jesús. Este principio no parece tener necesidad de defensa” (la traducción del texto alemán es mía). Dodd, por su parte, comienza su obra ya clásica *The Parables of the Kingdom* con esta declaración (p. 13): “Las parábolas son quizá el elemento más característico en la enseñanza de Jesucristo. [...] Llevan en sí, tomadas en conjunto, el sello de una mente muy individual. [...] Ciertamente no hay en el evangelio nada que tenga para el lector un sonido más claro a autenticidad”. Jeremias (*The Parables of Jesus*, 11-12) expresa una opinión similar: “El estudioso de las parábolas de Jesús [...] puede tener la confianza de que trabaja sobre una base histórica especialmente firme. Las parábolas son un fragmento de la roca original de tradición. [...] Al leer las parábolas tenemos delante una tradición particularmente fiable y entramos en relación inmediata con Jesús”. Aunque autores más recientes tratan de matizar estas declaraciones con referencias a múltiples interpretaciones orales, a la auténtica voz de Jesús o a la estructura originaria de las parábolas, estas siguen siendo la fuente en que más se confía para conocer la enseñanza del Jesús histórico. Por ejemplo, aunque reconoce el largo proceso de transmisión oral y escrita y reinterpretación que media entre Jesús y los evangelios escritos, Norman Perrin (*Jesus and the Language of the Kingdom* [Filadelfia: Fortress, 1976]) sostiene que “las parábolas de Jesús eran tan características que estructuralmente, en sus grandes líneas, sobrevivieron muy bien al subsiguiente proceso de transmisión [...] por lo cual] no ha sido difícil reconstruir su forma y sentido original”. John R. Donahue busca más bien el sentido de las parábolas dentro de los respectivos contextos, pero comienza su estudio sobre ellas con este comentario acerca de las investigaciones del pasado (*The Gospel in Parable* [Filadelfia: Fortress, 1988] ix): “Durante el siglo pasado, las parábolas han servido de camino real hacia la vida y la enseñanza de Jesús, así como hacia la idea que él tenía de sí mismo”. Quizá reflejando las muchas y diferentes perspectivas de un gran grupo de trabajo, el Jesus Seminar, bajo la dirección de Robert W. Funk, manifestó más inseguridad. Pero, al final, este grupo marcadamente escéptico (lo indican los resultados de sus deliberaciones finales en *The Five Gospels*) se mostró más positivo acerca de las parábolas que sobre la mayor parte del otro material evangélico. En su estudio inicial y monográfico de las parábolas, *The Parables of Jesus. Red Letter Edition* (ed. Robert W. Funk, Bernard Brandon Scott y James R. Butts; Sonoma, CA: Polebridge, 1988), el Jesus Seminar situó cinco parábolas (seis versiones) en la categoría “Indudablemente, Jesús dijo algo como esto”; 18 parábolas (28 versiones) en la categoría “Probablemente, Jesús dijo algo como esto”; 10 parábolas (14 versiones) en la categoría “Algunas ideas contenidas [en estas parábolas] son parecidas a las suyas”, y 11 parábolas (12 versiones, pero sinópticas solo cuatro de las 11, y el resto procedente de los apócrifos del NT o de escritos patrísticos), en la categoría “Jesús no dijo esto”.

⁵⁵ Para una comparación entre las parábolas de Jesús y las de maestros judíos posteriores, véase Catherine Hezser, “Rabbinische Gleichnisse und ihre Vergleichbarkeit mit neutestamentlichen Gleichnissen”, en Ruben Zimmermann y Gabi Kern (eds.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu* (WUNT 231; Tübinga: Mohr [Siebeck], 2008), 217-237. Entre otras obras que abordan este asunto mencionemos Clemens Thoma y Simon Lauer, *Die Gleichnisse der Rabbinen* (Judaica et Christiana 10, 16, 18; Berna: Lang, 1986); Peter Dschulnigg, *Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament* (Judaica et Christiana 12; Berna: Lang, 1988); Brad H. Young, *Jesus and His Jewish Parables* (Nueva York: Paulist Press, 1989); McArthur y Johnston, *They Also Taught in Parables*; Alan Appelbaum, *The Rabbis’ King-Parables. Midrash from the Third-Century Roman Empire* (Judaism in Context 7; Piscataway, NJ: Gorgias, 2010), esp. su apéndice, “Jesus’ King-Parables”, 271-296. No se piense que desdeño la tradición rabínica porque no entro en un análisis detallado de su relación con las parábolas de Jesús. Si lo que nos ocupase fuera una comparación sincrónica de formas literarias, rasgos y motivos de diversas parábolas a través del ancho campo de la historia y la tradición literaria de Israel, sería necesario juntar las parábolas del AT, las de Jesús y las de los maestros tanáticos y amoraicos (de hecho, podríamos continuar siguiendo la tradición judía de enseñanza por medio de parábolas mucho más allá del período de los Talmudes). Sin embargo, aquí estamos atareados con la cuestión de los antecedentes de las parábolas de Jesús y el contexto en que él las utilizó. Por eso, parábolas que no están literariamente atestiguadas hasta siglos después de Jesús no aportan nada en este sentido. Al mantra de algunos eruditos de que el contenido de escritos posteriores refleja tradiciones orales muy anteriores habría que responder con una pregunta no bastante repetida: ¿cuánto tiempo anteriores? En la mayor parte de los casos, no hay respuesta. Luego está el *Sitz im Leben*, básicamente distinto de las parábolas rabínicas (comparadas con las de Jesús), que produce naturalmente un diferente tipo de parábola: formuladas desde círculos doctos y de sus necesidades específicas, las parábolas rabínicas abordan directamente problemas de interpretación escriturística y *hālākā* de un modo prácticamente ajeno a las parábolas de Jesús. Ahora bien, esta observación sobre las diferencias reales en *Sitz im Leben*, auditorio inmediato e intencionalidad (dejando aparte el problema de la datación) no debe interpretarse como una especie de criptoapología destinada a exaltar las parábolas de Jesús sobre las de los rabinos. “Diferente” o “anterior” no significa necesariamente “mejor”.

⁵⁶ Me doy cuenta de que se necesita afinar mucho para decidir que el dicho de Jesús sobre La levadura (que ocupa un solo versículo en Mateo [13,33], pero dos en Lucas [13,20-21]) cumple los requisitos para ser parábola, mientras que el dicho sobre el hombre fuerte no los reúne. Yo argüiría que, en la parábola de La levadura hay un miniargumento o minirrelato con

una serie de acciones que llevan a un desenlace. Tal estructura y desarrollo narrativos faltan en la similitud de El hombre fuerte (nótese que la frase “saquear su casa” al final de Mc 3,27 simplemente repite a modo de *inclusio* la idea de saquear la casa del hombre fuerte expresada al comienzo del versículo). Pero no tengo inconveniente en admitir que las líneas que separan ambas categorías son borrosas y que los críticos que clasifican este dicho como parábola pueden estar acertados. Además, en el presente caso la clasificación es especialmente difícil, porque la versión de Lucas (probablemente la forma Q; véase *Un juicio marginal*, II, 496) ocupa dos versículos y expande la similitud hasta convertirse en lo que se podría ver como una parábola.

⁵⁷ Para diversos planteamientos de las cuestiones relativas a la memoria, la tradición oral y las fuentes escritas, véase, por ejemplo, James D. G. Dunn, *Jesus Remembered* (Christianity in the Making 1; Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2003, pp. 173-254; trad. esp. *Jesús recordado* [El cristianismo en sus comienzos I; Estella: Verbo Divino, 2009, pp. 215-304]); Terence C. Mournet, *Oral Tradition and Literary Dependency. Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q* (WUNT 2/195; Tubinga: Mohr [Siebeck] 2005); Armin D. Baum, *Der mündliche Faktor und Seine Bedeutung für die synoptische Frage* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 49; Tubinga: Francke, 2008); Robert K. McIver, *Memory, Jesus, and the Synoptic Gospels* (SBL Resources for Biblical Study 59; Atlanta: SBL, 2011). Por poner un ejemplo prominente de este enfoque que subraya la importancia de la memoria y la declaración oral de testigos presenciales: en muchas publicaciones diferentes, Richard Bauckham ha tratado de crear una presunción en favor de la fiabilidad de las tradiciones evangélicas en general aduciendo que encierran testimonios presenciales. Véase, por ejemplo, su *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2006). Aunque este no es el lugar para un análisis detenido de sus puntos de vista, quiero señalar con toda brevedad lo siguiente: 1) El proyecto general de Bauckham es de apología teológica, no de búsqueda del Jesús histórico. Lo que orienta su perspectiva es una determinada agenda teológica, que hace inaceptable su metodología en una búsqueda estrictamente histórica del Jesús de la historia. No opongo reparos a la cristología en particular ni a la teología en general cuando emplean argumentos de investigación histórica y de las ciencias sociales; de hecho, creo que esa práctica es laudable. Pero un proyecto teológico que se sirve de la investigación histórica no debe ser confundido con un proyecto estrictamente histórico, y la búsqueda del Jesús histórico tiene que ver con lo segundo. 2) La utilización por Bauckham de la patrística y otras antiguas fuentes cristianas en general y de Papías en particular es muy cuestionable. Me atrevería a decir que las declaraciones fragmentarias de Papías acerca de los evangelios y los primeros discípulos (citadas por Eusebio) han producido interpretaciones más diversas y encontradas que muchas *cruces interpretum* (puntos de difícil interpretación) en el NT. Hacer tanto hincapié en Papías por un argumento general relativo a la fiabilidad de los evangelios y de las declaraciones de testigos presenciales supuestamente contenidas en ellos es construir sobre arena. En lo tocante al problema de los elementos míticos y legendarios que predominan en las tradiciones orales conservadas por Papías, véase David E. Aune, “Prolegomena to the Study of Oral Tradition in the Hellenistic World”, en Henry Wansbrough (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (JSNTSup 64; Sheffield: Academic Press, 1991), 59-106, esp. 80-83, 98. Digna de mención es la observación de Daune (p. 97) de que, en los períodos helenístico y romano, las tradiciones orales eran consideradas en algunos círculos más valiosas que los textos escritos, mientras que otros círculos valoraban más los textos escritos que las tradiciones orales. La alta estima en que tenía Papías la tradición oral no era compartida universalmente. 3) Para un ejemplo breve y práctico del discutible uso que hace Bauckham del material patrístico, no hay más que considerar detenidamente su solución a la cuestión de la relación precisa de “los hermanos y hermanas” de Jesús con el Jesús histórico (“The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphanean Response to John P. Meier”: *CBQ* 56 [1994] 686-700). En su defensa de la posición de Epifanio (que los hermanos y hermanas de Jesús eran hijos de José procedentes de un matrimonio anterior), Bauckham emplea como testimonios fundamentales el *Protoevangelio de Santiago*, el *Evangelio de la infancia de Tomás* griego y el *Evangelio de Pedro* (Orígenes expresa dudas sobre este último evangelio apócrifo). Para una crítica de su argumento y su peculiar uso de las fuentes patrísticas, véase mi artículo “On Retrojecting Later Questions from Later Texts. A Reply to Richard Bauckham”: *CBQ* 59 (1997) 511-527. 4) Bauckham apela a varios estudios sociocientíficos para apoyar sus puntos de vista sobre los testigos y la memoria. El problema es que otros estudios sociocientíficos ponen en duda la fiabilidad del testimonio presencial; véase, por ejemplo, Judith C. S. Redman, “How Accurate Are Eyewitnesses? Bauckham and Eyewitnesses in the Light of Psychological Research”: *JBL* 129 (2010) 177-197. Esto me recuerda el caso nada infrecuente en causas criminales en que los abogados de las partes llaman a sus respectivos expertos a declarar ante el tribunal, el cual acaba encontrándose con opiniones igualmente autorizadas pero diametralmente opuestas. 5) Demasiado a menudo, apelaciones de biblistas a estudios de la memoria suponen que esta desempeña un papel importante solo en la transmisión de tradición en su etapa oral. Como ya he señalado en este capítulo, especialmente en el mundo antiguo, la memoria de textos previamente leídos o escuchados también influía en los escribas a la hora de producir o copiar escritos. Para algunos comentarios críticos sobre el uso de estudios acerca de la memoria en debates sobre fuentes orales y escritas de los evangelios, véase Alan Kirk, “Orality, Writing and Phantom Sources: Appeals to Ancient Media in Some Recent Challenges to the Two Documents Hypothesis”: *NTS*

58 (2012) 1-22; conviene leer este artículo junto con su ensayo “Memory Theory and Jesus Research”, en Tom Holmén y Stanley E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (4 vols.; Leiden/Boston: Brill, 2011) I, 809-851.

⁵⁸ Sobre toda la cuestión de la relación de la “interpretación oral” con la formación y lectura de textos del NT, véase Larry W. Hurtado, “Oral Fixation and New Testament Studies? ‘Orality’, ‘Performance’ and Reading Test in Early Christianity”: *NTS* 60 (2014) 321-340. Aun afirmando la importancia de la palabra hablada y la tradición oral en el cristianismo primitivo, Hurtado subraya que esto no justifica que se asigne a los textos escritos un papel menor. Atinadamente, cuestiona las aseveraciones de que en los primeros grupos cristianos no se leían en voz alta los textos de los documentos, sino que se recitaban de memoria en una interpretación teatral y que a veces se componían textos cristianos en y mediante esas interpretaciones orales. Al mismo tiempo, debemos recordar que en este tomo V nos centramos en el paso de las distintas parábolas por transmisores de la tradición sinóptica en la primera y segunda generaciones del cristianismo. Si esas parábolas fueron o no reunidas en una pequeña colección de parábolas compuesta antes de que Marcos y los otros evangelistas escribieran sus evangelios, es algo que no sabemos ni podemos saber.

⁵⁹ Si bien las comparaciones con las tradiciones orales que están detrás de la *Iliada*, la *Odisea* y otros grandes poemas épicos antiguos, así como con tradiciones y poemas populares transmitidos oralmente en ciertas culturas modernas (por ejemplo, balcánicas), son ilustrativas, al mismo tiempo hay que tener presente la naturaleza relativamente inusual de la tradición sinóptica. 1) Las tradiciones procedentes de Jesús eran al principio puramente orales, pero fueron transmitidas en una cultura que era también escrita y que lo llevaba siendo muchos siglos. 2) Entre el tiempo del ministerio público de Jesús (*ca.* 28-30 d. C.) y la composición del primer evangelio sinóptico mediaron como mucho cuarenta años (si aceptamos la habitual datación de Marcos en *ca.* 70 d. C.). Pero de ser válida la data a veces sugerida para la composición del documento Q (*ca.* 50 d. C.), el tiempo de tradición puramente oral sin ninguna expresión escrita se reduciría a veinte años. A una conclusión similar llegaríamos si aceptásemos las teorías de algunos estudiosos de Marcos sobre las fuentes escritas premarcanas que contenían colecciones de relatos de disputas, de milagros, parábolas o un primitivo relato de la pasión. 3) Una vez que Marcos y Q adquirieron forma escrita y empezaron a circular en otras iglesias (ambos fueron conocidos independientemente por Mateo y Lucas, que escribieron en iglesias diferentes hacia los años 80-90 d. C.), tenemos que contar con que la tradición oral corriente fue afectada por oralidad secundaria surgida de esas fuentes escritas. 4) Que ciertas fuentes escritas, tan pronto como aparecieron, fueron consideradas especialmente importantes e incluso autoritativas (aunque ciertamente aún no canónicas) se puede inferir del hecho de que Mateo tomó y reelaboró entre el ochenta y el noventa por ciento del texto marcano, no obstante su evidente desagrado por el estilo y la teología de Marcos. Sobre esta cuestión, véase David C. Sim, “Matthew’s Use of Mark: Did Matthew Intent to Supplement or to Replace His Primary Source?": *NTS* 57 (2011) 176-192. Además, a pesar de que muy probablemente conocía el texto de Mateo, Lucas prefirió adoptar al parecer el evangelio de Marcos, menos pulido, como base de su obra, considerablemente expandida y más trabajada. 5) Conviene recordar, cuando consideramos todo el proceso de la transmisión oral de las palabras y hechos de Jesús y su incorporación a los evangelios escritos, que no estamos ante relatos épicos sobre héroes de un pasado lejano ni ante referencias sensacionales a sucesos ocurridos en nuestra propia sociedad. Después de los cruciales acontecimientos que rodearon la muerte de Jesús y la noticia de su resurrección, sus seguidores (entre ellos testigos presenciales del ministerio público) transmitieron como “buena noticia” las tradiciones acerca de él, tradiciones sagradas tan importantes para la salvación de sus transmisores y oyentes que los hacían estar dispuestos a sufrir persecución o incluso a dar la vida por la verdad de lo que proclamaban. Esto no es lo mismo que la dedicación de un rapsoda a recitar y desarrollar poemas homéricos.

⁶⁰ Con mucha frecuencia vamos a encontrar el término “transmisor” en capítulos subsiguientes. Según el recurso de internet “Oxford Biblical Studies Online”, en uso erudito “tradent” (esp. “transmisor”) es la persona “responsable” de conservar y transmitir tradición oral, como maestro, predicador o misionero”; ejemplos de tales tradiciones orales serían parábolas y relatos de disputas y de milagros.

⁶¹ Gerhardsson, “The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels”, 362. Habiendo tomado Mt 13,51-52 como indicio de esa libertad creativa, Gerhardsson (p. 363) termina diciendo que “la cuestión de la autenticidad de los distintos *meshalim* debe considerarse, como *último recurso*, caso por caso”.

⁶² Cabría objetar que el criterio de dificultad es aplicable a las parábolas que parecen alabar o presentar como modelo a una persona de conducta moral cuestionable. Un buen ejemplo sería la parábola tradicionalmente titulada El administrador infiel (Lc 16,1-9). El problema con esta línea de argumentación es que uno supone que entiende bien la parábola y que, por tanto, detecta correctamente el comportamiento inmoral por parte del administrador (nótese que ya el título lo tacha de “infiel”, en

la suposición de que tal adjetivo concentra lo esencial de la parábola). Sin embargo, si se entiende que ese administrador, aunque irresponsable en malbaratar la hacienda de su amo (16-2-3), y por tanto reprobable en ese sentido, no obra con infidelidad al reducir las cantidades que deben los deudores (16,5-7), sino que voluntariamente renuncia a la parte de la deuda que le correspondería a él como su comisión en las transacciones (véase, por ejemplo, Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* [AYB 28 y 28A; 2 vols.; Garden City, NY: Doubleday, 1981, 1985] II, 1094-1102; trad. esp. *El evangelio según Lucas* [Madrid: Cristiandad 1986]), se puede llegar a la conclusión de que el administrador es más prudente y sagaz que infiel. Viéndose ante un futuro negro, prefiere perder de momento para hallar luego acomodo. Pero, comoquiera que sea, lo importante aquí es que antes de recurrir al criterio de dificultad en el caso de una parábola conviene comprobar primero si la interpretación que se hace de tal parábola (o sea, que la parábola alaba a una persona indigna por ser indigna) es la correcta. Además, hay que tener en cuenta que alguien reprobable en los países occidentales del siglo XXI (por ejemplo, un jefe demasiado duro, exigente, dado a sancionar) no necesariamente habría sido juzgado como tal en el Próximo Oriente antiguo.

⁶³ *Hear Then the Parable*, 63-64. Scott es muy honrado respecto a la razón de elaborar su método del modo como lo hace. Acepta el (discutible) principio metodológico propugnado por Norman Perrin: “La carga de la prueba recae en quien defiende la autenticidad de un dicho”. Pero inmediatamente objeta que el caso es diferente cuando se trata de parábolas de Jesús; entonces la carga de la prueba recae sobre quien afirma que la “estructura originaria” de una parábola no procede de Jesús. Aparte de que difícilmente son válidas las razones de Scott para trasladar la carga de la prueba, un problema adicional con este enfoque es la suposición de que solo se está ante dos interlocutores: el que niega la autenticidad de la parábola y el que la defiende. Este enfoque binario permite implícitamente solo dos juicios posibles al final de la labor investigadora: o la parábola procede de Jesús o no procede de él. Pero, como hemos visto incontables veces en los cuatro tomos anteriores de *Un juicio marginal*, el sobrio juicio tras una investigación bien puede ser *non liquet*. Dada esta tercera opción, el principio de la carga de la prueba se formula mejor como sigue: la carga de la prueba recae sobre todo el que trata de probar algo; véase respecto a esto *Un juicio marginal*, I, 208, n. 65.

⁶⁴ Sobre el problema que presenta un argumento estético para establecer la autenticidad de las parábolas sinópticas, véase Gerhard Sellin, “Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10: 25-37)”: *ZNW* 65 (1974) 166-189 (1ª parte); *ZNW* 66 (1975) 19-60 (2ª parte), esp. 167-168.

⁶⁵ Véase la observación de Appelbaum en su *The Rabbi's King-Parables*, 271.

⁶⁶ Cf Scott, *Hear Then the Parable*, 64.

⁶⁷ Hay que dejar cierto margen a la posibilidad de que algunas variaciones en la representación oral de la parábola se remontasen al propio Jesús, quien posiblemente referiría la misma parábola básica en diferentes ocasiones a diferentes públicos, lo cual podría haber sido causa de que introdujera alguna modificación.

⁶⁸ Hultgren, *The Parables of Jesus*, 361.

⁶⁹ *Ibid.*, 308.

⁷⁰ *Ibid.*, 257.

⁷¹ *Ibid.*, 233; cf. 139, 143-144.

⁷² Snodgrass, *Stories with Intent*, 118; cf. 103.

⁷³ Se podrían mencionar varios inconvenientes más, entre ellos 1) el no querer adoptar ni tener presente ninguna solución del problema sinóptico y 2) la ausencia de una detallada exégesis de cada parábola, versículo por versículo. Apelaciones a múltiples representaciones orales, a la inexistencia de toda versión original de cualquier parábola y a otros mantras hoy día populares enmascaran la falta de rigor metodológico. Frente a la cuestión de la autenticidad de las parábolas, todo el proyecto de Snowgrass permanece en el empíreo de la generalización, la intuición y el impresionismo artístico.

Excursus sobre el capítulo 37

El problema de la alegoría

La naturaleza la alegoría sigue siendo fuente de debates entre los actuales estudiosos de las parábolas como lo fue entre autores griegos y latinos antiguos, en parte porque la alegoría en sí, incluso aparte de su relación con la categoría de la parábola, es un tema amplio, resistente a definiciones nítidas¹. La idea de la naturaleza y el valor de la alegoría ha cambiado a lo largo de los siglos, y sería difícil hallar una definición o descripción de la alegoría que satisficiera hoy a cada crítico². Aquí me limitaré a exponer a grandes rasgos la idea que gobierna mi tratamiento de esta cuestión, evitando los debates técnicos detallados sobre la precisa definición y función de la alegoría en que se enzarzan algunos especialistas. En un sentido amplio, la alegoría es un modo particular de pensar, hablar, escribir y crear arte; un modo que implica el uso abundante y (cuando está bien hecha) coherente de símbolos o metáforas para comunicar un mensaje mediante una similitud. Una razón por la que empiezo con esta descripción general de la alegoría es que esta no se circunscribe a la literatura: pinturas, esculturas, composiciones musicales (por ejemplo, *Tristán e Isolda*, de Richard Wagner) y otras obras de arte pueden ser también alegóricas³. Cuando se aplica el término a la literatura, abarca no solo un género literario determinado, y por eso no debe equipararse u oponerse al género literario de la parábola. Antes bien, la alegoría es una manera o técnica retórica de hablar y escribir que se puede encontrar en numerosos géneros de la literatura (por ejemplo, poesía narrativa, poesía lírica, parábolas, narraciones polémicas o literariamente cuidadas de carácter histórico y novelas). Popularmente, la alegoría se concibe con frecuencia como un relato simbólico en el que cada actor, hecho, nombre, objeto o lugar significativo en una esfera de la realidad se corresponde con otro actor, hecho, nombre, objeto o lugar perteneciente a otra esfera de la realidad. Entendida en este sentido limitado, la alegoría no es solo una metáfora expandida, sino toda una cadena de metáforas. Las metáforas sueltas pueden ser unidas con habilidad para formar un todo coherente o pueden ser encadenadas forzada y artificialmente, de manera que tomen el significado que el autor quiera dar a las torpes y poco naturales relaciones e interacciones entre las metáforas. Aunque frecuentemente se pueden encontrar alegorías torpes y artificiosas en la literatura (cf. *El progreso del peregrino*, de John Bunyan), esos ejemplos no reflejan el amplio muestrario de la alegoría, la cual tiene una naturaleza elástica y flexible⁴. Un modo de concebir una alegoría bien elaborada es imaginar una narración consistente no solo en una cadena de metáforas

relacionadas, sino más bien en una gran metáfora que abarca y llena toda la narración. En tal caso, la medida en el que los distintos elementos de la esfera narrativa hacen referencia punto por punto a elementos de la correspondiente esfera de la realidad puede variar considerablemente de una narración alegórica a otra⁵.

Para ilustrar esta concepción de la alegoría y evitar una visión estrecha de ella que pudiera hacer que nos fijásemos solo en el material de los evangelios sinópticos o incluso en la religión en general, examinemos primero un ejemplo moderno y secular de narración alegórica. Muy diferente de *El progreso del peregrino* es el libro *Rebelión en la granja* (escrito en 1943-1944 y publicado en 1945), que desde el principio hasta el final se puede ver como una narración alegórica, una novela satírica que simboliza y pone de relieve la traición de los ideales que estaban detrás de la revolución rusa, con la institución del sistema totalitario que imperó en la Unión Soviética. *Rebelión en la granja* es una obra especialmente instructiva por cuanto, técnicamente hablando, su género literario es el de una fábula de animales⁶. Esto deja percibir que la alegoría es algo distinto de un género literario o una técnica retórica circunscrita a un determinado género. Dentro de la alegoría general de Orwell hay muchas correspondencias individuales: el cerdo Viejo Mayor es Marx o Lenin; Napoleón, el cerdo que impone su poder tiránico sobre la granja, es Stalin; Bola de Nieve, el líder de los cerdos más vivaz y elocuente, es Trotsky; el Cuervo es la Iglesia ortodoxa rusa, y así sucesivamente. Pero la alegoría que constituye toda la novela es más que una serie de ingeniosas equiparaciones entre metáforas separadas y realidades separadas. La alegoría general es más que la suma de sus partes. Estas dan como resultado una compleja pieza hermenéutica de arte literario, y se percibe fácilmente que la alegoría puede funcionar en diferentes niveles para diferentes lectores de diferentes épocas.

Rebelión en la granja es considerada una alegoría de *a*) la intención expresa del autor original, *b*) una intención hábilmente plasmada en la estructura literaria y en el contenido del texto, y *c*) una intención claramente comunicada al público original que el autor tenía en mente⁷. A diferencia de lo que ocurre frecuentemente con la alegoría, el autor no buscaba confundir o epatar. Tanto es así que el mensaje demasiado claro de la alegoría hizo que a Orwell le resultara difícil encontrar una casa editorial en Inglaterra en los tiempos en que estaba a punto de acabar la Segunda Guerra Mundial⁸. Claramente, para reconocer e interpretar *Rebelión en la granja* como una alegoría satírica de la Unión Soviética de Stalin no hacía falta entrar en exégesis artificiales y retorcidas; la interpretación alegórica pretendida por el autor y entendida inmediatamente por el público original es la natural y correcta (e incluso la literal). Sin embargo, como toda buena alegoría y toda gran obra de arte, el valor de *Rebelión en la granja* trasciende la intención del autor, la situación causante y el público al que en un principio estaba dirigida. Por su dinamismo interno y la elasticidad de su mundo metafórico, una alegoría bien resuelta es capaz de hablar a nuevos públicos en situaciones muy diferentes. Por ejemplo, *Rebelión en la granja* tiene hoy, en el siglo XXI, muchos lectores estadounidenses que temen que ciertos cambios que se están dando en su país conduzcan al totalitarismo fascista o socialista (nótese que lectores

de la derecha o izquierda política pueden aplicar la alegoría para sus propios fines). La gran alegoría sigue funcionando, independientemente de que los lectores de hoy día entiendan cada una de las equiparaciones pretendidas por Orwell. (¿Cómo podrían los jóvenes norteamericanos tener idea de que el cerdo Chillón representa a Molotov o interesarse por saberlo?). *Rebelión en la granja* se seguirá leyendo y valorando en tanto haya movimientos políticos o sistemas cuyos ideales puedan ser traicionados por líderes mendaces, brutales y guiados por el propio interés, situados en la cima del poder, y por seguidores voluntariamente ignorantes, irresponsables y cobardes en la base. Esos lectores presentes y futuros de la novela no dejarán de entender la alegoría que está en el centro de *Rebelión en la granja*, aunque las correspondencias alegóricas que vean no sean necesariamente las pretendidas por el autor o entendidas por el público original. Las nuevas interpretaciones alegóricas a que dan lugar los problemas del siglo XXI no deben ser juzgadas artificiales o rebuscadas; están en continuidad viva, orgánica, con el sentido alegórico original del texto. En cambio, entre los protestantes liberales y evangélicos de Estados Unidos en el siglo XXI, el uso de *Rebelión en la granja* como una polémica alegórica contra los supuestos errores teológicos de sus adversarios eclesiásticos podría producir algunos ingeniosos despliegues de interpretación manipulativa e imaginativa del texto. Pero cualquier persona situada fuera del *ring* teológico reconocería esa interpretación como una rebuscada eiségesis, es decir, una interpretación subjetiva del texto. Casi se podrían oír los gruñidos del ateo Orwell (aunque, a juzgar por varios comentarios suyos en diversos lugares, probablemente no habría puesto objeciones a que la alegoría fuera aplicada al papa, a los jesuitas y a la Iglesia católica). En suma, la alegoría debidamente realizada e interpretada es una obra de arte alejada del lecho procustiano de las metáforas en correspondencia exacta, como popularmente se entiende la alegoría.

Aplicando estas percepciones a la cuestión mucho más limitada de las parábolas sinópticas y al lugar de la alegoría en ellas, podemos reconocer que en cierto aspecto Adolf Jülicher tenía razón. La tenía en rechazar la exégesis alegórica extremadamente retorcida y artificial empleada por muchos teólogos patrísticos y medievales: un tipo de exégesis que todavía se encuentra en obras populares y en atroces homilías. Un ejemplo famoso de ese tipo de interpretación ingenioso pero artificial es la lectura que hace san Agustín de Lc 10,30-37, la parábola de El buen samaritano (*Quaestiones evangeliorum*, 2.19)⁹. Agustín encuentra en la parábola un resumen de toda la historia de la salvación, desde la caída de Adán a la salvación por Cristo y la vida eterna; en esa interpretación, por ejemplo, Jericó simboliza la luna en su mutabilidad y significa, por tanto, la mortalidad humana. Tal alegorización, aunque curiosa y entretenida, es completamente ajena a la intención del autor original al dirigirse a su auditorio original (ya fuera Jesús enseñando a sus discípulos o Lucas enseñando a su iglesia). El problema es que, en una reacción extremada frente a las distorsiones patrísticas, Jülicher declaró que el Jesús histórico nunca había utilizado alegorías en sus parábolas y que, de hecho, la alegoría era esencialmente opuesta a las sencillas parábolas de Jesús con su único punto de comparación (el *tertium comparationis*). Pero la rigurosa dicotomía de Jülicher va a estrellarse con la naturaleza elástica y dinámica de la alegoría que hemos

examinado y el complejo inventario de las heterogéneas parábolas de Jesús. La cuestión es que las parábolas atribuidas a él, tal como están en los sinópticos, muestran una relación complicada y variable con la alegoría. Pongamos algunos ejemplos distintos para examinar esta relación fluctuante entre parábola y alegoría en las parábolas de Jesús.

1) Una gran mayoría de los exégetas juzgan que la interpretación alegórica de la parábola de El sembrador (Mc 4,14-20 respecto a 4,3-8) es una adición secundaria de la tradición cristiana, una creación del propio Marcos o de algún autor premarcano¹⁰. El vocabulario de la interpretación alegórica y algunos de los problemas aludidos en ella reflejan la situación de la predicación cristiana en los primeros tiempos, más que la del Jesús histórico. Pero, aunque secundaria en el sentido cronológico e ideológico, la interpretación alegórica de Marcos no está conectada tan artificialmente con la parábola ni es tan ajena a ella como la interpretación histórico-salvífica que hace Agustín de El buen samaritano. En el caso de Marcos es cierto que su interpretación alegórica del cuádruple destino de la semilla trasciende el sentido original de la parábola al centrarse en las diferentes disposiciones de quienes la oyen y en su manera de responder a las diversas presiones externas. Pero la misma presencia en la parábola original de los cuatro suelos diferentes que determinan los cuatro diferentes destinos de la semilla, además del significado tradicional de símbolos como lugares de paso, piedras, abrojos y cosechas abundantes en relatos concernientes a agricultura, crea cierto dinamismo metafórico en la estructura básica y el sentido de la parábola, que a su vez puede suscitar con facilidad el mismo tipo de interpretación alegórica que la ofrecida por Marcos. Probablemente, la interpretación alegórica marcana es un desarrollo posterior, ni intrínseco ni necesario, del texto original, pero cabe suponer también que fue alguna conexión orgánica con él lo que contribuyó a generarla.

2) Más complicado es el caso de la parábola mateana de El trigo y la cizaña (Mt 13,24-30, analizada detenidamente en nuestro capítulo 38). Incluso aparte de la interpretación alegórica de Mateo (13,37-43), en la parábola propiamente dicha la serie de figuras de “reparto” (el dueño del campo de cultivo, sus siervos, la siembra y la cosecha, las hierbas buenas y las malas, la destrucción final por el fuego como oposición a la recogida de la cosecha) constituye una sucesión de metáforas que eran bien conocidas en la profecía y la apocalíptica judías. Por eso, el sentido alegórico básico de la parábola propiamente dicha ya es insinuado, aunque todavía no se haya proporcionado un catálogo preciso que identifique el significado de cada metáfora. De hecho, uno tiende a preguntarse: la interpretación mateana de la parábola ¿es realmente secundaria, una alegorización posterior aplicada a un texto que sugería una interpretación alegórica e invitaba a hacerla pero no especificaba ningún significado? Muchos exégetas responderían diciendo “sí”. Pero también es posible que tanto la parábola como la interpretación sean creaciones simultáneas de Mateo. Que la interpretación alegórica cambie un tanto el énfasis de la parábola no debería ser un argumento contra esa posibilidad, puesto que tales cambios se dan también en algunas alegorías veterotestamentarias y rabínicas. Si realmente Mateo creó la parábola y su interpretación alegórica al mismo tiempo como parte de una composición

coherente, entonces la parábola no solo sería una verdadera alegoría, sino que además la interpretación de ningún modo sería artificial, secundaria o distorsionadora. De hecho, estaríamos cerca de *Rebelión en la granja* de Orwell: la alegoría se hallaría embutida en el relato mismo, conforme al intento original del autor. La diferencia, naturalmente, es que Orwell no aportó, ni pretendió hacerlo, un catálogo separado de equivalencias.

3) Inspira aún más viva curiosidad la parábola marcana de Los viñadores perversos (Mc 12,1-11, también estudiada en el capítulo 38). Aquí, a diferencia de los dos ejemplos anteriores, no hay una explicación alegórica separada ni un catálogo de equivalencias (en este sentido, estamos aún más cerca de *Rebelión en la granja*). Si hay alguna alegoría presente en Mc 12,1-11, tiene que estar integrada en la parábola misma y ser comunicada por ella. De hecho, todos los conocedores del Canto de la viña de Isaías (5,1-7) en particular –y en ellos estarían incluidos judíos cultos que escuchasen a Jesús la parábola hacia el año 30 d. C.– identificarían fácilmente la viña con Israel; al dueño de la viña, con Dios; a los criados enviados por el dueño, con los profetas, y a los que rechazaron y mataron a los criados, con los perversos dirigentes de Israel (o, más específicamente, de Jerusalén). Además, los primeros oyentes cristianos de la forma marcana de la parábola reconocerían inmediatamente al hijo único como Jesús; su muerte violenta, como la crucifixión; el castigo de los agricultores, como la destrucción de Jerusalén, y la cita de LXX Sal 117,22-23, como el anuncio del triunfo final de Jesús mediante su resurrección. Se tenía que ser totalmente desconocedor de las tradiciones judías y de las judeocristianas primitivas para no captar, si no toda, al menos gran parte de la alegoría inherente a la parábola. Lejos de ser una elaboración adventicia, esta alegoría pertenece al núcleo mismo de la parábola y está inextricablemente unida a ella. En Los viñadores perversos, hasta tal punto es la parábola alegoría y la alegoría parábola que una interpretación separada como en Mc 4,14-20 sería no solo superflua, sino también aburrida. Y, sin embargo, esa unión inextricable no significa que la alegoría pierda su dinamismo y flexibilidad. Precisamente por estas cualidades permanece abierta a una ulterior interpretación y adaptación, como se percibe en las versiones de Mateo, Lucas y *Tomás*. En suma, una conclusión que cabe extraer de este breve examen de la alegoría y la parábola es que al estudio de la parábola sinóptica hay que ir con la mente abierta y no con una rígida cuadrícula. Las varias relaciones posibles entre parábola y alegoría deben ser halladas y evaluadas en la exégesis de cada uno de los casos¹¹.

Notas al excursus

¹ El lector recordará que, en el capítulo 37, la cuestión de la alegoría surgió al tratar sobre el uso de las parábolas alegóricas en Ezequiel. Pero, con el fin de no interrumpir el flujo del asunto principal, el tratamiento del problema de la alegoría fue pospuesto a este excursus.

² Sobre esto, véanse los ensayos históricamente ordenados en Jon Whitman (ed.), *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period* (Brill's Studies in Intellectual History 101; Leiden/Boston/Colonia: Brill, 2000); Rita Copeland y Peter T. Struck, *The Cambridge Companion to Allegory* (Cambridge, UK/Nueva York: Cambridge University, 2010).

³ Sobre este punto, véanse los diversos ensayos contenidos en Marlies Kronegger y Anna Teresa Tymieniecka (eds.), *Allegory Old and New in Literature, the Fine Arts, Music and Theatre, and Its Continuity in Culture* (Analecta Husserliana 42; Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic, 1994).

⁴ John Bunyan, *The Pilgrim's Progress* (Norton Critical Edition; ed. Cynthia Wall; Nueva York/Londres: Norton, 2009; publicado originalmente en 1678; trad. esp. *El progreso del peregrino* [Madrid: Cátedra, 2003]). Para consideraciones sobre el uso que hace Bunyan de la alegoría, véanse las observaciones de Samuel Taylor Coleridge (pp. 378-380) y J. Paul Hunter (pp. 407-411) en la edición crítica de Norton; véase también James F. Forrest, "Allegory as Sacred Sport: Manipulation of the Reader in Spenser and Bunyan", en Robert G. Collmer (ed.), *Bunyan in Our Time* (Kent, OH/Londres, UK: Kent State University, 1989), 93-112; Barbara A. Johnson, "Falling into Allegory: The 'Apology' to *The Pilgrim's Progress* and Bunyan's Scriptural Methodology" (*ibid.*, 113-137); Roger Pooley, *The Pilgrim's Progress and the Line of Allegory*", en Anne Dunan-Page (ed.), *The Cambridge Companion to Bunyan* (Cambridge/Nueva York: Cambridge University, 2010), 80-94.

⁵ Para ulteriores consideraciones al respecto, cf. Madeleine Boucher, *The Mysterious Parable* (CBQMS 6; Washington, DC: CBA, 1977), 20-22.

⁶ Véase Laraine Ferguson, "George Orwell's *Animal Farm*. A Twentieth-Century Beast Fable", en Harold Bloom (ed.), *George Orwell's Animal Farm* (Modern Critical Interpretations; Filadelfia: Chelsea House, 1999), 109-118.

⁷ Orwell expresa claramente esta intención en sus prólogos a la novela; véase *Animal Farm. A Fairy Story* (The Complete Works of George Orwell 8; ed. Peter Davison; Londres: Secker & Warburg, 1987), 97-114; entre las traducciones españolas de *Animal Farm*, véase, por ejemplo, *Rebelión en la granja* (Barcelona: Ediciones Destino, 2006).

⁸ Sobre esto, véase Bernard Crick, "The Making of *Animal Farm*", *George Orwell's Animal Farm*, 29-43.

⁹ Para el texto latino, véase *Sancti Aurelii Augustini. Quaestiones evangeliorum* (CC Serie Latina 44B; Turnhout [Bélgica]: Brepols, 1980), 62-63.

¹⁰ Véase, por ejemplo, Jeremias, *The Parables of Jesus*, 77-79; Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 14-15; Crossan, *In Parables*, 41-42; Hultgren, *The Parables of Jesus*, 189-190; Scott, *Hear Then the Parable*, 343-362. Snodgrass (*Stories with Intent*, 164-166) es uno de los relativamente pocos estudiosos que sitúan el origen de esta interpretación en Jesús.

¹¹ Para más lectura sobre la cuestión de la alegoría, véase Hans-Josef Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTAbh 13; Münster: Aschendorf, 1978; 2ª ed. con apéndice, 1986), 4-147; Hans Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern* (FRLANT 120; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978; 4ª ed. 1990), 69-75; Charles E. Carlston, "Parable and Allegory Revisited: An Interpretive Review": *CBQ* 43 (1981) 228-42; Hultgren, *The Parables of Jesus*, 12-14; Snodgrass, *Stories with Intent*, 15-17; David E. Aune, "Allegory", *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric* (Louisville/London: Westminster/John Knox, 2003), 30-32; Simon Brittan, *Poetry, Symbol, and Allegory. Interpreting Metaphoric Language from Plato to the Present* (Charlottesville, VA/Londres, UK: University of Virginia, 2003); los varios ensayos de Part II ("Allegory"), en G. R. Boys-Stones (ed.), *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition* (Oxford/Nueva York: Oxford University, 2003), 151-256; Jeremy Tambling, *Allegory* (The New Critical Idiom; Londres/Nueva York: Routledge, 2010).

Las parábolas y el problema del *Evangelio de Tomás* copto

I. El lugar de este capítulo en el conjunto del argumento

Tomado en conjunto, el capítulo 37 gritó un estruendoso “no” a la opinión común de que las parábolas sinópticas están entre los dichos evangélicos más fiablemente atribuibles a Jesús y que son la tradición fundamental que nos da acceso al Jesús histórico. El punto de vista contrario que propugné en ese capítulo es simple: si repasamos una lista de las parábolas sinópticas teniendo en mente los criterios de historicidad, encontraremos muy pocas con posibilidades de ser elegidas como material auténtico procedente del mismo Jesús. Y si atribuimos validez a ese “grito rebelde” académico con el que concluyó el capítulo 37, nuestro impulso natural será proceder de inmediato a una inspección preliminar de todas las parábolas sinópticas, con vistas a seleccionar esas pocas que podrían salir triunfantes en la competición por la autenticidad.

Sin embargo, un obstáculo de primera clase se interpone en nuestro precipitado movimiento hacia la realización de nuestro inventario de las parábolas empleando como vara de medir los criterios de historicidad. Como quedó indicado en el capítulo 37 y será demostrado a lo largo de los capítulos 39 y 40, nos encontramos ante un problema metodológico básico: la naturaleza de la prueba hace que el criterio de testimonio por más de una fuente literaria independiente desempeñe un papel enorme cuando se trata de evaluar la autenticidad de las parábolas¹. Dicho de otro modo: el hecho de que una parábola figure en más de una fuente independiente determinará con frecuencia que esa parábola sea puesta entre las ovejas o entre las cabras a la hora del juicio histórico-crítico. Por eso, dado el papel fundamental que el criterio de testimonio múltiple desempeña en este proceso conviene no eludir ni posponer esta pregunta: ¿proporciona el *Evangelio de Tomás* copto (o *EvTom*) testimonio independiente para algunas de las parábolas que se encuentran también en los sinópticos? En caso afirmativo, cierto número de parábolas asignadas al aprisco de las cabras inauténticas podrían ser transferidas al redil de las ovejas auténticas. Y en caso negativo, pocas parábolas irían a parar al cercado ovejuno el día del juicio crítico. Por consiguiente es vital que, antes de proceder al examen inicial de la pista de parábolas (cap. 39), nos ocupemos directamente del problema que plantean las parábolas de *EvTom* con paralelos en material sinóptico.

El presente capítulo trata de ofrecer una demostración detallada de la posición expuesta en la tesis 6 del capítulo 37: que es sumamente cuestionable la afirmación de que *Tomás* contiene una tradición de parábolas independiente y, de hecho, anterior y más fiable. Dentro del capítulo 37, consideraciones de espacio permitieron solo un argumento breve y general favor de esta tesis. Aquí, en el capítulo 38, voy a ofrecer una amplia demostración de que lo más probable es que las parábolas de *Tomás* (y su tradición de dichos en general) revelen conocimiento o influencia de los evangelios sinópticos². Una vez establecida esta posición, se percibe con claridad la gama de material en el que puede operar debidamente el testimonio múltiple: este criterio valida tan solo material procedente de múltiples fuentes sinópticas que son literariamente independientes unas de otras. Las parábolas de *EvTom* no contribuyen a esa validación porque es improbable que representen una tradición independiente. Para exponer mi argumento de una manera ordenada, voy a recapitular primero algunas observaciones generales sobre *Tomás* que hice en el tomo I de *Un judío marginal*³. Luego pasaré a realizar análisis detallados de distintos dichos y parábolas que aparecen tanto en *Tomás* como los sinópticos.

II. Observaciones generales sobre el *Evangelio de Tomás* en relación con los sinópticos

Los análisis de distintos dichos de *EvTom* (y de los fragmentos griegos, llegado el caso) no resultan totalmente convincentes si esos dichos son vistos en completo aislamiento de *a*) la gran imagen de la situación del *Evangelio de Tomás* en el contexto de la literatura cristiana del siglo II y *b*) de la relación general de *Tomás* con los sinópticos. Es para esbozar este contexto más amplio por lo que ofrezco las siete observaciones siguientes en concisos sumarios. La exposición completa de estas observaciones se puede encontrar en las correspondientes secciones del tomo I⁴.

1) La composición del *Evangelio de Tomás* debe situarse dentro de un marco más amplio: esto es, producción abundante y variada de escritos cristianos en el siglo II d. C., algunos de ellos gnostizantes. La segunda mitad del siglo XX, especialmente entre los estudiosos norteamericanos, conoció un febril escrutinio de fragmentos de casi cualquier obra cristiana del siglo II, en la ferviente esperanza de descubrir otra fuente supuestamente primitiva y fiable para la búsqueda del Jesús histórico. Ninguna teoría se consideraba demasiado extravagante. Por poner un ejemplo: fantasías cristianas como el *Protoevangelio de Santiago* (es decir, el *Evangelio de la infancia de Santiago*) y el hilarante *Evangelio de la infancia de Tomás* (que no hay que confundir con *EvTom*) se ofrecieron como fuentes válidas para datos históricos sobre la familia de Jesús⁵. Pese a esa euforia irracional entre los investigadores, similar a la que se observa a veces en la bolsa, estudios serenos indican que la mayor parte de los textos en los que se ponían tantas esperanzas, incluidas composiciones cristianas de Nag Hammadi, dejan percibir alguna clase de

influencia, directa o indirecta, de los evangelios sinópticos, así como de otras obras del NT⁶. El *Evangelio de Tomás*, tanto en sus fragmentos griegos como en su forma completa en copto, debe ser entendido dentro de ese marco general, en vez de leído en un vacío histórico o, peor aún, en una matriz conjeturada pero no demostrada del siglo primero.

2) En el contexto más amplio de la utilización de los sinópticos en composiciones cristianas del siglo II, el uso de esos evangelios por los escritores llamados colectivamente “los Padres apostólicos” y “los Apologistas” (por ejemplo, el autor [o autores] de la *Didajé*, Policarpo y Justino Mártir) indica una tendencia curiosa e instructiva. En vez de limitarse a citar la versión de un determinado dicho sinóptico o aludir a ella, los escritores cristianos del siglo II suelen combinar o amalgamar las diferentes formas de un dicho presente en más de un evangelio sinóptico⁷. La misma tendencia a combinar los sinópticos se encuentra en *Tomás*. Aquí es muy importante recordar que los evangelios sinópticos no son solo el producto de múltiples tradiciones orales, sino también los productores de nuevas tradiciones orales en una corriente de oralidad secundaria. A lo largo de los siglos II y III, autores cristianos reciclaron con diversos grados de libertad y reformulación teológica dichos de Jesús escuchados durante lecturas de los evangelios en reuniones cristianas (litúrgicas o catequéticas) y predicados en homilias y luego recordados. Además de depender de su memoria, algunos escritores cristianos –señaladamente Justino Mártir– bien pudieron emplear armonías y resúmenes catequéticos de material, evitando la laboriosa tarea de buscar un dicho en un rollo o códice de evangelio.

3) Para reforzar la afirmación de que los dichos de la tradición recogida en *Tomás* es independiente de los sinópticos, se apunta frecuentemente al curioso orden o falta de él en *EvTom*, en contraste con los discursos ordenados presentes en los evangelios sinópticos. Esta observación pasa por alto el hecho de que *Tomás* contiene dichos y bloques de ellos ordenados con arreglo a palabras clave y asociaciones de temas vinculados. No hay necesidad de apelar a un hipotético texto original siríaco para ver en *EvTom* esos vínculos entre dichos⁸. En al menos un caso, tenemos la indicación de que quien llevó a cabo la versión copta de *Tomás* reordenó deliberadamente los dichos (tal como se conservan en los papiros griegos de Oxirrinco), a fin de crear una conexión verbal entre *logia*⁹. Además, en *EvTom* se pueden encontrar grupos de formas literarias particulares (por ejemplo, parábolas en *logia* 63, 64 y 65), formados a propósito para resaltar un determinado mensaje teológico (por ejemplo, que los lazos con el mundo material, y especialmente con la riqueza, llevan a la muerte)¹⁰.

Hay un mayor problema en el argumento que basa la supuesta independencia de *Tomás* respecto a los sinópticos en el orden confuso o la falta de orden de los dichos en *EvTom*. Discernir la lógica según la cual un autor ordenó el material de dichos suele ser una tarea difícil, como podemos ver por el orden que siguió Lucas con los dichos de Q y L en su narración del viaje a Jerusalén (Lc 9–19). Ante la serie de dichos descabalados, los comentaristas del tercer evangelio recurren a veces a explicaciones forzadas (por ejemplo, que Lucas quería crear un gran

quiasmo o seguir el orden del Deuteronomio) y a veces se muestran incapaces de hallar una explicación. Francamente, no es raro que no haya ninguna conexión discernible en la presentación tipo “monólogo interior” que ofrece Lucas, si acaso algún tenue vínculo temático. Saliendo de los sinópticos, casos similares de presentación con arreglo a un orden desconcertante o sin orden alguno podemos hallarlos en libros del NT como la primera Carta de Juan y la Carta de Santiago. Los comentaristas se esfuerzan por descubrir la clave hermenéutica o cabalística del orden en cada libro, pero a mí siguen sin convencerme todas las grandes teorías montadas hasta el momento. Tanto en literatura antigua como moderna, algunos autores son buenos pensadores pero malos escritores o, al menos, malos ordenadores de su material. Además, no podemos estar seguros de que el autor de *Tomás* tomara sus dichos directamente de los sinópticos. Si se sirvió de armonías de los evangelios y resúmenes catequéticos, no reordenó nada procedente de los sinópticos mismos. Lo que hizo fue reordenar material que ya había sido reordenado y posiblemente revuelto.

4) Cuando nos ocupamos del orden de los dichos y de otros enigmas en *Tomás*, debemos recordar el programa esotérico que se anuncia al comienzo mismo de la obra. *Tomás* pretende consignar por escrito los “dichos ocultos de Jesús vivo” (prólogo). El primer dicho del evangelio pasa a prometer que quien encuentre el (verdadero) significado de esos dichos nunca conocerá la muerte. Seguidamente, el *logion 2* advierte al buscador que no debe cesar en la búsqueda, porque encontrar el verdadero sentido de los dichos de Jesús lo hará estremecerse y asombrarse, para finalmente llevarlo a reinar sobre el universo.

Como advierte el *logion 3*, en esa búsqueda hay que rechazar la enseñanza de “aquellos que os guían” (presumiblemente, los obispos y presbíteros de la corriente del cristianismo dominante en el siglo II). Para hallar el significado de los dichos secretos no hay que seguir la guía externa de las autoridades eclesiásticas, sino el verdadero conocimiento del propio interior, apartándose del mundo material y entendiéndose como hijo del Padre vivo. Dada esta visión de la salvación (que recuerda considerablemente a la espiritualidad *new age* norteamericana), lo último que desea el autor de *Tomás* es una ordenada colección de dichos nítidamente claros que sean inteligibles de inmediato para cada persona “de fuera” en cuyas manos pueda caer su evangelio. La reordenación y reformulación del material sinóptico sirve a la intención del autor de dirigirse a la élite espiritual que, mediante ensayo y error, aprende a orientarse en el laberinto verbal e intelectual de *Tomás* y avanzar así hacia la vida eterna. Dado este programa, es obvio que las explicaciones e ilustraciones capaces de hacer transparente para el lector el sentido de las parábolas habrían sido omitidas si el autor de *Tomás* las hubiera encontrado en su fuente.

5) Considerado todo esto, no debe sorprendernos que *Tomás* nos ofrezca regularmente formas cortas, esquemáticas, de parábolas presentes también en los sinópticos. Una nueva consideración refuerza nuestra idea de que la abreviada versión tomasina de las parábolas de Jesús difícilmente prueba que *Tomás* contiene tradiciones anteriores e independientes. Después de todo, Mateo

abrevia regularmente los relatos de milagro tomados de Marcos, y también Lucas condensa, a veces de manera radical, materiales marcianos. Como veremos en nuestro examen de las distintas parábolas, un ejemplo notable de abreviación de material marciano por Lucas se encuentra en la parábola de Los viñadores perversos. *Tomás*, por su parte, se limita a llevar adelante el programa de Lucas de podar a fondo Marcos.

Un caso todavía más llamativo se encuentra en la abreviación por Mateo de la forma marciana de la prohibición del divorcio en Mt 19,9 || Mc 10,11-12. Como vimos en el tomo IV de *Un judío marginal*, la prohibición del divorcio establecida por el Jesús histórico contemplaba únicamente el caso del marido judío que se divorciaba de su mujer y se casaba con otra, puesto que entre el común de los judíos en la Palestina de tiempos de Jesús solo el marido tenía el poder de divorciarse. Marcos (como Pablo en 1 Cor 7) adapta esta prohibición a un contexto legal romano para extender la prohibición también a la mujer. Reflejando el contexto de una iglesia judeocristiana, Mateo procede a abreviar la doble prohibición de Marcos, limitándola al marido y –por pura coincidencia– asimilándola así a la que pronunció Jesús. Nótese lo sucedido aquí. Mateo abrevia la formulación marciana de la prohibición no porque tenga una grabación de lo que dijo Jesús en torno al año 30, sino porque ese acortamiento se corresponde con su *Sitz im Leben* y con su programa. En el proceso histórico, la versión mateana ha sido arrancada dos veces de la enseñanza original de Jesús. Que casualmente converja ahora con lo que en vida dijo Jesús (aparte de la excepción introducida por Mateo en la prohibición) no es prueba de acceso directo a una tradición anterior independiente de Marcos. Así pues, en Mt 19,9 (reformulación de Mc 10,11-12) tenemos un buen ejemplo de cómo una forma más breve de un dicho de Jesús no es necesariamente prueba de una fuente anterior e independiente.

Al mismo tiempo, Mateo y Lucas, por un lado, y *Tomás*, por otro, son muy capaces de añadir material a una fuente cuando conviene a sus fines redaccionales. Un buen ejemplo de esto es la adición por Mateo en 14,22-33 del caminar de Pedro sobre las aguas al relato del mismo prodigio referido de Jesús por Marcos (6,45-52). Similarmente, aunque Mateo omite partes del material de Marcos en la parábola de Los viñadores perversos, añade algunas frases por su cuenta. En cuanto a Lucas, abrevia algunas secciones correspondientes a la narración marciana de la crucifixión y muerte, pero añade dichos de Jesús acordes con su propia teología. En suma, formas breves o extensas de un dicho, vistas de manera aislada, no son indicadores seguros de antigüedad o independencia de una tradición.

6) Clasifiquemos la teología redaccional de *EvTom* como gnóstica, gnostizante, encratita o medioplatónica, *Tomás* no muestra ningún interés en los grandes temas que permean los cuatro evangelios canónicos. Esos temas incluyen las Escrituras judías, la historia de Israel y la idea de la historia de la salvación en varias etapas, que van desde la profecía hasta su cumplimiento en los acontecimientos culminantes de la vida, muerte y resurrección de Jesús. El cumplimiento de la Escritura en Cristo, que constituye el centro de la historia de la salvación, se extiende también a

la historia de la Iglesia, cuya misión en este mundo dura hasta la parusía. En fuerte contraste, la visión negativa de *Tomás* (por no decir negación) del mundo material de tiempo y espacio no deja un margen para el cuerpo físico, la historia humana y el pueblo elegido de Israel, ni para una Iglesia organizada como lugar e instrumento de salvación. Las parábolas y otros dichos de Jesús son purgados metódicamente de esos elementos.

7) Una consideración final contra la idea de *Tomás* como fuente de dichos de Jesús temprana e independiente es la variedad de fuentes sinópticas que se refleja en su material paralelo¹¹. Los defensores de su independencia suelen comparar *EvTom* en general y sus parábolas en particular con el hipotético documento Q. Tal documento, reconstruido del material presente en Mateo y Lucas pero ausente de Marcos, es una realidad análoga a la de *EvTom* para los propugnadores de la independencia de *Tomás*, puesto que Q (como *Tomás*, dicen) es una fuente muy primitiva que preexiste a los tres evangelios sinópticos y podría, según algunos estudiosos de Q, remontarse a *circa* 50 a. C. *Tomás*, recalcan algunos, es una clase similar de documento. Pero este centrarse en Q lleva a desentenderse de la variedad representada en *EvTom*. Y es que *EvTom* (y, en un grado considerable, también los fragmentos de los papiros griegos) contiene no solo dichos de Q, sino también material especial mateano (M) y material especial lucano (L), así como un solapamiento Marcos-Q y, posiblemente, también trazas del evangelio de Marcos. Esa presencia de cada una de las fuentes sinópticas conocidas acumuladas en casi la mitad de los 114 dichos de *EvTom* suscita serias dudas sobre la supuesta prioridad en el tiempo e independencia de *Tomás* con respecto a los evangelios sinópticos.

Esto no solo sucede con los dichos similares a los sinópticos en general, sino también con las parábolas parecidas a las sinópticas en particular. Material marcano, un solapamiento Marcos-Q, material especial M y material especial L tienen todos ellos paralelos en parábolas de *Tomás*. Si, como parece probable, las parábolas de La gran cena y Los talentos/Las minas son ejemplos no de parábolas Q, sino de parábolas conservadas en M y L¹², el número de parábolas de *Tomás* que también se encuentran exclusivamente en Q se reduce a dos: La levadura y La oveja perdida (El grano de mostaza corresponde a un solapamiento Marcos-Q)¹³. El material marcano con paralelo en parábolas de *Tomás* está también representado con dos parábolas: El sembrador y Los viñadores perversos (más, claro está, El grano de mostaza). Notablemente, son las parábolas del material especial M las que tienen el mayor número de paralelos en *EvTom*: El trigo y la cizaña, El tesoro escondido en el campo y La perla de gran valor (algunos añadirían parábola de La red, llamada El pescador inteligente en *EvTom*, como cuarto paralelo). Lucas es atípico con solo una parábola especial L dotada de paralelo en *Tomás*, El rico insensato. El hecho de que el considerable número de paralelos sinópticos en dichos tomasinos se corresponda con el considerable número de parábolas sinópticas con paralelos en *EvTom* debería al menos hacer pensar a cuantos sostienen la independencia de este apócrifo y su condición de escrito primitivo.

Pero esto no es todo. Cuando se añade a tan amplio abanico de fuentes sinópticas algunos

probables indicios de redacción mateana o lucana (estudiados en los ejemplos que siguen), la afirmación de que *Tomás* es una colección temprana de dichos de Jesús independiente de influencia sinóptica (directa o indirecta) da lugar a serias dudas. Como ya he subrayado, la naturaleza de la dependencia puede variar de un dicho a otro. Aparte de una dependencia literaria directa, la influencia de los evangelios sinópticos en *Tomás* pudo haber sido ejercida por medio de una armonía evangélica, una colección de dichos extraídos de los sinópticos, oralidad secundaria o quizá una mezcla de estos factores. No hace falta conocer la naturaleza exacta y modalidad de la dependencia para discernir su existencia como una realidad básica.

Aunque las consideraciones enumeradas aquí fueron suficientes para el breve tratamiento de *Tomás* en el tomo I de *Un juicio marginal*, se hace necesario un estudio más detenido sobre la dependencia o independencia de *Tomás* ahora que enfocamos en detalle la cuestión de las parábolas de Jesús. Como señalé en la tesis 6 del capítulo 37, el problema práctico al que nos enfrentamos en este tratamiento detallado es que ni el espacio ni el campo asignado a *Un juicio marginal* permiten un estudio de los 114 dichos coptos (ni siquiera la mitad aproximada con claros paralelos sinópticos) de la manera en que lo hacen expertos como Wolfgang Schrage, Michael Fieger, Reinhard Nordsieck, April D. DeConick o Uwe-Karsten Plisch¹⁴.

En vez de eso, como expuse en la tesis 6, examinaré dichos seleccionados de cada fuente sinóptica: i) la tradición mateana; ii) Q; iii) la tradición especial mateana (M); iv) la tradición especial lucana (L), y v) la peculiar categoría de dichos contenidos independientemente en Marcos y Q (a los que se hace referencia como “solapamientos Marcos-Q”). Al mismo tiempo, para garantizar que figuren en nuestro estudio varias formas de tradición, empezaré el examen con A) ejemplos de géneros literarios que quedan fuera de la categoría de parábola, y luego procederemos a ver B) ejemplos de parábolas de *Tomás* que tienen paralelos en los sinópticos. En aras de la brevedad, cuando revisemos textos examinados en anteriores tomos de *Un juicio marginal*, me limitaré a resumir los argumentos ya ofrecidos. Casos no tratados con anterioridad serán objeto de consideraciones más detenidas¹⁵.

III. Relación de *Tomás* con los sinópticos: ejemplos prácticos

A. Paralelos en dichos que no son parábolas

1. Metodológicamente, es mejor empezar con algunos de los dichos que figuran en los fragmentos griegos de *Tomás* conservados en los papiros de Oxirrinco, fragmentos que a veces coinciden completamente y a veces no con la traducción copta posterior¹⁶. Por comenzar con un argumento considerablemente sólido: un dicho contenido en *EvTom* 5 es claro indicio de dependencia, puesto que el dicho se conserva también, aunque parcialmente, en un papiro de Oxirrinco datado en el siglo III (P.Oxy. 654.27-31) que contiene varios dichos de una forma

anterior del *Evangelio de Tomás*¹⁷. El dicho correspondiente en Mc 4,22a dice un tanto torpemente: οὐ γάρ ἐστιν κρυπτόν ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῆ (en una acartonada traducción literal equivale a: “pues no hay nada oculto a menos para que sea revelado”. En Lc 8,17 se arregla esto un poco cambiando el torpe ἐὰν μὴ ἵνα (“a menos para que”) por una frase de relativo más aceptable y, a la vez, utilizando φανερόν γενήσεται (“que no quede manifiesto”) en sustitución de φανερωθῆ de Marcos, un verbo que el tercer evangelista nunca usa en Lucas-Hechos y sí, en cambio, el adjetivo φανερός en los dos libros. El texto lucano resultante es: οὐ γάρ ἐστιν κρυπτόν ὃ οὐ φανερόν γενήσεται (literalmente, “pues no hay [nada] oculto que no quede manifiesto”)¹⁸. Aunque P.Oxy. 654 es fragmentario, casi todos los críticos, desde Joseph A. Fitzmyer hasta Marvin Meyer, Uwe-Karsten Plisch y April D. DeConick, admiten la restauración [οὐ γάρ ἐστιν] κρυπτόν ὃ οὐ φανε[ρόν γενήσεται], en otras palabras la formulación resultante de la modificación por Lucas del texto procedente de Marcos¹⁹. Por eso, no cabe recurrir aquí al portillo de escape exegético de que algún escriba cristiano copto asimiló el texto copto de *Tomás* al texto sahídico estándar de Lucas que él conocía, puesto que los fragmentos griegos son considerablemente anteriores a la versión copta de *Tomás* llegada hasta nosotros e independientes de ella (por no hablar de la versión en sahídico estándar de los evangelios, de época aún más tardía). Además, es precisamente el texto copto de *Tomás* el que se desvía ligeramente de la reformulación lucana de Marcos, porque la gramática de la lengua copta prohíbe el uso de una oración de relativo con un antecedente indefinido²⁰.

Apelar a una desconocida forma oral alternativa de Mc 4,22, que supuestamente Lucas y *Tomás* conocían, es crear un insostenible *deus ex machina*, desentendiéndose de los típicos cambios redaccionales de Lucas en Marcos²¹. El cambio redaccional efectuado por Lucas en el texto de Marcos (de φανερωθῆ a φανερόν γενήσεται) también refuta toda explicación que recurra a la versión alternativa Q del dicho (Mt 10,26 || Lc 12,2)²². Naturalmente, si esta fuera la única vez que los fragmentos griegos de *Tomás* mostrasen conocimiento del evangelio de Lucas, podríamos considerar el *logion* 5 una casualidad. Pero el *logion* 5 no es un caso aislado; varios especialistas han notado influencia de Lucas en otros puntos de los fragmentos griegos. Por ejemplo, como ha observado Jörg Frey en un largo y detallado análisis, la influencia de Lc 12,22-31 se puede ver en la versión abreviada de la exhortación a confiar en la Providencia, conservada en P.Oxy. 655, cols. i. 1-17²³. Simon Gathercole ha ido más lejos en su pugna por demostrar la influencia de Lucas en *Tomás*, ofreciendo diez ejemplos de ella, algunos en los fragmentos griegos y otros visibles también en la versión copta. Obviamente, atribuye mayor importancia a los casos que son corroborados por los fragmentos griegos, habida cuenta de que, dentro de lo relativamente poco que abarcan esos fragmentos, la influencia del evangelio de Lucas (el de composición más tardía entre los sinópticos) en la formulación de los dichos de *Tomás* no solo está claramente presente, sino también diversamente atestiguada. No debe sorprendernos, por tanto, que al volvernos hacia el texto copto de *Tomás* sin paralelos en los papiros de Oxirrincos

veamos que la influencia de Lucas es frecuente y a veces dominante²⁴.

2. Un segundo ejemplo de influencia lucana en los fragmentos griegos de *Tomás* se puede encontrar en la primera mitad de un dicho de P.Oxy. 1.30-35 que aparece en *EvTom* como *logion* 31. Tenemos la suerte de que este famoso dicho (“No hay profeta sin honra sino en su casa”) se conserva de varias formas en Marcos, Mateo, Lucas, Juan y *Tomás*. Echemos un vistazo primero a los cuatro evangelios canónicos²⁵:

<i>Mateo 13,57</i>	<i>Marcos 6,4</i>	<i>Lucas 4,24</i>	<i>Juan 4,44</i>
No hay	No hay	Ningún	Un profeta
un profeta	un profeta	profeta	en su patria
sin honra	sin honra	es bien acogido	no tiene honra
sino	sino	en su pueblo	
en [su] pueblo	en su pueblo		

Ciertos detalles llaman inmediatamente la atención. Mateo repite Marcos casi palabra por palabra y exactamente en el mismo orden. La única diferencia es que en el texto griego original de Mateo muy probablemente no tenía el posesivo “su” con “pueblo”, aunque verdaderamente queda sobrentendido por el significado del nombre al que acompaña, *πατρίς* (“pueblo”, “tierra”, “nación”). Probablemente, para armonizar Mateo y Marcos de manera perfecta, algunos escribas cristianos posteriores aportaron “su” (*αὐτοῦ*) al texto de Mateo. La palabra que destaca como inusitada en Mc 6,4 es el adjetivo *ἄτιμος* (literalmente, “sin honra”), que no vuelve a aparecer en los cuatro evangelios, excepto en su repetición de Mt 13,57. De hecho, las únicas veces que volvemos a encontrar *ἄτιμος* a lo largo del NT son sus dos apariciones de 1 Corintios (4,10; 12,23)²⁶. En suma, su repetición de Marcos palabra por palabra, incluido el raro (para el NT) adjetivo *ἄτιμος*, es un argumento insoslayable a favor de la dependencia de Mateo con respecto a Marcos.

Lucas no es tan fiel a Marcos en su dicho como lo es Mateo. Por ejemplo, para evitar la doble construcción negativa “no hay [...] sino”, Lucas cambia a una simple declaración en la que el adjetivo negativo “ninguno” (*οὐδείς*) modifica directamente el nombre “profeta”: “Ningún profeta es bien acogido en su tierra”. Más significativamente, Lucas no toma de Marcos el adjetivo *ἄτιμος*, nunca utilizado en el tercer evangelio ni en Hechos. Lucas emplea en su lugar un adjetivo diferente, *δεκτός*, que se puede traducir por “aceptable”, “bien acogido”, etc. Como *ἄτιμος*, el adjetivo *δεκτός* es relativamente raro en el NT, donde solo se encuentra cinco veces: tres en Lucas-Hechos (Lc 4,19.24; Hch 10,35) y dos en Pablo (2 Cor 6,2; Flp 4,18). En otras palabras, *δεκτός* no vuelve a aparecer en ninguno de los cuatro evangelios. Puesto que Lc 4,16-30 es muy probablemente la reformulación y ampliación del breve relato de Marcos sobre el rechazo de Jesús en su propio pueblo, las dos apariciones de *δεκτός* en el cap. 4 de Lucas se

pueden considerar, en este sentido, redaccionales²⁷. Lucas 4,19 es una cita reelaborada de LXX Is 61,2, un texto que el tercer evangelista pone en labios de Jesús. Y, como acabamos de ver, entre las variantes del dicho evangélico que presenta a Jesús como el profeta rechazado, δεκτός aparece solamente en la versión lucana del dicho. En cuanto al único caso de δεκτός en los Hechos de los Apóstoles, 10,35 es parte del sermón kerigmático de Pedro dirigido al centurión Cornelio (10,34-43). Cualquiera que fuese la fuente primaria (o fuentes) del sermón, en su presente forma griega es obviamente una composición lucana²⁸. En contraste con estos claros indicios de intervención redaccional en Lc 4,24, las palabras finales del dicho según Lucas, “en su pueblo” (ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ), copian exactamente las de Marcos.

Pasemos a la versión de Juan. Como hemos observado a lo largo de los cuatro primeros volúmenes de *Un judío marginal*, el cuarto evangelio es muy probablemente independiente de los sinópticos en lo tocante a fuentes literarias. Las semejanzas entre los sinópticos y Juan reflejan el hecho de que las fuentes sinópticas y joánicas fluyen del depósito común de tradición oral de la Iglesia primitiva. Muestra de tales semejanzas sin dependencia es Jn 4,44. Allí, como Lucas, Juan tiene el sujeto, “profeta”, antes del verbo y, también como él, escribe una simple frase declarativa con una sola palabra negativa (οὐδεὶς en Lucas, οὐκ en Juan). Como en el caso de Marcos y Mateo, en Juan la negación (“no”) modifica el verbo, no el sujeto. Sin embargo, a diferencia de todos los sinópticos, Juan no emplea como verbo el copulativo “es” (ἐστιν), sino que utiliza el verbo transitivo “tiene” (ἔχει) y, asimismo, es el único que usa el nombre τιμὴν (“honra”) como complemento directo. Igualmente se diferencia de los sinópticos en que sitúa el complemento circunstancial “en su patria” no al final de la oración, sino inmediatamente después del sujeto, “un profeta”. Por eso, solo la oración de Juan tiene la estructura gramatical de sujeto nominativo + complemento circunstancial + complemento directo + verbo precedido de negación.

Juan también varía en una sutileza semántica. Los cuatro evangelios utilizan el mismo nombre, πατρίς, como referencia al origen del “profeta”. Pero, a diferencia de los sinópticos, el uso que Juan hace de πατρίς tiene probablemente más que ver con la idea más amplia de país de origen que con la de pueblo (población de menor categoría) al que se está vinculado por nacimiento. Mientras que los sinópticos presentan el regreso de Jesús a su pueblo de Nazaret, Juan sitúa el dicho en un contexto en el que Jesús acaba de retornar a Galilea desde Jerusalén y Judea, habiendo pasado por Samaría²⁹.

El resultado de estas comparaciones entre los cuatro evangelios canónicos es que la versión lucana del dicho proviene muy probablemente de copiar el texto de Marcos, con la notable excepción de la utilización de δεκτός (“aceptable”, “bien acogido”) en sustitución del ἄτιμος (“sin honra”) marcano³⁰. La consecuencia de esta conclusión se hace palmaria cuando nos volvemos hacia la versión tomasina del dicho en la primera mitad de P.Oxy. 1.30-35: “Un profeta no es aceptable [δεκτός] en su pueblo”. En cuanto a formulación y orden de las palabras,

el dicho de *Tomás* repite en griego básicamente el de Marcos. Ambos comienzan con “no hay” (οὐκ ἔστιν), luego tienen el nombre “profeta” y en último lugar la frase “en su pueblo”. Las diferencias consisten en que 1) *Tomás* comparte con Lucas la forma de una oración simple con una sola partícula negativa y, lo que es más importante, 2) solo *Tomás* y Lucas, entre todas las versiones, usan el adjetivo δεκτός (“aceptable”, “bien acogido”), lo que, como hemos visto, se debe muy probablemente a la actividad redaccional de Lucas. Así pues, en una oración simple que constituye la mitad del *logion* 31, encontramos la tendencia de *Tomás* a mezclar versiones sinópticas de un dicho y a imitar algunos elementos llamativos de la redacción efectuada por Lucas en sus fuentes³¹.

De hecho, la influencia de la versión lucana y la tendencia de *Tomás* a mezclar los sinópticos se pueden apreciar también en la segunda mitad del *logion* 31 en el fragmento griego: “un médico [ἰατρός] no hace curaciones [ποιεῖ θεραπείας] a los que lo conocen”. Justo antes de Lc 4,24, en el v. 23, Jesús dice irónicamente a los presentes en la sinagoga de Nazaret: “Seguramente me vais a citar este proverbio: ‘Médico [Ἰατρέ], cúrate [θεράπευσον] a ti mismo’”. Que la versión griega de *Tomás* tenga el dicho sobre el médico incapaz de curar justo después del dicho sobre el profeta rechazado (y no justo antes, como Lucas) podría reflejar la tendencia de *Tomás* a mezclar sinópticos. Porque es Marcos (seguido por Mateo) el que declara inmediatamente después del dicho sobre el profeta sin honra (Mc 6,4) que Jesús no pudo realizar ningún milagro, exceptuado el hecho de que curó (ἐθεράπευσεν) a unos cuantos enfermos (Mc 6,5)³².

3. Que la versión griega de *Tomás* se “incline” a veces en la dirección de Lucas no impide que conozca y en ocasiones use específicamente material de Mateo. Aunque más tarde veremos un señalado ejemplo de material especial mateano (la parábola de El trigo y la cizaña) en la versión copta de *Tomás*, vamos a examinar aquí un caso claro de material M en los fragmentos griegos. Ese texto se encuentra en P.Oxy. 655 (col. II, 11–23), que es paralelo de la segunda mitad de Mt 10,16, así como de la última oración de *EvTom* 39.

Mt 10,16b

Haceos prudentes
como las serpientes
e inocentes
como las palomas

P.Oxy. 655

Haceos prudentes
como serpientes
e inocentes
como palomas

EvTom 39

Haceos prudentes
como las serpientes
e inocentes
como las palomas

En los tres documentos se trata obviamente del mismo dicho, que cada uno de los textos atribuye a Jesús. P.Oxy. 655 repite el texto griego de Mt 10,16b casi palabra por palabra. Lo mismo se puede decir de *EvTom* 39, que en su texto copto incluso conserva las palabras griegas para los adjetivos “prudentes” (φρόνιμοι) e “inocentes” (ἀκέραιοι), las mismas que aparecen en

Mt 10,16b y P.Oxy. 655³³.

La fuente del dicho es una cuestión que suscita intriga. Mateo 10,16b es parte del segundo de los cinco grandes discursos de Jesús durante el ministerio público: el discurso misionero (10,5-42). Esos cinco grandes discursos los compone Mateo mezclando tradiciones de Marcos, Q y M, junto con sus propias creaciones redaccionales. Este es el caso del discurso misionero, donde Mateo llega a transferir algunos dichos del discurso escatológico marcano (Mc 13,9-13) a esa mezcla del cap. 10. La primera parte del discurso misionero es por lo general una combinación de las tradiciones marcana y Q de un discurso de ese género (ejemplo de solapamiento Marcos-Q)³⁴. De hecho, Mt 10,16a (“Mirad que os envío como ovejas en medio de lobos”) es un dicho Q que se encuentra también, con una formulación ligeramente distinta, en Lc 10,3 (perteneciente al segundo discurso misionero de Lucas): “Id; mirad que os envío como corderos en medio de lobos”. Los versículos siguientes en Mateo (10,17-18) son la reelaboración realizada por este evangelista de Mc 13,9. Por eso, intercalado entre un dicho Q en Mt 10,16a y dichos marcanos en Mt 10,17-18, se encuentra el dicho exclusivamente mateano de 10,16b, que constituye una transición suave hacia los vv. 17-18.

Mateo 10,16b puede ser, pues, considerado material M. Dentro del discurso funciona como un nexo entre el material específico de la misión de los Doce y, más en general, las instrucciones orientadas al futuro sobre la condición de discípulo frente a la persecución³⁵. Pero ¿es este “material M” de *tradición* M (una tradición circulante en la iglesia mateana introducido por Mateo en su evangelio) o una creación *redaccional* del mismo evangelista? Dada la tendencia de Mateo a reformular las tradiciones de Marcos y Q conforme a su propio estilo, suele ser difícil distinguir entre tradición M y redacción mateana³⁶. La brevedad de 10,16b hace aún más problemático cualquier juicio al respecto. Pero al menos se puede señalar que el adjetivo φρόνιμος (“sagaz”, “astuto”, “prudente”) aparece más veces en Mateo que en ningún otro libro del NT. Mateo reúne siete de las catorce apariciones neotestamentarias de esta palabra, y los siete casos de Mateo, menos uno, corresponden a tradición M o redacción mateana³⁷.

En cuanto al nombre ὄφις (“serpiente”), Mateo encabeza ligeramente los casos registrados en los evangelios canónicos (Mateo, 3; Marcos, 1; Lucas, 2; Juan, 1). El adjetivo ἀκέραιος (“inocente”, “simple”) se encuentra únicamente en Mt 10,16b dentro de los cuatro evangelios, con solo dos casos más en el resto del NT (Rom 16,19; Flp 2,15). Aunque nada de esto prueba que el dicho sea una creación redaccional mateana en vez de tradición M, el vocabulario de 10,16b, tomado en conjunto, ciertamente es compatible con la posibilidad de que se trate de lo primero. A esto hay que añadir que, si bien las metáforas de serpientes y palomas (con una amplia variedad de significados), así como la idea básica expresada en el dicho, están bien atestiguadas en el mundo grecorromano y en escritos judíos, las palabras exactas del dicho proverbial de Mt 10,16b no figuran en ningún documento que pueda ser datado con seguridad antes del evangelio de Mateo³⁸. Por eso, la idea de que 10,16b representa simplemente un

proverbio o *māšāl* judío corriente o bastante conocido que casualmente aparece en Mateo y *Tomás* no tiene apoyo en los indicios³⁹. Dadas las alternativas viables, parece más probable que Mt 10,16b como dicho proverbial, o al menos en su precisa formación, proceda de la intervención redaccional mateana⁴⁰. Si tal es el caso, el *logion* 39 como está representado en P.Oxy. 655 (y, naturalmente, en *EvTom*) muestra dependencia del evangelio de Mateo.

Podríamos detenernos aquí a reflexionar sobre un fenómeno del que se está tomando conocimiento. Y es que, pese al limitado número de fragmentos griegos de *Tomás*, ya se han encontrado sólidos indicios de que en ese documento se hizo uso tanto de Lucas como de Mateo. La sucesiva investigación sobre el texto copto de *Tomás* aportará nuevos ejemplos de dependencia respecto a Lucas y Mateo, así como en relación con Q e incluso con Marcos. Tal variedad de fuentes subyacentes a *Tomás* hace difícil de creer que este apócrifo represente una fuente independiente de los dichos de Jesús. Además, aparte de la cuestión de la dependencia, el hecho de que *Tomás* contenga dichos con paralelos no solo en Q, sino también en las tradiciones especiales mateana y lucana, cuestiona muy seriamente la atribución de una fecha temprana a su composición. ¿Cómo es que un solo documento compuesto durante la primera generación cristiana (lo que a menudo se dice de *Tomás*) puede contener paralelos de Q, material especial M y material especial L? Pero aquí nos estamos adelantando. Es momento de desviar la atención de la fragmentaria versión griega de *Tomás* para centrarnos en su versión copta completa (aunque posterior).

4. Empecemos esta nueva tarea con un ejemplo bastante sencillo que ya analizamos en el tomo IV de *Un judío marginal*; se trata del texto de Mc 7,15 || Mt 15,11⁴¹. Dentro de una discusión sobre las leyes de pureza judías, el Jesús marcano declara en 7,15: “No hay nada fuera de un hombre que, entrando en él, pueda hacerlo impuro, sino que esas cosas que salen del hombre son las cosas que hacen impuro al hombre”. En el tomo IV vimos cómo Mateo retoca Mc 7,15 en conformidad con un punto de vista teológico y un estilo literario característicamente mateanos. Se lee en Mt 15,11: “No es lo que entra en la boca lo que hace impuro al hombre, sino eso que sale de la boca, eso es lo que hace impuro al hombre”. Nótese los rasgos típicamente mateanos: 1) Mateo suaviza el tono categórico de Marcos (“No hay *nada* fuera de un hombre que, entrando en él, *pueda* hacerlo impuro) prescindiendo de οὐδέν [...] δύναται (“nada [...] puede) por su contundencia. Así evita una clara revocación de todo el sistema mosaico de pureza legal en cuestiones de alimentos o, al menos, baja el diapasón. 2) Al mismo tiempo, esta omisión ayuda a Mateo a establecer entre las dos mitades del dicho ese equilibrio perfecto que es tan de su agrado. 3) Mateo crea también equilibrio cambiando el plural indefinido τὰ [...] ἐκπορευόμενά (“esas cosas que salen”) de Mc 7,15 por el singular τὸ ἐκπορευόμενον (“eso que sale”) en Mt 15,11b. 4) Entre los retoques está también la palabra típicamente mateana “boca” (στόμα) en las dos mitades del dicho. 5) Por último utiliza el resuntivo τοῦτο (“eso”) en la última oración (“*eso* es lo que hace impuro al hombre”).

Es revelador que los *cinco* cambios redaccionales mateanos figuren también en *EvTom* 14. 1) Contiene una simple declaración indicativa sin la enfática negación inicial de Marcos. 2) Presenta el claro paralelismo entre las dos mitades creado por Mateo. 3) En las dos hay sujetos en singular (*petnabōk* [...] *petennēy*). 4) El nombre “boca” (*tapro*) aparece en ambas mitades. 5) Se usa un resuntivo (*entof*) como en la versión de Mateo⁴². La coincidencia con los resultados de la actividad redaccional mateana es demasiado abundante para desentenderse con apelaciones a otras tradiciones orales, representaciones orales múltiples o asimilación escribal al posterior NT en sahídico estándar⁴³. Como subrayó G. K. Chesterton, si el fenómeno de que un elefante tenga trompa parece una extraña casualidad, el fenómeno de que todos los elefantes tengan trompa parece como hecho adrede⁴⁴.

5. Pasemos ahora a considerar casos más complicados, aquellos en los que entra una combinación de textos. En un buen número de paralelos de los sinópticos existentes en *Tomás*, vemos que este apócrifo no sigue solamente un evangelio sinóptico —ya sean textos de Lucas o de Mateo en que se ha modificado Marcos—, sino que además mezcla dos o más sinópticos. Un ejemplo claro y breve de la tendencia de *Tomás* a combinar los sinópticos es la primera bienaventuranza del sermón del monte/de la llanura (Mt 5,3 || Lc 6,20b; por consiguiente, un *logion* Q, también presente en *EvTom* 54). Como es sabido, mientras que Mateo formula la bienaventuranza en tercera persona (“dichosos los pobres *en el espíritu*, porque *suyo* es el reino de los *cielos*”), Lucas tiene una forma más sencilla de la bienaventuranza, formulada (al menos en la segunda mitad) en segunda persona del plural, correspondiente a un discurso directo (“dichosos los pobres, porque *vuestro* es el reino de *Dios*”) ⁴⁵.

Muchos críticos piensan que la formulación de Lucas en segunda persona es más fiel a la forma Q original, pero, como argumenté en el tomo II de *Un juicio marginal*, esto anda lejos de ser cierto⁴⁶. En todo caso, la casi totalidad de ellos coinciden en que Mateo modifica Q añadiendo “en el espíritu” y cambiando “reino de Dios” (la expresión utilizada en el resto del NT y en los primeros Padres por “reino de los cielos” (literalmente, así en plural, reflejando el nombre arameo para el cielo, que solo se emplea en plural, *šēmayyā*)⁴⁷. No sorprendentemente, *EvTom* 54 ofrece una forma combinada: “Dichosos son los pobres, porque *vuestro* es el reino de los *cielos*”⁴⁸. La segunda persona del plural en discurso directo y la ausencia de “en el espíritu” sigue a Lucas, mientras que “reino de los cielos” sigue a Mateo⁴⁹. En solo ocho palabras coptas tenemos, pues, un ejemplo del conocimiento por *Tomás* de los textos de Mateo y Lucas, así como de su tendencia a combinarlos⁵⁰. Como ha quedado dicho, esta tendencia a combinar varias formas sinópticas de los dichos de Jesús se encuentra en escritos cristianos del siglo II tan diversos como la *Didajé*, la *Carta a los Filipenses* de Policarpo de Esmirna (¡incluida la primera bienaventuranza en 2,3!) y los dichos de Jesús en Justino Mártir⁵¹. Por tanto, la tendencia de Tomás a combinar, lejos de ser inusitada, sitúa a *EvTom* claramente en la corriente armonizadora de los escritos cristianos del siglo II.

6. La misma tendencia a mezclar Mateo y Lucas se puede encontrar también en pasajes más largos de Q. Nótese, por ejemplo, las coincidencias y discrepancias en las versiones mateana y lucana de la declaración de Jesús sobre las divisiones que él provoca en una familia (las coincidencias exactas están impresas en negrita):

Mateo 10,34-36

No penséis [νομίσητε] **que**
he venido [ἦλθον]
a traer **paz a la tierra.**
No he venido a traer paz, sino
espada.

Porque he venido a dividir al hombre **contra**
su **padre,**

y **la hija contra su madre**

y **la nuera contra su**
suegra.

Y [los] enemigos del hombre [serán] los
miembros de su familia.

Lucas 12,51-53

¿I imagináis [δοκεῖτε] **que**
he aparecido [παρεγενόμην]
para dar **paz a la tierra?**

No, os digo, sino división.

Porque de ahora en adelante serán
cinco en una casa dividida; tres
contra dos y dos contra tres
estarán divididos:

el padre contra el hijo y el hijo **contra**
el **padre,**

la madre contra la hija

y **la hija contra la madre;**

la suegra contra la nuera

y la **nuera contra la**

suegra.

Cuando llegamos a la versión de esta declaración en *EvTom* 16, notamos la presencia de elementos de Mateo y de Lucas⁵². En mi traducción de *EvTom* 16 pongo en *cursiva* palabras que son exclusivas de Mateo y subrayo las que lo son de Lucas:

“Dijo Jesús: ‘Quizá los hombres *piensan que he venido a traer paz al mundo.* Y no entienden que *he venido* a traer divisiones a la tierra: fuego, *espada*, guerra. Porque serán cinco en una casa: tres estarán contra dos y dos contra tres; el padre contra el hijo y el hijo contra el padre. Y todos ellos se encontrarán en soledad [lit., estarán siendo solitarios]”.

Aunque algunos especialistas argumentan acerca de una hipotética reconstrucción de una forma Q anterior, las propuestas habitualmente ofrecidas, o bien no contienen todas las palabras en cursiva, o bien no presentan todas las palabras subrayadas en mi traducción de *EvTom* 16⁵³. Dicho de otro modo: algunas de las palabras empleadas por Mateo al modificar el dicho Q y algunas de las empleadas por Lucas al hacer lo propio fueron a parar a la versión del mismo dicho en *Tomás*⁵⁴. Es muy interesante observar que el texto de Miq 7,6 (“Porque el hijo deshonra al padre, la hija se alza contra su madre, la nuera contra su suegra; los enemigos de un hombre [son] los hombres de su casa”) está representado casi exactamente en Mt 10,36⁵⁵. En cambio, Lc

12,53 expande las frases que describen oposición, de modo que en ambas partes de cada frase son iguales los atacantes y los atacados; por otro lado, Lucas omite la última frase de Mt 7,6 (“y los enemigos...”). Esta expansión acompañada de omisión es considerada generalmente una modificación redaccional de Lucas y está representada casi palabra por palabra en *EvTom* 16. Al mismo tiempo, palabras sueltas que aparecen solamente en la versión de Mateo (“venido”, “traer”, “espada”) se encuentran también en la versión de *Tomás*, mientras que la palabra lucana “división” (διαιρισμός) está asimismo representada⁵⁶.

A menos que apelemos a alguna otra fuente aparte de Q o a múltiples representaciones orales y la memoria social (apelaciones siempre muy cómodas de hacer porque no hay modo de comprobar lo que tienen de cierto)⁵⁷, la explicación más sencilla respecto a *EvTom* 16 está en la propensión de *Tomás* a fundir las versiones mateana y lucana de un dicho en un solo *logion*. Tal fusión de Mateo y Lucas –a veces con trazas de Marcos– carece con frecuencia de un fundamento claro, por lo cual, muy a menudo, parece puramente accidental. Pero, indudablemente, es una de las tendencias del autor/compilador de *Tomás*. Con esto no pretendo negar por completo la influencia de múltiples representaciones orales ni de la memoria social. Simplemente, quiero poner de relieve una continua tendencia redaccional reveladora de una actividad escrital consciente, que en el caso de *EvTom* 16 no consistió en una simple asimilación a la forma sahídica de Mateo o Lucas⁵⁸.

7. Otro pasaje de Q que está representado en un texto combinado de *Tomás* (*logion* 55) es Mt 10,37-38 || Lc 14,26-27, que en el evangelio de Mateo sigue de inmediato al ejemplo anterior. En los evangelios sinópticos hay muchos dichos relativos al coste de seguir a Jesús (o de hacerse discípulo suyo), a la necesidad de dejar u “odiar” a la propia familia y a la necesidad de cargar cada uno con su cruz (por ejemplo, Mc 8,34-35; 10,29-30; Mt 16,24-25; Lc 9,23-24; 18,29-30). El pasaje de Q reflejado en Mt 10,37-38 || Lc 14,26-27 destaca porque encierra en su brevedad 1) un dicho sobre poner a Jesús por encima de la propia familia y 2) un dicho sobre cargar cada uno con su cruz. Las formulaciones de Mateo y Lucas divergen considerablemente en ciertos puntos, muy probablemente debido a redacción mateana y, quizá, a ampliación lucana.

Mateo 10,37-38

El que ama a su padre o a su madre
más que a mí, *no es digno de mí*,
y el que ama a su hijo o hija
más que a mí,
no es digno de mí.
Y quien no tome su cruz
y me siga,
no es digno de mí.

Lucas 14,26-27

Si alguno viene a mí y
no odia a su padre y su madre,
a su mujer y sus hijos,
a sus hermanos y hermanas,
y hasta su propia vida,
no puede ser discípulo mío.
Quien no lleve su cruz
y venga detrás de mí,
no puede ser discípulo mío.

El dicho paralelo en *EvTom* 55 dice: “El que no odie a su padre y su madre no podrá ser discípulo mío, y [el que no] odie a sus hermanos y sus hermanas y no lleve su cruz como yo, no se hará digno de mí”⁵⁹.

Muchos comentaristas ven la aparición de “digno” (ἄξιός) en la versión mateana de este pasaje como producto de la redacción de Mateo⁶⁰. Solamente en esta versión, el triple uso de “digno” conecta estos dos dichos sobre la familia y la cruz. Dado que se encuentran hacia el final del discurso misionero del cap. 10, estos dichos con “digno” también conectan el final del discurso con dichos que también tienen “digno” (10,10.11.13 [bis]) y se hallan hacia el principio del discurso; gracias a esto, se crea una especie de inclusión o estructura envolvente. Además, Mateo 10,37-38 es el único pasaje en todo el NT que tiene la frase “es digno de mí”⁶¹. De hecho, es el único pasaje en los cuatro evangelios donde se utiliza ἄξιός con el genitivo de persona (el único otro caso en el NT es Heb 11,38). En cambio, la correspondiente lista de requisitos (o impedimentos) en Lucas para ser discípulo de Jesús se encuentra en los cuatro evangelios y bien podría representar la formulación de Q. En cualquier caso, el dicho Q subyacente tenía el *leitmotiv* de “no es digno de mí” (Mateo) o el de “no puede ser discípulo mío” (Lucas) para conectar los dos dichos representados en Mt 10,37-38 || Lc 14,26-27. Al mismo tiempo, el vocabulario más radical (y probablemente primitivo) relativo a “odiar” (a diferencia del atenuado de Mateo relativo a “amar más que a”) se encuentra en Lc 14,26⁶². Solo presente en la versión de Lucas está también la mención de “hermanos y hermanas”.

Cuando dirigimos nuevamente la atención a *EvTom* 55 vemos que contiene las frases “no podrá ser discípulo mío” (casi como en Lucas) y “no se hará digno de mí” (casi como en Mateo). Estamos, por tanto, ante un caso claro de fusión. La presencia del adjetivo griego ἄξιός (“digno”) en *EvTom* 55 no se puede explicar por asimilación al texto sahídico de Mateo, puesto que este no utiliza el adjetivo ἄξιός, sino el verbo copto para “ser digno” (*empša*). El uso de ἄξιός en *EvTom* 55 delata, por tanto, dependencia con respecto al texto griego de Mateo. Al mismo tiempo, la presencia del vocabulario relativo a “odiar” y de “hermanos y hermanas” muestra a Tomás notablemente inclinado en la dirección de Lucas, otro fenómeno habitual en estas fusiones.

8. El mismo fenómeno básico de la combinación de textos se puede encontrar en esos dichos no procedentes de Q, sino de la “triple tradición”, donde (presuponiendo la teoría de las dos fuentes en las relaciones sinópticas) Marcos es la fuente literaria de dichos que luego son modificados de varios modos por Mateo y Lucas. Un ejemplo revelador lo ofrece la doble metáfora de poner un remiendo en un vestido viejo y de echar vino nuevo en odres viejos. La forma básica de los dos dichos metafóricos –muy en la tradición sapiencial, pero utilizados por Jesús para poner de relieve la situación escatológica, radicalmente nueva, producto de su ministerio– se encuentra en Mc 2,21-22:

pieza añadida [lit. “la plenitud”] tira de él, [es decir,] lo nuevo de lo viejo, y se origina [lit. “se hace”] un roto peor.

v. 22 Y nadie echa vino nuevo en odres viejos; de lo contrario, el vino reventará los odres y se echa a perder el vino, [así como] los odres. Sino que el vino nuevo [hay que echarlo] en odres nuevos”⁶³.

No sorprendentemente, la no total claridad y elegancia del texto de Marcos motivó que Mateo y Lucas hicieran varias enmiendas:

Mateo 9,16-17

Nadie pone una pieza de paño sin tundir en un vestido viejo, porque la pieza añadida tira del vestido y se origina un roto peor.

Ni tampoco se echa vino nuevo en odres viejos; de lo contrario, los odres revientan, el vino se derrama y los odres se pierden. Sino que el vino nuevo se echa en odres nuevos, y ambos se conservan.

Lucas 5,36-39

Nadie, arrancando una pieza de un manto nuevo, la pone en un vestido viejo; de lo contrario, romperá el [vestido] nuevo y el remiendo del [vestido] nuevo no casará con el viejo.

Y nadie echa vino nuevo en odres viejos; de lo contrario, el vino nuevo reventará los odres y se derramará y los odres se perderán. Sino que el vino nuevo se ha de echar en odres nuevos.

Y nadie, después de beber [vino] viejo, desea [vino] nuevo, porque dice: “El [vino] viejo es mejor”.

La segunda mitad de *EvTom* 47 contiene las dos mismas metáforas, pero en orden inverso: de la metáfora del vino se pasa a la del remiendo. La formulación es como sigue:

Nadie bebe vino viejo e inmediatamente desea beber vino nuevo; y no se echa vino nuevo en odres viejos, no sea que revienten. Y no se echa vino viejo en un odre nuevo, para que no lo destruya. No se cose un remiendo viejo en un vestido nuevo, porque habría un desgarrón.

Dos cosas llaman inmediatamente la atención: 1) La declaración de Lucas sobre no desear vino nuevo después de beber el viejo es muy probablemente una adición suya⁶⁴. No se ajusta en

realidad al resto de la metáfora sobre el vino nuevo y los odres viejos, pero encaja en el conjunto de la problemática sobre la relación de lo viejo y lo nuevo en la historia de la salvación, relación que Lucas toca primero en su evangelio y luego desarrolla en los Hechos de los Apóstoles con sus referencias sobre la Iglesia primitiva. No sorprendentemente, el nuevo material está simplemente añadido al final de la perícopa, que es el lugar habitual para las adiciones de material nuevo y de alguna manera ajeno a una unidad tradicional. Puesto que todo lo demás en estos versículos es material de la triple tradición (es decir, procedente de Marcos), todo intento de inventar una tradición especial L solo para esta última frase parece forzado, si no desesperado. ¿Cuál sería su significado teológico como un *logion* aislado en la tradición L? Y ¿por qué extraña coincidencia sitúan Lucas y *Tomás* el *logion* aislado en la misma unidad: las metáforas combinadas del vino y el remiendo? Una vez que admitimos que la frase final de 5,36-39 es una creación lucana, su presencia en *Tomás* nos lleva inevitablemente a la conclusión de que *Tomás* conocía al menos la forma lucana de la perícopa⁶⁵. Como ya hemos visto y volveremos a ver más tarde, esta no es la única vez en *EvTom* que el autor/compilador muestra preferencia por Lucas dentro de la triple tradición. 2) Una vez llegados a la conclusión de que *Tomás* utiliza la forma lucana de la doble metáfora, vemos que su procedimiento de disponer las metáforas en sentido inverso es minucioso y completo: primero, el dicho sobre la preferencia del buen vino; luego, el dicho sobre la conveniencia de no echar vino nuevo en odres viejos, y, finalmente, el dicho sobre el remiendo.

9. Un caso similar de la triple tradición se puede encontrar en el relato sobre el intento de la familia de Jesús de verlo a él. Será útil comparar primero las versiones, bastante similares, que Marcos y Mateo ofrecen de este episodio. Luego veremos los cambios que realiza Lucas y, por último, compararemos las versiones sinópticas con *EvTom* 99.

Marcos 3,31-35

Y llegan su madre y sus hermanos
y, estando fuera,
le envían a llamar.
Y una multitud estaba sentada
a su alrededor,
y le dicen:
“Mira, tu madre y tus
hermanos⁶⁶
te buscan fuera”.
Y respondiéndoles, dice:
“¿Quién es mi madre y
[mis] hermanos?”.

Mateo 12,46-50

Y mientras hablaba a las
multitudes,
he aquí que su madre y sus hermanos
estaban fuera,
tratando de hablar con él.
Pero alguien le dijo:
“Mira, tu madre y tus
hermanos
están fuera tratando de hablar
contigo”⁶⁷.
Pero, respondiendo, dijo al que
le hablaba:
“¿Quién es mi madre y quiénes son
mis hermanos?”.

Y mirando en torno, a los
sentados a su alrededor,
dice:
“He aquí mi madre y mis
hermanos.
Quien hace la voluntad de Dios,

ese es mi hermano y hermana y
madre”.

Y extendiendo la mano hacia sus
discípulos,
dijo:
“He aquí mi madre y mis
hermanos.
Porque quien hace la voluntad de mi
Padre del cielo,
ese es mi hermano y hermana y
madre”.

Aunque el juicio sobre aspectos menores se complica por problemas crítico-textuales, la visión probablemente más acertada de los dos textos es que Marcos y Mateo coinciden en referir que la madre y los hermanos de Jesús están fuera y que una persona o varias informan de esto al Maestro. Ambas versiones coinciden también en que la última declaración de Jesús habla de hermano, hermana y madre, creando una especie de inclusión quiástica (ya que la madre es la primera persona significativa indicada al comienzo del relato y la última mencionada al final de él). Las diferencias más notables entre Marcos y Mateo son: 1) El Jesús de Marcos mira en torno, a los que lo rodean sentados en círculo, mientras que el Jesús de Mateo extiende la mano hacia sus discípulos. 2) El Jesús de Marcos habla de hacer “la voluntad de Dios” en la declaración culminante, y el Jesús de Mateo, en un cambio muy típico de este evangelista, habla de hacer “la voluntad de mi Padre del cielo”.

Lucas 8,19-21 abrevia considerablemente el relato declarativo de Marcos, aunque al mismo tiempo añade la explicación de que la madre y los hermanos no podían llegar hasta Jesús “a causa de la multitud” (v. 19). Tras el anuncio a Jesús de esta dificultad (v. 20), Lucas omite el gesto y la pregunta retórica de Jesús y pasa de inmediato a la declaración culminante (v. 21): “Mi madre y mis hermanos son los que oyen la palabra de Dios y cumplen”. Esta identificación de la madre y los hermanos de Jesús con los que oyen la palabra de Dios contrasta fuertemente con la forma marcana del relato, donde Jesús, al serle comunicado que su familia lo busca, primero pregunta retóricamente: “¿Quién es mi madre y mis hermanos?”. Y luego mira a los que están sentados a su alrededor, afirmando: “Quien hace la voluntad de Dios, ese es mi hermano y hermana y madre”. La estructura marcana establece, pues, una oposición entre la familia física y la espiritual de Jesús. El propósito teológico de Lucas al reescribir la declaración culminante tomada de Marcos parece ser evitar que la madre de Jesús sea objeto de cualquier aparente desdén o rechazo, conservando así la imagen positiva de ella presentada en el relato de la infancia (por ejemplo, su escuchar con fe el mensaje de Gabriel, a diferencia de Zacarías, el padre de Juan el Bautista; cf. 2,19.51). En concordancia con su lacónica presentación del núcleo del relato marcano, Lucas tiene en el dicho final “mi madre y mis hermanos”, sin mención de hermanas. El versículo introductorio, que sirve de exposición al relato, y el versículo último, que comenta el primero, están por eso perfectamente equilibrados: solo madre y hermanos, sin hermanas.

Como sucede en otros pasajes de *Tomás*, su *logion* 99 lleva aún más lejos la tendencia a abreviar de Lucas: “Los discípulos le dijeron: ‘Tus hermanos y tu madre están fuera’. Él les dijo: ‘Los que hacen la voluntad de mi Padre, esos son mis hermanos y mi madre. Son los que irán al reino de mi Padre’”. Veremos esta misma proclividad a imitar e incluso radicalizar el estilo reductor de Lucas cuando lleguemos a la parábola de Los viñadores perversos. Es más, otra tendencia tomasina observable en *EvTom* 99 refleja lo que veremos en esa parábola: así como *EvTom* 99 abrevia el relato sinóptico sobre la madre y los hermanos de Jesús a la manera lucana, también combina Mateo y Lucas, quizá incluso con un toque de Marcos. 1) En Marcos, la multitud “le dicen” (el verbo está en plural) el problema (3,32); los discípulos de Jesús no están presentes en ninguna parte del relato. Por su típico enfoque redaccional en los discípulos y su relación con Jesús, Mateo es el único evangelista sinóptico que los introduce en este relato (12,49), con la función de simple punto de referencia (“y extendiendo su mano hacia sus discípulos...”). *Tomás* mezcla Marcos y Mateo, obteniendo un grupo que pone a Jesús al corriente de la situación; pero este grupo no es, como en Marcos, la “multitud”, sino los “discípulos” de Mateo. 2) En *Tomás*, la información que se da a Jesús es que “tus hermanos y tu madre están fuera”. La presencia del verbo “estar” en ese aviso concuerda con Mateo y Lucas frente a Marcos, mientras que la colocación de los “hermanos” antes de la “madre” refleja la prelación del hombre respecto a la mujer en otras partes de su evangelio. 3) En *Tomás*, la réplica de Jesús, “los que hacen la voluntad de mi Padre, estos son mis hermanos y mi madre”, refleja la formulación de Mateo: “quien *hace la voluntad de mi Padre...*” (12,50). 4) No obstante, *Tomás* coincide con Lucas en mencionar solo a la madre y los hermanos (o viceversa) en la declaración final, mientras que en Marcos y Mateo la declaración habla de “hermano y hermana y madre”. 5) Marcos y Mateo coinciden también en usar la forma singular para las tres categorías de familiares en esa misma declaración y en comenzar con el pronombre relativo en singular (“quien hace...”). Una vez más, la forma tomasina de la declaración coincide con la de Lucas al hablar en plural de “los que...” La tendencia a fundir Mateo y Lucas, vista en otros pasajes, se confirma también aquí⁶⁸.

Como sin duda habrá percibido el lector, mi argumentación hasta ahora ha sido de carácter acumulativo, señalando patrones recurrentes a lo ancho de un amplio abanico de datos. Echando la mirada atrás podemos afirmar que la reveladora tendencia redaccional de *Tomás* a combinar los sinópticos se puede detectar en varios *logia* de diferentes géneros, aparte de la tradición parabólica: por ejemplo, bienaventuranzas, proverbios, dichos de finalidad (“he venido a...”), advertencias profético-escatológicas, metáforas sapienciales utilizadas para enseñanza escatológica y relatos declarativos.

Ahora que pasamos a examinar algunos ejemplos de parábolas, tanto breves como extensas, no encontraremos un gran cambio repentino, sino una continuación de los mismos fenómenos que hemos visto. De nuevo hallaremos no solo huellas redaccionales de los sinópticos, sino también la tendencia tomasina a mezclar varias versiones sinópticas en cierto número de parábolas de

EvTom, a veces con notable preferencia por Lucas, aunque en ocasiones, sin embargo, la intervención redaccional de Mateo será también muy clara.

B. Paralelos tomados de la tradición parabólica

1. La parábola de El grano de mostaza (Mc 4,30-32 || Mt 13,31-32 || Lc 13,18-19 || *EvTom* 20) destaca como un ejemplo notable de la tendencia de *Tomás* a mezclar, puesto que la parábola incluye un solapamiento Marcos-Q⁶⁹. En otras palabras, Marcos proporciona una forma escrita de la anterior forma oral de la parábola, y Q ofrece una forma alternativa, independiente. Como ocurre a menudo, Lucas se mantiene más próximo a la forma Q, en tanto que Mateo (¿la inspiración de *Tomás* en este caso?) combina Marcos y Q. (Encontramos la misma combinación en las versiones mateanas del discurso misionero y el discurso parabólico.)⁷⁰ Para hacernos una idea acerca de las dos formas variantes primitivas de El grano de mostaza, examinemos primero las versiones marcana y lucana (= Q) de la parábola, paso a paso. Seguidamente procederemos a comparar los resultados con la versión de Mateo y luego con la de *Tomás*.

Paso 1: Introducción. Marcos introduce la parábola con una doble pregunta retórica de Jesús: “¿Cómo compararemos [ὁμοιωσωμεν] el reino de Dios o qué parábola propondremos para él?”. Lucas, que comienza asimismo con una doble pregunta, aparentemente reescribe Marcos (quizá con vocabulario de Q) para conseguir una formulación paralela de las dos partes de la pregunta: ¿A qué es comparable [ὁμοία] el reino de Dios y a qué lo compararé [ὁμοιωσω]?”⁷¹.

Paso 2: Siembra. Marcos inicia la respuesta a la pregunta retórica con un simple “como un grano de mostaza...”, mientras que Lucas utiliza la oración completa “es como un grano de mostaza...”. Marcos continúa hablando simplemente del grano sembrado *en la tierra*, que es la “más pequeña de todas las semillas *en la tierra*”. Lucas, en cambio, habla de un hombre [ἄνθρωπος] que tomó el grano y lo arrojó en su *huerto*. No dice que es la más pequeña de las semillas.

Paso 3: Crecimiento. En Marcos, cuando el grano es sembrado, crece (literalmente, “sube”, en tiempo presente), se hace mayor que todos los arbustos [literalmente, “que todas las hortalizas”] y produce [literalmente, “hace”] grandes ramas. Lucas declara más lacónicamente que “creció” (aoristo) y se hizo un árbol.

Paso 4: Resultado. En Marcos, el resultado (ὥστε) es que las aves del cielo pueden anidar bajo su sombra. En cambio, en la versión lucana, que no tiene ninguna frase de resultado, las aves del cielo anidaron (aoristo) en sus ramas (mencionadas por primera vez en Lucas).

Volviendo ahora a Mateo, vemos su propensión a juntar elementos de las versiones marcana y Q:

Paso 1. No hay pregunta introductoria. Jesús comienza con la sencilla declaración “El reino de *los cielos* es como un grano de mostaza” (ὁμοία ἐστίν, como en Lucas, pero no en Marcos).

Paso 2. Al igual que en Lucas, un *hombre* hace algo con el grano. Pero, como en Marcos, el verbo para poner en la tierra el grano es “sembrar”, no “arrojar”, como en Lucas. Mateo usa el aoristo de indicativo (ἔσπειρεν), mientras que Marcos utiliza el aoristo pasivo de subjuntivo en una oración temporal (ὅταν). A diferencia de “en la tierra”, de Marcos, y “en su huerto”, de Lucas, tiene al hombre sembrando el grano “en su campo”. Una frase aparte explica que el grano de mostaza “es la más pequeña de todas las semillas”, explicación presente también en Marcos, pero ausente en Lucas.

Paso 3. En Mateo, para “cuando crece” se emplea el mismo verbo que en Lucas (ἠϋξισεν); sin embargo, la versión mateana lo tiene en aoristo de subjuntivo (αὐξηθῆ) dentro de una oración temporal (ὅταν), paralela a la construcción gramatical marcana, pero con distinto verbo que la de Marcos (ὅταν σπαρη). Mateo también sigue a Marcos incluyendo la declaración de que la semilla, cuando crece, “es [Marcos: se hace] mayor que todos los arbustos”, en presente de indicativo. Pero luego, en un ejemplo palmario de su tendencia a combinar, Mateo pasa repentinamente a Lucas diciendo que la planta “se hace [Lucas: se hizo] árbol”.

Paso 4. Mateo concluye siguiendo básicamente la construcción gramatical marcana en la frase del resultado (ὥστε), aunque vuelve a mezclar tomando contenido de Lucas (= Q): “Las aves del cielo vienen a anidar en sus ramas”. Como en Lucas, y a diferencia de Marcos, las ramas no han sido mencionadas hasta el final de la parábola. Así pues, la tendencia mateana a mezclar las tradiciones marcana y Q es clara desde un extremo al otro de la parábola.

La versión tomasina recogida en *EvTom* 20 continúa el proceso de mezcla y armonización, aunque con algunos rasgos típicos del estilo redaccional de *Tomás*.

Paso 1. La parábola es introducida con una frase (como en Mateo) que habla del “reino de *los cielos*”, empleando el sintagma redaccional mateano que solo se encuentra en Mateo dentro de la literatura cristiana comprendida entre el NT y los Padres apostólicos, exceptuadas unas cuantas apariciones en *Tomás*. El sintagma en cuestión figura en una pregunta planteada por los discípulos: “¿A qué es comparable el reino de los cielos?”. Por lo cual, si bien la introducción tiene la forma de oración simple (como en Mateo), está expresada en forma de pregunta (como en Marcos y Lucas). De hecho, corresponde exactamente a la primera parte de la doble pregunta de Lucas (Lc 13,18a), aunque con “los cielos” mateanos sustituidos por “Dios” y con la alusión a los discípulos (mediante la forma pronominal “les” en Mt 13,31 y *EvTom* 20). Además de esta combinación, vemos una técnica redaccional típica de *Tomás*. Especialmente en la primera mitad de *EvTom*, el redactor introduce una perícopa poniendo en labios de los discípulos una pregunta (menos frecuentemente una afirmación) que da pie a una respuesta de Jesús⁷².

Paso 2. En *EvTom*, Jesús responde con una oración completa (“es como un grano de mostaza”) a la pregunta planteada, reflejando en la formulación la versión lucana y, en el uso de una oración completa, la versión de Mateo. El texto de *Tomás* prosigue de inmediato con una

oración principal separada (si aceptamos la frecuente enmienda del texto copto), donde explica que “es la más pequeña de todas las semillas”. Aquí coincide con Mateo y Marcos, en cuanto al contenido, y con Mateo gramaticalmente en su uso de una oración principal, aunque en *EvTom* se hace referencia a la pequeñez de la semilla antes de que comience la acción⁷³. La frase de *EvTom* “cuando cae en la tierra” tiene la conjunción ὅταν, que encontramos en Mateo y Marcos, pero más precisamente ὅταν δέ, presente únicamente en Mt 13,32. El sintagma “en la tierra” (*ejem pkah*) es una traducción exacta de ἐπὶ τῆς γῆς, que solo está en Mc 13,32. De hecho, algunos comentaristas sostienen que es una adición marcana a la parábola premarcana⁷⁴. A primera vista, *EvTom* es el único en añadir a “tierra” la especificación “de labor” (lit., “en la que trabajan”). Sin embargo, tal especificación bien podría reflejar la sustitución que hace Mateo de la frase marcana “en la tierra” por “en su campo [ἄγρω]”, ya que presumiblemente “su campo” había sido labrado o cultivado⁷⁵.

Paso 3. Luego, según *EvTom*, la semilla “produce [o “crea”] una gran rama”, que refleja “produce [ποιεῖ; lit. “hace”] grandes ramas” de Marcos. El verbo copto *teyo* o *ta(o)yo* (= “echa”, “produce”) usado por *Tomás* refleja ποιέω de Marcos; no hay ningún verbo equivalente en Mateo ni en Lucas. El uso del singular “rama” en *Tomás* podría reflejar su hincapié en el receptor “único”, “solo”, “solitario” de conocimiento (¿un gnóstico?) al que se hace referencia en varios de sus dichos⁷⁶. El sintagma “una gran rama” (*ounoĉ'ntar*) refleja κλάδους μεγάλους de Marcos; en Mateo y Lucas, el nombre carece en esta frase del adjetivo calificativo μεγάλους, “grande”. *Tomás* emplea luego el verbo “convertirse”, “devenir” (expresado en copto mediante el conjuntivo, que, con arreglo a una forma habitual del verbo, tiene el sentido de presente habitual); el verbo puede reflejar, pues, γίνεται de Mateo, aunque *Tomás* usa el verbo en su descripción del resultado.

Paso 4. Por último, como desenlace en *Tomás* tenemos que la gran rama se convierte en “refugio [griego, σκέπη] para las aves del cielo”. Con el uso del nombre “refugio”, *EvTom* podría haber tratado de combinar los significados del verbo “habitar” (común a los tres sinópticos) y el nombre marcano “sombra” (σκιά). Esto no parece tan inverosímil cuando consideramos que un equivalente del griego σκέπη es el nombre *ha(e)ibes*, que significa “sombra”, y que en ciertos textos tiene como equivalente griego alguna forma de σκιά, σκέπη o σκηνόω (“habitar”)⁷⁷.

En conjunto, pues, dejando a un lado las preferencias estilísticas y teológicas propias de *Tomás* (por ejemplo, la pregunta introductoria formulada por los discípulos o la sola gran rama), hay razón para concluir que *EvTom* 20 es una clara muestra de mezcla o armonización de Marcos, Mateo y Lucas⁷⁸. Como he dejado dicho en el capítulo 37, esta clase de armonización de los evangelios se puede ver igualmente en escritos patrísticos del siglo II (por ejemplo, en algunos de Policarpo y Justino Mártir), que siguen una tendencia con culmen en el *Diatessaron*⁷⁹.

2. Un caso más complicado de combinación por *Tomás* de los tres sinópticos se encuentra en

la parábola de Los viñadores perversos (Mc 12,1-11 || Mt 21,33-43 || Lc 20,9-18 || *EvTom* 65–66)⁸⁰. Es oportuno en este punto de partida indicar que sobre esta parábola hay bastante disensión entre los especialistas. Vemos así una voluminosa monografía que argumenta sobre la dependencia de *Tomás* con respecto a los sinópticos, mientras que otra pretende probar justamente lo opuesto⁸¹. Parte del problema radica frecuentemente en las ideas preconcebidas con que los estudiosos abordan un texto. Como advierte Charles Quarles⁸², algunos autores que escriben sobre la independencia de *Tomás* (por ejemplo, John Dominic Crossan) defienden ciertos postulados supuestamente fiables y probados que no resisten un examen a fondo. A) *Postulado 1*: El relato de la parábola es manifiestamente más verosímil en *Tomás* que en los sinópticos. Sin embargo, ya ha modificado la presentación marcana en la dirección de una mayor verosimilitud. Además, la versión de *Tomás* no está completamente libre de elementos inverosímiles. B) *Postulado 2*: La versión tomasina de la perícopa es más primitiva, porque carece de la alusión a Is 5,1-2 en el versículo inicial. Sin embargo, Lucas “poda” casi todo el texto de Isaías, una tendencia que *Tomás* simplemente lleva al extremo. Que *Tomás* siguió en esto a Lucas parece lo más probable cuando vemos que parte de los cambios redaccionales del tercer evangelista sobre el texto de Marcos están reflejados en el apócrifo. C) *Postulado 3*: La versión tomasina es anterior a las otras, porque alusiones y rasgos alegóricos presentes en los sinópticos no figuran en *Tomás*. Sin embargo, esto tiene poco de sorprendente, habida cuenta de a) la actitud negativa de *EvTom* hacia el judaísmo y sus Escrituras, y b) la intención expresa de *Tomás* de ofrecer dichos esotéricos de Jesús con significados ocultos que los iniciados puedan buscar y hallar (véase el prólogo de *EvTom*, seguido por los *logia* 1 y 2). Un *nimšāl* aclaratorio por parte del AT o del evangelista era lo último que deseaba *Tomás*. A veces, no obstante, este aporta sus propias aplicaciones alegóricas, que son más compatibles con sus tendencias encratitas, antimaterialistas (¿y gnostizantes?). De hecho, si decidimos ver *Tomás* como una obra gnóstica, podemos interpretar su versión de la parábola de Los viñadores perversos como una alegoría “subversiva” de hombres libres y conscientes (los agricultores) en justa rebeldía contra el injusto Dios Creador y sus siervos/criados (¿los arcontes?). Alternativamente –y muy en consonancia con una polémica perceptible en otros pasajes de *Tomás*–, se podría entender la parábola como una alegoría destinada a poner de relieve los nefastos resultados de la codicia y el ansia de posesiones materiales⁸³. D) *Postulado 4*: La prioridad de *Tomás* es clara por el hecho de que en las versiones sinópticas Jesús, de manera velada, dice ser el hijo al que se va a dar muerte. Así, las versiones sinópticas se revelan como creaciones pospascuales de la Iglesia. Pero esto presupone que ya se ha resuelto por otras vías la reñida cuestión de qué fue lo que el Jesús histórico afirmó de sí mismo implícita o explícitamente. Este cuarto postulado es uno de los casos claros en que se da por supuesto lo que aún no ha sido probado. E) *Postulado 5*: Ya se trate de parábolas, enseñanzas o narraciones de los evangelios, la versión más breve y “enjuta” es la más original. Sin embargo, en realidad, las comparaciones de Mateo y Lucas frente a Marcos muestran que a menudo sucede lo contrario. La costumbre de Mateo de abreviar considerablemente los relatos de milagros

tomados de Marcos es un ejemplo bien conocido⁸⁴.

No voy a extenderme tratando el problema de esas presuposiciones, puesto que ya hice unas observaciones similares en el tomo I de *Un juicio marginal*⁸⁵. Dada la precariedad de tales postulados generales, pasemos nuevamente a examinar razones específicas para pensar que *EvTom* 65–66 muestra dependencia de los sinópticos. El espacio no permite una exégesis completa de cada forma de la parábola. Me limito a tomar por turno las versiones de Marcos, Mateo, Lucas y *Tomás*, para dividir cada una de ellas en cinco etapas y señalar en cada caso los datos concernientes a las cuestiones de la actividad redaccional y la dependencia⁸⁶.

A. Mc 12,1-11 admite la división siguiente:

1. *Introducción*. El proceso de plantar la viña sigue la forma de LXX Is 5,2, aunque no siempre palabra por palabra. Los elementos nuevos con respecto a Isaías son el arrendamiento de esa explotación a unos agricultores (clás. viñadores = cultivadores de viñas) y el hecho de que el hombre (ἄνθρωπος, el dueño) se vaya de viaje (aunque no se dice que marche al extranjero)⁸⁷.

2. *Envío de siervos para recibir los frutos*. Un siervo es enviado, golpeado y enviado de vuelta con las manos vacías. Se produce el envío de un nuevo siervo, que resulta herido en la cabeza y vejado. Se envía un tercero, que acaba asesinado, y luego “otros muchos”, algunos de los cuales son heridos y otros muertos.

3. *Envío del hijo*. Es importante notar el orden que presenta aquí el texto griego. Al dueño de la viña “todavía le quedaba uno: su hijo amado. [El dueño, ahora obviamente el padre] les envió este, el último, diciéndose: ‘Respetarán a mi hijo’”.

4. *Asesinato del hijo*. Los agricultores, sabiendo que el hijo es el heredero, deciden matarlo para hacerse con la herencia. Lo matan y lo arrojan fuera de la viña, negándole hasta un entierro decente.

5. *Conclusión doble*.

I-a) Jesús pregunta retóricamente: “¿Qué hará el señor [el dueño/padre] de la viña?”.

I-b) Jesús se responde a sí mismo: “Vendrá, matará a los agricultores y dará la viña a otros”.

II-a) Jesús pregunta retóricamente: “¿O no habéis leído esta [es decir, este texto de la] Escritura?”.

II-b) Jesús cita el texto que tiene en mente, que es LXX Sal 117,22-23 (“La piedra que rechazaron los constructores se ha convertido en piedra angular...”) ⁸⁸.

B. Mt 21,33-43 (44) abrevia el relato básico, como suele hacer Mateo con los relatos de Marcos, sobre todo con los que narran milagros. De hecho, ya hemos visto que se las arregla para abreviar hasta la versión marcana de El grano de mostaza, pese a estar combinando las formas marcana y Q de esa parábola. Similarmente abrevia el *relato básico* de Marcos sobre Los

viñadores perversos, aunque alarga algunas frases específicas (sobre todo habladas)⁸⁹.

1. *Introducción*. Mateo especifica que el hombre que planta la viña es dueño o jefe de una casa (οἰκοδεσπότης, un nombre favorito de Mateo en parábolas y similitudes)⁹⁰.

2. *Envío de siervos a recibir el fruto*. Desde el principio, el hombre envía siervos (en plural) a los agricultores, quienes a uno lo golpean, a otro lo matan y a otro lo apedrean. El segundo envío es de más siervos que el primero, pero el resultado es similar.

3. *Envío del hijo*. Omitiendo el torpe tercer envío marcano de un tercer siervo “más muchos otros”, Mateo dice que “por último les envió a su hijo”, sin incluir “amado”. A primera vista parece extraño que Mateo prescindiera de ese adjetivo, pero con ello se ajusta a su programa de abreviación⁹¹. En realidad no se omite solo una palabra, sino que es toda la cláusula marcana correspondiente lo que se adelgaza. En Mc 12,6 leemos: “Todavía le quedaba uno: su hijo amado. Les envió este, el último, diciéndose...”⁹²

4. *Asesinato del hijo*. Intensificando la alegoría, Mateo invierte el orden del crimen como es descrito en Marcos: primero, los agricultores arrojan al hijo fuera de la viña (que ahora, de repente, representa a Jerusalén) y luego lo matan, reflejando más cercanamente la sucesión de acontecimientos de la pasión y muerte de Jesús.

5. *Conclusión doble*. Aquí, Mateo amplía la formulación marcana de la doble pregunta y respuesta:

I-a) Jesús pregunta retóricamente: “Cuando venga el señor de la viña [procedente el verbo “venir” de la primera respuesta de Marcos], ¿qué hará con esos agricultores?”.

I-b) Los dirigentes judíos responden (pronunciando sentencia contra ellos mismos): “Hará que esos miserables tengan un mal fin y arrendará la viña a otros agricultores que le den los frutos a su debido tiempo”⁹³.

II-a) La segunda pregunta retórica de Jesús (“¿No habéis leído nunca en las Escrituras...?”) conduce

II-b) no solo a la cita de LXX Sal 117,22-23 (Mt 21,42)⁹⁴, sino también a la clara aplicación por Jesús de toda la parábola a los dirigentes judíos (v. 43): “El reino de Dios [la viña] os será quitado a vosotros [los dirigentes] y le será dado a un pueblo [ἔθνος = la Iglesia compuesta por judíos y gentiles] que rinda sus frutos”⁹⁵.

C. Lc 20,9-18 abrevia el relato básico de la parábola de Marcos más todavía que Mateo, tanto en el número de incidentes como en la cuenta total de palabras. El relato básico marcano (desde el Mc 12,1b hasta el final de 12,8, antes de la doble pregunta de Jesús) consta de 114 palabras griegas. El mismo relato en Lc 20,9b-15a está formado por 100 palabras griegas, a pesar de alguna adición de Lucas⁹⁶. Abreviaciones y cambios redaccionales se pueden apreciar prácticamente en las cinco etapas de la parábola:

1. *Introducción.* Esta es abreviada en extremo, de manera que simplemente se dice que “un hombre plantó una viña”—sin la clara alusión a Is 5,2 que hemos visto en Mc 12,1— y que la arrendó⁹⁷. Pero, por otro lado, Lucas añade al final de la introducción que el hombre se fue de viaje “por mucho tiempo”, quizá en un intento de hacer los sucesos subsiguientes más verosímiles⁹⁸.

2. *Envío de siervos a recibir el fruto.* Hay tres envíos de un solo siervo. La primera vez, el siervo es golpeado y enviado de vuelta con las manos vacías. El segundo envío termina de la misma manera, con la adición de que el siervo es vejado. En el tercer envío, el siervo resulta herido y “arrojado fuera”.

3. *Envío del hijo.* Entrando en un típico monólogo interior lucano introducido por una pregunta deliberativa (“¿Qué haré?”; cf. Lc 12,17; 16,3), el “señor de la viña” decide: “Enviaré a mi hijo, el amado. Quizá (ἴσως) lo respeten”.

4. *Asesinato del hijo.* Como Mateo, Lucas invierte el orden marcado para reflejar mejor el orden de la pasión y muerte de Jesús, por lo cual los agricultores primero echan al hijo fuera de la viña y luego lo matan⁹⁹.

5. *Conclusión doble.* Como Mateo, Lucas amplía aquí las declaraciones de Jesús:

I-a) Primera pregunta retórica de Jesús y

I-b) primera respuesta de Jesús, que repiten casi palabra por palabra las que encontramos en Marcos.

II-a) Segunda pregunta retórica de Jesús (“¿Qué es, pues, lo que está escrito?”).

II-b) Segunda respuesta retórica de Jesús, compuesta del v. 22 de LXX Sal 117, acompañado de una vaga alusión a LXX Dn 2,34-35.44-45 y posiblemente a Is 8,14-15 (“Todo el que caiga sobre esta piedra quedará deshecho...”).

Vemos, en suma, una curiosa pauta cuando de Marcos pasamos a Mateo y luego a Lucas. Consiste en una abreviación progresiva del relato básico de la parábola (hasta la muerte del hijo), equilibrada por adiciones redaccionales mateanas y lucanas realizadas de manera dispersa. Las adiciones son especialmente notables en la ampliación de la segunda respuesta de Jesús al final de la parábola, aunque incluso aquí abrevia Lucas el texto de LXX Sal 117, citando solo el v. 22: “La piedra que rechazaron los constructores se ha convertido en piedra angular”. Existe también la tendencia, apenas visible en Mateo pero más clara en Lucas, a dar mayor verosimilitud al relato. Por ejemplo, en Lucas, no se mata a ningún siervo antes del envío del hijo y se añade “quizá” (ἴσως) a la deliberación interior del dueño antes de decidirse a enviarlo.

Lo que hay de revelador en todo esto es que, como no tardaremos en ver, las mismas tendencias generales se perciben en la versión tomasina de la parábola. En *EvTom*, el número de palabras del relato básico queda reducido a 66. (Tal reducción, sin embargo, no es en realidad tan radical como podría indicar ese número, ya que el copto es una lengua muy aglutinadora,

que emplea una sola palabra compuesta para dos o más vocablos griegos.) Pese a la reducción general del relato, hay unas cuantas frases añadidas, casi siempre en línea con las tendencias redaccionales de *Tomás*, que lleva a sus conclusiones lógicas las tendencias redaccionales ya presentes en Mateo y, especialmente, la reelaboración lucana de Marcos.

Detengámonos ahora en *EvTom* 65–66 para ver como esas tendencias encuentran expresión literaria.

D. Evangelio de Tomás copto 65–66. Este pasaje muestra una propensión a abreviar y hacer más verosímil el relato, así como a añadirle perspectivas redaccionales en sus cinco etapas:

1. *Introducción.* Es breve: “Un hombre usurero [¿o “bueno”?]¹⁰⁰ tenía una viña y la arrendó a unos agricultores para que la trabajasen y así recibir su fruto de ellos”. En diversos aspectos, esta introducción es reflejo de Lucas, que, como *Tomás*, omite la clara alusión a Is 5,2. También, en conformidad con su tendencia a abreviar, *Tomás* pasa a la introducción la referencia a “recibir su fruto de ellos”, quizá porque omite la información de que el dueño se fue de viaje. Conviene señalar que la frase “para que la trabajasen y así recibir su fruto de ellos” combina elementos de los tres sinópticos: la oración final con ἵνα (copto *šina*) y la referencia a recibir el fruto *de* los agricultores en Mc 12,2 (repetida por Lucas); “fruto” (καρπός) en singular, de Lc 20,10 (a diferencia de Marcos y Mateo), y el curioso posesivo “*su* fruto”, solo presente en Mt 21,34¹⁰¹.

2. *Envío de siervos a recibir el fruto.* Aquí, *Tomás* combina Mateo y Lucas en línea con su tendencia a adelgazar el relato y también, quizá, a hacerlo más verosímil. *Tomás* sigue a Lucas 1) en narrar el envío de un solo siervo cada vez y 2) en referir que cada siervo es solo golpeado, no asesinado (aumentando la verosimilitud de que el dueño envíe a su hijo). Por otro lado, siguiendo a Mateo, *Tomás* deja el envío de siervos en dos casos, reduciendo así el relato. La formulación específica del primer envío refleja nuevamente la tendencia de *Tomás* a mezclar. Solo es enviado un siervo (como en Marcos y Lucas), pero el esclavo es determinado por el posesivo (“*su* siervo), en lo cual hay un eco del primer envío en Mateo (21,24), “*sus* siervos”. Aunque *Tomás* ha trasladado a la introducción un tipo de oración final, “para [*šina*] recibir su fruto de ellos”, que contiene elementos de los tres sinópticos, conserva otro tipo de oración final en el primer envío: “para que [*jekaas*] los agricultores le diesen el fruto de la viña”. Esto repite, casi palabra por palabra, la reelaboración que hace Lucas de la oración final marcana en Lc 20,10: “para que [los agricultores] le diesen [parte de] el fruto de la viña”. En lugar de la frase de Marcos “para que recibiese [parte de] los frutos de la viña de los agricultores” (representada parcialmente en la oración final [*šina*] de la introducción). Lucas escribe “que [los agricultores] le diesen [parte de] el *fruto* de la viña”. Es decir, Lucas tiene “fruto” (καρπός) en singular, mientras que Marcos y Mateo emplean ese nombre en plural (καρποί). Esto es un claro indicio de que *Tomás* conocía y copió el cambio redaccional de Lucas en Marcos. Más aún: tomó la palabra griega καρπός y la acompañó del artículo determinado singular para no dejar duda de que

también en singular debía ser entendido el nombre. Se puede ver que ἀπὸ τοῦ καρποῦ [...] δώσουσιν (“que le diesen [parte de] el fruto”) es realmente un toque redaccional único de Lucas por el hecho de que en ningún otro pasaje del NT aparece καρπός (aquí en la construcción partitiva ἀπὸ τοῦ καρποῦ, con “parte de” sobrentendido) como complemento directo del verbo simple δίδωμι (“dar”) cuando seres humanos son el sujeto¹⁰². El único caso de tal construcción es esta alteración redaccional de Marcos en Lc 20,10, que *Tomás* sigue de manera muy aproximada:

Lc 20,10: ἵνα ἀπὸ τοῦ καρποῦ τοῦ ἀμπελῶνος δώσουσιν αὐτῷ

EvTom 65: jekaas enoyoeie nati naf^empekarpos ^empma ^eneloole

Esto no es el resultado de recuerdos aislados ni de representaciones orales alternativas¹⁰³. Junto con otras huellas de redacción lucana (véase *infra*), proporciona un sólido argumento de que *Tomás* conocía la versión de la parábola contenida en Lucas.

Por seguir con el envío de siervos: los agricultores “agarraron” al siervo (similarmente Marcos y Mateo). Para ser preciso, la mención expresa del siervo como objeto de la acción de agarrar sigue a Mateo, al igual que el posesivo “su”. Los agricultores proceden a “golpearlo”, como hacen en los tres sinópticos. Siguiendo a Marcos y Lucas, *Tomás* no tiene asesinato en el primer envío de un siervo. En realidad, esto es impuesto por la lógica de enviar un solo siervo. De ser asesinado, no podía informar al dueño de la viña de que los agricultores no estaban dispuestos a entregar la parte de la producción debida. Tener varios siervos enviados en una misión permite a Mateo presentar a uno golpeado, a otro asesinado y a un tercero apedreado. El asesinato de la versión mateana se mezcla con el maltrato a golpes de que hablan Marcos y Lucas, dando como resultado el comentario adicional de *Tomás* de que “un poco más y lo habrían matado”.

El regreso del siervo golpeado supone un problema para *Tomás*, que parece esforzarse por crear un relato más verosímil. Lucas ya se había enfrentado al problema de la verosimilitud introduciendo un monólogo interior en el que el dueño sopesa las posibilidades después del segundo envío (Lc 20,13: “Quizá...”). Como parte del intento de añadir verosimilitud, *Tomás* no solo toma esa reflexión, sino que la anticipa aquí –y la volverá a usar después del segundo envío– para justificar el envío de un segundo siervo tras ser golpeado el primero. Sin embargo, la reflexión del dueño en este punto de *Tomás* es todo menos clara. Desde la primera publicación moderna de *EvTom* hasta el día de hoy, los comentaristas han encontrado ininteligible la deliberación del dueño al disponerse a enviar el segundo siervo. En el texto copto, tal como ha llegado hasta nosotros, el dueño piensa: “Quizá él no los conoció [= reconoció]”, frase donde el pronombre sujeto (“él”) hace referencia al primer siervo, y el pronombre complemento directo, a los agricultores. ¿Piensa el dueño que ese siervo se dirigió equivocadamente a unos agricultores distintos, los cuales desahogaron su irritación por la injusta petición de una parte de su cosecha? Esto parece tan forzado que otros comentaristas han propuesto enmendar lo que juzgan una corrupción textual escribiendo: “Quizá ellos [los agricultores] no lo reconocieron [como mi

siervo debidamente enviado]”. También se podría plantear la hipótesis de que *Tomás* introdujera de manera torpe el tema gnóstico de la ignorancia del Dios Creador y sus secuaces (pero, entonces, ¿no se debería haber puesto de relieve la ignorancia del dueño?)¹⁰⁴. Al final hay que admitir que ninguna de estas soluciones es completamente satisfactoria. Lo que está claro en todo caso es que *Tomás* toma de Lucas el soliloquio deliberativo (“quizá...”) y lo utiliza en un aparente intento de añadir verosimilitud a la acción del dueño. Situada después del primer envío, la deliberación hace el segundo envío ligeramente más creíble, aunque no menos infructuoso. Las dos reflexiones separadas introducidas por “quizá” también proporcionan un elemento estructural más a este relato esquemático¹⁰⁵.

3. *Envío del hijo*. Una vez más, encontramos mezcla. *Tomás* sigue a Mateo 1) haciendo de la declaración independiente “envió a su hijo” la primera oración principal de esta sección (el griego ἀπέστειλεν [...] τὸν υἱὸν αὐτοῦ, que corresponde exactamente al copto *jooy mpešēre*) y 2) omitiendo el adjetivo “amado” (ἀγαπητός), presente en Marcos y Lucas. Como Lucas (y al contrario de Marcos y Mateo), *Tomás* convierte el soliloquio deliberativo del dueño en una oración principal. En la reflexión del “señor de la viña”, Lucas introduce intencionadamente un adverbio que no se encuentra en ningún otro lugar del NT: “Quizá [ἴσως] lo respeten [es decir, a mi hijo]”. *Tomás* reproduce esto con su propio adverbio, *mešak* (“Quizá lo respeten [a él,] a mi hijo”). Un dato interesante es que la única aparición de *mešak* en *EvTom* se registra en el *logion* 65, en las dos deliberaciones del dueño. Además, aparte de reflejar la gramática copta¹⁰⁶, el doble complemento directo “lo”/“mi hijo” combina “lo” de Lucas y “mi hijo” de Marcos.

4. *Asesinato del hijo*. La parte culminante del relato es reducida al mínimo, para alcanzar el máximo de conmoción y misterio: “Aquellos agricultores, conociendo que él era el heredero de la viña, lo agarraron [y] lo mataron”. El copto para “aquellos agricultores” (*noyoeie etmmay*) repite la frase de Marcos ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοί. Solo Marcos y *Tomás* emplean el “demostrativo de lejanía” (“aquellos”) más el artículo determinado con “agricultores”, y ninguno de los dos (a diferencia de Mateo y Lucas) indica que los agricultores ven al hijo. Significativamente, solo *Tomás* emplea el verbo “conocer” en relación con los agricultores, contrastando deliberadamente a los agricultores “conocedores” (¿gnósticos?) con el siervo “no conocedor” enviado primero. Podría ser, por tanto, que *Tomás* hubiese modificado a propósito la parábola sinóptica para convertirla en una alegoría de los ignorantes siervos del dueño (¿el Demiurgo, el Dios Creador ciego y tiránico?) frente a los agentes libres y rebeldes que tienen conocimiento. En ninguno de los tres sinópticos se apunta al conocer/no conocer en los dos lugares donde *Tomás* enuncia este tema. El lacónico “lo agarraron [y] lo mataron” de *Tomás* refleja el también lacónico “agarrándolo, lo mataron” de Marcos, punto en el que, bruscamente, *Tomás* concluye la parábola. El repentino final sin ulterior explicación, comentario ni referencia escriturística concuerda perfectamente con el significado oculto de las palabras de Jesús al que *Tomás* se refirió ya desde el prólogo y los dos primeros *logia* de la obra. Los comentarios explicativos de Jesús y de

los evangelistas que se encuentran en los sinópticos, así como toda cita del AT, al que *Tomás* se muestra hostil, han tenido sistemáticamente vedado el acceso a *EvTom*. Por eso aquí, en conformidad con ese programa (¿gnóstico?), en lugar de aclaraciones y comentarios encontramos el frecuente estribillo de *Tomás*, que insta al poseedor de verdadero conocimiento (¿un gnóstico?) a buscar y hallar (cf. *logion 2*) el mensaje oculto (cf. prólogo): “Quien tenga oídos, que oiga”¹⁰⁷.

5. *Conclusión doble*. Por lo que acabamos de decir, es obvio que *Tomás* tenía que omitir la conclusión doble. Después de todo, la primera conclusión tiene a Jesús profetizando la destrucción de Jerusalén, lo que sitúa implícitamente toda la parábola dentro del gran relato del ministerio de Jesús dirigido a su propio pueblo (ministerio visto como culminación del múltiple y fallido envío de profetas a Israel), su rechazo por los dirigentes judíos y el subsiguiente castigo de ellos mediante la destrucción de su antigua capital y su templo. La amplitud de una historia de salvación colectiva, orientada al pueblo, entendida como un modelo de profecía y cumplimiento, y con culminación en el ministerio y muerte del Jesús terreno, no es un tema muy afín a *Tomás*, una obra dedicada a verdades secretas e intemporales, reveladas únicamente al iniciado solitario. La segunda conclusión habría tenido aún menos sitio allí, por tratarse de una cita explícita del AT como profecía que proclama claramente el desenlace último del relato: la muerte y resurrección de Jesús.

Al final, sin embargo, se podría decir que la supresión en *Tomás* de la conclusión doble no se logró totalmente. Por una parte, el núcleo mismo de la parábola encierra en sí ecos del AT y el tema de la profecía. Un auditorio judeopalestino del tiempo de Jesús que escuchase a un conocido profeta y maestro al dirigirse este a los dirigentes religiosos en el templo de Jerusalén, difícilmente habría dejado de captar las alusiones escriturísticas inherentes a símbolos como la viña, el envío por el dueño de sus siervos a reclamar lo debido a los trabajadores de su viña y el rechazo de esos siervos por los agricultores. Se tenía que desconocer no solo distintos textos escriturísticos, sino también la gran narración que gobierna las Escrituras judías, para no percibir las referencias. Con todas sus abreviaciones, *Tomás* no consigue eliminar enteramente las alusiones al AT.

Por otra parte, el “fantasma” de la conclusión doble frecuente la redacción reductora de *Tomás*. En cierto sentido, todavía encontramos dos conclusiones, aunque veladas. La primera conclusión, la enigmática frase “quien tenga oídos, que oiga”, remplace la conclusión aclaratoria que profetiza la destrucción de Jerusalén. La segunda conclusión, que permanece oculta pero somera a pesar de su transformación en un dicho separado de Jesús, elimina la pregunta retórica inicial con su fórmula de citación (“¿O no habéis leído esta Escritura?”)¹⁰⁸. Conforme a su tendencia aquí como en otras partes, *Tomás* sigue a Lucas, quien toma de Marcos solo el v. 22 de LXX Sal 117,22-23. Naturalmente, en *Tomás* no tiene cabida el cumplimiento de profecía veterotestamentaria, y menos aún la presentación de Jesús citando profecía del AT para mostrar que se ha cumplido en su vida y destino. Ese patrón de cumplimiento profético lo rechaza

explícitamente el Jesús tomasino en el *logion* 52¹⁰⁹.

Tomás crea, pues, el *logion* sustitutorio de la segunda conclusión, introducido con la fórmula habitual *peje is* (“dijo Jesús”) ¹¹⁰. La profecía se convierte así en una retadora adivinanza que Jesús plantea: “Mostradme la piedra que rechazaron los constructores; esa es la piedra angular” ¹¹¹.

En suma: lejos de ser una forma independiente y primitiva de la parábola de Los viñadores perversos, *Tomás* representa la conclusión lógica de tendencias ya vistas en la redacción mateana y lucana de Marcos. En conjunto, el núcleo narrativo de la palabra es abreviado progresivamente, empezando por Mateo, siguiendo por Lucas y terminando por *Tomás*, a la par que cada abreviador añade de paso unos cuantos toques redaccionales. En lo que respecta a la modificación versículo por versículo, *Tomás* muestra una constante tendencia a combinar las tres versiones sinópticas mientras abrevia considerablemente el relato básico. Aparte de las huellas de Mateo que se pueden descubrir, son los cambios redaccionales de Lucas los que más claramente se reflejan en *Tomás*. Entre ellos están: 1) Lc 20,9, el abrupto comienzo del relato sin la clara alusión a Is 5,2; 2) Lc 20,10, la frase “para que *le diesen* [parte de] el fruto de la viña”; 3) la omisión del asesinato de cualquier siervo (en coherencia con el envío de un solo siervo cada vez); 4) la inclusión de “quizá” (ἴσως de Lucas, *mešak* de *Tomás*) en el soliloquio donde el dueño expresa la esperanza de que los agricultores respeten a su hijo. Este punto es especialmente revelador, ya que ἴσως no aparece en ningún otro lugar del NT, al igual que *Tomás* nunca emplea *mešak* fuera del *logion* 65. Lucas inserta deliberadamente ese adverbio para hacer la decisión del dueño un poco más verosímil. *Tomás* sigue a Lucas tanto en palabras como en intención. Pretender eludir la obvia conclusión de la dependencia de *Tomás* con respecto a Lucas evocando una versión de la parábola primitiva e independiente, utilizada por Lucas y *Tomás*, es crear un *deus ex machina* y cortarse al mismo tiempo con la navaja de Ockham ¹¹². El propósito redaccional de *Tomás* se percibe 1) en sus abreviaciones y omisiones completas, con las que “oculta” el significado de la parábola (cf. el prólogo de *EvTom*), y 2) en su inserción del tema (gnóstico) del conocer/no conocer, para invitar al lector (¿gnóstico?) a adivinar el significado que hay detrás del relato, ahora alegorizado en un sentido más esotérico (¿gnóstico?) que sinóptico.

3) Hasta ahora, en el material general de dichos, así como en las parábolas, hemos examinado ejemplos tomados de la triple tradición (basados solamente en Marcos, pero redactados por Mateo o Lucas), de solapamientos Marcos-Q y de Q. Es ahora tiempo de suplementar el catálogo de casos probatorios con una parábola que se encuentra solamente en Mateo (por tanto, material M¹¹³): la parábola de El trigo y la cizaña (13,24-30). Siguiendo el patrón establecido por Marcos con la parábola de El sembrador, Mateo dota a su parábola de una extensa interpretación alegórica (Mt 13,36-43). De hecho, muchos comentaristas sostienen que la interpretación de El trigo y la cizaña es una creación del propio Mateo. Una versión mucho más breve de la parábola, sin una interpretación separada, se encuentra en *EvTom* 57.

*Mateo 13,24-30*¹¹⁴

El reino de los cielos es como
un hombre que sembró buena semilla
en su campo.
Mientras los hombres dormían
vino su enemigo y sembró cizaña
en medio del trigo, y se fue.
Cuando las plantas empezaron a brotar
y producir grano,
entonces apareció también la cizaña.
Acercándose, los siervos del amo
le dijeron: “Señor, ¿no sembraste semilla
buena en tu campo? ¿Cómo es que tiene
cizaña?”.
Él les dijo: “Un enemigo hizo esto”.
Le dicen los siervos: “¿Quieres, pues, que
vayamos a recogerla?”.
Él dice: “No, no sea que al recoger
la cizaña arranquéis el trigo con ella.
Dejad que crezcan juntos hasta la siega.
Y, al tiempo de la siega, diré a los
segadores: ‘Recoged primero la cizaña
y atadla en gavillas para quemarla,
pero el trigo reunidlo en mi granero”.

EvTom 57

El reino del Padre es como
un hombre que tenía buena semilla.

Vino de noche
su enemigo y sembró cizaña
en la semilla buena.

El hombre no les permitió
arrancar la cizaña.
Les dijo: “No sea que vayáis a arrancar
la cizaña y arranquemos el trigo con ella.

Porque el día de la siega
aparecerá la cizaña.
La arrancan y la queman”.

Se presentan varias posibilidades: *EvTom 57* podría ser una abreviación del texto mateano; una abreviación de la tradición M, también utilizada por Mateo, o una tradición independiente por completo que no necesariamente ha de verse como una abreviación y que, en consecuencia, podría ser la forma más primitiva de la parábola. Pero del siguiente análisis se desprenderá la conclusión de que, lejos de representar la forma más primitiva y pura de esta parábola, *EvTom 57* muestra claros signos de ser una abreviación radical de un texto más extenso y original, ya sea ese texto el de Mt 13,24-30 o el de la supuesta parábola M que fue su fuente¹¹⁵. De estas dos posibilidades, la más probable es que *EvTom* refleje conocimiento del texto actual de Mateo¹¹⁶, puesto que parece haber más ecos de la interpretación alegórica mateana en la muy abreviada versión de *Tomás*. (Uno recuerda la radical abreviación por *Tomás* de la forma marcana de Los viñadores perversos.)

Empecemos siguiendo el argumento de la parábola. En la introducción de *EvTom 57* llama inmediatamente la atención la extraordinaria brevedad. En *Tomás*, nunca se menciona – simplemente se supone – la siembra de la buena semilla. En Mt 13,25, “su enemigo” (también “su enemigo” en *Tomás*) llega cuando los hombres (es decir, los siervos del dueño del campo de

cultivo) están durmiendo, siembra la cizaña y se va. En vez de referirse a hombres dormidos, *Tomás* indica el tiempo de la operación subrepticia: “de noche”; tampoco menciona la marcha del enemigo¹¹⁷.

Más sorprendentemente, esta parábola carece en *Tomás* de su núcleo narrativo, es decir, la serie de hechos que dan inteligibilidad al desenlace: el crecimiento de las plantas, la formación de las espigas, la simultánea aparición de la cizaña, la presentación de los siervos ante el dueño con su pregunta sobre el origen de la cizaña en un campo sembrado con buena semilla, la atribución por el dueño de ese suceso negativo a algún enemigo y la sugerencia de los siervos sobre la recogida de la cizaña (Mt 13,26-28). El relato de *Tomás* vuelve a conectar con Mateo en 13,29: el hombre no les permite arrancar la cizaña, para evitar que con ella arranquen el trigo. Sin embargo, esta declaración del hombre en la versión de *Tomás* no tiene realmente sentido sin todo el material mateano del que carece la parábola tomasina. De hecho, se podría teorizar que el intento de condensar ese material mateano en la declaración del hombre da como resultado una serie de frases incoherentes en *Tomás*: “El hombre no les [ningún referente introducido antes] permitió arrancar la cizaña. Les dijo: ‘No sea que vayáis a arrancar la cizaña y arranquemos el trigo con ella’”. A la repentina aparición de “les”, sin indicación de que hace referencia a los siervos del hombre, se añade más confusión con el paso del “vosotros” al “nosotros” dentro de una misma frase en discurso directo¹¹⁸. Quizá no sea casual que en la muy detallada interpretación alegórica contenida en Mt 13,37-43, las únicas personas no mencionadas en la alegoría sean los siervos, quienes, sin embargo, desempeñan un papel clave en el relato original de 13,24-30¹¹⁹. Aquí empezamos a ver indicios de que el autor tomasino quizá tenía en mente la interpretación alegórica efectuada en Mt 13,37-43 cuando emprendió su radical abreviación del relato parabólico.

Sorprende en un primer momento, dada la general evitación por *Tomás* de la escatología “ígneas” presente en los sinópticos, el desenlace de *EvTom* 57. Allí se presupone alguna suerte de escatología futura, acompañada de fuego: “Porque el día de la siega aparecerá la cizaña. La arrancarán y la quemarán”. No solo es ajena a *Tomás* la referencia a una siega futura en la que entra la quema de la cizaña¹²⁰. También lo es la mención misma de la siega, ya que carece de preparación en el contexto de *EvTom* 57; en *Tomás* no figura la orden del dueño, inmediatamente anterior (Mt 13,30): “Dejad que crezcan juntos hasta la siega”. Aún más curiosa es la referencia a la quema de la cizaña sin la correspondiente alusión al destino del trigo. Esta ausencia se nos hace inteligible cuando nos damos cuenta de que la interpretación alegórica de Mateo traslada el centro de gravedad de la parábola desde la paciencia en el momento presente hasta el castigo de los malos, mediante el fuego, en la consumación de los siglos¹²¹. Curiosamente, en Mt 13,37-43, el catálogo inicial de equivalencias, que equipara cada término o hecho clave de la parábola con su equivalente escatológico (vv. 37b-40), omite toda referencia a trigo o granero (cf. 13,30)¹²². La narración apocalíptica que sigue en los vv. 41-43a gira casi totalmente en torno al castigo de los malvados, y solo el v. 43a hace referencia a la recompensa

de los justos. Pero ni siquiera en el v. 43a se retoma la imagen del trigo, la siega o el granero. En lugar de eso, se introduce la imagen apocalíptica de brillar como el sol u otros cuerpos celestes (cf. Mt 17,2; Dn 12,3; Sab 3,7), sin ninguna conexión con ninguna imagen precedente¹²³. No es exagerado decir que, ajeno a todos los elementos positivos presentes en la parábola propiamente dicha (13,24-30), Mt 13,41-43 toma e interpreta solo la parte media del v. 30. La conclusión de *Tomás* se centra por eso intensamente en lo que está puesto de relieve en la interpretación mateana de la parábola (13,36-43), en vez de en lo que es subrayado en la parábola misma¹²⁴.

Luego tenemos, además, que el vocabulario de “aparecer” (*naoyōnh ebol*) hacia el final de *EvTom* 57, cuando se establece una comparación con la parábola de Mateo, crea un problema. En Mateo hay una clara progresión en los pasos del relato. Al principio la cizaña, que se asemeja considerablemente al trigo en las primeras etapas de desarrollo, no les parece a los siervos diferente de él a simple vista. Pero cuando el trigo ha crecido lo suficiente para que las espigas empiecen a producir grano, *entonces* (el τότε típico de Mateo) también (καί) “apareció” (ἐφάνη en 13,26), puesto que, obviamente, la diferencia entre los dos tipos de plantas y sus respectivos granos era ya visible¹²⁵. Naturalmente, en este punto del relato los esclavos, viendo la diferencia, preguntan al amo a qué puede deberse la presencia de la cizaña y, a continuación, le proponen ir ellos a recogerla. Pero él les indica por qué su solución no es factible: aunque la cizaña es ya visible –y susceptible, por tanto, de ser distinguida del trigo–, las raíces de ambos tipos de plantas podían haber quedado enredadas (cf. v. 25: la cizaña fue sembrada *en medio del trigo*). Arrancar la cizaña habría supuesto posiblemente arrancar también el trigo inmaduro. Llegado el tiempo de la siega, el corte de las plantas permitiría retirar la cizaña del trigo ya maduro.

En cambio, en *Tomás*, la extrema contracción del relato lleva a un desarrollo ilógico de los acontecimientos. Después de sernos referida la siembra de la cizaña, inmediatamente se nos dice que el hombre “les” prohibió (no se indica a quiénes) arrancar la cizaña, por temor de que al hacerlo arrancasen también el trigo. Falta toda referencia a un período de crecimiento después del cual la cizaña se haría visible. Lógicamente, pues, el lector tiene que suponer que la cizaña ya ha brotado al menos; de otro modo, la prohibición de arrancarla carecería de sentido. Pero, en *Tomás*, el propio Jesús o el hombre de la parábola procede a decir que la cizaña se *hará* visible el día de la siega, en que será arrancada y quemada. De ahí la aparente contradicción del relato: si la cizaña no adquiere visibilidad antes de la siega, ¿cómo se ha podido detectar el problema, induciendo al hombre a establecer la prohibición?¹²⁶ Se diría, pues, que, en su radical abreviación de la parábola de Mateo, el redactor tomasino trasladó la referencia a la aparición de la cizaña desde la parte inicial del relato, donde tiene sentido, a la parte final, donde destruye toda lógica que pudiera haber quedado en la confusamente adelgazada versión de *Tomás*.

Pero no acaba aquí la confusión. Sumamente desconcertante es la conclusión de la parábola en *EvTom*, que figura en presente, justo después de habersele dicho al lector que *aparecerá* la

cizaña. La frase final, con el sujeto elíptico en plural y los verbos en presente (“la arrancan y la quemán”), refleja la orden en plural que el amo mateano dice que dará a los segadores (no mencionados en *Tomás*) llegado el tiempo de la siega. La forma plural de los verbos tiene, pues, sentido en la versión de Mateo, mientras que en *Tomás* lo mejor que puede hacer un traductor es entender el plural como la manera de expresar en copto la voz pasiva (que no existe como forma verbal separada en esa lengua). Pero ¿es esta la solución más idónea cuando en un momento anterior del relato tomasino ya han sido introducidos unos “ellos” con función de complemento indirecto (“les”)? Considerado todo, la explicación más natural del origen de este oscuro relato de *EvTom 57* es el torpe intento de reducir al máximo el texto mateano¹²⁷.

Además de este análisis paso a paso de la parábola de *Tomás*, que sugiere que *EvTom 57* es una versión intensamente abreviada de la que encontramos en Mateo, y un tanto distorsionada, algunas palabras y frases de *EvTom 57* parecen reflejar también texto e interpretación mateanos de la parábola, así como estilo de Mateo en general¹²⁸. *Tomás* comienza su versión con la frase “el reino del Padre es como...”. Un detalle interesante es que la interpretación mateana de la parábola termina con las palabras (por utilizar una traducción terriblemente literal) “el reino del Padre de ellos [es decir, los justos]” o, más normalmente, “el reino de su Padre”. Es revelador que las fuentes sinópticas más tempranas, Marcos y Q, utilicen la frase “el reino de Dios”, pero nunca “*el* reino” en uso absoluto o “el reino” conectado con una construcción de genitivo en la que el nombre sea “Padre”. El uso absoluto de “*el* reino” y la conexión de “reino” con el genitivo “Padre” responden a evoluciones posteriores atestiguadas en Mateo y en los dos libros de Lucas¹²⁹. De hecho, el uso absoluto de “el reino”, cuando es referido al reino de Dios (o de los cielos) sin el pronombre posesivo o construcción de genitivo dependiente, es casi exclusivo de Mateo en los cuatro evangelios (Mateo, seis veces; Marcos, ninguna; Lucas, una; Juan, ninguna)¹³⁰. Pero “*el* reino” y “el reino del Padre”, en uso absoluto, son las dos formas más frecuentes de referirse a “las alturas” en *Tomás*. Aunque hay también en este apócrifo unas cuantas apariciones de la frase redaccional mateana “el reino de los cielos” (*EvTom 20*, 54 y 114), la frase que más probablemente puede proceder del mismo Jesús, y que es la forma habitual en Marcos y Q –“el reino de Dios”–, está ausente por completo en la versión copta de *Tomás*¹³¹. Este fenómeno difícilmente sirve de apoyo a la estrategia general de algunos críticos de explicar el texto actual de *EvTom* apelando a la regular asimilación del texto al NT en copto estándar por escribas cristianos de tiempos posteriores. Ese no es ciertamente el caso al comienzo de *EvTom 57*, donde “el reino del Padre” no refleja el inicio de la parábola de Mateo en el griego ni en el copto sahídico (ambas formas tienen la típica frase mateana “el reino de los cielos” en el v. 24). Más bien, “el reino del Padre” al comienzo de *EvTom 57* podría ser un eco de esa misma expresión, integrada en el versículo con el que finaliza la interpretación alegórica de Mateo (v. 43).

Por seguir con otros aspectos específicos: si solo poseyésemos la parábola de Mateo, sin su explicación alegórica ni su relato más extenso de Jesús, la descripción inicial del sembrador de

cizaña en 13,25 como “su enemigo [es decir, del amo]” podría parecer desconcertante o al menos insuficientemente explicada. Pero la interpretación de Mateo –que indudablemente él tenía ya en mente al dar a la parábola su forma final– aclara que el sembrador de la semilla buena es el Hijo del hombre (= Jesús). En correspondencia, el enemigo es el diablo, que ha venido apareciendo en Mateo desde el relato de las tentaciones (4,1-11), donde el nombre “diablo” es repetido cuatro veces y el nombre “Satanás (= hebreo *śātān*, “adversario”, “oponente”, “enemigo”) aparece en el clímax narrativo. Por eso, dado el amplio contexto mateano, en Mt 13,25 “su enemigo” tiene perfecto sentido dentro de la parábola, que Mateo modifica (si no crea) en parte con vistas a su interpretación alegórica. No se puede decir lo mismo respecto a la presencia de la misma expresión (“su enemigo”, *pefjaje*) en la versión copta, la cual, por supuesto, carece de la interpretación que hace el “su” inteligible. Aunque los eruditos pueden argumentar respecto a la medida en que es realista el argumento básico de la parábola, la designación del sembrador de la cizaña como “su enemigo”, sin ninguna aclaración, solo hace la incoherente versión tomasina más incoherente todavía¹³². “Su enemigo” solo es explicable desde la posición ventajosa de la interpretación alegórica de Mateo¹³³.

La acción de sembrar llevada a cabo por “su enemigo” crea una nueva conexión ligera, aunque interesante, entre Mateo y *Tomás*. Mientras que todas las otras referencias a sembrar de la parábola mateana y su interpretación emplean el verbo simple σπείρω (“sembrar”), la siembra del enemigo es descrita en Mt 13,25 con el verbo compuesto relativamente raro ἐπισπείρω. Este verbo no se encuentra nunca en los LXX, en otras versiones griegas del AT, en ningún otro lugar del NT, ni en los Padres apostólicos. Si bien el verbo compuesto, al menos en este tipo de contexto agrícola, se podría traducir como “sembrar después”, su significado literal es “sembrar encima” (ἐπι es utilizable en diversos casos y con distintos significados, pero siempre en el sentido de “sobre” algo)¹³⁴. Tal vez no sea totalmente casual que en el lugar paralelo de *EvTom* 57 se diga que “su enemigo” sembró la cizaña “sobre” (copto *ef̄n*) la semilla buena, aunque un diferente tipo de proposición podría haber tenido más sentido¹³⁵. El uso de *ef̄n* no puede atribuirse a asimilación al texto mateano del NT en copto estándar, puesto que ese texto emplea *entmēte en* (“en medio de”), que refleja el griego de Mateo en 13,25 y tiene perfecto sentido en el contexto. Por eso, en el uso por *Tomás* de *ef̄n* podríamos tener otro ligero eco de Mateo, concretamente del raro ἐπισπείρω.

Se dice que el enemigo sembró ζιζάνιον, un tipo de mala hierba parecida al trigo. Este nombre no figura en los LXX, en otras versiones griegas del AT, en el griego secular antes de la era cristiana ni en los Padres apostólicos¹³⁶. En el NT aparece solamente en esta parábola de Mateo y su interpretación. Una vez más, no se puede explicar su presencia en la versión de *Tomás* diciendo que escribas cristianos asimilaron el texto al posterior texto de Mateo en sahídico estándar, ya que ese texto no utiliza ζιζάνιον, sino la palabra genérica copta para “planta”, “hierba” o “mala hierba” (*entēc*). Tampoco cabe la explicación de que ζιζάνιον era un término

favorito en el material de Nag Hammadi, puesto que *EvTom* 57 es el único lugar donde aparece a lo largo de todos esos textos¹³⁷.

La frase de *Tomás* “el día de la siega” refleja la de Mateo “al tiempo de la siega” (13,30). Esta frase –junto con la imagen de la quema de la cizaña– concuerda perfectamente con el panorama de escatología apocalíptica ígnea presentado por Mateo, pero, como ya hemos visto, está totalmente fuera de lugar en la teología de *Tomás*. De hecho, Jack Dean Kingsbury, quien piensa que en la parábola de Mateo subyace material premateano, subraya que en 13,30 el lenguaje es típico de Mateo y rico en imágenes escatológicas¹³⁸. En *Tomás*, el marcado paralelo con Mateo en este punto sugiere que podría ser un error traducir las palabras finales de *EvTom* 57 (literalmente, “la arrancan y la queman”) en voz pasiva: “será arrancada y quemada”. Los verbos en tercera persona del plural podrían ser un vestigio de los siervos/segadores de la versión mateana de la parábola (personajes en penumbra, como mucho, en *Tomás*), que son interpretados como ángeles en la explicación alegórica de Mateo (13,39). Al final, no tengo inconveniente en admitir que ninguna de estas observaciones sobre palabras y frases de *EvTom* 57 sería verdaderamente probatoria tomada separadamente, pero pienso que, sumadas, prestan apoyo secundario a los principales argumentos expuestos con anterioridad.

En suma, hemos visto 1) que el relato de *Tomás* tiene en conjunto sentido solo como una versión muy comprimida de la parábola de Mateo o de su fuente M; 2) que ciertas locuciones de *Tomás* reflejan frases muy probablemente producto de la actividad redaccional de Mateo, y 3) que en la abreviación radical que encontramos en *Tomás* parece haber influido la interpretación alegórica de la parábola, ofrecida por Mateo. A la vista de todo esto, la conclusión que parece más acertada es 1) que *EvTom* 57 no solo no es un texto temprano e independiente, sino que además 2) depende del correspondiente pasaje mateano más que de alguna fuente hipotética. Que el autor de *Tomás* conocía el evangelio mateano parece lo más verosímil cuando nos damos cuenta de que, en otros pasajes de *Tomás*, el autor muestra tener noticia de un determinado discípulo de Jesús llamado Mateo. A diferencia de otros personajes del NT a los que a su debido tiempo les fue atribuida la composición de un evangelio –es decir, Marcos, Lucas y Juan–, Mateo es mencionado realmente por *Tomás* en un *logion* de extensión inusitada (*EvTom* 13) y con un marco narrativo atípico. El relato de *EvTom* 13 parece reflejar (en una reescritura polémica que trastoca la idea original) la versión mateana de la confesión de fe de Pedro en Cesarea de Filipo (Mt 16,13-20)¹³⁹. Por eso, quizá no exagere Klyne Snodgrass al declarar que la parábola de El trigo y la cizaña “es uno de los pasajes con los que es más fácil argumentar sobre la dependencia de *Tomás* con respecto a la tradición sinóptica”¹⁴⁰.

4. Deliberadamente, he dejado en último lugar una parábola que, de los tres sinópticos, solo está presente en Lucas (material L). Mi razón para hacerlo no es una deferencia con el tradicional orden canónico de los evangelios sinópticos, sino una consideración de los problemas que entraña la comparación de una parábola L con su paralelo en *EvTom*.

a) Para empezar, nos encontramos ante una paradoja en el uso que hace *Tomás* de las fuentes sinópticas. Frecuentemente, en los ejemplos ya examinados, hemos notado cierta preferencia por la forma lucana de un dicho o una perícopa, ya proceda de material marcano o de Q. Pero, curiosamente, cuando examinamos la lista de parábolas contenidas en la tradición sinóptica y en *Tomás*, encontramos un fenómeno sorprendente. Pese a toda la influencia de Lucas perceptible en *Tomás*, hay un único caso claro de parábola presente solo en Lucas (es decir, una parábola L) con paralelo en *Tomás*¹⁴¹. Es la parábola de El rico insensato, incluida su introducción (Lc 12,13-15 + 16-21 || *EvTom* 72 + 63). Así pues, al disponernos a estudiar esta parábola, debemos ser conscientes de que estamos ante un caso único en nuestras comparaciones entre los sinópticos y *Tomás*.

b) Mi interés en estudiar esta parábola junto con su introducción tiene que ver con una ulterior peculiaridad y dificultad. El rico insensato es el único caso entre las parábolas sinópticas en que no solo la parábola propiamente dicha (Lc 12,16-21 = *EvTom* 63), sino también la anécdota que le sirve de introducción tienen un paralelo en *Tomás* (Lc 12,13-15 = *EvTom* 72). Dada la frecuente práctica de dispersar en *Tomás* material que aparece unido en los sinópticos (y ocasionalmente a la inversa), no debe sorprendernos que la breve perícopa que sirve de introducción en Lucas se encuentre nueve *logia* después de la parábola propiamente dicha en *EvTom*. Se diría que, para *Tomás*, el material del *logion* 72 posee, o le fueron atribuidos, un valor y un significado independientes.

c) Complicando estos problemas tenemos el origen incierto del material lucano. ¿Estamos ante tradición primitiva (posiblemente procedente de Jesús) que Lucas llevó a su evangelio muy poco modificada? ¿Tenemos aquí, por el contrario, una tradición que Lucas cambió sensiblemente con arreglo a su propio estilo? ¿O bien la introducción o la parábola (o ambas) son en su totalidad creación de Lucas?

d) La respuesta a estas preguntas cobra más dificultad todavía a causa de una consideración ulterior. La parábola propiamente dicha enlaza advertencias 1) sobre una ciega confianza en los propios bienes y 2) sobre lo incierto e incontrolable del tiempo que uno va a vivir. Con muchas variaciones de formulación y de énfasis, estos temas impregnan las tradiciones sapienciales del AT, la literatura intertestamentaria, otras partes del NT y escritos rabínicos posteriores, por no mencionar admoniciones similares presentes en la filosofía griega y romana¹⁴². Dentro de la lista casi interminable de paralelos antiguos de estos temas básicos, una observación del Eclesiástico (11,18-19) está tan próxima en el pensamiento (aunque no en la formulación) a esta parábola lucana que casi podría ser considerada la fuente de ella, así como de su equivalente en *Tomás*. El texto hebreo (parcialmente restaurado) de Eclo 11,18-19, como se encuentra en el Manuscrito A de la genizá del Cairo, se puede traducir del modo siguiente:

Hay un hombre que se hace rico llevando una vida de estrechez [...] [y] esta es su recompensa: cuando dice: “Ya estoy acomodado y puedo comer de mis bienes”, no sabe cuál será el limitado

alcance [de su vida]. Se lo dejará a otros y morirá”¹⁴³.

Dada la generalizada presencia y continua transformación de las tradiciones sapienciales dentro de la literatura mediterránea antigua, hay que contemplar la posibilidad de que las parábolas de Lc 12,16-21 y *EvTom* 63 no estén conectadas entre sí mediante fuentes literarias cristianas ni por una tradición oral que se remonte al Jesús histórico¹⁴⁴. Más bien, si queremos barajar todas las hipótesis posibles, es concebible que Lucas y *Tomás* representen con sus parábolas dos recepciones y reformulaciones diferentes del material de Eclo 11,18-19, sin que ese material hubiera pasado jamás por los labios de Jesús. Después de todo, en un breve dicho sapiencial, el Eclesiástico encierra muchos de los temas que se encuentran en Lucas y *Tomás*: un hombre rico habla en un monólogo interior y forja planes para disfrutar de su prosperidad, mientras la muerte espera a la vuelta de la esquina, dispuesta, en una hora desconocida, a hacer que todos los planes y esfuerzos del rico no sirvan para nada. Por eso, una modificación del texto del Eclesiástico por Lucas y *Tomás* independientemente el uno del otro y sin ninguna conexión tampoco con Jesús es una posibilidad interesante, en particular hoy día, en que tanto se habla sobre representaciones múltiples de tradiciones orales variables¹⁴⁵.

Sin embargo, otras consideraciones hacen esta opción menos probable, especialmente en la forma lucana de la parábola. En Eclo 11,18-19 no figuran elementos importantes que, en cambio, se encuentran en la parábola de Lucas; por ejemplo, la demolición de los graneros para hacer otros más grandes, la muerte inmediata del rico (“esta misma noche”) y la inusitada aparición de Dios y su discurso (la Sabiduría suele hacer observaciones sobre la vida humana sin epifanías especiales de Dios, no obstante el clímax del libro de Job).

Por otra parte, presente en Ben Sirá pero ausente en Lucas está la idea de que la riqueza de ese hombre ha ido aumentando a base de economizar avaramente. En cuanto a *Tomás*, presenta la actividad agrícola del rico como parte de sus planes y no como algo ya realizado que crea problemas de almacenamiento, que es lo que sucede en Lucas. Además, en la versión tomasina llega la muerte “esa misma noche” sin ninguna intervención ni discurso de Dios.

He expuesto todas estas complicaciones al comienzo de nuestro análisis, para indicar por qué debemos proceder con Lc 12,16-21 de una manera y un orden algo diferentes de los que hemos seguido en los ejemplos anteriores. En este caso, el argumento ha de ser por fuerza tortuoso y tener múltiples aspectos. Avancemos, pues, con paciencia hacia una comparación detallada de los textos de Lucas y *Tomás*, empezando con la anécdota que sirve de introducción en Lucas, para luego seguir con la parábola propiamente dicha.

A. Introducción

Lc 12,13-15

Uno entre la multitud le dijo [a Jesús]:

“Di a mi hermano que reparta conmigo

EvTom 72

Un hombre le dijo [a Jesús]:

“Di a mis hermanos que repartan conmigo

la herencia”.

Él [Jesús] le dijo:

“Hombre, ¿quién me ha nombrado juez o repartidor entre vosotros?”.

Les dijo:

“Mirad y guardaos de toda codicia, porque la vida de una persona no consiste en la abundancia de sus bienes”.

los bienes de mi padre”.

Él [Jesús] dijo:

“¿Oh hombre! ¿Quién me ha hecho repartidor?”.

Se volvió a sus discípulos y les dijo:

“¿Soy acaso un repartidor?”.

B. Parábola

Lc 12,16-21

Les dijo una parábola:

“Un hombre rico tenía un campo que producía abundantemente.

Pensó entre sí, diciendo:

‘¿Qué haré?, porque no tengo dónde reunir mi cosecha’.

Y dijo:

‘Esto es lo que haré:

derribaré mis graneros

y construiré otros más grandes, y juntaré

allí todo mi grano y mis bienes.

Y diré a mi alma:

Alma, tienes muchas cosas buenas

en reserva para muchos años.

Descansa, come, bebe y diviértete’.

Pero Dios le dijo:

‘¡Insensato! Esta misma noche

te será reclamada el alma.

Las cosas que preparaste

¿a quién pertenecerán?’.

Así [sucede con] la persona

que acumula riquezas para sí y no es rica

[en lo] concerniente a Dios”.

EvTom 63

Dijo Jesús:

“Había un hombre rico que tenía muchos bienes.

Dijo:

‘Usaré mis bienes

en sembrar, cosechar,

plantar

y llenar mis graneros

de fruto’.

Estos eran sus pensamientos

en su mente.

Y aquella misma noche

murió.

El que tenga oídos, que oiga”.

Una ojeada a estas dos tradiciones en sus formas lucana y tomasina no hace sino confirmar la serie de dificultades a las que me he referido. Son posibles diversos escenarios, y es difícil saber elegir entre ellos. Claramente, *Lc 12,13-15* || *EvTom 72* refieren básicamente un mismo diálogo, y *Lc 12,16-21* || *EvTom 63* narran básicamente la misma parábola. Pero ¿es una versión del diálogo o de la parábola directa o indirectamente dependiente de la otra versión? ¿Presentan más

bien ambos textos versiones independientes de una enseñanza que acaba remontándose a Jesús? ¿O, al menos en el caso de la parábola, recibieron y reelaboraron Marcos y *Tomás* un tema común de la tradición sapiencial, como se podría conjeturar por Eclo 11,28-19?

Teniendo en cuenta todo lo visto en los ejemplos anteriores, me inclino a pensar que, una vez más, lo que tenemos en *EvTom* 63 es una abreviación radical de material sinóptico. *Tomás* tomó una parábola constituida por un relato bastante convencional de la tradición sapiencial y la condensó en una narración lacónica y críptica, cuyo significado debe el lector “buscar y hallar” (cf. el prólogo de *Tomás*, junto con los dichos 1 y 2). En concordancia con este propósito redaccional general *Tomás* utiliza la anécdota introductoria lucana y, en *EvTom* 72, le imprime un giro en la dirección de la cristología gnostizante. Esto es particularmente notable en la anécdota de la conclusión: la observación moralizadora de Lucas sobre la necesidad de evitar la codicia –una verdad que sirve para todo ser humano– es transformada en una misteriosa pregunta de Jesús, no respondida, sobre su propia identidad (“¿Soy acaso un repartidor?”). Pero una cosa es sugerir una explicación, basada en mis ejemplos anteriores, y otra muy distinta pasar de una explicación que es simplemente posible a una con visos de probabilidad. ¿Qué indicios en las dos formulaciones de esta tradición sugieren que *Tomás*, directa o indirectamente, conocía la composición lucana de 12,13-15 + 61,21 y estuvo influido por ella?

Digamos, en suma, que tanto la introducción como la parábola propiamente dicha tienen algunos rasgos que solo se encuentran en Lucas dentro de los evangelios sinópticos y, específicamente, dentro de la tradición sinóptica de las parábolas. Procedamos paso a paso en la exposición del argumento.

1. Consideraciones generales sobre la técnica lucana de conectar anécdotas introductorias con parábolas

Dentro del NT, solo Lucas emplea una breve anécdota introductoria, relativa a Jesús y un interlocutor de fuera de su círculo de discípulos, como prefacio de una parábola narrativa. Esta técnica destaca porque, en los sinópticos, la mayor parte de las parábolas no tienen una introducción separada, destinada a exponer el mensaje de la parábola que sigue. Por ejemplo, en el discurso parabólico (Mc 4,1-34 || Mt 13,1-52 || Lc 8,4-18) tenemos un marco general, pero las distintas parábolas no abordan problemas planteados por distintos interlocutores¹⁴⁶. Lo mismo sucede con las otras parábolas marcanas: Los viñadores perversos (Mc 12,1-11 parr.) y El portero en vela (Mc 13,34-37 parr.)¹⁴⁷. Igualmente, las parábolas exclusivas de Mateo (material M) carecen todas de una introducción inmediatamente precedente, compuesta de un diálogo entre Jesús y alguien ajeno al círculo de discípulos. Lo más parecido que encontramos a esa composición es el caso único en Mateo donde no una persona “de fuera”, sino el primero entre los Doce (Pedro) dirige a Jesús una pregunta sobre el perdón (18,21-22), que introduce directamente la parábola de El siervo inexorable (18,23-35). El contexto general del discurso

mateano sobre la vida y el orden en la Iglesia (cap. 18) sugiere que Pedro representa a los jefes eclesiales recibiendo instrucciones sobre la conveniencia de suavizar la disciplina en la Iglesia (18,15-20) y propender al perdón.

Cuando observamos las introducciones a las parábolas en la tradición Q, notamos una diferencia entre la redacción de Mateo y la de Lucas. Mateo nunca dota de una introducción especial a ninguna de sus parábolas Q. En cambio, Lucas tiene en 12,41 a Pedro (que simboliza de nuevo a los jefes de la Iglesia) formulando una pregunta que inmediatamente suscita la parábola de El siervo puesto al frente de la servidumbre (Lc 12,42-48). En Lc 14,15, “uno de los reclinados a la mesa” con Jesús se refiere a la dicha de comer en el reino de Dios. Esto sirve como introducción a la versión lucana de la parábola de La gran cena (14,16-24). En 15,2, la crítica de los fariseos y los escribas mueve a Jesús a decir la parábola de La oveja perdida (15,3-7). Justo antes de que Jesús refiera la parábola de Las minas (19,12-27), Lucas informa de que el Maestro dirige esta parábola a los que piensan que el reino de Dios va a aparecer de un momento a otro porque Jesús se está acercando a Jerusalén (19,11). Por eso notamos en la modificación por Lucas de las parábolas Q, a diferencia de la efectuada sobre ellas por Mateo, una tendencia a proporcionales una introducción seguida por la parábola de que se trate. En general, sin embargo, no hay una interacción entre Jesús y alguien ajeno a su círculo de discípulos en esas breves introducciones.

Dada la tendencia de Lucas a dotar a algunas parábolas Q de un preámbulo, no debe resultar una sorpresa conocer que las parábolas exclusivas de Lucas destacan por el número de ellas con un preámbulo relativo al asunto de la parábola. Aún más notable es que, en ciertos casos, Lucas proporciona a sus parábolas L introducciones que entrañan interacción entre Jesús y una persona ajena a su círculo. Los ejemplos lucanos son los siguientes:

1) La parábola de Los dos deudores (Lc 7,41-43), que forma parte de la conversación entre Jesús y Simón el fariseo.

2) Como vimos en el tomo IV de *Un juicio marginal*, en la parábola de El buen samaritano (10,30-37) Lucas reelabora la perícopa de Marcos concerniente al doble mandamiento del amor (Mc 12,28-34) para crear una introducción a El buen samaritano¹⁴⁸. En esta introducción lucana, un legista y Jesús entran en un diálogo sobre heredar la vida eterna, que culmina en referencia al amor al prójimo y constituye así una transición casi inconsútil hacia la parábola.

3) El rico insensato (12,16–16-21), la parábola que estudiamos en la presente sección, tiene como introducción un diálogo sobre dividir una herencia.

4) La parábola de La higuera estéril (13,6-9) constituye el clímax de la respuesta de Jesús a “algunos” que le informaron sobre ciertos galileos a los que Pilato había dado muerte. La parábola concluye con la respuesta de Jesús de que no hay que preocuparse por la suerte de los otros, sino por la propia suerte; en consecuencia, hay que arrepentirse cuando todavía se está a tiempo.

5) La parábola de La moneda perdida (15,8-10) es unida por Lucas a la parábola Q de La oveja perdida, y juntas constituyen la respuesta a la crítica y de los fariseos y los escribas a Jesús por acoger pecadores (15,2). Lo mismo se puede decir de la tercera de las tres parábolas lucanas sobre pérdida y recuperación, o sea, El hijo pródigo (15,11-32)¹⁴⁹.

6) Quizá podríamos incluir en nuestra lista la parábola de El rico y Lázaro (16,19-31), aunque técnicamente el diálogo hostil entre los fariseos, de los que se dice que aman el dinero, y Jesús, que anuncia la inversión por Dios de los valores socioeconómicos, se encuentra en los vv. 14-15 en vez de inmediatamente de la parábola relativa a este tema.

7) La parábola de El juez inicuo y la viuda (18,1-8) no tiene un diálogo introductorio, si bien Lucas la dota de una introducción especial refiriendo que Jesús “les” dijo (¿a los discípulos?, ¿a la multitud?) que era necesario orar persistentemente, sin desfallecer.

8) Tampoco la parábola subsiguiente, El fariseo y el recaudador de impuestos (18,9-14), es introducida mediante un diálogo formal. Pero, una vez más, Lucas presenta la parábola especificando quiénes forman el auditorio y cuál es la intención de Jesús. La parábola es una reprensión y un aviso a “algunos que confiaban en sí mismos, pensando que eran justos, y despreciaban al resto de la humanidad”.

Nuestro breve examen lleva a una conclusión obvia. Comparadas con las parábolas de Marcos y Mateo, e incluso con el material marcano presente en el tercer evangelio, las parábolas L de Lucas (e incluso algunas de sus parábolas Q) tienden a proporcionar a la parábola que sigue una introducción específica, que describe el auditorio, la finalidad o el tema correspondientes a la parábola. En algunos casos relativos a parábolas L, Lucas amplía esas introducciones, convirtiéndolas en breves diálogos entre Jesús y alguien ajeno a su círculo de discípulos. Crea así un minirrelato sentencioso (llamado también apotegma o anécdota) como introducción de la parábola. Vemos esta técnica, aplicada de diferentes maneras, en las parábolas de Los dos deudores, El buen samaritano y El rico insensato y, más vagamente, en La higuera estéril, La moneda perdida, El hijo pródigo y El rico y Lázaro. Es interesante observar que El rico insensato y El buen samaritano representan el ejemplo más claro de esta tendencia redaccional lucana. Por decirlo una vez más: en lo tocante a las parábolas sinópticas, solo las de Lucas y, específicamente, solo las de su material L cuentan con un diálogo introductorio entre Jesús y alguien no perteneciente a su grupo discipular. Nuestra rápida ojeada a la tradición de parábolas neotestamentarias nos induce a pensar que este sistema introductorio es una invención del propio Lucas dentro de la tradición sinóptica.

El corolario de esta conclusión es claro. Si la introducción (12,13-15) a la parábola de El rico insensato (12,16-21) es muy probablemente un apropiado apotegma creado por Lucas, la aparición de este mismo apotegma en *EvTom* 72, nueve dichos después de la versión tomasina de El rico insensato (*EvTom* 63), nos lleva a una ulterior conclusión: *Tomás* conocía directa o indirectamente la anécdota introductoria de Lucas, no una vaga tradición sapiencial, y la utilizó

en *EvTom* 72 con notables cambios redaccionales. Si esto es así, surge una nueva pregunta: si *Tomás* utilizó en *EvTom* 72 texto de Lucas, y si el apotegma existía en el tercer evangelio como una anécdota creada para introducir El rico insensato, ¿podemos pensar razonablemente que *Tomás* no conocía la versión lucana de esa parábola?

Sin duda, algunos críticos se opondrán a esta línea de razonamiento. Argüirán que teóricamente no deja de ser posible que Lc 12,13-15 y *EvTom* 72 representen dos formas independientes de una tradición común. Es cierto que no existe en este caso la misma coincidencia palabra por palabra que se da, por ejemplo, en Mt 10,16b y *EvTom* 39 (el dicho “hacedos prudentes como las serpientes”), pero hay notables semejanzas en el flujo narrativo e incluso en la formulación.

2. Comparación de Lc 12,13-15 y *EvTom* 72

Por empezar por lo evidente: las formas lucana y tomasina tienen básicamente igual estructura y contenido.

a) Un hombre no identificado (ninguno de los dos textos ofrece más detalles) pide a Jesús que diga a su hermano (o hermanos) que reparta con él una herencia. Puesto que en Lucas la disputa sobre la herencia es entre dos hermanos, el lector naturalmente supondrá que los bienes son heredados de su padre. Esto se hace explícito en *EvTom* 72: “los bienes de mi padre”. Esta especificación permite a *Tomás* introducir una expresión (“mi padre”) que, para el lector iniciado en el conocimiento salvífico de la obra, resuena con la idea del Dios supremo, trascendente, revelado por Jesús¹⁵⁰.

b) Jesús responde con una pregunta retórica que empieza con el vocativo “hombre”¹⁵¹ y continúa inquiriendo quién ha nombrado (en *Tomás*, “hecho”) a Jesús juez y repartidor (*Tomás* tiene solo el nombre “repartidor”) en esta disputa familiar. La pregunta retórica de Jesús es, obviamente, una negativa a la petición del hombre.

c) En vez de explicar su negativa o exponer sus razones al hombre, Jesús se dirige al grupo del que está rodeado (Lucas: “les dijo”; *Tomás*: “se volvió a sus discípulos y les dijo”). Jesús refuerza la negativa implícita en su pregunta dejando de hablar al peticionario. En Lucas y *Tomás*, la diferencia en cuanto al auditorio objeto ahora de la comunicación no es tan grande como podría parecer. Los últimos oyentes a los que se refirió Lucas en el cap. 12 eran precisamente los discípulos de Jesús (12,1 + 4) y, en consecuencia, son también ellos el grupo indicado con el pronombre de “les dijo” (12,15). Por su parte, *Tomás*, careciendo de un contexto narrativo más amplio, necesariamente tiene que introducir “sus discípulos” para aclarar a qué auditorio se refiere.

d) Como ocurre frecuentemente en los sinópticos, cuando un escritor toma un relato de otro, los dos autores tienden a divergir especialmente al final de la narración (véase, por ejemplo, Mc

5,43 || Mt 9,26; Mc 8,21 || Mt 16,12; Mc 8,31-33 || Lc 9,22). Por eso, Lucas tiene una clara conclusión moralizadora en que Jesús exhorta a sus oyentes a evitar la codicia, en tanto que *Tomás* muestra su característica preferencia por una conclusión críptica, en vez de clara, repitiendo la pregunta retórica de Jesús.

Dentro de esta estructura literaria común, cierto número de palabras o frases similares hacen pensar en la intervención redaccional de Lucas. Por poner algunos ejemplos: de los 114 dichos que constituyen el *Evangelio de Tomás*, la gran mayoría son introducidos mediante “dijo Jesús” o “él dijo”. En algunos casos, simplemente se sobrentiende que Jesús sigue hablando desde el dicho anterior (como en el *logion* 27 después del 26). Muchos menos dichos tienen como introducción “sus discípulos [o “ellos”] le dijeron”. María (Magdalena) introduce el dicho 21. En el dicho 60, “él [presumiblemente Jesús] vio” precede al habitual “dijo [Jesús]”. En el *logion* 74, un “él” no identificado es el sujeto de “dijo”, pero el vocativo subsiguiente (“oh Señor”) implica que el hablante es un discípulo. “Curiosamente, el dicho 79 está introducido mediante “una mujer de entre la multitud” (como en Lc 11,27), que procede a proclamar la bienaventuranza contenida solamente en Lc 11,27 y obtiene como respuesta de Jesús la misma que él da en 11,28. En la segunda mitad del dicho 79 Jesús pasa a pronunciar la misma bienaventuranza irónica/trágica que, camino del Calvario, él dirige a las mujeres en Lc 23,29¹⁵². (*Tomás* se sirve de toda clase de fusión textual.) Los dichos 91, 100 y 104 empiezan con un anónimo “ellos” (posiblemente adversarios). Por último, en el dicho 114, con que se cierra el *Evangelio de Tomás*, Simón Pedro inicia el *logion* dirigiéndose a “ellos” (al parecer, Jesús y los discípulos).

Este examen de los hablantes que abren los distintos dichos en *Tomás* muestra que la introducción “un hombre [le] dijo” (*peje ourome*, es decir, verbo conjugado con significado de pretérito + artículo indeterminado en singular + nombre “hombre”) se encuentra a lo largo de esa obra solo en *EvTom* 72. Este caso es distinto de esos otros de un vago “ellos dijeron” o “él dijo” antes señalados, en los que el pronombre sujeto es simplemente parte de la forma del verbo. En otras palabras, la fórmula “un hombre [le] dijo” como inicio de un *logion*, aparte de atípica en *Tomás*, está de hecho limitada a un solo dicho, *EvTom* 72.

La pertinencia de esta observación sobre el estilo de *Tomás* se puede ver cuando dirigimos nuestra atención a Lucas y nos fijamos en un elemento de su estilo redaccional. Hay cierto número de casos en Lucas donde el pronombre indefinido griego τις (“uno”, “alguien”, “alguno”; pero utilizado en el griego helenístico también como equivalente funcional de un artículo indeterminado)¹⁵³ introduce a un interlocutor que inicia un diálogo con Jesús o provoca un comentario de él. La forma singular (“cierta persona”, “un hombre”) tiene esa función en 9,57 (“un hombre le dijo [a Jesús]”); 13,23 (“y alguien le dijo”); 14,15 (“uno de los comensales”). El plural τινές (“algunos”) desempeña la misma función, por ejemplo, en 11,15; 13,1; 21,5. Cuando se llega a apreciar 1) que el inicio copto del *logion* 72, *peje ourōme naf* (“un hombre le dijo [a Jesús]”) es el equivalente funcional del inicio de Lucas (12,13), εἶπεν δέ τις [...] αὐτῷ

(“Uno [...] le dijo [a Jesús]”)¹⁵⁴, y 2) que este inicio de perícopa para designar a un interlocutor ajeno al círculo de discípulos que entabla una conversación con Jesús es característico de la redacción de Lucas pero ajeno a *Tomás*, aparte de *EvTom* 72, se ve como lo más probable que la forma lucana de la anécdota influyese en la versión tomasina.

A la presencia de un rasgo redaccional típicamente lucano en un caso solitario dentro del texto de *Tomás* se suma una correspondencia verbal mencionada antes, es decir, el hecho de que Jesús se dirija a su interlocutor con la palabra “hombre”. Realmente es la única vez en *Tomás* que Jesús emplea este vocativo, “oh hombre” (*ō prōme*). Como hemos visto, esto constituye un paralelo exacto del vocativo inicial del Jesús lucano en 12,14 (ἄνθρωπε). Lo importante aquí es que mientras que *Tomás* nunca presenta a Jesús empleando el vocativo “hombre” en ningún otro pasaje, Lucas sí lo hace. Y el otro caso lucano es claramente redaccional. En Mc 2,5, Marcos (seguido por Mateo) describe a Jesús dirigiéndose al paralítico bajado a través del techo con el vocativo τέκνον (“hijo [mío]”). Lucas cambia ese vocativo por su característico ἄνθρωπε (“hombre”) en 5,20. Que Lucas tiende a emplear ἄνθρωπε cuando su fuente tiene alguna otra palabra se ve claramente por el relato de las negaciones de Pedro durante el proceso de Jesús. Ni en la segunda ni en la tercera negación de Jesús emplea el Pedro marcano el vocativo “hombre” (Mc 14,69-71), aunque para la tercera utiliza la frase “yo no conozco a ese hombre [ἄνθρωπον] del que habláis”. A diferencia de Mateo, que se mantiene muy cerca de Marcos, Lucas inserta deliberadamente en esas dos negaciones el vocativo ἄνθρωπε (Lc 22,58-60). Es, pues, razonable decir que la inserción del vocativo “hombre” al comienzo de un discurso directo constituye un rasgo redaccional de Lucas, que él emplea dos veces en su evangelio cuando Jesús empieza a dirigir la palabra a un hombre que requiere su ayuda (el paralítico y el hombre que disputa una herencia). En cambio, en ningún lugar de *Tomás* se dirige Jesús a nadie con la palabra “hombre”, salvo en *EvTom* 72, que, como hemos visto, representa un paralelo de la perícopa lucana única 12,13-15 y refleja rasgos redaccionales vistos en otros pasajes del tercer evangelio¹⁵⁵.

Otro paralelo llamativo entre Lucas y *Tomás* se puede encontrar en la respuesta negativa de Jesús a la petición del hombre por medio de una pregunta retórica: “Hombre, ¿quién me ha nombrado [*Tomás*: “hecho”] juez o repartidor entre vosotros [*Tomás* tiene solo el nombre “repartidor” y no “entre vosotros”]?”. La palabra griega de Lucas para “repartidor” (μεριστής) es relativamente rara, aunque no indocumentada en literatura griega anterior a Lucas¹⁵⁶. Los pocos usos atestiguados en el período precristiano hacen referencia a una especie de funcionario conectado con las finanzas o con la distribución de fondos públicos. En el siglo I d. C., parece emplearse esta palabra también con el significado más general de “repartidor”, tanto en un sentido físico como metafórico (por ejemplo, en referencia a horóscopos). Las únicas apariciones en *Tomás* del nombre copto equivalente (*refpōše*) se hallan en nuestro *logion*, *EvTom* 72 (*bis*). La tendencia típica de *Tomás* a abreviar y comprimir textos tomados de los sinópticos se evidencia aquí en su omisión de “juez” en el dicho tomado de Lucas. Esta omisión le permite centrarse en

la idea del “repartidor” (de ahí la repetición de esta palabra en la versión tomasina), una función que Jesús rechaza con su doble pregunta retórica¹⁵⁷. La negativa de Jesús a asumir el papel de repartidor tiene perfecto sentido en la teología gnostizante de *Tomás*. Como indica Jesús en los dichos 50, 61, 77 y 106, él viene de la Totalidad, de la luz, del reino del Padre, que es por definición el “indiviso”. Quien no tiene la luz del conocimiento permanece dividido y, por tanto, lleno de oscuridad¹⁵⁸. Este exaltar la idea de la indivisión es coherente con el frecuente elogio por *Tomás* de “el uno” y “el solitario” (usando el nombre griego μοναχός) como el cristiano ideal.

Antes de que volvamos a la parábola de El rico insensato es oportuno tocar una última cuestión sobre la formulación exacta de Lc 12,13-15 comparada con *EvTom* 72, dado que algunos comentaristas podrían utilizar una diferencia en las palabras para argumentar contra la dependencia con respecto a Lucas. Como ocurre con frecuencia en el evangelio lucano, alguien se dirige a Jesús en 12,13 llamándolo “maestro” (διδάσκαλε), lo cual no sucede en *EvTom* 72¹⁵⁹. Realmente, lejos de representar un argumento en favor de la independencia de *Tomás*, la omisión de “maestro” como tratamiento a Jesús es exactamente lo que uno esperaría en esta obra. Tengamos en cuenta que es precisamente Tomás el discípulo que en *EvTom* 13, tras dirigirse a Jesús con el título de “maestro” (en copto, *psah*), es corregido bruscamente por Jesús con la frase “yo no soy tu maestro”. Dada esta posición cristológica tomasina manifestada casi desde el principio, lo sorprendente habría sido que el autor de *Tomás* hubiera permitido que alguien se dirigiera a Jesús llamándolo “maestro”. Perfectamente coherente con el rechazo de tal título hacia el comienzo de la obra es la ausencia de ese nombre en el resto del *Evangelio de Tomás*. Por eso, como sostengo, la omisión del título al inicio de la petición del hombre a Jesús es lo que cabría esperar.

Sumadas todas estas observaciones efectuadas en la comparación de Lc 12,13-15 con *EvTom* 72, yo diría que hay suficientes rasgos redaccionales lucanos, de mayor o menor extensión, como para poder argumentar que el *logion* tomasino depende de alguna manera de la construcción redaccional de Lucas¹⁶⁰. Si este fuera el caso, y si Lucas creó o modificó con todo cuidado 12,13-15 para introducir directamente la parábola de El rico insensato, es difícil pensar que *Tomás* no conociera la parábola también en su forma lucana. Esta es una importante observación general que tener presente, puesto que reconozco sin inconveniente que la parábola propiamente dicha (Lc 12,16-21) no está verbalmente tan próxima a su paralelo de *EvTom* 63 como su introducción (12,13-15) a *EvTom* 72. Sin embargo, también en la parábola propiamente dicha se perciben rasgos lucanos que están reflejados en la versión tomasina.

3. Comparación de Lc 12,16-21 y *EvTom* 63

Empecemos por el comienzo mismo de la parábola. A primera vista parecería que el inicio de la parábola en *Tomás* es tan insulso que nadie lo miraría dos veces: “Había un hombre [*nefn*

ourōme]...” No obstante, este comienzo aparentemente anodino lleva una huella reconocible. En los evangelios sinópticos, sólo Lucas muestra una tendencia notable a iniciar parábolas narrativas abruptamente con “un hombre” o “uno” (ἄνθρωπος τις o simplemente τις) en las primeras palabras, sin ninguna frase similar a “el reino de los cielos es como...” o “¿qué os parece?”. Entre las parábolas exclusivas de Lucas o intensamente modificadas por él están las introducidas por alguna forma de ἄνθρωπος τις, como El buen samaritano (10,10, ἄνθρωπος τις), La higuera estéril (13,6, τις), La gran cena (Q o más probablemente L, 14,16 ἄνθρωπος τις), El hijo pródigo (ἄνθρωπος τις, 15,11), El administrador infiel (16,1, ἄνθρωπος τις), El rico y Lázaro (16,19, ἄνθρωπος τις), Los talentos/Las minas) (Q o más probablemente L, 19,12, ἄνθρωπος τις). Ninguna tendencia general de este tipo se ve en Marcos ni en Mateo, aunque variantes textuales hacen debatibles algunos casos individuales¹⁶¹.

Más concretamente, en los evangelios sinópticos la frase “cierto hombre rico” (ἄνθρωπος τις πλούσιος) no se utiliza nunca para introducir una parábola narrativa, salvo en Lucas. De hecho, un rápido examen de la distribución del adjetivo “rico” (πλούσιος) en el NT es revelador de por sí. En lo tocante a los cuatro evangelios, Mateo emplea πλούσιος tres veces; Marcos, dos; Lucas, once, y Juan, ni una sola vez. En ningún otro libro del NT aparece este adjetivo un número de veces aproximado al que se registra en Lucas. Por eso no resulta sorprendente que, a lo largo de todo el NT, solo Lucas use la frase “cierto hombre rico”. Además, todos sus usos se encuentran al comienzo de parábolas exclusivamente lucanas: El rico insensato (12,16), El administrador infiel (16,1) y El rico y Lázaro (16,19)¹⁶². Estamos, obviamente, ante un indicio de actividad redaccional de Lucas¹⁶³. Es revelador, por tanto, que la parábola de El rico insensato comience en *EvTom* 63 con el equivalente copto de ἀνθρώπου τινὸς πλουσίου. De hecho, la versión de *Tomás*, aparte de tener como inicio *ourōme* *‘mplousios* (“un hombre rico” utiliza en esta introducción –lo que es más llamativo– no el adjetivo copto para “rico”, sino el adjetivo griego preferido de Lucas: πλούσιος¹⁶⁴. Por cierto, esta es la única vez que πλούσιος aparece en *EvTom*. En otros pasajes se emplea la palabra del copto estándar para “rico” u “hombre rico” (*r̄mmao*), como en los dichos 81 y 110. Además, el nombre compuesto copto *m̄ntr̄mmao* (“riqueza”) figura en los dichos 29 y 85. En suma, la explicación más sencilla de por qué el adjetivo griego πλούσιος, y de hecho la frase lucana “un hombre rico”, está al comienzo de una parábola de *Tomás* –y en particular al comienzo de la versión tomasina de El rico insensato– es que existe dependencia, directa o indirecta, de la versión marcana. No se puede apelar en este caso a la teoría de que *EvTom* 63 fue asimilado al sahídico estándar de Lucas, puesto que ese texto usa el adjetivo en copto nativo, no en griego, para “rico”¹⁶⁵.

Aparte de esta clara dependencia, en la versión tomasina de El rico insensato encontramos un rasgo característico de composición lucana, rasgo por lo general ausente de los relatos sinópticos pero presente en parábolas de Lucas: el monólogo interior de un personaje principal del relato¹⁶⁶.

De hecho, en 12,16-21, ese monólogo ocupa buena parte de la parábola propiamente dicha. En cambio, Marcos tiene un solo caso de parábola donde él utiliza el monólogo interior como recurso literario, y ese monólogo es mucho más breve que el de los ejemplos lucanos. En la parábola de Los viñadores perversos, Marcos presenta al dueño de la viña pensando erróneamente: “Respetarán a mi hijo”. Hay también un solo ejemplo de parábola Q que contiene un monólogo interior nuevamente muy breve. En la parábola de El siervo bueno y el siervo malo (Mt 24,45-51 || Lc 12,41-46), el siervo malo calcula: “Mi amo tarda [Lucas: “en venir”]”. Estos dos monólogos, los únicos en parábolas sinópticas fuera de las parábolas L, contrastan notablemente con los monólogos más amplios que se encuentran solo en parábolas lucanas¹⁶⁷. Además de las deliberaciones de El hombre rico en Lc 12,16-21, estos monólogos típicamente lucanos incluyen los de El hijo pródigo (15,17-19), El administrador infiel (16,3-4) y El juez inicuo y la viuda (18,4-5). También se encuentra ese tipo de monólogo en la parábola de El deber del siervo, pero esta vez en la aplicación o *nimšāl* (17,10). Si ampliamos nuestro criterio respecto a esta cuestión podríamos incluir la parábola de El fariseo y el recaudador de impuestos. El problema con la oración del fariseo (18,11-12) es que, aunque aparentemente está dirigida a Dios en acción de gracias, en realidad se trata de un mensaje con el que el fariseo se felicita de ser como es (nótese, como en los otros monólogos, el énfasis en la propia persona). Que un monólogo relativamente largo es propio de la parábola lucana se puede ver también en el único caso de soliloquio contenido en una parábola de Marcos: Los viñadores perversos. En Mc 12,6c, como hemos visto, la deliberación del padre es muy breve: “Respetarán a mi hijo”. Característicamente, Lucas (pero no Mateo) hace de esta escueta reflexión un monólogo más extenso: “¿Qué haré [pregunta retórica que se encuentra en varios monólogos lucanos]? Enviaré a mi hijo, el amado. Quizá lo respeten”¹⁶⁸.

Cuando volvemos a *Tomás* notamos que los monólogos interiores del tipo extenso lucano no se encuentran en las parábolas de *EvTom*. Aparte de El rico insensato, la única parábola con diálogo interior es Los viñadores perversos, cuyo breve monólogo está ya presente en Marcos¹⁶⁹. Lucas amplía este monólogo, en tanto que *Tomás* crea un segundo monólogo breve como recurso para obtener equilibrio estructural. El resultado de todas estas comparaciones es claro: la sola vez que *Tomás* presenta una parábola con un monólogo más extenso es precisamente el caso que nos ocupa, el único en el que *Tomás* tiene un paralelo con una parábola L y en el que Lucas ofrece uno de sus característicos monólogos largos.

El relato propiamente dicho finaliza tanto en Lucas como en *Tomás* con un breve y repentino anuncio de la muerte del rico. Las dos versiones de la parábola especifican enfáticamente que la muerte ocurre “esta/aquella misma noche”. La diferencia entre Lucas y *Tomás* sobre este punto es significativa. En Lucas, Dios habla repentina y directamente al rico (¿en un sueño?, ¿en una visión?) y le anuncia su muerte. Tal conclusión sería impensable en *Tomás*. El Dios supremo e invisible (el Padre) no aparece ni actúa directamente en este mundo material, y menos para hablar a una persona espiritualmente ciega, condenada a morir. De hecho, *EvTom* evita casi

completamente la palabra “dios” (*noyte*), que aparece solo en dos dichos donde “dios” no hace referencia al Dios supremo, el Padre de Jesús¹⁷⁰. Por último, como se podía esperar, la aplicación moralizadora de Lucas, que aclara el significado de la parábola, es omitida al no ser compatible con el programa esotérico de “buscar y hallar” trazado por *Tomás*. Este, en cambio, añade su exhortación a “oír”, coetilla a la que ya nos hemos referido.

Mirando retrospectivamente las diversas calas que hemos realizado en el complejo de Lc 12,13-15 + 16-21 || *EvTom* 72+ 63, admito de buena gana que ninguna observación, tomada aisladamente, puede establecer la dependencia de *EvTom* 73 respecto a Lc 12,13-15 ni de *EvTom* 63 respecto a Lc 12,16-21. Entiendo, sin embargo, que las detalladas comparaciones que hemos llevado a cabo, vistas en conjunto, ofrecen líneas convergentes de probabilidad que apuntan hacia alguna clase de dependencia. Y en un caso tan complicado como la parábola de El rico insensato, adoptar la posición más probable es lo máximo a que podemos aspirar. De las dos unidades, pienso que la anécdota lucana que introduce la parábola proporciona el argumento más elocuente respecto a la dependencia de *Tomás* (en *EvTom* 72) que la parábola misma. Ahora bien, si *Tomás* muestra conocimiento de la anécdota introductoria, que 1) solo figura en Lucas, 2) tiene la clara función de introducir la parábola y 3) puede ser realmente una creación lucana, hay razones para creer que lo más probable es que tampoco la parábola fuera desconocida para *Tomás*. Tal presunción general encuentra apoyo en diversos rasgos redaccionales lucanos que se reflejan también en la radicalmente abreviada versión tomasina de la parábola.

IV. Conclusión

Hemos completado nuestro examen de la relación entre unidades sinópticas y sus paralelos en *Tomás*, tanto aparte de la tradición parabólica como dentro de ella. Fuera de la tradición parabólica hemos inspeccionado tradiciones triples que vienen de Marcos (a veces con el ojo puesto en la redacción de Marcos por Lucas), de material marcano con paralelo solamente en Mateo, de material especial M y de material Q. Los géneros literarios y contenidos han sido tan variados como dichos proverbiales con sentido escatológico, dichos sapienciales, advertencias sobre la necesidad de guardarse estando de misión, una bienaventuranza paradójica anunciadora de inversión escatológica de valores, una declaración cristológica relativa a la posible división originada por la misión de Jesús, un dicho sobre el coste del discipulado y un apotegma acerca de la madre y los hermanos verdaderos de Jesús. En nuestro estudio de las parábolas sinópticas con paralelos tomasinos hemos procurado también tener representada cada fuente: una parábola marcana de la triple tradición, referente, en lenguaje velado, al rechazo extremo de Jesús; un solapamiento Marcos-Q relativo al fuerte contraste entre los exiguos comienzos del reino y su espectacular desarrollo; una parábola relacionada con la misteriosa presencia del mal en medio del bien en el mundo presente, y una parábola L que previene contra la confianza ciega e

insensata en la propia riqueza. En cada uno de los casos, tanto dentro como fuera de la tradición parabólica, y prescindiendo del género literario y del contenido, hemos percibido señales bastante probables de algún tipo de dependencia de *Tomás* con respecto al material sinóptico. Dependencia que puede ser directa o indirecta, de carácter literario o de oralidad secundaria, facilitada por copias o armonizaciones de textos evangélicos, resúmenes catequéticos o simple memorización, aunque imperfecta. Y cabe también que la naturaleza de la dependencia con respecto a la tradición sinóptica varíe de un dicho a otro.

Mi conclusión final de que los dichos de *EvTom* paralelos a los sinópticos son en realidad dependientes (directa o indirectamente) de los sinópticos no debe entenderse como una afirmación de que el *Evangelio de Tomás* es un texto irrelevante. Tiene importancia, y mucha, pero no como fuente primitiva e independiente de los dichos de Jesús. Como he subrayado varias veces, *EvTom* es de gran significación en lo referente a la recepción de los evangelios sinópticos en el siglo II. Es importante 1) porque muestra abundantemente la propensión a combinar textos, perceptible también en escritos patrísticos de esa segunda centuria (obras como la *Didajé*, o algunas de Policarpo o de Justino Mártir), y 2) porque apunta hacia la culminación de las tendencias a mezclar y armonizar que se da en el *Diatessaron* de Taciano.

Ahora que llegamos al final de nuestro capítulo 38, ¿qué resultado general podemos extraer de nuestra investigación de esos textos tomasinos? Se impone una conclusión en dos partes. Por un lado, como cuestión de principio, un crítico que estudie por primera vez *Tomás* debe sentirse obligado a mantenerse con la mente completamente abierta respecto a si el autor de este evangelio conocía y utilizó uno o más de los sinópticos, o si fue de principio a fin independiente de ellos, o bien si dependió de los sinópticos en unos dichos pero no en otros. Por eso, si nos pusiéramos a investigar por primera vez, consideraríamos que la carga de la prueba debería recaer en quien hiciera alguna afirmación sobre dependencia o independencia, en uno u otro sentido. Por otro lado, en este punto de nuestro recorrido por *Tomás*, ya no partimos de cero. Después de examinar los *logia* 5, 31, 39, 14, 54, 16, 55, 4 y 99 fuera de la tradición parabólica, y los dichos 20, 65, 66, 57, 72 y 63 dentro de ella, hemos considerado que cada caso explorado muestra dependencia de uno o más sinópticos. Podríamos decidir, pues, que en justicia la carga de la prueba se ha desplazado necesariamente. No solo algunos *logia* dependen de los sinópticos. En esos dichos con claros paralelos sinópticos, la redacción de *Tomás* muestra una tendencia considerablemente constante a combinar o abreviar varias formas de los sinópticos para producir la versión tomasina. De hecho, como han puesto de manifiesto en sus trabajos Michael Fieger y otros, esa tendencia se extiende más allá de los *logia* que hemos examinado a casi todos, si no todos, los de *Tomás* que tienen estrechos paralelos sinópticos¹⁷¹. Por eso, quienquiera que compusiese el *Evangelio de Tomás* debió de conocer los sinópticos y utilizarlos en su labor redaccional. Ya hemos visto que esto se manifiesta incluso en la limitada cantidad de texto que representa la suma de los fragmentos griegos conservados en los papiros de Oxirrinco. Se puede percibir y comprobar a mucha mayor escala en la versión copta completa del evangelio, ahora

disponible¹⁷². Por supuesto, en teoría no deja de ser posible que el escritor incluyese en su composición, sin modificarlo en absoluto, un *logion* independiente que él hubiera recibido. Pero esta posición respecto a un determinado *logion* tiene que ser probada, no solo afirmada o aceptada sin más sobre la base de un supuesto consenso. Dado el número de *logia* cuya dependencia de los sinópticos se puede mostrar con muchas probabilidades de acierto, yo diría que, a falta de pruebas convincentes en contrario, la suposición de la dependencia debe ser preponderante en un caso concreto¹⁷³.

Después de haber leído un buen número de libros o artículos que argumentaban a favor o en contra de la independencia de *Tomás*, aún no he podido encontrar ni un solo comentarista que haya probado convincentemente que un determinado *logion* tomasino con un paralelo sinóptico es realmente independiente de la tradición sinóptica. Admito que cierto número de dichos caen en el limbo del *non liquet* (“no está claro”). Es al considerar esos casos cuando lo que hemos visto en nuestros sondeos y comparaciones influye en nuestro juicio. Si tenemos un número considerable de casos claros de dependencia de *Tomás*, atestiguada en cada fuente sinóptica y en muchos géneros literarios, entonces esos otros casos dudosos, de *non liquet*, deben quedar como tales. No se puede trasladar un dicho dudoso a la categoría de “independiente” simplemente con el fin de validar un programa hermenéutico más amplio. Si acaso, los múltiples ejemplos de dependencia que hemos visto podrían inclinarnos a suponer que también la hay en los casos no claros. Pero debemos recordar que esto es solo una hipótesis de trabajo, no una tesis que hayamos probado en cada caso. Como mínimo, sin embargo, dado todo lo que hemos visto, y dadas las suposiciones con base en nuestra investigación, sería muy cuestionable invocar alguna parábola de *Tomás* (o algún otro *logion*) como testimonio independiente de un dicho de Jesús, con la intención de formular un argumento en defensa de la autenticidad de un *logion* o parábola gracias a un testimonio múltiple de fuentes.

Ahora que la pregunta preliminar surgida al final del capítulo 37 –¿puede *EvTom* aportar testimonio múltiple?– ya no es un obstáculo en nuestro camino, estamos en condiciones de proseguir nuestra inicial inspección y selección dentro de la lista completa de parábolas narrativas de los evangelios sinópticos. ¿Cuáles, si hay alguna, pueden responder debidamente al reto de los criterios de historicidad?

Notas al capítulo 38

¹ La formulación completa de este criterio habla de testimonio múltiple “en más de una fuente literaria independiente [...] o en más de una forma o género literario (por ejemplo, parábola, relato de disputa, relato de milagro, profecía aforismo)” (*Un judío marginal*, I, 190). Sin embargo, como lo que aquí nos ocupa es solo una forma literaria –las parábolas–, el testimonio por formas literarias múltiples no entra en juego en este caso. Por supuesto, nos encontraremos con el testimonio múltiple de un determinado motivo o imagen en varias parábolas, pero esto no supondrá que una parábola específica cuente con testimonio múltiple.

² Con la frase “lo más probable es que” trato de subrayar el hecho de que, dada la naturaleza limitada y a veces imprecisa de los indicios, lo más que cabe esperar es un juicio sobre qué punto de vista es el más probable.

³ *Un Judío marginal*, I, 142-158. El paciente lector que haya recorrido los cuatro tomos anteriores de esta obra y nos siga acompañando recordará que las mencionadas páginas (como gran parte del material de ese primer tomo) simplemente apuntaron una posición que iba a ser examinada con mayor detenimiento en volúmenes subsiguientes. Algunos críticos parecen haber imaginado que el tomo I agotó todo lo que yo tenía que decir respecto a *EvTom*. Y ahora es oportuno un recordatorio sobre nomenclatura: *Evangelio de Tomás* y *Tomás* son expresiones generales que sirven para designar la obra del siglo II conservada en fragmentos griegos (los papiros de Oxirrinco 1, 654 y 655) y una traducción completa al copto con algunas lagunas, el *Evangelio de Tomás* copto (= *EvTom*). El adjetivo que hace referencia a cualquier forma de esta obra es “tomasino/a”. A veces intercambio los términos *Evangelio de Tomás*, *Tomás* y *EvTom* simplemente por razones estilísticas, para evitar la pesada repetición del mismo término. Este intercambio es posible en el presente estudio porque los fragmentos griegos no contienen ni un solo ejemplo de parábola narrativa completa que esté también presente en los sinópticos.

⁴ El asiduo lector de todos los tomos de *Un judío marginal* que recuerde bien el tratamiento de *EvTom* en el primer volumen siéntase libre de saltarse la sección II de este capítulo para pasar directamente a los exámenes individuales de la sección III. Pero a quienes no hayan leído el tomo I o guarden solo un vago recuerdo de sus páginas 142-158, la presente sección les servirá para situar los distintos análisis dentro de un contexto más amplio.

⁵ Véanse mis comentarios respecto a esta tendencia en Meier, “Retrojecting Later Questions from Later Texts”, 511-27.

⁶ Cf. *Un judío marginal*, I, 131-182. Especialmente útiles son Edouard Massaux, *Influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (Universitas catholica Lovanensis 2/42; Lovaina: Publications universitaires, 1950; reimpression con suplementos, Lovaina: University Press, 1986); Wolf-Dietrich Köhler, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus* (WUNT 2/24; Tübinga: Mohr [Siebeck], 1987). Para la posible influencia en *Tomás* de las epístolas paulinas e incluso de la carta a los Hebreos, véase Simon Gathercole, *The Composition of the Gospel of Thomas. Original Language and Influences* (SNTSMS 151; Cambridge, UK: Cambridge University, 2012), 228-262. Más convencido de la influencia de la tradición entonces circulante que de la influencia literaria de los evangelios en el siglo II se muestra Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (Londres: SCM; Filadelfia: Trinity, 1990).

⁷ Véanse los ejemplos citados en *Un judío marginal*, IV, 246-247, nn. 77-80; 250-251, n. 89; 603, nn. 80-81; 617-618, n. 176; 631-632, n. 263.

⁸ La hipótesis de un original siríaco de *Tomás* es propugnada por Nicholas Perrin en su *Thomas and Tatian*; véase su continua defensa del siríaco como lengua original de ese texto en su contribución “The Aramaic Origins of the Gospel of Thomas—Revisited”, en Jörg Frey, Enno Edzard Popkes y Jens Schröter (eds.), *Das Thomasevangelium. Entstehung—Rezeption—Theologie* (BZNW 157; Berlín/Nueva York: De Gruyter, 2008), 50-59. A favor de la composición en griego (la opinión más común) se expresa Simon Gathercole, *The Composition of the Gospel of Thomas*, 19-125. No obstante, Gathercole hace una cuidadosa y saludable distinción respecto a este punto (p. 125). Por un lado, “una *Vorlage* griega para la versión copta de *Tomás* es una certeza virtual”. Por otro lado, aun admitiendo que la seguridad sobre la cuestión de la lengua original de la obra es difícil de alcanzar, considera lo más probable que *Tomás* fuera compuesto originalmente en griego y no en arameo. En cualquier caso, los ejemplos de vinculación verbal o conceptual entre los dichos de *Tomás* no están ni mucho menos limitados a un hipotético original compuesto en siríaco. Bastantes de esos vínculos en *EvTom* son señalados por Nordsieck, *Das Thomas Evangelium*; véanse, por ejemplo, pp. 34, 178, 248, 253, 374, 384.

⁹ La frase “parte la leña” de P.Oxy. 1, al final de un dicho entre las líneas 23-30 (la primera parte de este dicho griego

corresponde a *EvTom* 30), aparece en *EvTom* como parte de la segunda mitad del dicho 77. La razón de esta trasposición parece ser que la palabra copta *pōh*, que puede traducir el verbo “llegar” o el verbo “partir”, aparece tanto en el dicho 77a como en 77b. Además, mientras que el dicho al final de las líneas 23-30 en P.Oxy. 1 tiene la orden “Levantad una piedra, y allí estoy yo; partid leña, y allí me encontraréis”, esta orden es invertida en *EvTom* 77, probablemente para situar las dos apariciones de *pōh* tan juntas que solo una palabra copta media entre ellas.

¹⁰ Sobre estos agrupamientos de dichos como indicadores de dependencia con respecto a los sinópticos, véase Jean-Marie Sevrin, “Un agrupement de trois paraboles contre les richesses dans l’Évangile selon Thomas. *EvTh* 63, 64, 65”, en Jean Delorme (ed.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles* (París: Cerf, 1989), 425-439; cf. Boudewijn Dehandschutter, “L’Évangile de Thomas comme collection de paroles de Jésus”, en Joël Delobel (ed.), *Logia—Les Paroles de Jésus—The Sayings of Jesus* (BETL 59; Lovaina: Peeters/Université de Louvain, 1982), 507-515, esp. 511-513; íd., “Les paraboles de l’Évangile selon Thomas. La parabole du trésor caché (log. 109)”: *ETL* 47 (1971) 199-219; íd., “La parabole de la perle (Mt 13,45-46) et l’Évangile selon Thomas”: *ETL* 55 (1979) 243-265.

¹¹ Un punto destacado por Goodacre (*Thomas and the Gospels*, 20-25). También señala acertadamente que esta observación general no es suficiente en sí, sino que tiene que ser seguida por análisis detallados de distintos paralelos, un proyecto que él emprende en el núcleo de su libro.

¹² A este respecto me extenderé en el capítulo 40.

¹³ Esta opinión la argumentaré detenidamente en el capítulo 39.

¹⁴ Schrage, *Das Verhältnis*; Fieger, *Das Thomasevangelium*; Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium*; DeConick, *The Original Gospel of Thomas in Translation*; Plisch, *The Gospel of Thomas*.

¹⁵ Tampoco abrumaré al lector con esas notas constituidas por una letanía de nombres de estudiosos que apoyan una u otra posición en el debate; solo citaré unos cuantos autores y trabajos representativos. Para una lista completa de diferentes opiniones mantenidas por especialistas en el caso de cada *logion*, véase, por ejemplo, Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium*; DeConick, *The Original Gospel of Thomas in Translation*.

¹⁶ Respecto a esta cuestión metodológica, véase Frey, “Die Lilien und das Gewand”, 122-180, esp. 146-147. Sin embargo, yo no sería tan pesimista como Frey cuando se trata de dichos de los que solo se conserva la versión copta posterior. En algunos casos en que tenemos la posibilidad de efectuar la comprobación vemos que la versión copta de un dicho reproduce fielmente la forma que tenemos en los fragmentos de los papiros griegos. No debemos suponer *a priori* que este no es el caso cuando solo disponemos del texto copto. Como subraya el mismo Frey, hay que examinar cada caso y valorarlo según sus propios méritos.

¹⁷ Sobre este dicho, véase Tuckett, “Thomas and the Synoptics”, 145-146; Gathercole, *The Composition of the Gospel of Thomas*, 187-188; íd., *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary*, 222.

¹⁸ Introduciendo *φανερὸν* en la primera mitad del v. 17, Lucas crea un pulcro equilibrio, ya que la segunda parte del versículo termina con *εἰς φανερόν ἔλθῃ* (tomado, con un ligero cambio en el orden de las palabras, de la segunda mitad de Mc 4,22).

¹⁹ Como apunta Gathercole (“Luke in the *Gospel of Thomas*”, 114-144, esp. 125, n. 49), concebiblemente pudo haber alguna otra restauración. Lo más significativo, pues, es la coincidencia en que *φανερὸν γενήσεται* procede de una modificación. Es una opinión compartida por muchos expertos, tanto entre los que defienden la independencia de *Tomás* respecto a los sinópticos como entre los que la niegan.

²⁰ En vez de una oración de relativo se emplea la forma circunstancial del verbo. Pero, en la práctica, la reformulación lucana es atestiguada por *EvTom*, puesto que la forma circunstancial del verbo es el sustitutivo habitual de las oraciones de relativo cuando el antecedente es indefinido. En mi argumento destaco la coincidencia entre el griego de P.Oxy. 654.27-31 y Lc 8,17, porque este es el paralelo más claro y revelador. Podría desarrollar aún más el argumento señalando que un paralelo de la anterior frase de P.Oxy. 654.27-31 ([τὸ κεκαλυμμένον] ἀπὸ σου ἀποκαλυφθήσεται[αι σοι ...]) se puede encontrar en Mt 10,26 (κεκαλυμμένον ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται) se puede encontrar en Mt 10,26. El futuro pasivo ἀποκαλυφθήσεται es una llamativa coincidencia, pero el argumento se debilita un poco por el hecho de que el participio κεκαλυμμένον debe ser aportado a la laguna existente en P.Oxy. 654. Si se aceptase el paralelo mateano, tendríamos aquí no solo un ejemplo de dependencia de *Tomás* con respecto a Lucas, sino también un ejemplo de la tendencia de *Tomás*, documentada en el texto

principal, de combinar Mateo y Lucas.

²¹ Esto, sin embargo, es lo que hacen algunos; véase, por ejemplo, DeConick, *The Original Gospel of Thomas in Translation*, 60-61. Es notable que Nordsieck (*Das Thomas-Evangelium*, 45-47), quien suele despreciar los indicios de dependencia de *Tomás* con respecto a los sinópticos, admite que este *logion* está probablemente influido por redacción de Lucas, aunque quizá a través de tradición oral.

²² Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, 21-22, no cae en la cuenta de esto.

²³ La extensión del argumento de Frei impide su repetición aquí; véase “Die Lilien und das Gewand”, 122-180; una sinopsis de sus conclusiones se puede encontrar en pp. 165, 169, 176-180. De especial interés para mi tesis es la percepción por Frey en *Tomás* de una propensión a abreviar su fuente (tendencia más marcada en el copto que en el *logion* griego que él examina), así como de trazas de influencia lucana. Esta será una observación que se repita regularmente en los exámenes de *Tomás* que voy a presentar en el texto principal.

²⁴ Véase Gathercole (“Luke in the *Gospel of Thomas*”, 125-138) para los diez ejemplos (contando *EvTom* 65-66 como unidades distintas): *EvTom* 5, 26, 31, 33, 47, 65-66, 99, 100 y 104 (no en este orden en el artículo, ni tampoco, como recalca Gathercole, con igual fuerza demostrativa en cada ejemplo). Al final de sus exámenes, Gathercole (p. 143) concluye que la influencia de Lucas en *Tomás* fue “muy probablemente *indirecta*”, quizá “mediante una armonía evangélica escrita” y “oralidad secundaria”. Aunque en conjunto estoy de acuerdo con Gathercole en esta cuestión, algunos de los ejemplos que veremos más adelante podrían apuntar, en determinados casos, a combinación realizada por escribas. (Gathercole ha utilizado el citado artículo en su monografía *The Composition of the Gospel of Thomas*, 185-208, junto con unos cuantos *logia* adicionales.) Dada la conexión existente en la historia de la tradición entre Pablo y Lucas, probablemente no por casualidad ve Gathercole alguna clase de influencia (directa o indirecta) también de Pablo en *Tomás*; véase Simon Gathercole, “The Influence of Paul on the *Gospel of Thomas* (§§53.3 y 17)”, en Jörg Frey, Enno Edzard Popkes y Jens Schröter (eds.), *Das Thomasevangelium, Entstehung-Rezeption-Theologie* (BZNW; Berlín/Nueva York: De Gruyter, 2008), 72-94; cf. Gathercole, *The Composition of the Gospel of Thomas*, 227-249. Para más argumentos tendentes a demostrar la dependencia de *EvTom* respecto a Lucas, acompañados de considerable bibliografía sobre las primeras etapas del debate, véase Boudewijn Dehandschutter, “L’Évangile selon Thomas: témoin d’une tradition pré-lucannienne?”, en Frans Neiryck (ed.), *L’Évangile de Luc. The Gospel of Luke* (BETL 32; Lovaina: Leuven University/Peters, 1989), 197-297.

²⁵ Patterson, en su estudio de *EvTom* 31 (*The Gospel of Thomas and Jesus*, 31-32), nunca compara minuciosamente las palabras y la sintaxis del texto griego de los cuatro evangelios canónicos más P.Oxy. 1.30-35. Antes bien, su punto de partida son las teorías histórico-tradicionales de Bultmann y Emil Wendling, que jamás han sido contrastadas con los diferentes textos griegos disponibles para efectuar un control.

²⁶ Ninguno de los pasajes paulinos es relativo a Jesús. 1 Cor 4,10 habla irónicamente de Pablo y otros apóstoles; 1 Cor 12,23 hace referencia a esas partes del cuerpo humano que comúnmente son consideradas menos honorables (es decir, presentables en público).

²⁷ Sobre la cuestión de la redacción de Mc 6,1-6 para crear una escena programática que inaugure el ministerio público de Jesús, véase *Un juicio marginal*, I, 281-282 y las obras allí citadas. Admitiendo que Lucas también se sirve de pequeñas partes de las tradiciones Q y L para rellenar la gran escena histórico-salvífica creada por él en 4,16-30, Ulrich Busse (*Das Nazareth-Manifest Jesu: eine Einführung in das lucanische Jesusbild nach Lk 4,16-30* [SBS 91; Stuttgart: KBW, 1978], 40-41) juzga que Lc 4,24 es simplemente el uso que hace Lucas de Mc 6,4, con la sustitución de ἄτιμος por δεκτός. La formulación lucana del versículo en el contexto narrativo más amplio tiene la finalidad de unir a Jesús al destino de los profetas del AT, que está firmemente establecido en la visión lucana de la historia de la salvación: es decir, rechazo constante de los profetas dentro del marco general de promesa y cumplimiento mientras Dios dirige la historia de la humanidad hacia su objetivo de salvación universal. Otros comentaristas sugieren algún tipo de combinación de tradiciones dispersas y redacción lucana de Marcos para explicar la composición de Lucas; véase, por ejemplo, Bultmann, *Die Geschichte*, 31, 122; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* 1, 526-527.

²⁸ Acerca de varias teorías sobre tradición y redacción en el discurso de Pedro a Cornelio y respecto al conjunto de Hch 10, véase Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles* (AYB 31; Nueva York: Doubleday, 1998), 449-460; Josef Zmijewski, *Die Apostelgeschichte* (RNT; Ratisbona: Pustet, 1994), 408-416. Que el contenido del sermón de Pedro debe ser atribuido a Lucas es algo en que hace hincapié C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles* (ICC; 2 vols.; Edimburgo: Clark 1994, 1998) I, 497. Desde

una perspectiva un tanto diferente, Gerhard Schneider (*Die Apostelgeschichte* [HTKNT 5; 2 vols.; Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 1980, 1982] II, 63) sostiene que Lucas tomó un sermón misionero tradicional y lo adaptó a la situación de Hch 10. Para una consideración muy detallada de las diversas teorías sobre tradición y redacción en este capítulo de Hechos, véase Alfons Weiser, *Die Apostelgeschichte* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 5; 2 vols.; Gütersloher Verlagshaus [Mohr]; Würzburg: Echter, 1981, 1985) I, 258-259. Weiser llega a la conclusión de que 10,35 (con δεκτός) es uno de los versículos que en cuanto al contenido y el estilo es típicamente lucano.

²⁹ Hay que señalar que el nombre de lugar “Nazaret” aparece solamente en la introducción de Lucas al relato del rechazo de que es objeto Jesús después de predicar en su πατρίς; Nazaret no se menciona en las versiones marcana y mateana del relato. Los tres sinópticos han dejado claro en este punto que, o bien Jesús había ido a Nazaret, o bien se sabía que era “de Nazaret” o, alternativamente, que se le conocía como “el Nazareno” o el “Nazoreo” (véase Mc 1,9.24; Mt 2,23; 4,13; Lc 2,4.39.51). Que πατρίς no tiene el sentido más amplio de “país de origen” en el relato del rechazo según los sinópticos, resulta evidente por la mención de la ida de Jesús a “la [o su] sinagoga”; de ahí que πατρίς haga referencia a un determinado lugar dotado de una sinagoga. Una sinagoga en la que los presentes conocen a Jesús por su pasado compartido con ellos como hombre totalmente corriente, conocimiento que los lleva a ofenderse por que él aparezca ahora como maestro, profeta o taumaturgo. En el contexto redaccional de los tres sinópticos, esto tiene sentido solo en Nazaret. En cambio, en el contexto de Jn 4,43-45, πατρίς parece referirse a una región o territorio, no a una población específica. Nótese que en este otro contexto no se habla de ninguna sinagoga. En el cuarto evangelio, el único gran rechazo sufrido por Jesús durante su ministerio público en Galilea no se da en la sinagoga de Nazaret, sino en la de Cafarnaún (6,59), al final de su discurso del Pan de la vida (6,60-71). El rechazo culminante del Jesús joánico, anunciado en el prólogo (1,10-11) se hace realidad en el relato de la pasión (caps. 18-19).

³⁰ Incluso si prefiriésemos la idea de que Lc 4,24 refleja una forma especial L del dicho, seguiríamos encontrando en el *logion* 31 el mismo patrón general de otras partes de *Tomás* (y que veremos repetidamente en ejemplos subsiguientes): una mezcla de varias formas sinópticas de un dicho, a menudo con “inclinación preferente” por Lucas. En consecuencia, no basta con apelar a una supuesta fuente de tradición común a L y *Tomás*. Eso no explica la mezcla que se da aquí y en otros lugares este apócrifo.

³¹ La versión copta del dicho, *EvTom* 31 (primera mitad), traduce fielmente la versión griega de *Tomás* (P.Oxy. 1.30-35). El único y ligero cambio es que el nombre “profeta” sigue a la expresión negativa “no hay” (copto *m^en*), con “aceptable” (en copto *šēp*, la forma cualitativa del verbo *šōp*, “aceptar”) inmediatamente después de “profeta”. En efecto, esto representa el orden que encontramos en el griego de Lc 4,24; pero el orden *EvTom* 31, con toda probabilidad, se debe simplemente al orden sintáctico natural del copto (cf. el mismo orden de palabras en la versión en sahídico estándar de Lc 4,24, que, sin embargo, muestra ligeras variaciones léxicas; por eso, *EvTom* 31 no es un simple resultado de armonización con el texto en sahídico estándar).

³² Hay una ligera pero interesante distinción entre la formulación de P.Oxy. 1 y la de *Tomás* copto en lo referente al verbo “curar” del *logion* 31. El fragmento griego emplea la construcción formada por un verbo + nombre, en la que se lee literalmente “hace curaciones” (ποίει θεραπείας). Esto podría reflejar la reformulación mateana de Marcos en Mt 13,58: “Y [Jesús] no hizo [ἐποίησεν] muchos milagros”. El texto copto de *Tomás* utiliza, en cambio, la forma verbal θεραπεύω, que coincide con las formulaciones marcana y lucana. Que *Tomás* introduzca en este dicho la idea de que conocer a un médico excluye ser curado por él (idea contraria a la experiencia y al sentido común) podría reflejar sus propios intereses redaccionales (¿gnostizantes?) Sobre la extraña naturaleza de esta idea, véase Gathercole, “Luke in the Gospel of Thomas”, 126, n. 52; cf. íd., *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary*, 344-345.

³³ La ligera diferencia de formulación en el comienzo del dicho tiene probablemente su explicación en los diferentes contextos de Mateo y *Tomás*. En Mt 10,16a, que es parte del discurso misionero mateano, Jesús habla a sus discípulos acerca de los peligros a los que conscientemente los envía: “Mirad que os envío como ovejas en medio de lobos”. Adecuadamente, pues, Mt 10,16b es introducido como una exhortación que sigue lógicamente a 16a: “Por tanto, haceos prudentes...” Dado que *Tomás* es una colección de dichos sin un orden rígido, el *logion* 39 no tiene un contenido misionero como contexto general. Tanto en las versiones griegas como en la copta, la primera parte del *logion* 39 es una declaración crítica acerca de los adversarios de Jesús: “Los escribas y los fariseos se han llevado las llaves del conocimiento y las han escondido. Ellos no han entrado en él, y a los que querían entrar no se lo han permitido”. En contraste con la mención de los escribas y los fariseos, la segunda parte del *logion* cambia enfáticamente hacia el tipo de conducta opuesto, demandado de los discípulos: “Pero vosotros

haceos prudentes...”. Por lo demás, la única diferencia notable de formulación se da en P.Oxy. 655, donde los nombres “serpientes” y “palomas” parecen no ir acompañados del artículo determinado, que en cambio encontramos en Mt 10,16b y *EvTom* 39. Hay que tener en cuenta, no obstante, que el texto del *logion* en P.Oxy. 655 presenta muchas lagunas, por lo cual toda restauración del dicho encierra cierto grado de incertidumbre. De hecho, algunos especialistas leen el artículo determinado con los dos nombres. Para el texto crítico de P.Oxy. 655 (col. II, 11-23) con notas, véase Attridge, “Appendix. The Greek Fragments”, 123-124. Afortunadamente, el texto copto del *logion* 39 no adolece del mismo problema. Al final, sin embargo, la presencia o no de los artículos determinados no varía el significado del texto, puesto que esos artículos tienen en Mt 10,16b un sentido genérico (nótese su ausencia en las traducciones al inglés estándar). Sobre Mt 10,16b y *Tomás*, véase Gathercole, *The Composition of the Gospel of Thomas*, 124.

³⁴ Sobre los discursos misioneros, cf. *Un juicio marginal*, III, 175-185, y la literatura allí citada. Sobre los solapamientos Marcos-Q, véase en particular Rudolf Laufen, *Die Doppelüberlieferung der Logienquelle und des Markusevangeliums* (BBB 54; Bonn: Hanstein, 1980).

³⁵ Plisch (*The Gospel of Thomas*, 111) pasa por alto la función de 10,16b en la estructura del discurso misionero, cuando afirma que “tiene [...] solo una débil conexión con su contexto”.

³⁶ Un ejemplo palmario de este problema es Mt 28,16-20, la perícopa de la “misión universal”, en que finaliza el evangelio de Mateo. Para el problema de tradición y redacción en este texto, véase John P. Meier, “Two Disputed Questions in Matt 28,16-20”: *JBL* 96 (1977) 407-424.

³⁷ A lo largo del NT, el adjetivo φρόνιμος aparece en Mt 7,24; 10,16; 24,45; 25,2.4.8.9; Lc 12,42; 16,8; Rom 11,25; 12,16; 1 Cor 4,10; 10,15; 2 Cor 11,19. Como Marcos y Juan no emplean esta palabra, y puesto que de los dos casos de Lucas solo uno es una tradición Q (Mt 24,45 || Lc 12,42), seis de los siete casos de Mateo deben ser juzgados tradición M o redacción mateana.

³⁸ Los comentarios a Mateo suelen citar como el gran paralelo una declaración atribuida a Rabí Judá bar Simeón, un maestro rabínico del siglo IV d. C. La declaración se encuentra en *Midrás Rabá sobre el Cantar de los Cantares* (2,14): “Conmigo [habla Dios], ellos [los israelitas] son inocentes como palomas, pero con las naciones son astutos como serpientes”. (La traducción pertenece al libro de Maurice Simon, *Midrash Rabbah. Song of Songs* [Londres/Nueva York: Soncino, ³1983], 128.) Una datación frecuente de este midrás rabínico es ca. siglo VI d. C., lo que situaría la colección aproximadamente medio milenio después del evangelio de Mateo. Esto difícilmente sirve como prueba de un amplio conocimiento del proverbio antes de Mateo o en torno a su época, sobre todo porque el pensamiento contenido en el pasaje midrásico no es el de Mt 10,16. Y lo que es más importante: el texto rabínico no reproduce la formulación de 10,16b, algo que hacen tanto P.Oxy. 655 como *EvTom* 39. Otro paralelo a veces citado está en un tratado copto hallado en Nag Hammadi, *Enseñanzas de Silvano*, un tipo de literatura sapiencial cristiana; para una introducción, el texto copto y su traducción francesa, véase Yvonne Janssens, *Les Leçons de Silvanus (NH VII, 4)* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi; Section Textes 13; Quebec: L’Université Laval, 1983). En 95,7-11 (pp. 48-49), en una exhortación a tener cuidado con las asechanzas de Satanás, el maestro de sabiduría recomienda al discípulo que combine la sabiduría de la serpiente y la inocencia de la paloma. *Enseñanzas de Silvano* se escribió presumiblemente en la última parte del siglo II o en la primera del III d. C.; una vez más, no hay una reproducción exacta de Mt 10,16b. Probablemente, el uso (y reciclado) más temprano de Mt 10,16b se encuentra en las cartas de Ignacio de Antioquía. En *IgnPol* 2,2, Ignacio alude a Mt 10,16b, pero cambia el verbo, los adjetivos y los nombres al singular (dado que reformula el texto como una exhortación personal a Policarpo) y añade énfasis adverbial: “Sé tan inteligente como la serpiente en todas las cosas e inocente siempre como la paloma”. Este es solo uno de varios usos (pero nunca citas directas, palabra por palabra) del evangelio de Mateo por Ignacio; véase, por ejemplo, *IgnEsm* 1,1; *IgnFil* 3,1; *IgnEf* 19,1-3; cf. Köhler, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums*, 72-76; John P. Meier, “Matthew and Ignatius: A Response to William R. Schoedel”, en David L. Balch (ed.), *Social History of the Matthean Community* (Minneapolis: Fortress, 1991), 178-186.

³⁹ Donald A. Hagner (*Matthew* [Word Biblical Commentary; 2 vols.; 33A y B; Dallas: Word, 1993, 1995] I, 279) sugiere cautelosamente que 10,16b “podría reflejar un proverbio popular”; Plisch (*The Gospel of Thomas*, 39) piensa que el dicho “era probablemente una ‘palabra de sabiduría’ que circulaba de manera independiente”; similarmente, Heinrich Greeven, “*peristera*”: *TDNT* 6 (1968) 70, n. 70; Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium*, 166. Dieter Zeller (*Die weisheitlichen Mahnsprüche bei des Synoptikern* [Forschung zur Bibel 17; Würzburg: Echter, 1977], 136) considera que 10,16b es una expresión paradójica de sabiduría profana que, a través del proceso de tradición cristiana primitiva, se convirtió en un dicho de Jesús. Patterson (*The Gospel of Thomas and Jesus*, 36) ve el dicho como “un *māšāl* *judío corriente*” y basa ese juicio en una cita del

Bultmann (*Geschichte*, 112), quien se limita a repetir la referencia a nuestro viejo conocido el *Midrás Rabá sobre el Cantar de los Cantares* (véase nota anterior). Es revelador que ninguno de estos autores pueda ofrecer un ejemplo de este preciso proverbio o palabra de sabiduría que sea anterior a Mateo o más o menos de su época. En particular, ni Filón ni Josefo ofrecen un paralelo estricto en cuanto a pensamiento y formulación. Una búsqueda realizada en el *Hellenistic Commentary to the New Testament* (eds. M. Eugene Boring, Klaus Berger y Carsten Colpe; Nashville: Abingdon, 1995) da igualmente resultado negativo. La ausencia de un paralelo exacto anterior a Mateo es especialmente llamativa en la obra de DeConick (*The Original Gospel of Thomas in Translation*, 160), que normalmente suministra abundantes paralelos de dichos. Algunos comentaristas, quizá llevados por la desesperación, lanzan la red más hondo (por ejemplo, *Testamento de Neftalí* 8,9-10; en su presente forma, una obra cristiana); pero las semejanzas verbales (y no digamos el contenido) de esos textos son tan distantes que no se puede hablar de paralelos ni en el sentido más laxo de la palabra.

⁴⁰ Para esta opinión véase, por ejemplo, Robert H. Gundry, *Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 191. De hecho, la reproducción exacta de las palabras de Mt 10,16b llega incluso al verbo imperativo γίνεσθε (“haceos”), que aparece en P.Oxy. 655 (restaurado) y que es traducido exactamente (*šōpe* = “haceos”) en el dicho 39 de la versión copta de *Tomás*. W. D. Davies y Dale C. Allison, Jr., *The Gospel According to Saint Matthew* [ICC; 3 vols.; Edimburgo: Clark, 1988, 1991, 1997] II, 180-181 consideran que el verbo imperativo de Mt 10,16b es redaccional. Es claro que cualquier persona, al citar o traducir Mt 10,16b, diría o escribiría más naturalmente “sed” que “haceos”, realidad que está apoyada no solo por el latín de la Vulgata (*estote*), sino también por casi todas las traducciones al inglés y otras lenguas modernas. Ulrich Luz (*Matthew* [Hermeneia; 3 vols.; Minneapolis: Fortress, 1989, 2001, 2005] II, 85) argumenta que 10,16b procede muy probablemente de la tradición M (quizá ya mezclada con Q), porque va a contrapelo de la teología redaccional mateana. Pese a los intentos de Luz de remitir a otros pasajes de Mateo, su razonamiento causa extrañeza, dado que Mateo suele alabar a los que actúan de manera prudente; (cf., por ejemplo, 7,24; 10,23 [¿dentro del discurso misionero!]; 24,45; 25,2), así como a los que obran con pureza de intención e integridad (por ejemplo, 5,8.13.27-30.48; 6,1; 15,10-20; 23,25-28).

⁴¹ Véase *Un juicio marginal*, IV, 398-412; cf. Gathercole, *The Composition of the Gospel of Thomas*, 178-179; id., *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary*, 271, n. 20.

⁴² Como señala Schrage (*Das Verhältnis*, 56, n. 10), el pronombre demostrativo copto *pai* (“eso”) sería más normal como traducción del pronombre demostrativo griego que el pronombre personal masculino de tercera persona del singular *ēntof* (“él”, “ello”). Pero incluso Plisch (*The Gospel of Thomas*, 66), que es un defensor de la independencia de *Tomás* respecto a los sinópticos, retrovierte el copto *ēntof* al griego como τούτο. Aquí es oportuna una nota estilística: la transliteración de palabras coptas sigue la hoja de estilo de *CBQ*. Esto requiere que las letras latinas ordinariamente empleadas para transliterar el alfabeto griego sean usadas también para las letras coptas que son iguales que las griegas. Respecto a las letras especiales del alfabeto copto, se emplea *š* para *šai*, *f* para *fai*, *h* para *hori*, *j* para *janjia*, *č* para *čima* y *ti* para el dígrafo *ti*. El trazo supralineal es representado por una *e* voladita. Semivocales, diptongos y vocales dobles no tienen representación especial en este sistema. Así, por ejemplo, la palabra copta para “padre” es transliterada como *eiōt* y no como *yōt*.

⁴³ Patterson (*The Gospel of Thomas and Jesus*, 24-25) declara que la versión de Mc 7,15 || Mt 15,11 que se encuentra en *EvTom* 14 puede considerarse un dicho independiente llegado a *Tomás* “a través de una corriente de tradición histórica” desligada del evangelio de Marcos. Se echa en falta que Patterson no haga una cuidadosa comparación de los textos griegos de Marcos y Mateo ni relacione luego los resultados con la versión de *EvTom* 14, sorprendentemente similar a la mateana. En p. 25, n. 33 menciona brevemente el hecho de que tanto Mateo como *EvTom* añaden “boca” al texto, pero quita importancia a este detalle, atribuyéndolo a “un esfuerzo realizado independientemente por cada uno de ambos autores para añadir claridad al dicho”. Los otros cambios redaccionales efectuados por Mateo en el texto tomado de Marcos, perceptibles también al final de *EvTom* 14, son simplemente pasados por alto. Cuando las señales de dependencia con respecto a los sinópticos son demasiado marcadas para desearlas, una salida es recurrir a la posibilidad de que escribas cristianos asimilasen el texto de *EvTom* al texto del NT en sahídico estándar. Esta solución tropieza con bastantes problemas, algunos de los cuales voy a indicar aquí. 1) A veces, el argumento de la asimilación amenaza con hacerse circular. La asimilación al texto del NT en sahídico estándar es ciertamente una *posibilidad*. A veces, sin embargo, la enunciación de la *posibilidad* muta rápidamente en afirmación del *hecho* de la asimilación, sin ningún argumento detallado acerca del texto de que se trata. A este salto de la posibilidad al hecho parece subyacer un tácito argumento circular: puesto que ya sabemos (¿con base en qué?) que *EvTom* es independiente de los evangelios sinópticos, cualquier indicio de dependencia (por ejemplo, cambios redaccionales de Mateo o Lucas en textos tomados de Marcos o Q) *tiene* que ser resultado de asimilación escrital. 2) Como pronto veremos, un fenómeno frecuente en los dichos de *EvTom* con paralelos en los sinópticos es la tendencia a mezclar o combinar las versiones mateana y lucana de un

dicho (en lo que hay cierta preferencia por Lucas). Cualquiera que sea la explicación de este fenómeno, no se puede atribuir simplemente a “asimilación escribal”. El texto resultante en *EvTom* no corresponde a ninguna forma del NT en sahídico estándar. Por ejemplo, en el examen detallado de Los viñadores perversos (*EvTom* 65–66) ofrecido en nuestro texto principal, encontramos trazas de Mateo y Marcos, pero son las huellas redaccionales de Lucas las más visibles, así como la tendencia de este evangelista a abreviar la parábola, que *Tomás* lleva al extremo. El texto resultante en *Tomás* difícilmente puede ser descrito como asimilación escribal a tal o cual texto de evangelio. Además, estudios del uso patrístico de los sinópticos en el período preniceno indican una clara preferencia por los dichos en la versión de Mateo y la tendencia a asimilar textos a la forma mateana. Esto no es lo que hallamos generalmente en *EvTom*. Hay, por otro lado, una razón obvia por la que en *EvTom* 14 encontramos más fuertes semejanzas con Mateo que con Lucas (sin ninguna combinación de ambos): Lucas no hizo uso de Mc 7,15. Entonces, si la similitud de *EvTom* 14 con el texto mateano fuera simplemente una cuestión de mecánica asimilación escribal, tendríamos que preguntarnos por qué la asimilación es tan irregular: por ejemplo, la ausencia en Mateo de la conjunción γάρ, que introduce el dicho en *EvTom* 14; el uso de la segunda persona del plural del pronombre copto como complemento directo del verbo “hacer impuro” en vez del genérico τὸν ἄνθρωπον como en Mateo. 3) Más específicamente, en el *logion* que nos ocupa, no se puede apelar a una supuesta asimilación escribal de *EvTom* al texto sahídico estándar de Mateo. El texto sahídico de Mt 15,11 difiere notablemente del final del *logion* 14 en *EvTom*; véase la comparación en Schrage, *Das Verhältnis*, 55-56. Por poner un solo ejemplo: el pronombre resuntivo de *EvTom* 14, *‘ntof*, no está presente en el sahídico de Mt 15,11, y –detalle interesante– el sahídico de Mc 7,15 tiene el plural *‘ntooy*. La única explicación verosímil del pronombre resuntivo de la tercera persona del singular, *‘ntof*, en *EvTom* es una traducción no demasiado elegante del pronombre resuntivo de tercera persona del singular, τούτο, en el griego de Mt 15,11. 4) Ampliando la teoría de la asimilación escribal para abarcar la totalidad de *EvTom*, vemos que tal postulado no se confirma en ciertas palabras y expresiones teológicas que serían las más susceptibles de asimilación, pero que extrañamente no muestran indicios de haber sido asimiladas en *Tomás*. Por ejemplo, como señalaremos más tarde, Marcos, Lucas e incluso Juan hablan del “reino de Dios”; Mateo, en cambio, aunque emplea esta expresión algunas veces, suele optar por “el reino de los cielos”, un uso exclusivamente suyo en el NT. El texto de *Tomás*, supuestamente cargado de asimilaciones, tiene muy pocos casos de esta expresión y ninguno del “reino de Dios”. Lo que hace es emplear regularmente solo “el reino” o “el reino del [o: de mi] Padre”. Si por lo general no se puede verificar la asimilación en lo tocante a este concepto tan central de los sinópticos, ¿por qué habríamos de suponer que se da en otros casos?

⁴⁴ Véase G. K. Chesterton, *Orthodoxy* ([Nueva York: Doubleday/Image, 2001, 1ª edición 1908], 57; ed. esp. *Ortodoxia*, [Barcelona: Acantilado, 2014]).

⁴⁵ A mi entender, cuando la primera bienaventuranza de Lucas es leída en conjunto, la segunda mitad de ella deja claro que la primera mitad está formulada tácitamente (el griego no tiene verbo ni sujeto expresos) en segunda persona del plural. Por eso, οἱ πτωχοί de Lc 6,20b debe entenderse como vocativo o en aposición al sujeto elíptico “vosotros”. En Mateo, en cambio, οἱ πτωχοί es el sujeto del verbo elíptico.

⁴⁶ Véase *Un juicio marginal*, II, 386-389.

⁴⁷ Ante el hecho de que en todo el corpus de las Escrituras judías, los LXX, los seudoepígrafos del AT anteriores al siglo II d. C., el NT y los Padres apostólicos, únicamente Mateo emplea “reino de los cielos [o “del cielo”]” y que lo hace especialmente al modificar material marcano o Q, Patterson (*The Gospel of Thomas and Jesús*, 42-43) solo sabe decir: “No es improbable que Tomás y Mateo, independientemente el uno del otro, alterasen la forma original del dicho sobre el ‘reino de Dios’. Al parecer, ambos compartían la aversión judía a utilizar el nombre divino”. Esta es una opinión arraigada de antiguo por diversas razones: 1) Mientras que la expresión “reino de Dios” no aparece nunca en la versión copta de *Tomás*, en su versión griega fragmentaria se encuentra una o dos veces (dependiendo de enmiendas en los fragmentos). Por eso, el autor (o autores) del original griego de *Tomás* no evitó en principio la mencionada expresión. Además, en *EvTom*, la palabra copta para “dios” (*noyte*) aparece múltiples veces en los *logia* 30 y 100. 2) Es extraño apelar a la “aversión judía” del autor de *Tomás*, dada la hostilidad que el texto muestra a menudo hacia las observancias y profecías judías, así como hacia las Escrituras judías en general. 3) El *logion* 30 podría sugerir que la relativa evitación del nombre copto *noyte* (“dios”) en *EvTom* se debe a disputas teológicas entre cristianos. 4) La afirmación de que Mateo “compartía la aversión judía a utilizar el nombre divino” se estrella contra el dato estadístico de que Mateo usa la palabra θεός (Dios) unas 55 veces (dependiendo de cómo se juzguen lecturas variantes), incluidos unos cuantos casos de “reino de Dios”.

⁴⁸ La palabra copta para “los cielos”, así, en plural, es *‘mpēye*. También en *Tomás* se lee literalmente “reino de los cielos”.

⁴⁹ Puede ser que *Tomás* prescindiese de “en el espíritu” porque para él la pobreza espiritual significaba falta de verdadera γνῶσις salvífica (cf. *logion* 29). Como observa Quarles (“The Use of the *Gospel of Thomas*”, 517-536, esp. 522), la presencia de “reino de los cielos” en este dicho no se puede atribuir a preferencia redaccional de *Tomás*. Ya he señalado que *EvTom* prefiere la forma abreviada “el reino” o (menos frecuentemente) “el reino del Padre”. El “reino de los cielos” de Mateo se encuentra solo tres veces en *Tomás*: *logia* 20, 54 y 114, los primeros dos casos claramente derivados del paralelo mateano. Dado que la conclusión del texto sahídico estándar de Lc 6,20 contiene una asimilación al “reino de los cielos” de Mateo, se podría argumentar que *EvTom* 54 fue asimilado secundariamente por escribas cristianos al texto sahídico estándar de Lucas. Sin embargo, esta conjetura se enfrenta a la objeción de que la forma sahídica de Lc 6,20 se ha asimilado tanto a la forma mateana que la original lucana “vuestro es el reino de Dios” ha sido remplazada por la mateana “suyo es el reino de los cielos”. Tan amplia asimilación a Mateo de la segunda mitad de la bienaventuranza de Lucas, aunque presente en la versión copta sahídica estándar de los evangelios, no lo está en *EvTom* 54. Que la asimilación a la versión sahídica estándar de los evangelios no es la explicación de *EvTom* 54 queda también de manifiesto por el hecho de que 1) *EvTom* 54 expresa el adjetivo inicial “bienaventurado” o “dichoso” con el adjetivo griego μακάριος, mientras que Mt 5,3 y Lc 6,20 en el NT sahídico estándar utilizan el adjetivo predicativo flexivo *naiatory*, y 2) *EvTom* 54 usa la copulativa *ne* en la primera mitad de la bienaventuranza; el sahídico estándar *naiatoy* va seguido del marcador ^ε*n*, que a su vez está seguido del sujeto.

⁵⁰ Quarles (“The Use of the *Gospel of Thomas*”, 518-524) refuta de manera convincente la explicación que ofrece John Dominic Crossan respecto a la combinación de Mateo y Lucas en *EvTom* 54; cf. el libro de Crossan *Our Other Gospels. Shadows on the Contours of Canon* (Minneapolis: Winston, 1985), 37. Para rechazar la posibilidad de una combinación, Crossan se sale por la tangente declarando que sería “más sencillo sugerir que *Tomás* era mentalmente inestable”. Esto es negarse a ver la realidad del fenómeno de la fusión de textos en escritos cristianos del siglo II como la *Didajé* o los de Justino Mártir y Policarpo (véase la nota siguiente). Una crítica similar del argumento de Crossan se encuentra en Goodacre, *Thomas and the Gospels*, 50-52. Gathercole (*The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary*, 424) observa que estudiosos defensores de la independencia de este *logion* tomasino “suelen trabajar con un modelo demasiado escribal de posible dependencia”; la oralidad secundaria debe considerarse como una posibilidad aquí.

⁵¹ Sobre ejemplos de combinación en la *Didajé* y en Justino Mártir (especialmente en lo tocante a los mandamientos del amor y la “regla de oro”), véase *Un juicio marginal*, IV, 506-507, 603, n. 80, 631-632, n. 263; sobre la versión de Justino Mártir de la prohibición por Jesús de los juramentos, véase 232-233, n. 89. En su *Carta a los Filipenses* 2,3, Policarpo tiene μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, que refleja básicamente una fusión de Mt 5,3 + 10 combinada con algunos rasgos de las bienaventuranzas lucanas (omisión de “en el espíritu”; “reino de Dios”).

⁵² Sobre *EvTom* 16, véase Tuckett, “Thomas and the Synoptics”, 146-147. Tuckett piensa que la marcada coincidencia en ciertos puntos con Lucas frente a Mateo ofrece un argumento contra la teoría de una posterior asimilación escribal de *Tomás* al NT copto estándar, puesto que Mateo, no Lucas, pasó a ser el evangelio sinóptico más popular en la Iglesia patrística.

⁵³ Para un estudio detallado de Lc 12,51-53, véase el examen de opiniones realizado por Albrecht Garsky y Christoph Heil en *Documenta* (ed. Albrecht Garsky et al.; Lovaina: Peeters, 1997), 62-157; en forma más resumida, *The Critical Edition of Q* (ed. James M. Robinson y John S. Kloppenborg; Lovaina: Peeters, 2000), 377-387. En *The Critical Edition of Q*, ni la versión mateana ni la lucana son juzgadas enteramente libres de adiciones redaccionales. En particular, en Mt 10,34 || Lc 12,5, “espada” de Mateo es preferida a “división” de Lucas para la reconstrucción de Q (presumiblemente por ser “división” considerada modificación lucana). Además, Mt 10,35 es preferido en conjunto al más extenso Lc 12,53, pero Mt 10,36 no se incluye en la reconstrucción de Q, seguramente por ser juzgado redaccional. Similarmente, Fitzmyer (*The Gospel According to Luke*, II, 994) considera que Lucas “añadió redaccionalmente el v. 52 y modificó el v. 53”. Se podría añadir que la reconstrucción hipotética del dicho de Q en *Documenta Q*, realizada por expertos sin la menor tendencia a probar la dependencia de *Tomás* con respecto a los sinópticos, debilita considerablemente la afirmación de Patterson (*The Gospel of Thomas and Jesus*, 25-26) de que *Tomás* simplemente refleja una forma Q primitiva del dicho.

⁵⁴ Para opiniones ampliamente compartidas entre los comentaristas, concernientes a los elementos redaccionales mateanos y lucanos de Mt 10,34-36 || Lc 12,51-53, véase, por ejemplo, Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, II, 994 (Lucas añadió el v. 52 y modificó el v. 53; Mateo conservó la forma Q mejor que Lucas; *EvTom* 16 es un “híbrido” de las formas mateana y lucana del dicho); I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke* (New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids; Eerdmans, 1978), 548 (Lc 12,52 podría ser una “interpretación secundaria” del v. 53); Davies y Allison, *The Gospel According*

to *Saint Matthew* II, 218 (la palabra “división” de Lucas, donde Mateo tiene “espada”, parece ser secundaria; Mt 10,36 es probablemente una adición editorial).

⁵⁵ Más precisamente, Mt 10,36 parece acercarse algo más a la formulación del TM (“porque el hijo deshonra al padre, la hija se alza contra su madre, la nuera contra su suegra; [los] enemigos de un hombre [son] los hombres de su casa”) que al texto que encontramos en ciertas ediciones de los LXX (“porque el hijo deshonra al padre, la hija se alzar  contra su madre, la nuera contra su suegra; [los enemigos de un hombre [son] todos los hombres en su casa”). Pero tenemos que dejar margen a la eventualidad de retoques redaccionales mateanos y a la posibilidad de que Mateo utilizara un texto algo diferente (ya fuera en hebreo o en griego, sobre todo porque diferentes manuscritos de los LXX muestran variaciones en Miq 7,6). De hecho, Joseph Ziegler, en su edición crítica de Miqueas, relega al aparato crítico el “todo” (  ντες) impreso en varias ediciones; véase su *Duodecim profetae* (Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum; vol. XIII; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, ³1984), 224.

⁵⁶ El nombre διαμερισμ ς deriva del verbo διαμερίζω (“dividir”, “separar”). De las once apariciones del verbo en el NT, ocho se encuentran en Lucas-Hechos. Y esos tres usos restantes de διαμερίζω (Mt 27,35 || Mc 15,24 || Jn 19,24) corresponden a alusiones o citas de LXX Sal 21,19, relativas a dividir las ropas de Jesús en la cruz. No es sorprendente, pues, que la única aparición de διαμερισμ ς en el NT se encuentre en Lucas, esto es, en el presente pasaje (12,51).

⁵⁷ Conviene tener en mente la advertencia de Gathercole (“Luke in the *Gospel of Thomas*”, 117), quien señala la dificultad que entraña la afirmación de que los paralelos entre *Tomás* y los sinópticos derivan de una tradición oral común y que *Tomás* muestra marcados indicios de tradición oral: “Es por definición imposible para nosotros detallar las características específicas de la transmisión oral a partir de antiguos textos del particular contexto geográfico, cultural y cronológico de *Tomás* y los sinópticos”.

⁵⁸ Sobre esto, véase Schrage, *Das Verh ltnis*, 57-61.

⁵⁹ Acerca de *EvTom* 55, véase Tuckett, “Thomas and the Synoptics”, 148.

⁶⁰ Así, por ejemplo, Davies y Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, II, 221; Ulrich Luz, *Matthew 8–20* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2001), 108.

⁶¹ Plisch (*The Gospel of Thomas*, 139, n. 2) no est  acertado al señalar de una manera demasiado general que “ni la expresión ‘digno de mí’ ni el adjetivo ‘digno’ [...] son términos favoritos de Mateo”. Por supuesto, la expresión “digno de mí” no entraría en la lista de sus términos favoritos, habida cuenta de que –y esta es la cuestión– tal expresión mateana no vuelve a aparecer en todo el NT. Extra namente, aunque Nordsieck (*Das Thomas-Evangelium*, 220) admite que “digno de” es característicamente de Mateo, una vez más –como tiene por costumbre– rechaza la idea de una combinación en *Tomás*. Patterson (*The Gospel of Thomas and Jesus*, 44-45) pasa por alto la coloración mateana de  ξιος en una reconstrucción poco verosímil de la versión de Q.

⁶² Entre los muchos comentaristas que comparten esta idea, véase, por ejemplo, Davies y Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, II, 221; Luz, *Matthew 8-20*, 108.

⁶³ La última línea falta en el c dico de Beza, así como en algunos testimonios más (por ejemplo, manuscritos de la Vetus Latina y un manuscrito en copto boha rico). Sin embargo, a mi entender, el testimonio de la presencia de esas palabras es lo bastante antiguo y amplio para hacernos juzgar original el final del v. 22 en Marcos. Similarmente, acepto las últimas palabras de la línea anterior, para la que varios manuscritos antiguos proporcionan diferentes lecturas alternativas.

⁶⁴ Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, I, 595; véase también Heinz Schürmann, *Das Lukas Evangelium. Erster Teil* (Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 1969), 300. Fitzmyer llega a la conclusión (p. 556) de que *EvTom* 47 “es básicamente dependiente de la forma lucana” de los dichos sobre la incompatibilidad de lo nuevo y lo viejo, puesto que *Tomás* incluye el equivalente del versículo añadido por Lucas (v. 39) acerca de quien bebe vino viejo y luego no desea vino nuevo. No creo que la concordancia de Lc 5,39 con *EvTom* 47 se pueda explicar simplemente con la hipótesis de una tradición variante independiente (como hace François Bovon, *Luke 1* [Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2002], 188). Es demasiada coincidencia que el mismo dicho suelto (una versión de Lc 5,39) acabe exactamente en el mismo conjunto de dichos en Lucas y *EvTom*. Fitzmyer apunta también a una intrigante correspondencia entre la versión copta de este dicho y una forma crítico-textualmente posterior de Lc 5,39. *EvTom* tiene “inmediatamente” ( teynoy) justo antes del verbo “desea”, una lectura en

exacta correspondencia con el adverbio griego εὐθέως (“inmediatamente”), que también aparece justo antes del verbo “desear” en el texto griego de 5,39 en códices posteriores, como el Alejandrino, la segunda mano del Efrén Rescripto, el Coridetano, el Athos Laurence y, en general, el llamado texto mayoritario. Generalmente, esta lectura se considera secundaria, por comparación con los textos donde no aparece εὐθέως (por ejemplo, el papiro 4 y los códices Sinaítico, Vaticano, Efrén Rescripto, Regio y Freeriano. Un dato interesante es que en el sahídico estándar de Lc 5,39 tampoco encontramos “inmediatamente”. Toda idea de que la aparición de una forma de Lc 5,39 procede de asimilación escrital del *logion* copto de *Tomás* al texto sahídico de Lucas se estrella contra el hecho de que Lc 5,39 en sahídico menciona primero el vino nuevo y luego el viejo. El orden en *EvTom* 47 (vino viejo, luego vino nuevo) sigue el del texto griego de Lc 5,39. Por todas estas razones falla el intento de Patterson (*The Gospel of Thomas and Jesus*, 42) de hacer ver que Lucas y *Tomás* beben de una tradición oral común.

⁶⁵ Algunos autores han defendido la idea de un proceso inverso; es decir, que Lucas fue influido por *Tomás*; véase, por ejemplo, Gregory J. Riley, “Influence of Thomas Christianity on Lc 12:14 and 5:39”: *HTR* 88 (1995) 229-235, esp. 232-234. Es extraño que Riley no entienda el sentido irónico del comentario de Jesús sobre sus adversarios expresado en Lc 5,39: un mensaje obviamente inscrito en el proyecto teológico general de Lucas-Hechos y alegremente desestimado por Riley en p. 233, n. 7. Para una argumentación en sentido contrario, véase Gathercole, “Luke in the *Gospel of Thomas*”, 115-116, 136-141. Para otras posturas favorables a la influencia tomasina sobre Lucas, señaladamente sobre Lc 12,33 parr., véase Steven R. Johnson, *Seeking the Imperishable Treasure. Wealth, Wisdom, and Jesus Saying* (Eugene, OR: Cascade, 2008), esp. 58-79, 124-153. La respuesta de Gathercole a los argumentos de Johnson se puede ver en “Luke in the *Gospel of Thomas*”, 141-143 y las notas correspondientes.

⁶⁶ Los códices Alejandrino y de Beza, varios manuscritos posteriores y parte de la Vetus Latina y la tradición siríaca (principalmente, por tanto, tipos de texto occidentales) incluyen en este punto “y tus hermanas”. Sin embargo, esta expresión no figura en el Sinaítico, el Vaticano y otros manuscritos en mayúsculas y minúsculas de los tipos de texto alejandrino y cesareano (de Cesarea). Aunque es difícil formarse un juicio a este respecto, creo más probable que “y sus hermanas” sea una inserción debida a escribas cristianos bajo la influencia del *logion* final, en el v. 35, que sirve como clímax de su relato declarativo: “...ese es mi hermano y hermana y madre”. Se ha hecho, pues, coincidir la exposición inicial de la situación por la “multitud” (v. 32) y la declaración final de Jesús (v. 35) para crear una inclusión más exacta. Sobre este problema, véase Bruce M. Metzger, *TCGNT* (2ª ed., 1994) 70-71.

⁶⁷ Una vez más estamos ante un problema crítico-textual, puesto que esta frase (Mt 12,47) la omiten la mano original del Sinaítico, el Vaticano y parte de la tradición copta y siríaca. Sin embargo, está incluida en un gran número de manuscritos diversos y, como observa Metzger (*TCGNT*, 2ª ed., 26-27), el v. 47 parece ser necesario para el sentido de los versículos que siguen. La omisión se debe muy posiblemente a homoioteleuton (o similitudesinencia): λαλῆσαι [...] λαλῆσαι.

⁶⁸ Patterson (*The Gospel of Thomas and Jesus*, 68) trata de negar los indicios de fusión textual sin considerar cuidadosamente todos los ejemplos de ella. *Tomás* añade al final del *logion* 99: “Son los que irán al reino de mi Padre”. Declaraciones sobre ir o no al reino se encuentran repetidamente a lo largo de *Tomás*. Tan obviamente añadido es este final que hasta Patterson (*ibid.*) admite su “carácter secundario”. DeConick (*The Original Gospel of Thomas in Translation*, 273) entiende que esta declaración es “un cambio temprano que conecta el dicho con la serie de parábolas del reino que constituyen lo central del quinto discurso del núcleo” (haciendo referencia a su teoría de que en la parte nuclear del presente *EvTom* se halla “un antiguo evangelio discursivo de Jerusalén, así como una serie de acreciones tardías” (p. 7). En cualquier caso, la forma actual de *EvTom* 99 no se puede explicar simplemente por asimilación al sahídico de Mateo o de Lucas: Mateo sahídico tiene “la voluntad de mi Padre, que está en el cielo”: 2) Lucas sahídico sigue la versión griega ofreciendo la lectura “mi madre y mis hermanos son los que oyen la palabra de Dios”, mientras que *Tomás* tiene en la frase correspondiente “mis hermanos y mi madre” (posiblemente mezclando la formulación de Lucas con el orden de nombres al final de las perícopas marcana y mateana, aunque sin “hermana”, o priorizando, como al comienzo de *EvTom*, a los varones sobre la mujer [cf. *EvTom* 114]). Entre los que ven indicios de redacción lucana en *EvTom* está Gathercole, *The Composition of the Gospel of Thomas*, 196-198; cf. Goodacre, *Thomas and the Gospels*, 147-148.

⁶⁹ El mensaje contenido en la parábola de El grano de mostaza será tratado con gran detenimiento en el capítulo 40. Aquí vamos a ocuparnos solamente de la cuestión de la dependencia o independencia de la versión tomasina de la parábola. Sobre *EvTom* 20, véase Tuckett, “Thomas and the Synoptics”, 148-153. Tuckett se centra en la cuestión de qué considera él que son elementos redaccionales marcados reflejados en la versión de *Tomás*. Una atención preferente similar se puede encontrar en

Franz Kogler, *Das Doppelgleichnis vom Senfkorn und vom Sauerteig in seiner traditions-geschichtlichen Entwicklung* (FB: Würzburg: Echter, 1988), 23-26, pero aquí el énfasis en Marcos está conectado con la insistencia de Kogler en la estrambótica teoría de un Deutero-Marcos como solución al problema sinóptico. Creo que se puede decir más sobre las versiones mateana y lucana en relación con *Tomás*. Uno de los puntos débiles del tratamiento de Patterson (*The Gospel of Thomas and Jesus*, 27-28) es que intenta negar las evidentes señales de fusión textual sin escrutar los cuatro textos disponibles, palabra por palabra y frase por frase. Para un examen del posible simbolismo reflejado en el grano de mostaza (que será objeto de estudio en el capítulo 40), véase Ryan S. Schellenberg, “Kingdom as Contaminant? The Role of the Repertoire in the Parables of the Mustard Seed and the Leaven”: *CBQ* 71 (2009) 527-543. Sobre la cuestión más amplia de los solapamientos Marcos-Q, véase Laufen, *Die Doppelüberlieferungen*, en cuyas páginas 174-200 es tratada la parábola de El grano de mostaza.

⁷⁰ De hecho, a lo largo de su evangelio, Mateo muestra esta tendencia a mezclar varias fuentes: por ejemplo, su sermón del monte (donde entreteje una forma más primitiva del sermón de Q [véase Lc 6,20-49] con material procedente de Q, M y Marcos) y su discurso misionero en el cap. 10 (que combina el discurso misionero de Marcos [6,7-13] y una versión Q del discurso misionero reflejada en Lc 10,1-12).

⁷¹ Es difícil saber si la forma Q de la parábola comenzaba con una doble pregunta al igual que en la versión de Marcos. En otras palabras, ¿obtuvo Lucas el comienzo con la doble pregunta de Marcos o de Q? Resulta revelador que los editores de *The Critical Edition of Q*, en p. 400 den muestras de gran incertidumbre en su intento de reconstruir el comienzo de la parábola Q. La coincidencia de Lucas y Mateo frente a Marcos en el uso de la frase ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία induce a pensar que ese material estaba en la introducción de Q. Pero ¿como pregunta o como declaración? Y si se trataba de una pregunta, ¿era sencilla o doble? Me inclino a pensar que Lucas tomó de Q el lenguaje de ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ y lo utilizó para reescribir la doble pregunta de Marcos. Otros autores, sin embargo, entienden que había en Q alguna forma de la doble pregunta; véase, por ejemplo, Zeba Antonin Crook, “The Synoptic Parables of the Mustard Seed and the Leaven: A Test Case for the Two-Document, Two Gospel, and Farrer-Goulder Hypotheses”: *JSNT* 78 (2000) 23-48, especialmente 24-33 (junto con la bibliografía allí citada). No obstante, Crook admite honradamente que la estadística concerniente a la retención u omisión por Mateo de dobles preguntas de sus fuentes muestra simplemente que “Mateo propende tanto a omitir o reducir una doble pregunta como a utilizarla tal cual”. No se puede decir que este sea un argumento sólido para afirmar que la doble pregunta refleja Q, cuando Marcos tiene una doble pregunta y Mateo no. Parte del problema aquí podría estar en que, desde el inicio de la comparación (p. 24), Crook parece estar comprometido con la tesis de que la versión lucana de la parábola es independiente de la marcana. Pero, más adelante (p. 30), el autor hace esta franca admisión: “Hay un considerable debate respecto a si la doble pregunta inicial recogida en Lucas refleja influencia marcana”. Más categóricamente a favor de la doble pregunta introductoria en Q se muestra Harry. T. Fleddermann, *Q. A Reconstruction and Commentary* (Biblical Tools and Studies 1; Lovaina/París/Dudley, MA: Peeters, 2005), 660-662.

⁷² Véanse los *logia* 6, 12, 18, 20, 21, 24 (una pregunta en forma de petición), 37, 43, 51, 52 (no una pregunta), 53, 99 (no una pregunta) y 100 (no una pregunta). Un instrumento útil a este respecto es el cuadro con distintas introducciones a *logia* de Jesús en *Tomás*, incluido en Enno Edzard Popkes, “Parabeln im Thomasevangelium”, en Ruben Zimmermann *et al.* (eds.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2007), 853-854.

⁷³ La sintaxis de Marcos en 4,31-32 es, por decir lo mínimo, muy peculiar, incluso dejando a un lado ὅταν σπαρή del v. 32, que simplemente repite palabras del v. 31 (¿un caso de dualidad marcana o, posiblemente, de quiasmo?). Sobre esto véase Hultgren, *The Parables of Jesus*, 397-398; Mark L. Bailey, “The Parable of the Mustard Seed”: *BSac* 155 (1998) 449-459, esp. 450.

⁷⁴ Véase Hultgren, *The parables of Jesus*, 397.

⁷⁵ Schellenberg (“Kingdom as Contaminant?”, 534, n. 37) supone que, puesto que ἐν τῷ ἀγρῷ parece ser una expresión favorita de Mateo, probablemente tiene carácter redaccional (cf. Mt 13,24.27.31.44; 24,18.40). Tenemos luego que si se juzga “en la tierra” como una adición redaccional marcana y “en su campo” como una adición redaccional mateana, la formulación de la parábola en *EvTom* correspondiente a este punto es seguramente explicable como una mezcla de Marcos y Mateo; cf. Gathercole, *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary*, 297, n. 2. Algunos estudiosos ven en la frase “en la que trabajan” de *Tomás* una especie de alegoría gnostizante.

⁷⁶ Unas cuantas traducciones del copto dan al nombre *tar* el valor de “planta”, palabra que tiene más sentido (al menos para quien solo conoce la versión de Mateo o Lucas). Pero W. E. Crum (*A Coptic Dictionary* [Eugene, OR: Wipf and Stock, 2005],

423-424) da solo “rama” o “punto” como significados básicos de *tar*. Hultgren señala otros elementos gnostizantes en la versión tomasina de la parábola, en su libro *The Parables of Jesus*, 395. Entiende que el grano de mostaza “representa la chispa de luz, la iluminación que llega al gnóstico, y el campo labrado hace referencia a la disposición del gnóstico a recibirla”.

⁷⁷ Véase Crum, *A Coptic Dictionary*, 657-658.

⁷⁸ Esta tendencia armonizadora no se puede explicar por asimilación escribal al NT en sahidico estándar, puesto que las versiones coptas de Mateo, Marcos y Lucas siguen de manera casi exacta sus textos griegos originales.

⁷⁹ Para la idea de que, por el contrario, *EvTom* muestra dependencia del *Diatessaron*, véase Perrin, *Thomas and Tatian*; íd., *Thomas, the Other Gospel*. Aunque no estoy de acuerdo con la tesis de Perrin en su conjunto, creo que detecta acertadamente 1) conexiones verbales al menos como explicación del orden de los *logia* en *Tomás* y 2) indicios de que, de una manera u otra, *Tomás* tuvo conocimiento de los sinópticos. Sin embargo, como han señalado algunos expertos, la retroversión de todo el *EvTom* a una versión siríaca supuestamente original es un propósito sobremana especulativo, por no decir falto de base suficiente; véanse, por ejemplo, los comentarios críticos de Robert F. Shedinger en su recensión de *Thomas and Tatian* en *JBL* 122 (2003) 387-391; similarmente, los problemas apuntados por Gathercole, *The Composition of the Gospel of Thomas*, 38-42. Inevitablemente, el argumento de Perrin se vuelve un tanto circular. Perrin depende en parte del texto siríaco del *Diatessaron* de Taciano para elaborar su versión siríaca de *Tomás*, pero la dependencia de *Tomás* con respecto al texto del *Diatessaron* es precisamente la tesis que Perrin trata de probar. Además, el texto siríaco del *Diatessaron* se perdió y solo puede ser reconstruido mediante un proceso muy difícil e hipotético a partir de varias traducciones de esa obra. Que Perrin esté acertado con su tesis es muy discutible. Pero al final, por lo que respecta a mi proyecto, si Perrin tiene razón, entonces *Tomás* no representa una colección temprana e independiente de dichos de Jesús, que es lo que por otro camino trato yo de demostrar.

⁸⁰ Enumero los versículos de las versiones sinópticas buscando incluir solamente el texto de la parábola propiamente dicha, sin la reacción de los oyentes, que en cada caso es una adición del evangelista. Como *Tomás* no tiene auditorio ni un contexto más amplio, naturalmente no refiere ninguna reacción.

⁸¹ Para la dependencia, véase Klyne Snodgrass, *The Parable of the Wicked Tenants* (WUNT 27; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1983); íd., *Stories with Intent*, 280-281. Para la independencia, véase John S. Kloppenborg, *The Tenants in the Vineyard. Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine* (WUNT 195; Tubinga: Mohr [Siebeck], 2006).

⁸² Quarles, “The Use of the *Gospel of Thomas*”, 517-536, esp. 524-534.

⁸³ Este parece ser el punto de vista de Patterson (*The Gospel of Thomas and Jesus*, 142-143): “El relato no tiene vencedores; a todos los pierde el deseo de la tierra y de su producción”. Pero ¿es tan claro, dentro de los límites de la versión tomasina de la parábola, que los agricultores acaben mal? La enigmática falta de conclusión de la parábola podría interpretarse como un reconocimiento tácito de su éxito con su actuación homicida.

⁸⁴ Respecto a la abreviación de material marciano en Mateo y Lucas, véase la estadística en Quarles, “The Use of the *Gospel of Thomas*”, 534, n. 58. Para la observación general de que no hay una clara línea evolutiva de brevedad a extensión o viceversa en las tradiciones de Jesús durante los primeros siglos del cristianismo, véase la clásica obra de E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (SNTSMS 9; Londres: Cambridge University, 1969).

⁸⁵ Véase *Un juicio marginal*, I, 143-158.

⁸⁶ Cuadros útiles en los que se comparan y contrastan las subunidades de cada versión de la parábola se pueden encontrar en Snodgrass (*Stories with Intent*, 282) y Hultgren (*The Parables of Jesus*, 358). Como apunta Hultgren (p. 356), hay numerosas teorías de fuentes acerca de esta parábola, incluso dejando aparte la cuestión de la dependencia o independencia de *Tomás*: por ejemplo, se supone que además de Marcos hubo una versión Q, o una versión M, o una versión L. Con Hultgren (y al contrario de Snodgrass) pienso que las variaciones en Mateo y Lucas (así como las coincidencias menores entre ambos) se pueden explicar adecuadamente partiendo de las tendencias redaccionales de cada uno. La idea de que Mateo y Lucas se limitan a modificar textos de Marcos sin servirse de ninguna otra fuente tiene una detenida defensa en Kloppenborg, *The Tenants in the Vineyard*, 173.

⁸⁷ El verbo ἀποδημέω no puede significar otra cosa que “salir de viaje”, “partir para un viaje” o (metafóricamente) “estar ausente”. Nótese cómo Lucas siente que debe especificar en la parábola de El hijo pródigo (15,13) que el hijo menor se va a un país lejano (ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακρὰν); sin especificación, un lector bien informado se sorprendería o quedaría

desconcertado por la referencia a cuidar cerdos (15,15-16).

⁸⁸ Varios comentaristas especulan sobre la parábola primitiva que supuestamente subyace a la versión de Marcos. Entre los elementos redaccionales marcanos sugeridos están la alusión a Is 5,2 en Mc 12,1; el vano envío de otros muchos siervos en 12,5cde; la calificación al hijo de “amado” en el v. 6, y la conclusión en dos partes, cada una introducida por una pregunta retórica (v. 9 + vv. 10-11). Quizá el elemento redaccional más claro sea la presencia de una conclusión doble, que refleja perfectamente el conocido rasgo estilístico de la dualidad en Marcos. No obstante, dado que lo que nos ocupa es la versión tomasina de la parábola en relación con los tres sinópticos, dejamos a un lado esa especulación sobre la forma premarcana.

⁸⁹ Para ser más preciso: Mateo abrevia el relato básico dentro de la narración de Marcos, prescindiendo de incidencias o declaraciones completas. Al mismo tiempo expande una frase aquí y otra allí, según lo considera conveniente. El resultado es que el total de vocablos del núcleo narrativo de la parábola es ligeramente menor en Mateo (por “núcleo narrativo” me refiero a la parte del relato que va desde la acción de plantar la viña hasta la muerte del hijo).

⁹⁰ Es interesante observar que, dentro del NT, el nombre οἰκοδεσπότης únicamente aparece en los evangelios sinópticos, y siempre en parábolas o similitudes de Jesús, nunca en la narración principal sobre el ministerio. Se encuentra siete veces en Mateo, una en Marcos y cuatro en Lucas.

⁹¹ Por eso no creo que Snodgrass (*Stories with Intent*, 283) atine al afirmar que no hay ninguna explicación convincente para la omisión por Mateo del ἀγαπητός de Marcos; véanse las consideraciones efectuadas en la nota siguiente.

⁹² Aquí podrían entrar en juego otros factores: 1) la tendencia de Mateo a crear referencias cruzadas con palabras y expresiones claves en su evangelio, para poner de relieve escenas correspondientes; 2) su interés por subrayar el cumplimiento de profecías veterotestamentarias en acontecimientos del ministerio público de Jesús, y 3) su afición a patrones y agrupaciones ternarios. Por eso, quizá no sea casual que aparezca tres veces el adjetivo ἀγαπητός (“amado”) en el evangelio de Mateo y se hallen 1) en dos teofanías –la del bautismo de Jesús y la de su transfiguración–, durante las cuales anuncia la voz del Padre: “Este es mi hijo, el amado” (3,17; 17,5), y 2) en la cita (12,18) situada entre esas dos teofanías, que deja claro al lector que las otras dos referencias a Jesús como “mi amado” cumplen la profecía sobre el Siervo del Señor en Is 42,1 (es decir, según la lectura que hace Mateo del texto, ya que el TM y los LXX tienen “mi elegido”, en vez de “mi amado”). La presencia de otra referencia a Jesús como ἀγαπητός en Mt 21,37 habría echado a perder el patrón ternario. Una lista de otras explicaciones para la omisión de ἀγαπητός ofrecida por varios comentaristas se puede encontrar en Kloppenborg, *The Tenants in the Vineyard*, 183-184.

⁹³ Forzar a los dirigentes judíos a pronunciar su propia condena concuerda perfectamente con la continua polémica de Mateo contra las autoridades. En particular, es perfectamente coherente con las otras parábolas de juicio que Mateo añade justo antes (21,28-32) y justo después (22,1-14) de Los viñadores perversos.

⁹⁴ Sobre la forma mateana de la cita y su introducción, véase Beate Kowalski, “Der Matthäische Gebrauch des Psalters im Kontext seiner Parabelüberlieferung”, en Erich Zenger (ed.), *The Composition of the Book of Psalms* (BETL 238; Lovaina/París/Walpole, MA: Peeters, 2010), 593-608, esp. 606-608.

⁹⁵ Hay un difícil problema de crítica textual, concerniente a si Mt 21,44 (que alude a Dn 2,34-35.44-45 y, posiblemente, a Is 8,14-15) es una parte original del texto de Mateo. Una forma ligeramente distinta del versículo se encuentra en Lc 20,18. Aunque la decisión respecto a Mt 21,44 puede ir en cualquiera de las dos direcciones, creo más probable que el versículo fuera añadido al evangelio de Mateo por escribas cristianos, una de cuyas tendencias era armonizar los sinópticos. La 3ª edición de *The Greek New Testament* (ed. Kurt Aland *et al.*; Nueva York: United Bible Societies) da al v. 44 una calificación “C” (“un considerable grado de duda”) y pone el versículo entre paréntesis dobles (“pasajes que son juzgados posteriores adiciones al texto”). Sin embargo, en la 4ª edición de la misma obra (2ª impresión, 1994) aparece el v. 44 entre paréntesis sencillos (“presencia o posición en el texto considerada como discutida”). Metzger (*TCGNT*, 2ª ed., 47) explica en referencia a la 4ª edición que, aunque la comisión editorial consideró el v. 44 “un añadido al texto”, se optó por conservar el versículo “por la antigüedad de la lectura y su importancia en la tradición textual”. Snodgrass (*Stories with Intent*, 286) tiende a aceptar el v. 44 como original en Mateo, pero admite que “no es posible la certeza”. Junto con las consideraciones que me inclinan a ver el v. 44 como secundario está su aparente ausencia en el papiro 104 (probablemente de la segunda mitad del siglo II d. C.). Sobre esto, véase Peter M. Head, “Some Recently Published NT Papyri from Oxyrhynchus: An Overview and Preliminary Assessment” *TynBul* 51 (2000) 1-16, esp. 9.

⁹⁶ Naturalmente, hay que dejar un margen a posibles variaciones en el número vocablos, debidas a diferentes decisiones de carácter crítico-textual.

⁹⁷ Se podría argüir que ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα (“plantó una viña”) de Lc 20,9 apunta a ἐφύτευσα ἀμπελῶνα (“planté una viña”) de LXX Is 5,2. Sin embargo, dado que tanto la acción de plantar como una viña son metáforas corrientes en el AT y en la literatura intertestamentaria, no se puede atribuir a Is 5,2 el monopolio de “plantar una viña”. La misma frase griega se encuentra, por ejemplo, en LXX Gn 9,20; Dt 28,30.39; Am 5,11.

⁹⁸ Como el hombre que planta la viña representa a Dios (el Padre) y no a Jesús (que es representado en la parábola por el hijo al que dan muerte), la especificación “por mucho tiempo” no está conectada con una supuesta preocupación de Lucas por el retraso de la parusía.

⁹⁹ Este es un buen ejemplo del tipo de “coincidencia menor” de Mateo y Lucas frente a Marcos surgida espontánea y casualmente cuando dos evangelistas posteriores, ambos mejores escritores y pensadores más sistemáticos, reelaboran un texto cristiano correspondiente a una generación anterior. Esas coincidencias menores no son tan notables, comparadas con los casos mucho más numerosos en los que Mateo y Lucas van por caminos separados en la modificación de Marcos.

¹⁰⁰ El texto copto es dudoso en este punto a causa de una pequeña laguna existente en una palabra. La palabra incompleta es indudablemente griega, pero podría ser χρηστός (“bueno”, “benévolo”) o χρηστής (“usurero” o simplemente “acreedor”, aunque esta palabra griega puede significar también “profeta” o “deudor”). Mientras que el vocablo χρηστός está bien atestiguado en textos coptos, no ocurre lo mismo con χρηστής. Sin embargo, χρηστής puede tener más sentido en el contexto de las tensas relaciones del dueño de la viña y los agricultores arrendatarios, así como en el contexto más amplio de *EvTom*, es decir, las precedentes declaraciones negativas acerca de un hombre rico (*logion* 63) y mercaderes y negociantes (*logion* 64). Sin embargo, habida cuenta de los diversos significados de χρηστής en griego, no es razonable construir toda una interpretación de la versión tomasina de la parábola con base en una lectura dudosa de un adjetivo griego. Sobre esto, véase Plisch. *The Gospel of Thomas*, 160-161. Es interesante señalar que Nordsieck (*Das Thomas-Evangelium*, 253) argumenta contra χρηστής como la lectura original porque tal palabra no vuelve a aparecer en *EvTom* ni en el resto de los códices de Nag Hammadi. Pero este no sería el único caso en que una voz griega se encuentra en un solo *logion* de *EvTom* y en ningún lugar más de los escritos de Nag Hammadi. Otro ejemplo: ζῆζάνιον (una palabra griega de origen semítico) aparece en *EvTom* 57 (cuatro veces en la parábola de El trigo y la cizaña) y en ningún lugar más de todo el corpus de Nag Hammadi.

¹⁰¹ Teóricamente, se podría entender el posesivo “su” (αὐτοῦ) al final de Mt 21,34 no como referente al propietario, sino a la viña, puesto que la forma masculina podría ir con el nombre masculino ἀμπελών (“viña”) en el v. 33, en vez de con ἄνθρωπος [...] οικοδεσπότης (“un hombre [...] dueño de una casa”), también en el v. 33. De hecho, alguna forma de αὐτοῦ figura tres veces en ese mismo versículo, cada vez haciendo referencia a la viña. Sin embargo, el contexto más amplio y la corriente de sentido en los vv. 33-34 indican que αὐτοῦ, en el v. 34, está en conexión con el dueño de la casa, puesto que él es el sujeto (elíptico) de cada verbo conjugado de la parábola a lo largo de los vv. 33-34, con la excepción de ὅτε ἤγγισεν ὁ καιρὸς (“pero cuando llegó el tiempo”). Por eso, en la oración principal del v. 34, que claramente tiene al dueño de la casa como sujeto sobrentendido (“envió su siervo a los agricultores para recibir [...] frutos”), el sentido natural de este segundo αὐτοῦ apunta al dueño, no a la viña. Por eso no resulta sorprendente que ese sea el sentido que dan a la frase la RSV, la NRSV y el NT revisado de la NAB. Incluso si se toma αὐτοῦ como referente a la viña, lo esencial de mi argumento sigue invariable: esta intervención redaccional de Mateo se refleja en la versión de *Tomás*, puesto que la expresión copta que traduce “viña” (*ma neloolé*) es igualmente masculina.

¹⁰² Nótese, a manera de contraste, que en Mc 4,7 (la parábola de El sembrador), la construcción δίδωμι + καρπὸν tiene “la semilla” como sujeto elíptico (al igual que en la forma mateana [13,8] de la misma parábola). En Heb 12,11, “disciplina” (παιδεία) es el sujeto del verbo compuesto ἀποδίδωσιν, que tiene como καρπὸν complemento directo. Por último, en Ap 2,2, el árbol de la vida es el sujeto de ἀποδιδόν + καρπὸν. Así pues, en todo el NT, la única vez que el verbo simple δίδωμι se emplea con personas (los agricultores) como sujetos y el fruto como complemento directo (cierto, en una construcción partitiva) es en el cambio redaccional efectuado sobre Marcos en Lc 20,10, seguido de cerca por *Tomás*.

¹⁰³ No sorprendentemente, Patterson (*The Gospel of Thomas and Jesus*, 50) intenta explicar las coincidencias de *Tomás* con Mateo o Lucas en varios puntos de esta parábola apelando a “una fuente más (oral o escrita) de la parábola, compartida por

Lucas y Tomás”. Como decían los valedores de la teoría copernicana a quienes abogaban por el sistema tolemaico del universo, uno puede defender cualquier explicación siempre que le esté permitido multiplicar las excepciones *ad hoc* y las entidades especiales. Entre los problemas de defender la independencia de *Tomás* figura el de estar tropezando constantemente con la navaja de Ockham: las entidades no se pueden multiplicar sin necesidad, y esto incluye la tradición oral o escrita alternativa, siempre disponible pero nunca demostrable, de la que tendrían que haberse servido *Tomás* y Lucas (o, eventualmente, Mateo). Más en concreto, Patterson trata de negar el cambio redaccional de Lucas en Marcos en Lc 20,10 (“que le diesen [parte de] el fruto”) alegando que este no es un caso de reacción lucana, puesto que Lucas no acostumbra a “emplear el futuro de indicativo en una oración final con ἴνα”. Por supuesto, el uso helenístico del futuro de indicativo en una oración final con ἴνα (en vez del subjuntivo o, a veces, el optativo en el uso clásico) ocurre solo ocasionalmente en el NT; no es extraño que algunos manuscritos griegos posteriores sustituyan el futuro de indicativo con el subjuntivo, produciendo así una lectura alternativa. Un dato interesante es que el futuro de indicativo después de ἴνα se encuentra con mayor frecuencia en el griego no precisamente elegante del libro del Apocalipsis, mientras que un buen número de autores neotestamentarios no lo utilizan nunca. Pero es precisamente Lucas quien nos proporciona otros dos ejemplos, aparte de 20,10. En Hch 21,24 y, lo que es más importante para nosotros, en el pasaje donde Lucas compuso libremente o al menos se sintió libre de elegir sus propias palabras en lo que es una escena de banquete típicamente lucana (Lc 14,10): “que [el que te convidó] te diga” (ἴνα [...] ἐρεῖ). Sobre la teoría de que esa escena de banquete es la conversión en relato realizada por Lucas de un *logion* que atacaba a los escribas, los legistas o los fariseos por tratar de ocupar el primer puesto a la mesa (cf. Mc 12,38-39 parr.), véase Luke Timothy Johnson, *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina 3; Collegetown, MN: Liturgical Press, 1991), 226. En suma, Lucas, Pablo y Juan el vidente son los únicos autores del NT que emplean el futuro de indicativo con ἴνα, al menos tres veces. Por tanto, a mi entender, toda la argumentación de Patterson para negar que Lc 20,10 es una reelaboración por Lucas del texto de Marcos cae por los suelos y, con ella, toda defensa de la independencia de *Tomás* en este paralelo.

¹⁰⁴ Para la sugerencia de que los “siervos del dueño de la viña son pecadores o arcontes que mantienen dominados a los hombres libres”, véase Quarles, “The Use of the *Gospel of Thomas*”, 530-531. Apunta a una posible idea paralela en el *Evangelio de Felipe* copto; véase, por ejemplo, 52,5-15).

¹⁰⁵ En el hecho de tomar “quizá” de Lucas y utilizarlo dos veces en su propio relato ve Gathercole (“Luke in the *Gospel of Thomas*”, 121) una tendencia redaccional de *Tomás*: la de ampliar un rasgo redaccional encontrado en Lucas. Para una exposición de toda la influencia de Lucas sobre *Tomás* en esta parábola, véase *ibíd.*, 127-131. Gathercole (pp. 129.131) recoge también los varios argumentos de Kloppenborg (*The Tenants in the Vineyard*, 173-277) a favor de la independencia de *Tomás* en esta parábola.

¹⁰⁶ En el caso particular del verbo que significa “respetar” (*šipe*), la gramática copta exige primero el uso del pronombre con una preposición (*hētf*) y luego el nombre como complemento directo (*ēmpāšēre*). Es interesante señalar que la versión tomasina de Los viñadores perversos contiene dos oraciones finales en la parte inicial de la parábola y dos deliberaciones en la parte central, así como el doble complemento directo (gramaticalmente necesario) del verbo “respetar”. Parece que estamos aquí más ante el resultado de la intervención redaccional de un individuo con tendencia a buscar el equilibrio y los dobles que ante el efecto de recuerdos dispersos y representaciones orales múltiples.

¹⁰⁷ Esta frase favorita de *Tomás* se encuentra también en los *logia* 8, 21, 63 y 96. Tanto interés tenía *Tomás* en poner un escueto final al *logion* 65 que escogió la forma corta de la frase; la forma larga se encuentra en los *logia* 8,21: “Quien tenga oídos *para oír*, que oiga”.

¹⁰⁸ Pese a su uso de vocablos griegos tomados en préstamo, *EvTom* nunca emplea la palabra γραφή (Escritura); similarmente, nunca presenta a Jesús citando un pasaje del AT explícita y textualmente.

¹⁰⁹ Plisch (*The Gospel of Thomas*, 133-135) capta el significado del *logion* 52 mejor que DeConick (*The Original Gospel of Thomas. The Hidden Sayings of Jesus* [San Francisco: Harper, 1992], 103). Una simple acumulación de paralelos procedentes de los Padres de la Iglesia y de escritos apócrifos no ayuda a entender si no se presta atención al contexto del paralelo y a la intención del autor. Quizá los dos paralelos más pertinentes en lo que respecta al *logion* 52 sean el tratado de Nag Hammadi titulado *Apócrifo de Santiago* 6,22-7,1 y el *Comentario a Juan 2,34* de Orígenes (texto griego en A. E. Brooke [ed.], *The Commentary of Origen on S. John's Gospel* [2 vols.; Cambridge: Cambridge University, 1896] II, 100-101); sobre esto, cf. Plisch, *Gospel of Thomas*, 133-134. Un punto interesante es que, después de todo, ni Plisch ni DeConick creen que el *logion* 52 se remonte al Jesús histórico.

¹¹⁰ Sobre la cuestión de si se debe traducir *peje* como “dijo” o “dice” en estas introducciones formularias de los *logia* de *Tomás*, véase Plisch, *The Gospel of Thomas*, 24-25. Yo me atengo a la traducción tradicional en pasado, que es la más utilizada. Plisch varía de un tiempo al otro, según el contexto.

¹¹¹ Contrariamente a la idea de Crossan (*In Parables*, 93), LXX Sal 117,22 no representa la etapa más temprana en la alegorización de la parábola de Los viñadores perversos, alegorización que luego fue desarrollada en los sinópticos. Es mucho más probable que la adición de LXX Sal 117,22 represente, desde la perspectiva crítico-formal, una segunda etapa en la expansión de la parábola, en la que aporta a esta una conclusión positiva mediante la vindicación del hijo, compensando y dejando atrás el tema negativo de la destrucción correspondiente en la conclusión anterior. El hecho de que el contenido reelaborado de LXX Sal 117,22 aparezca en *EvTom* inmediatamente después de la parábola de Los viñadores perversos crea problemas a la teoría de Patterson relativa a la independencia de *Tomás* (*The Gospel of Thomas and Jesus*, 50-51). Se nos asegura que esos problemas “no son insuperables”. Pero, en vez de aportar alguna explicación convincente al problema de la secuencia de *EvTom* 65–66, Patterson ofrece dos soluciones contradictorias: o la parábola y el versículo del salmo circularon unidos muy tempranamente, o la actual *posición* del dicho 66 en *EvTom* es una alteración escrital relativamente tardía.

¹¹² Pero esto es precisamente lo que hace Nordsieck (*Das Thomas-Evangelium*, 254-260), siguiendo a muchos otros. Curiosamente, John Horman (*A Common Written Greek Source for Mark & Thomas* [Studies in Christianity and Judaism, 20; Waterloo, Canadá: Wilfrid Laurier University, 2011], 118-120), aunque prefiere no apelar a una versión separada de la parábola, conocida por Lucas y *Tomás*, para justificar los rasgos lucanos en la versión tomasina, intenta explicar esta versión construyendo la improbable teoría de que Marcos y *Tomás* se sirvieron de una fuente común escrita en griego. Con el propósito de sostener esta teoría no solo en este punto, sino en cualquier pasaje de su obra, Horman tiene que restar constantemente importancia a los cambios redaccionales que Lucas (y a veces Mateo) efectúan en Marcos y que se encuentran también en el texto de *Tomás*. La incidencia de Gathercole en los elementos lucanos presentes en muchos dichos tomasinos con paralelos en los sinópticos es una suficiente refutación de la teoría básica de Horman; véase también Gathercole, *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary*, 461-462.

¹¹³ Empleo la expresión “material M”, en vez de “tradición M”, porque es difícil en este caso decidir si la parábola de El trigo y la cizaña representa tradición M intensamente redactada por Mateo (así, por ejemplo, Jack Dean Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13: A Study in Redaction-Criticism* [Londres: SPCK, 1969], 65) o si se trata de una pura creación mateana (así, por ejemplo, Gundry, *Matthew*, 265; M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* [Londres: SPCK, 1974], 367-369). Evidentemente, si se atribuye a Mateo la total creación de la parábola, necesariamente se deberá admitir la dependencia con respecto a su evangelio de *EvTom* 57. De todos modos, muchos comentaristas consideran que la explicación alegórica de la parábola es una creación redaccional de Mateo; véase la argumentación completa en Jeremias, *The Parables of Jesus*; cf. su suplemento y correcciones en su “Die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen (Mt. 13,36-43)”, *Abba* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 261-265. Por eso, si se pueden encontrar en *EvTom* elementos o ecos de la interpretación alegórica (lo que me parece que es el caso), eso también indicaría la dependencia con respecto a Mateo. Snodgrass (*Stories with Intent*, 207-212) es uno de los pocos autores recientes para los que la interpretación se remonta al mismo Jesús; en mi opinión, su tesis es un ejemplo de argumento especioso para defender una posición ya tomada sobre otras bases. Ciertamente se puede discutir tal o cual juicio de Jeremias respecto a qué considerar estilo y vocabulario redaccional mateano; él mismo revisa algunos de sus argumentos en “Die Deutung”. Pero la convergencia masiva de indicios de vocabulario y estilo, especialmente cuando van acompañados de la teología redaccional vista en la interpretación alegórica, apuntan claramente en la dirección de una creación mateana. Davies y Allison (*The Gospel According to Saint Matthew*, II, 407-415, esp. 407, n. 1) representan a muchos comentaristas en su afirmación de que la parábola propiamente dicha debe ser asignada a la tradición M, y la interpretación, a Mateo; así, por ejemplo, Petra von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 18; Freiburg: Universitätsverlag; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 247-248. Aunque estoy de acuerdo con ellos en cuanto a la interpretación alegórica, permanezco dudoso respecto a la parábola propiamente dicha. Las extrañas características que presenta esta parábola cuando es comparada con la mayoría de las otras sinópticas (cf. Luz, *Matthew*, II, 252-253) apuntan a su creación por Mateo, quien luego, deliberadamente, desplaza el centro de gravedad teológico en su interpretación alegórica. En todo caso, si hay una tradición M subyacente, Kingsbury tiene razón en pensar que Mateo la reelaboró a fondo con arreglo a su propio estilo y teología. Por consiguiente, toda pretensión de reconstruir la tradición anterior queda circunscrita a la esfera de lo muy hipotético; véanse algunos de los diversos intentos enumerados por Davies y Allison, *ibid.*, 408-410; cf. Luz, *Matthew*, II, 253-254; *id.*, “Vom Taumelloch im Weizenfeld”, en Hubert Frankemölle y Karl Kertelge (eds.), *Vom Urchristentum zu Jesus* (Joachim Gnllka

Festschrift; Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 1989), 154-171, esp. 154-155. Reveladoramente, Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, II, 559), en su empeño por sostener que todas las parábolas provienen del Jesús histórico, afirma que en El trigo y la cizaña reelaboró Mateo un dicho genuino de Jesús y que, por tanto, la parábola tiene un núcleo auténtico. Sin embargo, dice Jülicher, no podemos saber cuál era el contenido de enseñanza de la parábola. Esto, exegéticamente, aporta muy poco. Algo más optimista en su intento por discernir una parábola primitiva que se remontaría a Jesús se muestra Luca Marulli, “The Parable of the Weeds (Matthew 13,26-30). A Quest for Its Original Formulation and Its Role in the Preaching of the Historical Jesus”: *BTB* 40 (2010) 69-78. Aunque admite que “la parábola tiene abundantes palabras y expresiones redaccionales [mateanas]” y marcadas semejanzas con la parábola marcana de El grano que crece por sí solo (Mc 4,26-29), Marulli cree que puede reconstruir la parábola original de Jesús utilizando *EvTom* 57, pasaje cuya independencia con respecto a la versión mateana él declara (pero no prueba). A veces llega a reescribir lo que realmente dice el texto tomasino y pasa por alto a propósito aspectos de la versión de *Tomás* que reflejan la influencia de la interpretación alegórica de la parábola realizada por Mateo. Para el intento de Marulli de interpretar la parábola como está en el contexto del evangelio mateano y de la comunidad judeocristiana de Mateo en proceso de evolución, véase su artículo “The Parable of the Tares and Matthew’s Strategy vis-à-vis Extreme Sectarian Impulses from within His Community”: *AUSS* 47 (2009) 181-202.

¹¹⁴ He procurado mantenerme en mi traducción de los textos griego y copto lo más literal posible, sin por ello dejar de ser inteligible para los lectores que no conocen las lenguas originales. Así, por ejemplo, los presentes históricos (por ejemplo, “los siervos dicen”, “él dice”, cuando la mayoría de los traductores emplean el pasado) son conservados en presente. Algunas decisiones no dejan de ser discutibles. Por ejemplo, he dejado sin traducir la partícula $\delta\acute{\epsilon}$, entendiendo que traducirla como “pero” no viene realmente al caso, ya que esencialmente sirve en este relato como conector del tejido narrativo. También he traducido el verbo inicial $\acute{\omega}\mu\iota\acute{\omega}\theta\eta$ en presente; podría reflejar un perfecto semítico referente a verdades generales (así Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* [Peabody, MA: Hendrickson, ³1967], 129); o bien podría reflejar simplemente una imitación del griego de los LXX. Sin embargo, Kingsbury (*The Parables of Jesus in Matthew 13*, p. 67) interpreta el aoristo literalmente como indicando que “el reino de los cielos [...] es una realidad presente, pero tiene ya una historia detrás”. Dado que este es un sentido posible del aoristo griego, ¿no habría servido mejor el tiempo perfecto? Al final, incluso aparte de alguna influencia semítica, el aoristo $\acute{\omega}\mu\iota\acute{\omega}\theta\eta$ es inteligible simplemente como un aoristo general, gnómico o perfectivo. Para un interesante paralelo en griego clásico, véase Platón, *República* 510a.

¹¹⁵ Incluso Davies y Allison, que permanecen dudosos respecto a si *EvTom* 57 depende del actual texto mateano de la parábola (*The Gospel According to Saint Matthew*, II, 409), juzgan que la brevedad de *Tomás* no es señal de originalidad, sino de reducción” de “algo como Mt 13,24-30” (p. 415). Patterson (*The Gospel of Thomas and Jesus*, 46) admite que *EvTom* 57 puede ser una abreviación de una versión más extensa, pero cree que tal versión no era el texto de Mateo, puesto que en la versión tomasina no hay huellas suyas de actividad redaccional. Como veremos, un estudio detallado de la parábola mateana más su explicación alegórica lleva a una conclusión diferente.

¹¹⁶ Este juicio es de Von Gemünden (*Vegetationsmetaphorik*, 237, n. 202 y 248, n. 271), quien ofrece un estudio detallado de la parábola y su interpretación tanto desde el punto de vista de la estructura como del contenido (pp. 234-249).

¹¹⁷ Davies y Allison (*The Gospel According to Saint Matthew*, II, 412) opinan que “mientras los hombres dormían” es simplemente una referencia general al tiempo del descanso, o sea, la noche, que es precisamente como *EvTom* 57 interpreta la frase. Sin embargo, dada la larga interacción entre el dueño del campo y sus siervos en el centro de la versión de Mateo, creo más probable que la mención de “los hombres” apunte a los siervos. Con la referencia como mucho de refileón a otros actores en la versión de *Tomás*, tiene sentido que este reduzca la frase a un simple “de noche” (lo que también es coherente con la tendencia general de *Tomás* a abreviar de manera drástica).

¹¹⁸ Sobre esto, véase Fieger, *Das Thomasevangelium*, 170-171; cf. Schrage (*Das Verhältnis*, 124), quien también señala que *EvTom* 57 declara que el enemigo sembró la cizaña sobre la buena semilla. Esto presupone que la buena semilla ya había sido sembrada, algo referido en Mt 13,24 (“un hombre que sembró buena semilla en su campo”), pero no así en *EvTom* 57. La omisión de la importante sección media de la parábola es, en opinión de Goodacre (*Thomas and the Gospels*, 110-111), un buen ejemplo de la sorprendente tendencia redaccional en *Tomás*, que Goodacre califica de “supresión del medio” (*ibid.*, 117-127) y que, según este autor, se da también en *EvTom* 26, 36, 63, 89 y 100, así como en Justino Mártir, en citas de varios textos sinópticos.

¹¹⁹ Plisch (*The Gospel of Thomas*, 141) considera que en la prohibición del hombre de arrancar la cizaña el texto está

“obviamente corrompido”, aunque no sabe exactamente de qué corrupción se trata. Indica dos posibles enmiendas del verbo “arrancar”, pero sugiere también que tal vez se produjo la omisión no accidental de todo un renglón. Aquí se percibe un esfuerzo para evitar admitir que el redactor, en su abreviación radical de la parábola mateana, ha causado un considerable deterioro. De hecho, comprimiendo el diálogo entre los siervos y el dueño del campo, de Mt 13,28-29, el redactor tomasino podría haber integrado de manera incoherente ἀπελθόντες συλλέξωμεν (v. 28) y συλλέγοντες τὰ ζιζάνια ἐκριζώσητε (v. 29). En realidad, desaciertos similares podemos encontrar en pasajes de Mateo y Lucas donde estos evangelistas han modificado textos de Marcos (por ejemplo, Mc 5,35-40, que aparece distorsionado en Lc 8,51-53). El adaptador, como Homero, a veces da cabezadas.

¹²⁰ Liebenberg (*The Language of the Kingdom and Jesus*, 222) observa que “Tomás habla sobre el ‘día del juicio’ solo aquí y en ninguna otra parte del evangelio”. Como este hecho embarazoso contradice su punto de vista, Liebenberg justifica la mención de ese escenario escatológico ígneo como “un simple recurso retórico”. La dependencia con respecto a Mateo, incluida la interpretación alegórica mateana, es una explicación más directa y obvia. Nordsieck (*Das Thomas-Evangelium*, 226-228) no se da cuenta de que el tema del juicio apocalíptico está presente en *EvTom* 57 y refleja la interpretación alegórica de Mateo.

¹²¹ Luz, “Vom Taumellolch”, 161, señala el hecho de que la interpretación alegórica de Mateo pone el acento especialmente en el aspecto negativo del juicio final, lo cual no sucede en la parábola; también se fija en ello Von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik*, 245 (incluida n. 255). Extrañamente, Liebenberg (*The Language of the Kingdom and Jesus*, 205-206) menciona ese cambio de énfasis en Mateo de la parábola a su interpretación, pero no percibe la conexión entre tal cambio y la parte final de la versión de *Tomás*; de manera similar, Nordsieck (*Das Thomas-Evangelium*, 228) afirma que *EvTom* 57 refleja el hincapié del Jesús histórico en la paciencia, en vez de en el juicio y castigo de los que obran mal. Tal es, en efecto, el énfasis de la parábola mateana; un énfasis que en *Tomás* cambia notablemente a la amenaza de un castigo por medio del fuego y que también encontramos en la interpretación alegórica de Mateo.

¹²² Yo prefiero tomar 13,40 como la conclusión del catálogo, mientras que Luz (*Matthew*, II, 267) y otros la ven como el comienzo de la narración apocalíptica de la interpretación; así, por ejemplo, Jeremias, “Die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut”, 261; Von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik*, 244. Ciertamente, el v. 40 no tiene la estructura “X = Y” de los vv. 37a-39. Sin embargo, el v. 40, como los vv. 37a-39, explica el referente real de un símbolo alegórico (la recogida y quema de la cizaña equivale al castigo mediante el fuego al final de los tiempos), pero ahora en términos de comparación (“de la misma manera, [...] así”), con el verbo “ser” en futuro (ἔσται). Una vez que comienza la narración apocalíptica en el v. 41, el verbo “ser” deja de funcionar como una especie de signo de igualdad, para explicar que un elemento de la parábola representa una realidad futura. Otra posibilidad es ver el v. 40 como un puente o una “declaración transicional” (así Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13*, p. 94) entre el catálogo y la narración. Sobre el género literario de un catálogo de interpretaciones, véase Jeremias, *ibid.*, 263.

¹²³ Nótese que no hay un intento de equiparar a “los justos” con el trigo, ni “el reino de su Padre” con un granero. Deliberadamente, en 13,43a no se dice que los ángeles reúnan a los justos en el reino, una declaración que bien se podría haber hecho y que habría ayudado a forjar un vínculo entre Mt 13,30d y 13,43a. En último análisis, el v. 43a parece casi una ocurrencia tardía o un cuerpo extraño en un *nimšāl* centrado intensamente en el castigo de los malvados.

¹²⁴ Aquí discrepo con rotundidad de Koester (*Ancient Christian Gospels*, 103), quien afirma que *EvTom* 37 es anterior a la versión mateana, ya que en la versión de *Tomás* “no hay traza alguna de la interpretación alegórica que añadió Mateo (13,36-43)”. Como argumento en el texto principal, la última parte de *EvTom* 57 refleja muy probablemente la alegoría de Mateo. Se percibe la incomodidad de Plisch con este hecho cuando declara que su interpretación de *EvTom* 57 “hace casi innecesaria la advertencia de castigo” (*The Gospel of Thomas*, 143). Todo lo que puede ofrecer en defensa de su interpretación, que resta importancia al énfasis del *logion* en el castigo con el fuego, es la sugerencia de que “tal vez [la conclusión relativa al fuego] fue añadida durante una etapa posterior en la transmisión del relato”. En contraste con esta solución, DeConick (*The Original Gospel of Thomas*, 193) afirma que, en su hipotético “evangelio nuclear” (la fuente más primitiva de *EvTom*), la parábola de El trigo y la cizaña advertía al oyente de que sería considerado responsable precisamente porque “habría un juicio, una siega”. Una decisión equivocada podía ser causa de que el oyente fuera “arrancado el último día y quemado”. DeConick, a diferencia de Plisch, reconoce que la mención del juicio final mediante la metáfora de la quema es común a la parábola de Mateo, a *EvTom* 57 y, muy señaladamente, a la interpretación alegórica mateana. Eliminar lo que es común a las tres expresiones de la tradición simplemente porque este hecho incómodo encaja mal en la hipótesis que uno ha elaborado, no es una metodología recomendable. A la luz de todo esto, me parece que el intento de Fieger (*Das Thomasevangelium*, 172) de explicar el juicio final

con fuego en la versión de *Tomás* es poco convincente. Incluso Liebenberg (*The Language of the Kingdom and Jesus*, 220) admite “la imposibilidad de no entender esta parábola dentro de alguna suerte de marco escatológico”.

¹²⁵ Sigo la sugerencia de Luz (*Matthew*, II, 213, n. 12) en considerar ἐβλάστησεν y ἐποίησεν aoristos ingresivos: “cuando las plantas empezaron a brotar y producir grano...”. Luz (“Vom Taumelloch”, 136) subraya que la diferencia entre la cizaña y el trigo sería visible cuando todavía ambos tipos de plantas estaban creciendo, y no solo en la etapa de la madurez.

¹²⁶ Aunque estima que el acto hostil de “su enemigo” de sembrar cizaña no es insólito ni improbable, incluso Plisch (*The Gospel of Thomas*, 143) admite que, en *EvTom* 57, la frase final “echa abajo la pretensión de obtener un relato creíble. Que la cizaña no se haga visible hasta el día de la siega es sumamente irrealista (además, el descubrimiento de la cizaña presupone justamente lo contrario)”.

¹²⁷ Aquí estoy en desacuerdo con DeConick (*The Original Gospel of Thomas in Translation*, 194), quien sostiene que *EvTom* 57 es “inteligible de por sí y no necesita ningún conocimiento de la versión de Mateo”. Opina DeConick que el lector moderno tiene la impresión de que en *EvTom* 57 faltan elementos necesarios del relato porque conoce la versión de Mateo. Yo entiendo que el detallado estudio presentado en mi texto principal muestra precisamente lo contrario. Sobre esta cuestión, DeConick se alinea con Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus*, 212-224; similarmente, Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium*, 228. Aunque este autor rechaza puntos de vista como los de Schrage, quien considera que *EvTom* 57 es inteligible solo contra el telón de fondo de la versión mateana, hasta Liebenberg tiene que admitir que la primera mitad de la versión tomasina “contiene apenas información suficiente para hacerse entender” (p. 210 y n. 148). Curiosamente, aunque Liebenberg niega que se necesite la versión mateana para entender la de *Tomás*, reconoce que esta es tan “elíptica” como para inducir a pensar que la presente versión de *EvTom* 57 depende de Mateo “de manera indirecta y también, probablemente, a través de la tradición oral”; en otras palabras, por razón de oralidad secundaria (p. 224). Pero él, Liebenberg, no adopta esta posición.

¹²⁸ Estas observaciones sobre palabras o frases sueltas se deben entender como un argumento secundario destinado a reforzar el argumento principal, que ya ha sido expuesto.

¹²⁹ Es interesante ver que es al comienzo de esta parábola únicamente mateana dentro de la tradición sinóptica donde *Tomás* usa la frase “el reino del Padre” por primera vez en su evangelio, aunque las palabras “reino” y “Padre” han aparecido antes en los *logia*. Sobre esto, véase Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus*, 209 y n. 142.

¹³⁰ Véase Jeremias, “Die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut”, 262. Hechos 20,25 contiene muy probablemente el uso absoluto de “el reino”, aunque varios manuscritos completan la expresión con “de Jesús” o “de Dios”. El uso absoluto, salido de labios de unos discípulos un tanto confusos en Hch 1,6, seguramente hace referencia –dentro del marco narrativo descrito por Lucas en el cap. 1– a la idea (equivocada) de una restauración de la soberanía política de Israel poco después de la resurrección. Dentro de su programa teológico, más amplio, lo que pretende Lucas es advertir contra la expectativa de una parusía inminente.

¹³¹ Sobre el lenguaje del “reino” en *Tomás*, véase Plisch, *The Gospel of Thomas*, 31-32. Goodacre, *Thomas and the Gospels*, 66-69, 81. “El reino de Dios” (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) es una lectura conjetural utilizada por algunos editores para llenar una laguna en el *logion* 3 tal como se conserva en el texto griego de P.Oxy. 654; así Harold W. Attridge, “Appendix: The Greek Fragments”, I, 114. Similarmente, Joseph A. Fitzmyer (“The Oxyrhynchus *Logoi* of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas”, *The Semitic Background of the New Testament* [Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 1997], 355-433 [artículo publicado originalmente en *TS* 20 (1959) 505-560]) prefiere la lectura “reino de Dios” en la versión griega del *logion* 3 (pp. 376-377), pero admite la posibilidad de “reino del cielo” (lectura apoyada por una cita de Hipólito de lo que este llama el “Evangelio de Tomás” en su *Elenchus* 5,7). En cambio, el punto correspondiente en la versión copta del *logion* 3 tiene simplemente “el reino”. “El reino de Dios” parece ser la lectura correcta en la versión griega del dicho 27, en P.Oxy. 1 (de nuevo, simplemente “el reino” en *EvTom*).

¹³² Véase Davies y Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, II, 413. Luz (*Matthew*, II, 252, n. 2) considera que αὐτοῦ ὁ ἐχθρός en 13,25 tiene perfecto sentido en el griego de Mateo, sin necesidad de apelar a un semitismo. Se debe traducir como “su enemigo” y no como “un enemigo suyo” (contra la opinión de Jeremias en *The Parables of Jesus*, 224). También Luz niega que haya un semitismo en ἐχθρός ἄνθρωπος, del v. 28. Sobre las dificultades de entender en sentido realista los detalles agrícolas del relato (especialmente en lo relativo a la cizaña), véase Luz, “Vom Taumelloch”, 156-157. Partiendo del minucioso estudio de las prácticas agrícolas en el mundo antiguo ofrecido por Von Gemünden (*Vegetationsmetaphorik*, 238-243) se podría

construir el argumento de que, aunque algunas de las acciones individuales son sumamente infrecuentes y contrarias a la práctica común, no se puede desdeñar el relato como completamente imposible.

¹³³ Es revelador que Kingsbury (*The Parables of Jesus in Matthew 13*, 65-66), pese a insistir en que la parábola de El trigo y la cizaña debe ser entendida separadamente de su interpretación alegórica, apele a esta (p. 69) para justificar su identificación de “su enemigo” (13,25) como el diablo (13,39).

¹³⁴ Véase Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus*, 184.

¹³⁵ Aunque la preposición copta no es muy clara en el manuscrito en este punto, el texto crítico editado por Bentley Layton (*Nag Hammadi Codex II*, 2-7, I, 74) tiene *efn*. Tal lectura del copto la aceptan Marvin Meyer, April D. DeConick y Uwe-Karsten Plisch en sus textos. Sin embargo, Schrage (*Das Verhältnis*, 124) y Fieger (*Das Thomasevangelium*, 170) prefieren leer *m^en*, “con”. Esta lectura podría reflejar la anterior publicación de *EvTom* (ciertamente incompleta y acrítica) realizada por A. Guilleumont *et al.*, *The Gospel According to Thomas* (Leiden: Brill; Nueva York/Evanston: Harper & Row, 1959); cf. p. v y pp. 30-31 (donde figura la lectura *m^en*).

¹³⁶ Jeremias (*The Parables of Jesus*, 224) identifica la ζιζάνια (nombre griego de posible origen semítico) con “el tóxico *Lolium temulentum*, una planta similar al trigo barbado”. Habla, pues, de la cizaña, conocida también como lolio o espantapájaros, que en sus primeras etapas de crecimiento es difícil distinguir del trigo en cuestión. Mientras que Davies y Allison (*The Gospel According to Saint Matthew*, II, 412) opinan que esa identificación no es segura, la da por cierta Michael Zohary en su *Plants of the Bible* (Cambridge: Cambridge University, 1982), 181 (cf. en el índice del libro la entrada *Lolium temulentum*). En todo caso, si permanecemos en el mundo narrativo creado por la parábola, el argumento exige que en cierto punto del proceso de desarrollo se haga visible la diferencia. Pero es entonces cuando las raíces de la cizaña quedan entrelazadas con las del trigo, de modo que arrancar aquella supondría hacer lo mismo con este. La única estrategia segura es esperar hasta el tiempo de la cosecha, en que se segará ambos tipos de planta. Teniendo presente este argumento se puede ver lo absurdo que es trasladar el tema de la visibilidad hacia el final, como hace Tomás, que vuelve incoherente el relato. Si la cizaña no resulta distinguible hasta el tiempo de la cosecha, ¿cómo es posible que alguien sepa antes que hay un problema con esa planta?; cf. Gathercole, *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary*, 432-433.

¹³⁷ Véase Folker Siegert, *Nag-Hammadi-Register* (WUNT 26; Tübinga: Mohr [Siebeck], 1982), 249.

¹³⁸ Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13*, p. 74 (junto con su nota 181).

¹³⁹ Simon Gathercole señala rasgos de material redaccional mateano en Tomás (“Luke in the Gospel of Thomas”, 121), y lo mismo hacen otros comentaristas, como Perrin (*Thomas, the Other Gospel*). Risto Uro (*Thomas. Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas* [Londres: Clark, 2003], 88) observa que solo en las versiones de Mateo y Tomás (*EvTom* 13) relativas a la pregunta de Jesús sobre su identidad (junto con las respuestas de sus discípulos) encontramos a Jesús 1) afirmando el origen divino de la confesión de un discípulo (la bienaventuranza dirigida a Pedro en Mt 16,17), más la declaración de Jesús de que la verdad que él transmite ha embriagado a Tomás, y 2) indicando que uno de los integrantes del círculo de discípulos más amplio ha sido favorecido con un conocimiento especial no expresado por los otros discípulos. (Sin embargo, Uro no piensa que la versión de Tomás dependa directamente de Mateo.) Con alguna duda, se podría añadir a estas observaciones que en *EvTom* 13 Jesús dice “tres palabras” a Tomás. Tal vez no sea puramente accidental que, en Mt 16,17-19 (claramente redaccional, considerado contenido de Marcos y Lucas), Jesús diga precisamente tres palabras o *logia* a Pedro: 1) la bienaventuranza sobre el origen divino del conocimiento de Simón (v. 17); 2) la aplicación a este discípulo del nombre de Pedro (“Roca”, “Piedra”), con explicación de su significado (v. 18), y 3) la concesión también a él de las llaves del reino, con explicación asimismo de su significado (v. 19). Además está el tema de la revelación secreta que, por tanto, no debe ser compartida; pero este elemento se encuentra de diferentes formas en los tres sinópticos y en Tomás. Es curioso que Uro (*Thomas*, 131), quien opta por una solución mixta, en la que unos dichos muestran de alguna manera dependencia de los sinópticos y otros dichos son independientes, perciba en Tomás “algunos ecos de redacción mateana que no pueden ser explicados fácilmente como armonizaciones textuales posteriores”.

¹⁴⁰ Snodgrass, *Stories with Intent*, 200. Cuando se consideran no solo todas las peculiaridades de la versión mateana de la parábola que tienen ecos en *EvTom* 57, sino también la probable influencia de la interpretación alegórica de Mateo en la versión tomasina, la afirmación de que el dicho 57 depende de una hipotética tradición M diversamente reconstruida más bien parece una escapatoria que una solución probable. La cuestión de si la dependencia de Tomás con respecto a Mateo es literaria

y directa, literaria e indirecta (a través de colecciones y resúmenes catequéticos de *logia*) u oral e indirecta (oralidad secundaria) está abierta a debate. El hecho, por ejemplo, de que Mt 13,29 (así como el sahídico estándar de Mt 13,29) utilice el griego μέποτε por “no sea que”, mientras que *EvTom* 57 emplea el también griego μήπως podría apuntar a oralidad secundaria. Sin embargo, dada la radical compresión y distorsión del texto griego original en *EvTom* 57, es difícil hacerse un juicio firme. Y habida cuenta de las irregularidades escriturales dispersas a lo largo del único manuscrito completo existente del *Evangelio de Tomás*, hay que admitir también la posibilidad de un error al realizar la copia.

¹⁴¹ Hablo de “caso claro” porque en la parábola de La gran cena (Mt 22,1-10 || Lc 14,16-24 || *EvTom* 64) hay todo menos claridad. Este problema será estudiado detalladamente en el capítulo 40; por ahora pueden bastar unas cuantas observaciones. Algunos comentaristas opinan que es una parábola Q abundantemente modificada por Mateo y Lucas, mientras que otros prefieren considerar las dos versiones sinópticas formas independientes M y L, respectivamente, de la parábola; así Hultgren, *The Parables of Jesus*, 334-335. Una visión más radical sería decidir que Mateo y Lucas presentan dos parábolas diferentes que casualmente comparten ciertos temas. Snodgrass (*Stories with Intent*, 310), por ejemplo, prefiere definir las como “dos relatos similares, no dos versiones de un mismo relato”. En todo caso, La gran cena no nos proporciona un caso claro de “parábola L” en el sentido de estar presente solo en el evangelio de Lucas. Sobre la controvertida cuestión de la relación de las versiones sinópticas de La gran cena con la versión tomasina, véase Gregory E. Sterling, “‘Where Two or Three are Gathered’: The Tradition History of the Parable of the Banquet (Matt 22,1-14/Luke 14,16-24/GThom 64)”, en Jörg Frey, Enno Edzard Popkes y Jens Schröter (eds.), *Das Thomasevangelium. Entstehung-Rezeption-Theologie* (BZNW 157; Berlín/Nueva York: De Gruyter, 2008), 95-121. Como quedará de manifiesto en el capítulo 40, opto por la idea de que esta parábola contó con formas mateana y lucana independientes que circularon en la Iglesia primitiva.

¹⁴² Véase la larga lista de citas ofrecida por Snodgrass, *Stories with Intent*, 390-393; cf. John Drury, *The Parables in the Gospels* (Nueva York: Crossroad 1985), 136-137. A juicio de Bernhard Heininger (*Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* [NTAbh n.s. 24; Münster: Archendorf, 1991], 40-44), los paralelos especialmente llamativos, dada la presencia de monólogos dentro de ellos, son: *1 Henoc* 97,8-10 (de la parte conocida como *Carta de Henoc*); Sant 4,13-5; Séneca, *Ep. Mor.* 1014-1015; pero, sobre todo, Eclo 11,18-19. Matthew S. Rindge, *Jesus’ Parable of the Rich Fool* (Early Christianity and Its Literature 6; Atlanta: SBL, 2011) emprende un examen detallado de textos paralelos fundamentales (Eclesiastés, Eclesiástico, *1 Henoc*, *Testamento de Abrahán*, *Epístolas morales* de Séneca y *Diálogos de los muertos* de Luciano). Rindge subraya la variedad de modos en que los problemas interrelacionados de las posesiones y de la muerte son tratados en esas obras. Aunque no niega los elementos proféticos y escatológicos en el tratamiento lucano de esos temas, prefiere leer la parábola de El rico insensato a través de una lente sapiencial. En su breve comparación de las versiones lucana y tomasina de la parábola (pp. 231-247), Rindge evita tomar postura sobre la cuestión de la dependencia o independencia de *Tomás*; su indefinición puede ser conectada con la falta de toda consideración detallada de la anécdota introductoria de Lucas.

¹⁴³ Para un examen del texto hebreo, véase Patrick W. Skehan y Alexander A. di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* (AYB 39; Nueva York: Doubleday, 1987), 236, 239. El participio hebreo (*mēhit’annôt*) del v. 18a, que traduzco como “llevando una vida de estrechez”, significa literalmente “afligiéndose”; Skehan y Di Lella traducen “mediante una vida mísera”. La traducción griega del nieto de Ben Sirá es en conjunto bastante fiel. Muy interesante, por tanto, es que las palabras que utiliza son las mismas o similares a las griegas que encontramos en LXX Eclo 11,18-19 y Lc 12,17-19: πλουτῶν/πλουσίου; ἀνάπαυσιν/ἀναπαύου; φάγομαι/φάγε; τῶν αγαθῶν μου/τὰ ἀγαθὰ μου. Junto con el vocabulario compartido están las técnicas literarias comunes y los temas de monólogo interior, la inseguridad o carácter inesperado del momento de la muerte y la necesidad de tener que dejar a otro los propios bienes. Sobre esto, véase Heininger, *Metaphorik*, 113-116, esp. 114. Para una consideración de la interacción entre muerte y bienes en el Eclesiástico, cf. Rindge, *Jesus’ Parable of the Rich Fool*, 66-85, esp. 73-80, con la bibliografía allí citada. Para una lectura de El rico insensato que trata de ver cuatro diferentes “texturas del texto” en la parábola, véase David B. Gowler, “The Enthymematic Nature of Parables: A Dialogic Reading of the Parable of the Rich Fool (Lc 12,16-20)”: *RevExp* 109 (2012) 199-217.

¹⁴⁴ En estas consideraciones empleo la frase “tradición sapiencial” en un sentido general, sin sugerir que la sabiduría representaba una tradición aparte de las tradiciones históricas, legales y proféticas de Israel u opuesta a ella. Simplemente el libro del Eclesiástico constituye una clara refutación de tal idea. Sobre el carácter problemático de la expresión “tradición sapiencial”, véase Mark Sneed. “Is the ‘Wisdom Tradition’ a Tradition?”: *CBQ* 73 (2011) 50-71.

¹⁴⁵ Por poner un ejemplo de ese enfoque: Heininger (*Metaphorik*, 107-121, esp. 218) sostiene que cuando se despoja Lc

12,16-20 de lo que él considera elementos redaccionales lucanos, es una creación de una comunidad cristiana que utiliza Eclo 11,18-19.

¹⁴⁶ Nótese que Mc 4,10-12 parr. introduce la explicación de la parábola de El segador, no la parábola misma. Quienes solicitan la explicación son “los que estaban alrededor de él con los Doce” (Mc 4,10) o “los discípulos” (Mt 13,10 || Lc 8,9).

¹⁴⁷ Ciertamente, ambas parábolas tienen como auditorio un grupo que ha sido nombrado en un pasaje anterior: los jefes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos (en Mc 11,27), que se han quedado a oír la parábola de Los viñadores perversos, y Pedro, Santiago, Juan y Andrés (en Mt 13,3), cuyas preguntas suscitan el discurso escatológico, al final del cual se encuentra la parábola de El portero en vela. Pero en ninguno de los dos casos la pregunta o incitación de un interlocutor individual introduce y da pie de inmediato a la parábola.

¹⁴⁸ Meier, *Un judío marginal*, IV, 529-534.

¹⁴⁹ No incluyo en esta lista la parábola que sigue a El hijo pródigo, es decir, El administrador infiel (16,1-8), puesto que tiene como introducción simplemente: “Dijo también a sus discípulos”. El auditorio ha cambiado, por tanto, de los fariseos a los discípulos, y parece haberse puesto fin al tema apologetico de encontrar lo que estaba perdido.

¹⁵⁰ Aunque el Jesús tomasino suele referirse al Dios supremo invisible como “el Padre (vivo)”, a veces lo menciona con la expresión “mi Padre” (así en los *logia* 61, 64 y 99).

¹⁵¹ Que Lucas utilice el vocativo ἄνθρωπε (“hombre” sin la ὦ exclamativa inicial, mientras que *EvTom* 72 la emplea (ὦ *prōme*, “¡Oh, hombre!”) no constituye realmente una diferencia, sino que es perfectamente explicable por las peculiaridades gramaticales del griego helenístico y del copto. Aunque en el griego clásico el uso de ὦ con el vocativo era la regla y su ausencia la excepción, la situación se invierte en el griego helenístico ordinario cuando no se busca conscientemente imitar el ático clásico o poner de manifiesto una gran emoción. Por eso, lo normal en el griego del NT es que falte ὦ, salvo en escenas donde el autor/hablante expresa emoción intensa o (como Lucas en Hechos) trata de imitar el uso clásico. Sobre esto, véase Max Zerwick, *Graecitas Biblica* (Roma: Instituto Bíblico, ⁵1960), 11-12 (nº 35). Además, con un nombre masculino singular como ἄνθρωπος hay en griego una forma de vocativo especial (ἄνθρωπε, así aquí) que solo puede indicar vocativo. En tales casos, la ὦ exclamativa pasa a ser aún más opcional. Por otro lado, en copto, no hay un caso vocativo aparte para los nombres, que no se declinan como en griego y en latín. En copto, se suele expresar el vocativo mediante el nombre hecho definido mediante el artículo determinado (como aquí) o, por ejemplo, un adjetivo posesivo. Pero, dado que el nombre copto con un artículo determinado puede tener muchos usos sintácticos y no es, por tanto, inmediatamente identificable como vocativo fuera del contexto amplio, la ὦ exclamativa, tomada del griego, puede ser utilizada para hacer claro el sentido vocativo del nombre.

¹⁵² Goodacre (*Thomas and the Gospels*, 97-108) considera *EvTom* 79 “tan sorprendentemente lucano” que le dedica todo un capítulo. En efecto, este es otro ejemplo palmario del conocimiento y uso por *Tomás* del evangelio de Lucas, probablemente el último que se escribió de los tres sinópticos.

¹⁵³ Sobre el empleo de τις con el sentido de artículo indeterminado, véase, por ejemplo, Lc 10,25: νομικός τις es traducido en muchas Biblias como “un legista” (así, por ejemplo, *RSV*, *NRSV* o el NT revisado de la *NAB*), aunque también es posible la traducción “cierto legista”. Sobre el uso de τις en griego antiguo con la función de artículo indefinido (del que, estrictamente hablando, el griego antiguo carece, a diferencia del copto), véase William Watson Goodwin, *Greek Grammar* (revisada por Charles Burton Gulick; Boston: Ginn, 1958), 84 (nº 387); Herbert Weir Smyth, *Greek Grammar* (Cambridge: Harvard University, 1984) 310 (nº 1267); sobre la semejanza de τις con εἷς (el numeral “uno”) en este uso, véase BDF, 129 (nº 247).

¹⁵⁴ La frase introductoria de Lucas contiene el sintagma “entre la multitud” (ἐκ τοῦ ὄχλου). Esta especificación viene exigida por el contexto narrativo más amplio. En 12,1, Lucas ha indicado que un enorme gentío rodeaba a Jesús, aunque este dirigía sus palabras a sus discípulos (12,1.4). En el v. 4, Jesús se dirige a “vosotros, amigos míos” y en los versículos subsiguientes advierte a sus seguidores de la persecución que por él pueden sufrir y de la necesidad de una confesión de su fe sin miedo. Por eso, cuando Lucas introduce un vago “uno” en 12,13, tiene que aclarar que ese “uno” no es uno de los discípulos a los que Jesús se ha dirigido hasta ahora, sino alguien de la multitud ajeno al grupo discipular. Al no tener un contexto narrativo más amplio, *Tomás* no necesita esa aclaración.

¹⁵⁵ Es interesante señalar que el único otro uso vocativo de *prōme* (“hombre” en discurso directo) de *Tomás* se encuentra en *EvTom* 61, donde Salomé lo emplea para dirigirse a Jesús.

¹⁵⁶ En esto discrepo de Riley, “Influence”, 230. Basándose en la errónea opinión de que el nombre griego μεριστής no aparece antes del evangelio de Lucas, Riley construye una complicada teoría sobre la influencia de Tomás en Lucas. Su teoría se viene abajo con las citas preluanas proporcionadas por Gathercole, “Luke in the *Gospel of Thomas*”, 139-141.

¹⁵⁷ Un manuscrito en copto sahídico estándar del evangelio de Lucas también omite el nombre “juez”, pero otros manuscritos sahídicos lo tienen. En cualquier caso, la lectura más breve no parece tener nada que ver con la posibilidad de que el texto de Tomás fuera asimilado a la versión en sahídico estándar, o viceversa. Aparte de la presencia o ausencia de “juez”, el texto en sahídico estándar es una traducción fiel del griego de Lucas. Además, en el manuscrito copto de Lucas que omite “juez”, incluso el nombre “repartidor” es traducido con un sustantivo diferente (*reḥpōrʿj*) del que se encuentra en Tomás. También hay que considerar el hecho de que las versiones antiguas muestran en general una notable fluctuación en este punto del texto lucano. Para una detallada consideración crítico-textual del problema, véase Tijze Baarda, “Luke 12,13-14. Text and Transmission from Marcion to Augustine”, en Jacob Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* (Morton Smith Festschrift; 4 vols.; Leiden: Brill, 1975) I, 107-162. Al final de su exhaustivo estudio, Baarda (pp. 154-155) juzga que *EvTom 72* “tiene todas las características de un desarrollo secundario” y por eso “nos presenta la versión gnóstica de Lucas 12,13-14”. Yo también estoy de acuerdo con Baarda (pp. 130-155) en desechar una versión de la anécdota introductoria lucana hallada en un documento escrito en árabe a finales del siglo X d. C., contra las afirmaciones de un apologista musulmán llamado ‘Abd al-Gabbār. En mi opinión, la data tardía del documento, además de las débiles hipótesis necesitadas para remontarse a una supuesta fuente judeocristiana, hace que la confianza en él de DeConick (*The Original Gospel of Thomas in Translation*, 229) sea insostenible.

¹⁵⁸ Admito aquí una lectura habitual del difícil texto copto correspondiente al *logion* 61, que, en opinión de algunos, contiene una mala traducción del texto griego; otros enmiendan algunas de las palabras coptas intentando que el hilo del pensamiento tenga mejor sentido. Para la edición crítica con varias sugerencias respecto al aparato crítico, véase el texto copto editado por Bentley Layton y la traducción inglesa de Thomas O. Lambdin, en *Nag Hammadi Codex II*, 2-7, 72-77. Para un ejemplo de texto enmendado junto con una lista de otras interpretaciones, véase Plisch, *The Gospel of Thomas*, 150-153; cf. Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium*, 236-241. Para una interpretación del *logion* 61 algo diferente, que orienta el significado del dicho en la dirección de la teología joánica, véase DeConick, *The Original Gospel of Thomas in Translation*, 201-204.

¹⁵⁹ Un dato interesante es que Lucas utiliza el nombre διδάσκαλος en su evangelio más a menudo (17 veces, casi siempre aplicado a Jesús) que cualquier otro evangelista canónico y, de hecho, más que cualquier otro autor neotestamentario. Sin embargo, en Hechos lo emplea solamente una vez.

¹⁶⁰ Patterson (*The Gospel of Thomas and Jesus*, 54-56) pasa por alto esos rasgos redaccionales lucanos en su estudio de *EvTom 72*; véase, en cambio, Gathercole, *The Gospel Of Thomas. Introduction and Commentary*, 482.

¹⁶¹ Introducciones de Lucas similares a estas, pero con una designación más específica de la persona o personas involucradas en la parábola, son las de Los dos deudores (Lc 7,41, δανιστῆ τινι, “cierto acreedor”), El juez inicuo y la viuda (18,2, κριτῆς τις, “cierto juez”), y El fariseo y el recaudador de impuestos (18,10, ἄνθρωποι δύο, “dos hombres”). Además, hay dos parábolas marcadas que empiezan con ἄνθρωπος, pero sin el τις acompañante: Los viñadores perversos (Mc 12,1) y El portero en vela (13,34). Mientras que el paralelo mateano sigue a Marcos en ambos casos, Lucas tiene probablemente ἄνθρωπος τις al comienzo de la parábola de Los viñadores perversos (Lc 20,9). Comprensiblemente, sobre esta pequeña cuestión varían los manuscritos griegos. En algunos manuscritos posteriores del evangelio mateano se lee τις en 21,33, pero la lectura textual más probable omite esta palabra. Similarmente, los manuscritos de Lucas varían respecto a 20,9; τις puede ser original, pero no hay seguridad al respecto. La parte inicial de la versión mateana de La oveja perdida (18,12) se aproxima a ese comienzo con “un hombre” (ἄνθρωπος τις), pero a este sintagma se ha antepuesto una pregunta introductoria: “¿Qué os parece? Si un hombre tiene cien ovejas...”. El paralelo lucano (15,4) convierte en pregunta el comienzo de la parábola propiamente dicha: “¿Quién [lit. qué hombre, τίς ἄνθρωπος] entre vosotros, teniendo cien ovejas...?”. Sobre ἄνθρωπος τις en parábolas lucanas, véanse las observaciones finales de Heininger en *Metaphorik*, 220-223.

¹⁶² En los dos últimos casos (El administrador infiel y El rico y Lázaro), el verbo ἦν (“había...”) separa el adjetivo πλούσιος del ἄνθρωπος τις precedente. En el primer caso (El rico insensato), la frase “cierto hombre rico” está en genitivo, dependiente del nombre χώρα (“campo”). Muy llamativo es, pues, que Lucas haga “retroceder” al comienzo la frase en genitivo para que sea inicio de la parábola.

¹⁶³ Por eso es sorprendente que Heininger (*Metaphorik*, 113) atribuya ἀνθρώπου τινὸς πλουσίου (“de cierto hombre rico”) a una hipotética parábola anterior a Lucas, creada por alguna comunidad cristiana (y, en consecuencia, parábola no procedente de Jesús). Heininger habría hecho mejor ateniéndose a su anterior observación (p. 112) de que una unidad tan cuidadosamente construida como Lc 12,16-20 no permite una división clara entre tradición prelucana y redacción lucana. Teóricamente, no deja de ser posible que Lucas tomase no solo algunos motivos sapienciales (disponibles en muchos lugares del AT, no solo en el Eclesiástico), sino también algún relato breve de la tradición oral. Pero la abundante reelaboración por el arte literario creativo de Lucas (un punto principal en la monografía de Heininger) haría la reconstrucción de la hipotética fuente narrativa poco menos que imposible. Véase, en cambio, Gathercole, *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary*, 451.

¹⁶⁴ Como señalé anteriormente, en el griego antiguo se emplea a veces el pronombre o adjetivo indefinido τις como artículo indeterminado, del que carece el copto, a diferencia del griego. Tal parece ser aquí el caso. Por eso es correcto ver la construcción copta de artículo indeterminado (ou) + nombre (rōme) + adjetivo griego (πλούσιος) como la traducción exacta de la frase de Lucas. Es interesante observar que la RSV, la BRSV y el NT revisado de la NAB coinciden en traducir ἀνθρώπου τινὸς πλουσίου de Lc 12,16 simplemente como “un hombre rico”.

¹⁶⁵ Véase el texto en copto sahidico de Lc 12,16 en G. Horner, *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect* (3 vols.; Osnabrück: Otto Zeller, 1969; 1ª ed. Oxford: Clarendon, 1911-1924), II, 242; también Hans Quecke, *Das Lukasevangelium Sâidisch* (Studia et textus 6; Barcelona: Papyrologica Castroctaviana, 1977), 193. Patterson (*The Gospel of Thomas and Jesus*, 47-48) pasa completamente por alto las huellas redaccionales lucanas.

¹⁶⁶ Para una visión general del uso de monólogos en parábolas de Lucas, véase Philip Sellew, “Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke”: *JBL* 111 (1992) 239-253; para un estudio completo, véase Heininger, *Metaphorik*. Los ejemplos que enumera Sellew son El rico insensato (12,16-20), El administrador infiel (16,1-8), El hijo pródigo (15,11-32), El siervo puesto al frente de la servidumbre (12,42-46), El juez inicuo y la viuda (18,2-5) y Los viñadores perversos (20,9-16). Véase también Donahue, *The Gospel in Parable*, 126-193, esp. 126, 176-178. Extrañamente, Sellew (p. 245) trata de sostener que la exposición por el rico de su plan en el paralelo tomasino (*EvTom* 63) puede considerarse un “discurso externo ordinario”, al ser introducido de un modo común en *Tomás: pejaf* (“dijo”). Pero sigue inmediatamente el monólogo del hombre con la declaración que lo resume: “Estos eran sus pensamientos en su mente”. (Plisch, *The Gospel of Thomas*, 155, afirma con razón que el nombre *hēt* hace referencia aquí a la mente y no a los sentimientos del “corazón”.) Esta descripción explícita y enfática de la precedente cita de los pensamientos del hombre indica que “dijo” debe interpretarse como “se dijo a sí mismo”, es decir, en monólogo interior: así Fieger (*Das Thomasevangelium*, 182) atina al definir las palabras del rico como *Selbstgespräch*. De hecho, esta misma combinación de pensamiento y dicho se encuentra en la versión lucana de la parábola (12,17): “Pensó entre sí, diciendo...”. Como suele ocurrir, lo que está junto en el texto sinóptico es separado en *EvTom*. Al parecer, la extraña afirmación de Sellew de que *EvTom* 63 contiene un “discurso externo ordinario” en vez de un verdadero monólogo interior está influida por su afirmación anterior (p. 244) de que la versión tomasina de la parábola representa una fuente independiente, posición que él adopta más que prueba. Esta defensa de la independencia de *EvTom* 63 induce a Sellew a sostener que “la versión tomasina de la parábola está más próxima a lo que ambos escritores de evangelio recibieron en su tradición”. Cuando uno se da cuenta de que la versión de *Tomás* contiene verdadero monólogo interior, considera que el juicio más probable es justamente el opuesto: la técnica característicamente lucana del monólogo interior proporciona un argumento respecto a la dependencia de *Tomás*.

¹⁶⁷ Cabría preguntarse si la simple constatación de un hecho (“mi amo tarda”) que el siervo expresa para sí en Q (Mt 24,48 || Lc 12,45) se puede considerar realmente un monólogo interior en el sentido lucano, puesto que las cuatro palabras de tal constatación en griego carecen de todo sentido de reflexión o de debate consigo mismo. En otro fragmento de material Q (Mt 12,44 || Lc 11,24) hay un breve monólogo por parte de un demonio que ha sido expulsado de su poseso mediante exorcismo y que no puede encontrar otro lugar de descanso: “Volveré a mi casa, de donde salí”. Pero, probablemente, este pasaje no debe ser considerado parte de una parábola. Ocurre más bien que Jesús, habiendo concluido un exorcismo, comenta sobre la manera de actuar de los demonios (téngase presente lo real que esto era en el mundo antiguo) y sobre la necesidad de mantenerse en guardia ante la eventualidad de su regreso con mayores fuerzas todavía. Al final del pasaje, solo el Jesús mateano, mediante comparación, aplica este estado de cosas (totalmente real en la mente de su auditorio) a “esta generación malvada”.

¹⁶⁸ Como hemos visto a lo largo de nuestro examen de *EvTom*, y especialmente en la parábola de Los viñadores perversos, *Tomás* muestra una marcada tendencia a coincidir con la redacción de Lucas. En cierto sentido, esto se da también aquí. Lucas,

entre los sinópticos, es el que tiene ampliado el lacónico monólogo que se encuentra en Mc 12,6c. (La idea de Sellev [“Interior Monologue”, 248] de que Mc 12,6c representa una declaración hablada en voz alta es arbitraria y va contra el sentido natural del texto.) *EvTom* 65 también desarrolla el mecanismo literario del monólogo, pero a su manera. En vez de ampliar simplemente el monólogo del padre (como hace Lucas), *Tomás* crea un segundo monólogo equilibrador, atribuido al padre, que comenta sobre el maltrato recibido por su siervo: “Quizá no los reconoció”. La influencia de este tipo de ampliación puede verse en la repetición del atenuante “quizá” al comienzo de lo que por lo demás es un cálculo improbable. En los sinópticos, solo Lucas inserta esa salvedad en el monólogo del padre.

¹⁶⁹ La parábola de La oveja perdida en *EvTom* 107 no puede ser considerada monólogo interior, ya que concluye con el pastor dirigiéndose a la oveja perdida y ya encontrada para decirle: “Te quiero más que a las noventa y nueve [ovejas restantes]”. La sola oveja perdida, la más grande del rebaño y objeto de especial cariño y cuidado por parte del pastor, probablemente representa al discípulo ideal de *Tomás*, el solitario (o, como algunos apuntan, el gnóstico).

¹⁷⁰ El nombre *noyte* (“dios”) se encuentra en *EvTom* 30 y 100. Analizar ambos dichos en detalle nos llevaría demasiado lejos, sobre todo porque el texto del *logion* 30 podría estar corrompido, y el texto de P.Oxy. 1 difiere notablemente del copto; véase DeConick, *The Original Gospel of Thomas in Translation*, 135-138; Plisch, *The Gospel of Thomas*, 97-99. En cualquier caso, yo percibo en ambos dichos una denigración o minusvaloración del término “dios”.

¹⁷¹ Especialmente en presentaciones populares, no se ha subrayado bastante que aproximadamente la mitad de los 114 *logia* de *EvTom* tienen claros paralelos sinópticos (no solo palabras sueltas o tal o cual motivo). Como ya he indicado, Plisch y DeConick están de acuerdo en que el *logion* 52 no se remonta al Jesús histórico. Este juicio es aplicable fácilmente a los dichos que reflejan disputas cristianas posteriores: por ejemplo, sobre la Trinidad (*logion* 30, al menos en la versión copta), posiciones de liderazgo (*logia* 3, 12, 13, 114) o el sincretismo panteísta/místico/gnóstico extendido en el mundo mediterráneo hacia la época del cambio de era (*logia* 7,11, 18, 19, 22, 28, 29, 49, 50, 70, 77, 83, 84, 106, 108, 114). Es precisamente este ambiente sincretista lo que hace difícil elegir entre adjetivos como “gnóstico”, “gnostizante”, “platónico medio” y “platónico-helenístico” para el mito. En cuanto a las parábolas de *EvTom* que no tienen claros paralelos sinópticos, las tres parábolas generalmente conocidas como Los niños en el campo (*logion* 21), La mujer con la jarra vacía (*logion* 97) y El asesino (*logion* 98), obviamente no satisfacen el criterio de testimonio múltiple. Es más, hasta donde podemos ver, no satisfacen ninguno de los criterios estándares de historicidad. A veces se dice que en una u otra de estas parábolas se puede oír “la auténtica voz de Jesús”. Pero, así como yo nunca he tenido la gracia de una visión del Jesús histórico, tampoco he gozado del privilegio de oír su voz, y dudo seriamente de que algún otro buscador del Jesús histórico logre alcanzarlo. Precisamente la razón de emplear criterios es evitar la subjetividad incontrolable (y a veces el romanticismo sentimental) implícita en un juicio como “me suena como la voz de Jesús” u “oigo su voz en este dicho”. La parábola tomasina de El pescador inteligente (*logion* 8) tendría testimonio múltiple si fuera considerada una versión alternativa de la parábola exclusivamente mateana de La red (Mt 13,47-50). Pero estoy de acuerdo con Hultgren (*The Parables of Jesus*, 304) en que *EvTom* 8 y Mt 13,47-50 representan dos parábolas diferentes con imágenes similares. No podemos hablar, por eso, de testimonio múltiple de una misma parábola. Desde un enfoque algo distinto, Scott (*Hear Then the Parable*, 316) piensa que la parábola mateana y la tomasina “probablemente fueron construidas sobre la base de un proverbio”, y llega a la conclusión de que es imposible “reconstruir la estructura originaria de una parábola de Jesús”.

¹⁷² La tendencia a mezclar o abreviar varias formas de los sinópticos se muestra tan frecuentemente en *Tomás* que es razonable suponer que ya se manifestaba en algunas hipotéticas colecciones anteriores de dichos de las que acabó originándose la forma llegada hasta nosotros del *Evangelio de Tomás*. Dudo que algo más preciso se pueda decir al respecto. El problema es que en cualquier intento de seguir el desarrollo de colecciones anteriores y más pequeñas entran hipótesis extremadamente tenues que quedan más allá de cualquier control metodológico. Por eso, pese a todo el profundo conocimiento que muestra su teoría de un corpus circulante de tradiciones orales (origen de un primitivo evangelio nuclear que creció mediante adiciones posteriores), no creo que April D. DeConick haya logrado convencer a muchos estudiosos con su reconstrucción de cómo se formó el *Evangelio de Tomás*. Para la exposición completa de la teoría de DeConick, véase su *Recovering The Gospel of Thomas. A History of the Gospel and Its Growth* (Library of New Testament Studies 286; Londres/Nueva York: Clark, 2005); un breve resumen de la teoría se encuentra en su libro *The Original Gospel of Thomas in Translation*, 2-42.

¹⁷³ A modo de digresión cabría preguntarse: si se probara la independencia de un *logion* tomasino en un caso específico, ¿en qué cambiaría eso a la larga la imagen general del Jesús histórico? Planteo esta pregunta a causa de un curioso fenómeno que señala Perrin (“Recent Trends”, 188-189): en un número sorprendentemente grande de los libros y artículos que han

defendido la independencia de *Tomás* con respecto a los sinópticos, los *logia* de *EvTom* han desempeñado al final un papel exiguo, si alguno, en las reconstrucciones del Jesús histórico realizadas por esos autores. Uno se acuerda de Horacio en su *Ars Poetica* (verso 139): *parturient montes, nascetur ridiculus mus*.

En busca de casos probables: examen de las parábolas sinópticas

I. Introducción a manera de recapitulación

Las siete tesis a contramoda expuestas en el capítulo 37 y el análisis de parábolas contenidas en el *Evangelio de Tomás* (= *EvTom*) en el capítulo 38 han sometido al paciente lector a una carrera de baquetas con el examen de posiciones contrarias respecto a las parábolas. Puede ser útil que hagamos una pausa, cobremos aliento colectivamente y pensemos de dónde venimos y adónde vamos.

Podría parecer que el argumento acumulativo presentado en los capítulos 37 y 38 nos ha colocado en una posición difícil, si no insostenible. Primero, las siete tesis a contramoda han cuestionado en el capítulo 37 el consenso alcanzado entre los investigadores de las parábolas, manteniendo que la mayor parte de ellas fallan en la prueba de autenticidad planteada por los varios criterios de historicidad. Segundo, el capítulo 38 reforzó esta posición argumentando que el *Evangelio de Tomás* copto no proporciona una fuente primitiva e independiente para los dichos de Jesús en general ni para las parábolas en particular. En una prueba tras otra, tanto dentro como fuera de la tradición parabólica, *EvTom* mostró signos de dependencia de los sinópticos. La conclusión más verosímil surgida de esas pruebas es que, cuando se trata de satisfacer el criterio de testimonio múltiple de fuentes independientes, las parábolas no pueden contar con el apoyo de *EvTom*. Ante estos resultados negativos, bien podríamos preguntarnos si es posible mostrar que alguna de las parábolas sinópticas procede del Jesús histórico. Después de todo, cabe teóricamente que todas las parábolas fuesen creadas por anónimos portadores de la tradición de Jesús pertenecientes a la primera generación y luego añadidas a palabras y hechos auténticos de Jesús durante la composición de los evangelios sinópticos.

En cierto sentido, pues, parecemos atrapados entre un ingenuo Escila y un escéptico Caribdis. ¿Incurriremos en una aceptación acrítica de casi todas las parábolas como auténticas o abrazaremos el extremo opuesto de rechazar todas las parábolas como no auténticas? Aunque esta segunda opción puede parecer absurda a la mayoría de las personas, recientes estudios sobre la Escritura han creado un historial de adopción de posturas extremas con el fin de suscitar debate académico o buscar notoriedad. Si en el pasado algunos críticos rechazaron la tradición de los

milagros en su totalidad, ¿por qué otros críticos no habrían de rechazar ahora totalmente la tradición de las parábolas? La mayor parte de ellas, como la mayor parte de los relatos de milagros, no cuentan con testimonio múltiple de fuentes independientes.

Subrayo estas actitudes extremas de crédula aceptación o de rechazo hipercrítico, para remarcar la pregunta clave que ningún estudioso de las parábolas debe dejar de formularse: ¿cómo saber que *esta* parábola concreta la dijo (en una forma u otra) el Jesús histórico? La respuesta a tal pregunta básica debe ser la misma que la que se dio al examinar cualquier otro dicho de Jesús en los cuatro tomos precedentes. Podemos aceptar esta u otra parábola como auténtica si satisface uno o más criterios de autenticidad: los mismos que otros elementos de la tradición han tenido que satisfacer. Las parábolas no gozan de exención ni tratamiento especiales. Ahora bien, fue una afirmación de los capítulos 37 y 38 que, sin tratamiento especial, la mayor parte de las parábolas no reúnen suficiente apoyo de los criterios.

Conviene aclarar qué significa y qué no esta afirmación. La falta de suficiente apoyo de los criterios no prueba automáticamente que esas parábolas no procedan de Jesús: puede ser simplemente que no haya forma de sacarlas de ese mortificante espacio de indefinición situado bajo la rúbrica del *non liquet*. El problema con muchas búsquedas del Jesús histórico es que los buscadores parten de la idea de un sistema binario, que solo permite dos opciones. Para los escépticos, o bien el material muestra indicios claros de autenticidad, o tiene que ser rechazado sin más como no auténtico. Para los inclinados a creer, o bien el material muestra claramente su inautenticidad, o tiene que ser aceptado sin más como auténtico. Pero, como sabe todo historiador serio y bregado, en un hecho histórico discutido se pueden examinar todos los datos pertinentes con el máximo cuidado y emplear todos los criterios aplicables para llegar a un juicio equilibrado de historicidad, y aun así acabar dibujando un gran signo de interrogación, generalmente por la escasez o ambigüedad de los datos.

Mi percepción es que este es el problema con la mayoría de las parábolas sinópticas cuando son examinadas una por una. Por repetir un punto fundamental: no pongo en duda que el Jesús histórico empleó parábolas en su enseñanza; lo corroboran todas las fuentes sinópticas (Marcos, Q, M y L), así como los comentarios de cada uno de los evangelistas sinópticos. La afirmación general de que se sirvió de parábolas no está hoy día, entre los estudiosos serios, más en discusión que la afirmación general de que Jesús realizó hechos asombrosos que él y sus seguidores interpretaron como milagros. Ambas aserciones tienen apoyo en abundante testimonio múltiple de fuentes independientes. Pero así como es extremadamente difícil pasar de la afirmación general sobre los milagros a un juicio sobre la noticia específica de un supuesto milagro (es decir, ¿se remonta ese hecho, cualquiera que sea su exacta naturaleza, al ministerio del Jesús histórico?), también es difícil pasar del juicio general de que Jesús habló en parábolas al juicio específico de que pronunció tal o cual parábola. Como ya he expuesto en la tesis 7 del capítulo 37, el problema básico es que muy a menudo no son aplicables los criterios. Pero una cosa es ofrecer

un breve resumen de tal argumento en la tesis 7 y otra muy distinta desarrollarlo examinando todas las parábolas narrativas de los sinópticos para mostrar que solo unas cuantas parecen satisfacer alguno de los criterios de autenticidad. Esa va a ser ahora nuestra tarea, mientras buscamos entre las numerosas parábolas algunas de las que se pueda decir creíblemente que proceden del Jesús histórico.

II. Examen de las parábolas sinópticas por fuentes

Para llevar a cabo un examen de las parábolas sinópticas hay que empezar planteándose la cuestión de cómo ordenar, clasificar o subdividir el corpus de las parábolas de Jesús. No hay más que echar una ojeada al índice general de los principales libros sobre las parábolas para darse cuenta de que cada libro las organiza y cataloga a su manera¹. En la mayor parte de los casos, el elemento común subyacente a esos enfoques diversos es una serie de temas importantes (usualmente teológicos, aunque a veces sociológicos) que pueden servir como cajas en las que las diferentes parábolas pueden ser depositadas y clasificadas. No es sorprendente que esos temas, aun cuando se ciñan a la terminología bíblica, difieran notablemente de un autor a otro. Para mayor confusión, algunos autores admiten honradamente que una parábola puede encajar en más de uno de los amplios temas empleados como categorías principales.

Nos quedamos preguntándonos si hay una manera más objetiva o imparcial de ordenar las parábolas sinópticas. Yo sugeriría un procedimiento relativamente neutral: dividir las atendiendo a la fuente más antigua e independiente en que aparecen. Así, en el catálogo ofrecido a continuación, ordenaré las parábolas conforme a sus fuentes evangélicas y su ubicación en una determinada fuente: Marcos, Q, M (material exclusivo del evangelio de Mateo) o L (material exclusivo del evangelio de Lucas). A la vez que elaboro ese catálogo señalaré la fuente textual de los paralelos que se encuentren en los otros evangelios sinópticos, así como en *EvTom*. El objeto de esta inspección inicial es simple. En cada fuente evangélica nos plantearé una pregunta básica: ¿ofrece alguna de estas parábolas narrativas una indicación preliminar de satisfacer uno o más criterios de historicidad —especialmente el de testimonio múltiple de fuentes independientes—, librándose así de ser considerada como “no auténtica” o del juicio de *non liquet*?² Aquí, la palabra que conviene subrayar es “preliminar”. Este catálogo tiene simplemente como fin seleccionar parábolas merecedoras de una inspección más detenida. En nuestro próximo capítulo, una vez concluido este cribado inicial, procederemos al análisis de las parábolas seleccionadas.

A. Parábolas narrativas marcanas

1. El sembrador: Mc 4,3-8 || Mt 13,3-8 || Lc 8,5-8 || *EvTom* 9

2. El grano que crece por sí solo: Mc 4,26-29 [|| ¿fragmento al final de *EvTom* 21?]
3. El grano de mostaza: Mc 4,30-32 || Mt 13,31-32 || Lc 13,18-19 || *EvTom* 20 [un solapamiento Marcos-Q]
4. Los viñadores perversos: Mc 12,1-11 || Mt 21,33-44 || Lc 20,9-18 || *EvTom* 65
5. ¿? El portero en vela: Mc 13,33-37 || Lc 12,35-38 [aquí nos encontramos con dos problemas: I) ¿se puede considerar la versión marcana una parábola?; II) ¿estamos ante un caso de dos fuentes diferentes o incluso de dos parábolas diferentes?]

Vemos que Marcos contiene cuatro o cinco parábolas narrativas. Pasemos ahora a efectuar una serie de observaciones, que nos ayudarán en el proceso de selección. 1) Curiosamente, *EvTom* contiene paralelos de parábolas marcanas completas (no de simples fragmentos) solo en los casos en que una parábola marcana es tomada también tanto por Mateo como por Lucas. No sorprendentemente, pues, como ya hemos visto en los casos de El grano de mostaza y Los viñadores perversos en nuestro capítulo 38, el paralelo tomasino de una parábola marcana presenta regularmente un texto en el que se mezclan las varias versiones sinópticas. Aunque la parábola de El sembrador es un caso difícil de juzgar, pienso que lo más probable es que también en ella *EvTom* (9) muestre señales de influencia sinóptica³. No parece previsible, por tanto, que *Tomás* ofrezca testimonio independiente para ninguna de las parábolas marcanas. 2) Así las cosas, la única parábola que claramente puede cumplir los requerimientos del criterio de testimonio múltiple de fuentes independientes es El grano de mostaza, ya que está presente en Marcos y Q. En cambio, El grano que crece por sí solo, aparte de carecer de testimonio múltiple, no ha pasado de Marcos a Mateo y Lucas⁴. 3) La parábola de Los viñadores perversos ocupa un lugar único entre las parábolas marcanas. Aunque no cuenta con testimonio múltiple (*EvTom* 65 muestra huellas de las tres versiones sinópticas, especialmente de Lucas), nuestro análisis en el capítulo 38 apuntó a tres aspectos interesantes de esta parábola: a) Entre todas las demás, solo en ella el Jesús sinóptico hace una clara alusión a sí mismo y a su violento rechazo por las autoridades. b) La versión primitiva de la parábola probablemente terminaba con la muerte del hijo o con la de los agricultores. c) La cita del salmo 118, alusiva al triunfo final de Jesús mediante la resurrección, es considerada generalmente una adición secundaria. Esto hace surgir la posibilidad de que podamos apelar al criterio de discontinuidad o al de dificultad en la construcción de un argumento sobre la historicidad de la parábola en su versión primitiva. 4) La parábola de El portero en vela es un caso discutible. Lucas 12,35-38 podría representar una reelaboración creativa de Mc 13,33-37 (una sola fuente, pues), una fuente independiente de la misma parábola o una parábola similar pero diferente. Más en concreto, sin embargo, la metáfora en Mc 13,33-37 se circunscribe en realidad al v. 34, por lo cual carece de un desarrollo argumental que permita clasificarla como parábola narrativa. Por consiguiente, no considero que

el *logion* mateano de El portero en vela sea una parábola narrativa genuina, y menos aún que disponga de testimonio múltiple⁵.

B. Parábolas narrativas de Q (o parábolas que se encuentran en Mateo y Lucas pero no en Marcos, enumeradas según el orden lucano)

1. Los constructores prudente e insensato: Mt 7,24-27 || Lc 6,47-49
2. El siervo puesto al frente de la servidumbre: Mt 24,45-51 || Lc 12,42-46
3. El grano de mostaza: Mt 13,31-32 || Lc 13,18-19; cf. Mc 4,30-32 || *EvTom* 20 [un solapamiento Marcos-Q]
4. La levadura: Mt 13,33 || Lc 13,20-21 || *EvTom* 96
5. La gran cena: Mt 22,1-10 || Lc 14,16-24 || *EvTom* 64 [¿o versiones M y L diferentes?]
6. La oveja perdida: Mt 18,12-14 || Lc 15,4-7 || *EvTom* 107
7. Los talentos (o Las minas): Mt 25,14-30 || Lc 19,12-27 [¿o versiones M y L diferentes?]

La tradición Q contiene pocas sorpresas. 1) Al igual que las parábolas sinópticas en general, el material Q es aceptado a veces acriticamente como el acceso más antiguo y seguro a la enseñanza del Jesús histórico. Por eso las parábolas Q gozan de un sello de calidad casi automático entre los críticos. Resulta curioso, pues, ver que incluso si contamos las parábolas de La gran cena y de Los talentos, Q solo contiene siete parábolas: menos que las que encontramos en M y L. Es más, si juzgamos que La gran cena y Los talentos son ejemplos de tradiciones M y L independientes (como hacen algunos críticos), Q tendría solamente cinco parábolas⁶. A modo de comparación, Marcos tiene cuatro (algunos dirían cinco), M tiene nueve, y L el notable y llamativo número de trece parábolas. 2) En cuanto a los criterios, ya hemos visto que solo El grano de mostaza, como solapamiento Marcos-Q, cuenta claramente con testimonio múltiple. La gran cena y Los talentos se sumarían a la lista de parábolas con testimonio múltiple si las trasladásemos de la categoría de parábolas Q a la lista de parábolas presentes en las tradiciones M y L. Estas parábolas tendrían, pues, un buen argumento en apoyo de su autenticidad, pero obviamente no como parábolas Q. 3) Los intentos de utilizar otros criterios para defender la autenticidad de algunas parábolas Q son discutibles, cuando no engañosos. Por poner un ejemplo destacado: algunos autores afirman que, en la literatura antigua, la levadura era siempre un símbolo de corrupción. Por consiguiente, su aparición en la parábola de La levadura como un símbolo positivo del reino de Dios es la clase de retórica discontinua o embarazosa que cabría esperar del Jesús histórico. Sin embargo, un examen más detenido de las fuentes revela que la levadura simbolizaba en el mundo todo un abanico de ideas, unas positivas y otras negativas. No hay nada inherentemente embarazoso ni escandaloso en la utilización de la levadura como símbolo del reino, y por tanto fallan los

argumentos con base en la dificultad o la discontinuidad⁷.

C. Parábolas narrativas de M

1. El trigo y la cizaña: 13,24-30 || *EvTom* 57
 2. El tesoro escondido en el campo: 13,44 || *EvTom* 109
 3. La perla de gran valor: 13,45-46 || *EvTom* 76
 4. La red: 13,47-48 [¿es *EvTom* 8 un paralelo? ¿O es una parábola separada, El pescador inteligente?]
 5. El siervo inexorable: 18,23-35
 6. Los trabajadores de la viña: 20,1-16
 7. Los dos hijos: 21,28-32
 8. El invitado sin traje de boda: 22,11-14
 9. Las diez vírgenes: 25,1-13
- [La escena del juicio final –25,31-46– no es propiamente una parábola]⁸

Al pasar de las parábolas de Marcos y Q a la tradición M, nos llaman la atención unas cuantas diferencias. 1) En comparación con las cuatro (o cinco) parábolas narrativas marcanas y con las también pocas (posiblemente no más de cinco) de Q, la fuente M parece abundante, dadas sus nueve parábolas (once si contamos La gran cena y Los talentos como material M en vez de Q). Vemos que la procedencia de las parábolas sinópticas no está limitada a fuentes más antiguas y supuestamente más fiables. 2) Similarmente, las parábolas de la tradición M nos recuerdan que *Tomás* no solo tiene paralelos con las tradiciones primitivas de Marcos y Q. Por lo menos tres –y posiblemente cuatro– parábolas M (La red es un caso dudoso) tienen paralelos tomasinos. Dicho de otro modo, las parábolas de *EvTom* no siempre se corresponden con los estratos supuestamente más antiguos de la tradición sinóptica. 3) Prácticamente no hay debate sobre si la mayor parte de estos casos mateanos pueden ser considerados parábolas narrativas en vez de similitudes “estiradas” hasta formar un relato de considerable extensión (por ejemplo, El siervo inexorable, Los trabajadores de la viña y Las diez vírgenes). Pero incluso el trío de parábolas M muy breves que pone fin al discurso parabólico en el cap. 13 (El tesoro escondido en el campo [un versículo], La perla de gran valor [dos versículos] y La red [cuatro versículos, contando el *nimšāl*]) contiene en cada caso un minirrelato con exposición, nudo y desenlace implícitos. 4) Pese al considerable número de parábolas M, es difícil ver cómo alguna de ellas puede satisfacer los criterios de historicidad. Si prescindimos de los casos discutibles de La gran cena y Los talentos, las parábolas M, por definición, no tienen testimonio múltiple de fuentes

independientes en la tradición sinóptica. Otros criterios, como los de discontinuidad y dificultad, no son aplicables. 5) Para empeorar todavía más las cosas, un buen número de parábolas M muestran fuerte tono, coloración o teología redaccional de Mateo.

El “factor agravante” subrayado por esta quinta observación requiere algo de examen, si queremos apreciar la especial dificultad que entraña la atribución de parábolas M al Jesús histórico. Los comentaristas del evangelio de Mateo suelen destacar temas importantes que son típicos de la teología mateana: la separación definitiva de los buenos y los malos en el juicio final, la severidad de ese juicio como motivo para una buena conducta en la vida presente, y el consiguiente énfasis en una moralidad estricta, entrega total y vigilancia constante, que se resume en cumplir la voluntad de Dios, en vez de hacerlo solo de palabra (el peligro de la hipocresía)⁹. Estos temas típicamente mateanos son prominentes en muchas parábolas M (por ejemplo, El trigo y la cizaña, La red, El siervo inexorable, Los dos hijos, El invitado sin traje de boda y Las diez vírgenes), lo que hace difícil demostrar cualquier afirmación sobre autenticidad. De hecho, en algunos casos, yo consideraría prácticamente excluida la atribución al Jesús histórico. Tomemos, por ejemplo, la conclusión de la versión mateana (Mt 22,11-14), intensamente redactada, de La gran cena (22,1-10 [¿tradición Q o M?]). Comparada con la versión lucana del relato, en Mt 22,1-10 la gran cena se ha convertido en una alegoría detallada de la historia de la salvación. Como veremos con detalle en nuestro capítulo 40, las huellas lingüísticas y teológicas de Mateo están ya claramente presentes en la parte principal (vv. 1-10 del relato). La lógica de la versión mateana de esta parábola, que concluye en el presente “tiempo de la Iglesia”, exige que la sala (= la Iglesia) en que se celebra el banquete de boda del hijo (= Jesús resucitado) esté llena de “malos y buenos” (nótese el orden de los adjetivos en 22,10). Aquí tenemos la característica visión mateana del mundo en general y de la Iglesia en particular como una mezcla de buenos y malos en el período presente de la historia de la salvación.

Sin embargo, para la mente de Mateo, las cosas no pueden permanecer en ese estado misceláneo, confuso. La teología de Mateo, aunque no la lógica narrativa de La gran cena tomada aisladamente, exige una separación concluyente y definitiva entre buenos y malos. Para introducir el desenlace deseado, Mateo añade aparte la miniparábola de El invitado sin traje de boda (Mt 22,11-14). La conexión lógica entre esta adición y la parábola principal es forzada en el mejor de los casos. ¿Cómo se puede culpar a un individuo que ha sido recogido de la calle e introducido sin más en un banquete nupcial de no ir adecuadamente vestido para una boda? Mateo se desentiende de esos problemas menores de ilación. Su teología exige la resolución de ese estado de mezcla entre buenos y malos en el mundo presente mediante un severo juicio final, y esta parábola añadida acerca del individuo impelido a entrar en la sala del banquete para luego ser expulsado de allí responde a su imperativo teológico. A mi entender, lo más probable es que esta parábola sobre el invitado con atuendo inadecuado, la cual no tiene ningún sentido desconectada de La gran cena, sea una creación del propio Mateo¹⁰.

Naturalmente, este es un caso extremo de huellas redaccionales mateanas a lo largo de toda la composición, pero la intervención de Mateo dejó señales en muchas otras parábolas M. Es cierto, por supuesto, que tales vestigios no prueban que esas otras parábolas no se remonten a Jesús. Pero hacen más difícil probar que verdaderamente procedan de él. El temible juicio de *non liquet* se perfila en la distancia. Al final, dado el intenso tono redaccional que impregna tantas parábolas M, si apartamos todo lo que procede de Mateo o de su tradición M, ¿qué nos queda? Es más, ¿nos queda algo? ¿Cómo podemos saber cuáles eran los contornos y el mensaje de la hipotética parábola original subyacente a la supuesta tradición M?

D. Parábolas narrativas de L

1. Los dos deudores: 7,41-43 [¿parábola o similitud?]
2. El buen samaritano: 10,29-37
3. El amigo importuno: 11,5-8
4. El rico insensato 12,16-21 || *EvTom* 63
5. La higuera estéril: 13,6-9
6. La torre inconclusa y El rey que va a la guerra 14,28-32 [¿hay que contarlas separadamente?]
7. La moneda perdida: 15,8-10
8. El hijo pródigo: 15,11-32
9. El administrador infiel: 16,1-8
10. El rico y Lázaro: 16,19-31
11. El deber del siervo: 17,7-10
12. El juez inicuo y la viuda: 18,1-8
13. El fariseo y el recaudador de impuestos: 18,9-14

Las parábolas L no carecen de sorpresas, que requieren ser examinadas con cierto detenimiento.

1) Una sorpresa notable es ver que la tradición L contiene el mayor número de parábolas propiamente dichas de una fuente sinóptica: trece, catorce (si contamos por separado La torre inconclusa y El rey que va a la guerra) o incluso dieciséis (si contamos las formas marcadas de La gran cena y Los talentos como material L en vez de Q)¹¹.

2) Cuando menos, esto debería llevar a poner en cuestión la suposición acrítica de que las

parábolas son la base más segura de la tradición de Jesús, material que casi automáticamente se puede atribuir a él a menos que serias objeciones se crucen en el camino. En mi opinión, la suposición opuesta sería la adecuada en el caso de las parábolas L.

Para empezar, aceptemos como hipótesis de trabajo la idea común de que el orden cronológico de los evangelios sinópticos (más el hipotético documento Q) es el siguiente: Q–Marcos–Mateo–Lucas (a veces se sitúa la composición de Lucas en tiempo tan tardío como el siglo II). Si admitimos esta teoría, veremos desplegarse ante nosotros un interesante patrón. En la primera generación cristiana, Q y Marcos son notables por el número relativamente pequeño de parábolas que contienen (según una cuenta, tan pocas como cuatro). En la segunda generación cristiana, el número de parábolas exclusivas de un determinado evangelio salta a nueve (o posiblemente once) en Mateo. La inflación de parábolas halladas solo en una fuente evangélica especial continúa en Lucas (compuesto quizá al comienzo de la tercera generación cristiana), que contiene por lo menos trece parábolas y posiblemente dieciséis. Naturalmente, esta estadística no prueba que las parábolas exclusivas M y L no sean auténticas; fuentes literarias posteriores pueden contener tradiciones primitivas. Sin embargo, el número creciente de parábolas únicas en evangelios de época posterior debería al menos hacernos pensar antes de dar por supuesto que cualquier parábola sinóptica es atribuible al Jesús histórico, salvo que surjan objeciones de mucho peso.

3) A juicio de algunos especialistas, tales objeciones cabe plantearlas en el caso de las parábolas L. A diferencia de las parábolas M, las L, además de no contar con testimonio múltiple, reflejan intensamente la teología redaccional del evangelio en que se encuentran¹². Entre los temas y asuntos teológicos que impregnan el conjunto de Lucas-Hechos hay como un *bajo continuo* creado por el tema general del cruce de límites, ya sean religiosos, étnicos sociales o económicos. Este tema general tiene su expresión más específica en los de *a*) preocupación por los pobres, los oprimidos y los marginados (incluidas las mujeres); *b*) la consiguiente fustigación de los ricos y los poderosos que no ayudan a los pobres; *c*) el poder que tiene la oración/petición de los marginados; *d*) el perdón gratuito ofrecido a los pecadores; *e*) el peligro de desaprovechar ese ofrecimiento no queriendo arrepentirse, y *f*) la reunión de casi todos estos temas en el de la inclusión de los gentiles en el pueblo de Dios (prefigurada en el evangelio y realizada en Hechos). No hay más que recorrer con la mirada la lista de parábolas L para darse cuenta de lo impregnadas que están de las preocupaciones redaccionales de Lucas, a las que dan voz.

4) Estos temas teológicos marcadamente lucanos presentes en las parábolas exclusivas del tercer evangelio tienen a menudo correspondencia y refuerzo en el vocabulario, la gramática, la forma literaria y el estilo típicos de Lucas. Un buen ejemplo de rasgo estilístico lucano es el monólogo interior ampliado, único de las parábolas L dentro del corpus sinóptico¹³. En cierto sentido, además, las parábolas L se nos presentan como un caso agravado de las parábolas M. Por definición, las parábolas L carecen de testimonio múltiple, reflejan abundantemente

pensamientos teológicos de Lucas y llevan también claras marcas de su estilo literario. Esto es así incluso a escala más amplia: Lucas colocó todas las parábolas L, salvo la primera (si contamos 7,41-43 como una parábola y no como una similitud), en su narración artificialmente construida del gran viaje (caps. 9–19). Cuando sumamos todas estas consideraciones al ya señalado “factor agravante” de que las parábolas L se encuentran en el último de los evangelios sinópticos que fue escrito, quizá tan tardíamente como en los primeros años del siglo II, nos vemos forzados a preguntarnos: ¿en virtud de qué criterio podemos atribuir alguna parábola L al Jesús histórico? Y aun suponiendo que una determinada parábola L hubiera salido de labios de Jesús, ¿cómo sonaría y qué diría una vez eliminados el vocabulario y estilo característicos de Lucas, así como su teología y el contexto redaccional?

5) Por si todo esto no fuera bastante, las parábolas L adolecen de otro problema aparte de los que encontramos en las parábolas M. Hay un amplio consenso entre los especialistas en que el evangelio de Lucas, comparado con los de Marcos y Mateo, tiene un considerable acento paulino¹⁴. Es más, el acento se hace perceptible en cada palabra de ese evangelio (y no digamos en Hechos). El ejemplo más notable nos lo proporcionan las palabras eucarísticas en la última cena (Lc 22,19-20). La versión lucana refleja claramente la tradición eucarística de Pablo en 1 Cor 11,23-26 más claramente que el texto de Mc 14,22-24¹⁵. Por eso, quizá no sea solo la imaginación hiperactiva de algunos comentaristas lo que lleva a ver en algunas parábolas L temas paulinos como la justificación sin las obras de la Ley o la inclusión de no judíos en el pueblo de Dios. Pensemos, por ejemplo, en El hijo pródigo, El fariseo y el recaudador de impuestos y El buen samaritano. Pero estas son precisamente las parábolas L que de manera instintiva los cristianos, críticos o no, tienden a atribuir a Jesús. Aquí, como en Corinto, el adusto Pablo –o al menos el eco de su teología en el evangelio de Lucas– debería frenar los excesos de entusiasmo cristiano a la hora de identificar a Jesús como la fuente de alguna de las parábolas L o de todas ellas.

No tengo inconveniente en admitir, sin embargo, que todo este discurso sobre vocabulario, gramática, formas literarias y estilo lucanos –más algunos temas teológicos reminiscentes de Pablo– puede sonar a generalizaciones vagas y excesivas, especialmente a críticos que prefieren mantener al Jesús histórico como la fuente de las parábolas L. Una manera de responder a estos comprensibles reparos, potenciando a la vez las conclusiones a que nos ha llevado nuestro inventario de las parábolas L, es centrarnos en alguna muy representativa de ellas y someterla a un análisis detallado. Pero ¿qué parábola podría servirnos como el ejemplo perfecto para el experimento?

III. Un ejemplo práctico tomado de Lucas: El buen samaritano

Si nos ponemos a buscar el ejemplo perfecto de parábola L, la búsqueda no durará demasiado.

Seguramente no hay parábola L más conocida y estimada que El buen samaritano. Su imagen, mensaje y hasta la propia denominación han pasado a ser parte del pensamiento y discurso popular, lo cual atestigua el poder psicológico que puede ejercer una parábola de buena factura.

Me atrevo a decir que muchos no cristianos, así como la mayoría de los cristianos, se sentirán consternados ante la afirmación de que la parábola de El buen samaritano no es una creación de Jesús, sino de la Iglesia primitiva o del propio Lucas. Esta afirmación va a contracorriente del tácito postulado académico de que las cosas buenas proceden del Jesús histórico y las malas de la Iglesia primitiva. Ojalá los juicios críticos fueran tan simples en el caso de los evangelios¹⁶.

Aunque yo no comparto todos los postulados de Sellin, creo que, en conjunto, presenta un argumento acumulativo creíble. Pero al tomar y reelaborar su argumento, pienso que lo mejor es comenzar con algunas observaciones generales acerca de El buen samaritano como típica parábola L, que refleja los rasgos que distinguen a esta clase de parábolas de otras sinópticas. Luego podremos pasar a considerar los detalles de El buen samaritano.

A. Observaciones generales sobre El buen samaritano como parábola L

1) En conjunto, las parábolas L producen una sensación distinta de la originada por las de Marcos y Mateo¹⁷. Por ejemplo, las parábolas L se centran más en *a*) presentaciones realistas de personas con vidas psicológicas internas, así como en *b*) las aplicaciones morales prácticas de los relatos. Además, a diferencia de las parábolas de Marcos y Q, que Lucas toma para su evangelio, las parábolas L abarcan una amplia variedad de relaciones, clases y profesiones: por ejemplo, prestamista, padre de familia, administrador, viñador, sacerdote, levita, samaritano, posadero, juez, alguacil, recaudador de impuestos y fariseo. Como comenta Birger Gerhardsson, las parábolas especiales de Lucas muestran la “complejidad” de “la sociedad civilizada más claramente” que las de Marcos o Mateo¹⁸. Al mismo tiempo, reflejan menos interés por la alegoría que, sobre todo, las parábolas M¹⁹. Por algo muchos críticos, desde Adolf Jülicher en adelante, han identificado un tipo especial de parábola exclusiva de Lucas entre los sinópticos, conocida como relato o narración ejemplar (*Beispielerszählung*). Los candidatos generalmente admitidos a este exclusivo club son El buen samaritano, El rico insensato, El rico y Lázaro y El fariseo y el recaudador de impuestos (algunos comentaristas incluyen la parábola L de El administrador infiel). Cada uno de estos cuatro relatos trata de inculcar unas actitudes y conductas adecuadas ofreciendo ejemplos positivos que imitar o ejemplos negativos que rehuir. El mensaje de los cuatro relatos es bastante directo, sin el desconcertante sentido metafórico o alegórico que se encuentra en algunas parábolas. Los cuatro, además, entrañan una sorprendente inversión de expectativas normales. Justifiquen o no tales características la clasificación de este cuarteto en una categoría aparte o como un subconjunto de parábolas –punto debatido entre los comentaristas–, lo cierto es que la “sensación” que se desprende de las parábolas L en general es especialmente notable en estas cuatro, entre las que destaca El buen samaritano²⁰.

2) Pero por pasar de una “sensación” general a detalles estilísticos: Lucas elabora las introducciones de sus parábolas L, incluidos los cuatro relatos ejemplares, de una manera llamativamente característica. Ninguna de las parábolas L comienza con “el reino de Dios es como...”, ni siquiera con un “como” ni un “semejante a”, sino que cada una de ellas arranca de un modo o de otro con el pronombre griego τις, ya sea en su sentido interrogativo (τίς ἐξ ὑμῶν, “¿quién de vosotros?”) o en su sentido indefinido (“alguno” o simplemente “uno”). Más específicamente, como vimos en el capítulo 38 al estudiar la parábola de El rico insensato, entre los sinópticos solo se encuentra en Lucas el tipo de parábola que empieza con alguna forma de ἄνθρωπος τις, “un [o “cierto”] hombre”²¹. Sellin cuenta, entre las parábolas L, nueve que empiezan con ἄνθρωπος τις. Por supuesto, El buen samaritano pertenece a este modelo de parábola portadora del típico comienzo lucano: “Un hombre [ἄνθρωπος τις] bajaba de Jerusalén a Jericó...” (Lc 10,30)²².

3) Lucas conecta sus parábolas L con alguna estructura narrativa mayor o con una breve situación introductoria. Este mecanismo literario se extiende desde la primera parábola L del evangelio (Los dos deudores, inserta en el diálogo de Jesús con el fariseo disconforme con que una pecadora pública unja los pies a Jesús) hasta la última de esas parábolas (El fariseo y el recaudador de impuestos que oran en el templo de Jerusalén, introducida por la declaración de que Jesús, a punto de llegar al templo, dirigió esta parábola a algunos que se tenían por justos). Al examinar la parábola de El rico insensato en el capítulo 38, señalamos que muchas de las breves introducciones a las parábolas se debían probablemente a la intervención redaccional de Lucas. Esto es lo que ocurre ciertamente con la pregunta del legista sobre cómo heredar la vida eterna (Lc 10,25), que es la introducción a la parábola de El buen samaritano y una masiva reelaboración lucana de la perícopa de Marcos sobre los dos mandamientos del amor (Mc 12,28-34). Son estas introducciones o estructuras narrativas las que guían la interpretación de las parábolas L, y no frases introductorias del tipo “el reino de Dios [o de los cielos] es como”, que corresponden más bien a Marcos y Mateo.

4) Muchos relatos de las parábolas L –y no solo los llamados relatos ejemplares– giran en torno a inversiones de posición, expectativas o valores: en otras palabras, a cruce de límites. Este es ciertamente el caso de El buen samaritano, donde miembros de la clase sacerdotal judía se abstienen de ayudar a un hombre (supuestamente) judío como ellos en desesperada necesidad, mientras que un “extranjero” (cf. Lc 17,18) se compadece de él y lo socorre.

B. El buen samaritano, en detalle

Dentro de este contexto amplio de lo que es característico o especial de las parábolas L en general y de El buen samaritano en particular, pasemos a ver las razones específicas para sospechar que esta parábola es creación del propio Lucas:²³

1) La estructura del conjunto de Lc 10,25-37 (introducción narrativa más parábola) indica una composición holística por parte de Lucas. El texto de Lc 10,25-37 consiste en dos fases principales de una conversación entre Jesús y un legista. Cada una de esas fases (primero la introducción y luego la parábola) tiene exactamente la misma estructura interna (en cada caso, un tipo de *Streitgespräch* o relato de disputa). Las dos fases, con sus dos estructuras paralelas, se funden para crear un efecto literario poderoso y unificado²⁴.

Fase I Introducción narrativa

v. 25 – Primera pregunta del legista a Jesús: *¿qué he de hacer?*

v. 26 – Primera respuesta de Jesús en forma de contrapregunta: *¿qué está escrito en la Ley?*

v. 27 – El legista, forzado a responder a su propia pregunta con una forma abreviada del doble mandamiento del amor.

v. 28 – Respuesta aprobatoria de Jesús, que termina en una orden: *haz eso.*

Fase II Parábola de El buen samaritano

v. 29 – Segunda pregunta del legista a Jesús: *¿quién es mi prójimo?*

vv. 30-36 – Respuesta de Jesús en forma de parábola, que culmina en una contrapregunta: *¿quién es el prójimo en este relato?*

v. 37a – El legista, forzado a responder a su propia pregunta: el que *hizo* una obra misericordia.

v. 37b – Respuesta aprobatoria de Jesús en forma de orden: *haz tú lo mismo.*

Este paralelo multidimensional, que incluye la repetición de palabras clave como “haz”, es demasiado perfecto para deberse a simple coincidencia. Esto es corroborado por el hecho de que, como hemos visto, Lucas es el único entre los sinópticos que proporciona toda una serie de introducciones narrativas a sus parábolas. Como mínimo, pues, la estructura general de 10,25-37, con su elegante paralelo de dos fases principales de la narración (anécdota + parábola), es debida al propio Lucas. Pero ¿podemos decir más sobre su intervención redaccional en cada una de las dos fases?

2) La narración introductoria (un tipo de relato de disputa, apotegma o anécdota) es claramente un producto redaccional de Lucas, como atestigua toda una serie de palabras, frases y construcciones lucanas²⁵. Pero el argumento sobre una intervención intensa del evangelista descansa en una base todavía más firme. Como vimos en el tomo IV de *Un judío marginal* al

tratar sobre el doble mandamiento del amor, Lc 10,25-28 es simplemente la reformulación lucana del “diálogo erudito” sobre el primer mandamiento, de Mc 12,28-34, texto que no está relacionado con ninguna fuente aparte de Marcos²⁶. Fue, por tanto, Lucas quien creó la estructura de la pregunta del legista, la contrapregunta de Jesús, la respuesta del legista a su propia pregunta y la orden final de Jesús, todo ello bien ligado mediante la inclusión o estructura envolvente formada por el verbo “hacer” (ποιέω). La pregunta introductoria del legista, “¿qué he de *hacer* [ποιήσας] para heredar vida eterna?”²⁷, es cuidadosamente equilibrada por Lucas con la orden final de Jesús: “Haz [ποίη] eso y vivirás”. Además, Lucas reduce la extensa versión marcana de los dos mandamientos del amor fundiéndolos en un solo mandamiento bipartito (10,27). El verbo “amarás” [ἀγαπήσεις] se utiliza solo una vez, con Dios y “tu prójimo” como doble complemento directo en una larga oración que culmina con la frase “y a tu prójimo como a ti mismo”. Esta formulación comprimida del doble mandamiento del amor acaba subrayando el tema del prójimo, proporcionando una transición fluida a la segunda pregunta del legista, en el v. 29: “Y ¿quién es mi prójimo?”. El versículo intermedio (v. 28), que expresa la aprobación, orden y promesa de Jesús (“Has respondido bien; haz eso y vivirás”), tiene una función propia de Jano. Por una parte, mira hacia atrás al concluir la anécdota introductoria (fase I) con la inclusión formada por los verbos “hacer” y “vivir” (vv. + 28). Por otra parte, mira hacia delante, a la parábola (fase II), que finaliza en el v. 37b con exactamente la misma forma verbal en su orden que en el v. 28 “Haz [ποίη] tú lo mismo”. Solo es necesario, en suma, comparar Lc 10,25-28 palabra por palabra con su única fuente, Mc 12,28-34, para ver que la introducción narrativa a El buen samaritano es una reelaboración creativa y a gran escala de la perícopa de Marcos, efectuada por Lucas. La intrincada estructura y los patrones verbales son una creación redaccional lucana y tienen su perfecto paralelo en la parábola que sigue.

3) Antes de pasar a examinar la parábola misma, conviene señalar otra construcción redaccional, que une el relato introductorio con la parábola. Desempeñando la función de bisagra entre la anécdota y la parábola está la pregunta del legista, quien busca una definición de “mi prójimo”. En sí, esta es una pregunta muy propia de un legista. Cuando imponen obligaciones, las leyes deben ser claras en sus límites: se está obligado hasta un determinado punto, pero no más allá. Por eso parece necesaria una definición cuidadosamente delimitada del criterio por el que el legista puede considerar prójimo suyo a otra persona, para conocer y acatar en la medida exacta la obligación de amar a su prójimo²⁸. Pero esto es justamente lo que el Jesús lucano se niega a precisar. Con la típica inversión de las perspectivas, expectativas o valoraciones humanas vista en muchas parábolas L, Jesús procede a definir en los vv. 30-37 la categoría de prójimo no con referencia a la otra persona, sino al mismo legista. *Tú* eres el prójimo de cualquier otro ser humano (con independencia de la religión o grupo étnico al que pertenezca) al que veas necesitado de ayuda. En definitiva, la categoría de prójimo no es una cuestión de leyes o conceptos abstractos, sino de acción concreta (“haz”) en el encuentro con el sufrimiento

concreto. Así pues, contrariamente a las afirmaciones de algunos críticos, no hay en realidad incoherencia o desajuste en el tratamiento de la categoría de prójimo cuando se pasa del apotegma introductorio a la parábola²⁹. Antes al contrario, Lucas compuso cuidadosamente las dos fases de la perícopa en su conjunto para guiar al oyente (un legista judío ficticio y un auditorio cristiano real) a través de un proceso de “transvaloración de todos los valores”³⁰. El oyente llega con un determinado concepto de “prójimo” (el definido en Lv 19,18b: un miembro de la comunidad cultural de Israel, a la que uno mismo pertenece) y acaba con una visión transformada de ese concepto (ajustada a la “definición” abierta que ofrece Jesús). El tema teológico general de la inversión, subrayado por Lucas desde el primer capítulo de su evangelio (cf., por ejemplo, 1,46-55), alcanza memorable expresión en esta transvaloración del significado de “prójimo”.

De hecho, una vez que nos damos cuenta de que esta transvaloración de la categoría de “prójimo” es la cuestión de fondo en 10,25-37, ni la fase I ni la fase II tienen pleno sentido por sí mismas. Por ejemplo, la pregunta del legista en el v. 29 (“Y ¿quién es mi prójimo?”), que da pie a la narración de la parábola, habría parecido fuera de lugar si la fase I no hubiera sido construida con todo cuidado precisamente para introducir y justificar la pregunta. Del mismo modo, el diálogo final entre Jesús y el legista en los vv. 36-37 sobre la verdadera definición de quién es el prójimo de uno carecería de sentido si la pregunta del legista en el v. 29, originada por la anécdota introductoria, no hubiera introducido a su vez la parábola³¹. La trabazón que sostiene el conjunto de los vv. 25-37 no podría ser eliminada sin gran daño para el arte literario del texto y para su flujo de pensamiento. Las dos fases se necesitan mutuamente para crear un mensaje teológico satisfactoriamente completo, así como una satisfactoriamente completa composición literaria.

4) A la hora de analizar la parábola propiamente dicha, no nos sorprende descubrir que su vocabulario y estilo, completamente lucanos, reflejan entre otros rasgos cierta tendencia de Lucas a imitar el griego de los LXX³². Además, vocabulario lucano esencial se corresponde con cuestiones teológicas esenciales para el autor del tercer evangelio. Por poner un ejemplo destacado: solo Lucas entre los sinópticos muestra interés en los samaritanos. Las palabras “Samaría” y “samaritanos” no aparecen en Marcos y Q, nuestras dos fuentes más antiguas para los sinópticos. Tampoco en Mateo se encuentra el nombre “Samaría”. En cuanto al adjetivo “samaritano”, figura solamente en la orden negativa que da Jesús a los Doce al comienzo del discurso misionero (Mt 10,5b-6): “No vayáis a los gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos; id más bien a las ovejas de la casa de Israel”. Como vimos en el tomo III de *Un judío marginal*, este dicho M es probablemente una formulación de la Iglesia primitiva o una creación redaccional del propio Mateo³³.

La ausencia casi total de referencias a Samaría y a los samaritanos en Q, Marcos y Mateo contrasta con su presencia en Lucas-Hechos³⁴. Para entender la razón de esto conviene partir de

la declaración explícita que sobre su intención realiza Lucas en Hechos y volver luego a su evangelio. En el discurso de Jesús resucitado que da inicio a los Hechos de los Apóstoles, Jesús –es decir, Lucas hablando a través de Jesús– anuncia el alcance geográfico y en la historia de la salvación del nuevo movimiento (Hch 1,8): “Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra”³⁵. Este anuncio es luego puesto por obra en los subsiguientes capítulos de Hechos. La predicación del evangelio en Jerusalén, inicialmente exitosa, encuentra creciente oposición en las autoridades judías (caps. 1–5), que culmina en el martirio del helenista Esteban (caps. 6–7). La persecución desencadenada por el testimonio y la muerte de Esteban hace que tenga éxito la misión del también helenista Felipe (seguido por Pedro y Juan) entre los habitantes de Samaría (8,4-25). Felipe evangeliza luego las ciudades costeras de Judea y termina en Cesarea (8,26-40), donde Pedro convertirá pronto a la primera “comunidad” de gentiles: el centurión Cornelio con sus familiares y amigos³⁶. Entretanto, algunos de los helenistas que se dispersaron a causa de la persecución en Jerusalén han llegado a Antioquía de Siria, donde por primera vez predicán el Evangelio de manera programada y amplia a gentiles, así como a judíos (11,19-25). El anterior perseguidor de cristianos Saulo/Pablo (el relato de cuya conversión ha sido hábilmente entrelazado con todos estos acontecimientos de la misión cristiana en cerner) se suma a la predicación en Antioquía. Desde allí parte para comenzar su misión en lejanas tierras de gentiles y llegar incluso hasta los confines de la tierra (lo que acabará significando Roma, la capital del Imperio³⁷).

Vemos, pues, cómo Lucas no solo tiene las palabras de Jesús resucitado en Hch 1,8 cumplidas en el preciso orden profetizado, sino que además logra que cada paso en el proceso en desarrollo prepare o dé lugar al paso siguiente. Que este modelo sistemático de exposición refleja el programa teológico específico de Lucas se ve claramente por la inclusión de Samaría como un paso importante en el proceso, mientras que sorprendentemente Galilea, el punto de partida y centro inicial del ministerio público de Jesús, prácticamente desaparece de Hechos. Galilea no desempeña ningún papel en la profecía inicial de Jesús resucitado ni en el cumplimiento de ella³⁸. El lugar prominente de Samaría en la primera parte de este escrito es, pues, no solo el resultado de hechos históricos, sino que revela la elección redaccional y el programa teológico de Lucas.

A la luz de este programa teológico claramente enunciado en Hechos, podemos apreciar la presencia de los samaritanos en el evangelio de Lucas, en contraste con su ausencia en Marcos y Q y su casi desaparición en Mateo. En el comienzo mismo (Lc 9,52-53) de la narración del gran viaje (caps. 9–19 en su evangelio), Lucas presenta una escena en la que unos samaritanos niegan a Jesús la entrada en su pueblo porque él viaja hacia el santuario de Jerusalén (rival del centro de culto samaritano del monte Garizín)³⁹. Indignados, los discípulos Santiago y Juan quieren pedir que caiga fuego del cielo para destruir a los poco hospitalarios samaritanos, pero Jesús muestra misericordia limitándose a ir a otro pueblo. Que la misericordia de Jesús con los samaritanos dará fruto se insinúa más adelante en la narración del gran viaje, cuando Jesús cura a diez leprosos

(narración especial L de 17,11-19), uno de los cuales es samaritano⁴⁰. El detalle de que solo el “extranjero” samaritano (no catalogado, sin embargo, como “gentil”), y no los otros nueve leprosos (supuestamente judíos), se vuelva para dar las gracias a Jesús por su curación podría apuntar hacia el relato de Hechos en que la ampliación del mensaje evangélico a los receptivos samaritanos contrasta con la persecución en Jerusalén (Hch 8,2-25). En otras palabras, el contraste entre creencia y falta de fe en Hechos (nótese el énfasis de 8,12-13 en creer) podría estar prefigurado por la reacción de Jesús en Lc 17,19, quien al ver al samaritano volver para glorificar a Dios y mostrarle a él su agradecimiento, significativamente le dice que su fe lo ha curado y salvado (con el doble sentido del verbo σῶζω). Los otros nueve leprosos, que no han mostrado agradecimiento ni fe, obtienen solo una curación física. Se podría decir que este relato de milagro, con su contraste implícito entre fe samaritana y falta de fe judía, es posible que apunte hacia un fenómeno de más alcance que se repite en Hechos: durante sus viajes misioneros, Pablo tropieza regularmente con la incredulidad de muchos judíos. Entonces se vuelve hacia los gentiles, quienes (junto con algunos judíos) reciben con fe el Evangelio (véase, por ejemplo, Hch 13,44-52; 18,1-11; 19,8-10; 28,17-28).

Solo cuando se ha entendido la función general de los samaritanos en la teología lucana de la historia de la salvación y la “geografía de la salvación” –un constructo teológico exclusivo de Lucas-Hechos dentro del NT– se puede apreciar plenamente el carácter lucano de la parábola de El buen samaritano. La figura clave del samaritano, que actúa compasivamente respecto a un judío, en contraste con el comportamiento de representantes oficiales de la comunidad cultural judía, es la concreción perfecta del gran tema lucano del cruce de límites, iniciado en el evangelio y realizado completamente en Hechos en la misión a los gentiles⁴¹. Por eso, difícilmente puede ser casual que esta parábola (10,29-37) aparezca en el evangelio de Lucas no solo dentro de la narración del gran viaje (caps. 9–19), sino, más precisamente, entre la no admisión de Jesús en un pueblo de Samaría (9,51-55) y su encuentro sanador/salvífico con el leproso samaritano (17,11-19). La simple posición de la parábola dentro de la narración del gran viaje sugiere la idea de movimiento desde un polo negativo a un polo positivo con cruce de un límite.

Por último, la decisión de Lucas de poner el foco en un samaritano como paradigma de ayuda misericordiosa extendida a un enemigo natural que, como tal, no tiene derecho a ella (en este caso, un judío) puede ser un destacado ejemplo de su habilidad en remodelar relatos y temas del AT para su programa teológico cristiano (como se ve, por ejemplo, en su relato de la infancia). En 2 Cr 28,8-15 se nos dice que israelitas del norte, de la ciudad de *Samaría* (v. 8), se apiadaron de los prisioneros que habían sido llevados de Judá y *Jerusalén* (v. 10) por el ejército de Israel. Vistieron a los que entre ellos estaban *desnudos*, les dieron de *comer* y de *beber*, los *ungieron*, montaron en *burros* a los débiles y los llevaron a *Jericó*, para que los cuidasen judíos como ellos (v. 15). Después de mostrar esta extraordinaria compasión por sus enemigos naturales, los norteños volvieron a *Samaría*⁴². Este pasaje podría haber proporcionado al artista Lucas el

material básico para esa obra maestra literaria, una especie de midrás sobre un relato veterotestamentario que juega con la polaridad de Samaría y Judá⁴³.

En suma, pues, la parábola de El buen samaritano, tomada junto con su introducción, es completamente lucana en todos los niveles imaginables: la macroestructura de Lucas-Hechos; la macroestructura de la narración del gran viaje; la estructura característicamente lucana de anécdota introductoria más parábola; la teología lucana, que impregna los dos componentes de la perícopa bipartita; el vocabulario y la gramática típicamente lucanos, y, naturalmente, el realce único que confiere Lucas a la figura del samaritano, desarrollada de manera midrásica a partir de una narración del AT. Cuando uno examina todos los elementos lucanos que componen este conjunto literario-teológico, se pregunta por qué todo crítico siente la necesidad imperiosa de descubrir alguna parábola subyacente que Lucas habría reelaborado. Aunque sospechésemos la existencia de ese sustrato, ¿de qué modo podríamos llegar a saber cómo era? Si eliminamos cada rasgo lucano teológico, estructural, literario y filológico de 10,25-37, ¿qué hipotético resto original nos queda? Y lo que es más importante para nuestro proyecto de *Un juicio marginal*, ¿cómo pasaríamos de ese resto al Jesús histórico y la parábola supuestamente por él creada? Esta pregunta se hace aún más apremiante cuando recordamos los resultados de nuestro examen de los grupos judíos o casi judíos en el tomo III de *Un juicio marginal*⁴⁴. La conclusión de nuestro estudio de los samaritanos fue que, muy probablemente, el Jesús histórico había tenido muy poco contacto directo con los samaritanos y que raramente –si alguna vez lo hizo– habló de ellos. Esta conclusión, alcanzada en gran parte sin tener en cuenta la parábola de El buen samaritano, hace inútil el proyecto de reconstruir la parábola original en labios del Jesús histórico, lo cual no ha impedido que algunos comentaristas hayan acometido de buena gana esa empresa⁴⁵.

Aunque desfavorable, mi juicio sobre ese proyecto de reconstrucción no es severo. Se entiende fácilmente la tenacidad en el deseo de afirmar que esta parábola se remonta a Jesús. Pero seamos sinceros sobre las razones de esa tenacidad. En mi opinión, no son preocupaciones histórico-críticas las que mueven a algunos investigadores a rebelarse espontáneamente contra la idea de que El buen samaritano y otras parábolas L –como El hijo pródigo– no tienen su origen en el Jesús histórico. En las vidas de los cristianos y poscristianos por igual, quizá ninguna otra parábola se ha instalado tan profundamente en sus conciencias a una edad temprana y fundamental. Como podemos ver por los resultados del Jesus Seminar, incluso críticos que no dudan en atribuir gran parte de la tradición evangélica a posterior invención cristiana a menudo se resisten a la idea de que Jesús no pronunció la parábola de El buen samaritano (o la de El hijo pródigo)⁴⁶. Esta reacción es perfectamente comprensible en un nivel emocional. Pero si no dejamos que se formen nuestros juicios con base en el calor del corazón y la nostalgia religiosa y nos guiamos más bien por el método histórico-crítico y por claros criterios de autenticidad –como debemos–, la historicidad de la parábola de El buen samaritano resulta especialmente cuestionable cuando es contemplada por la mirada fría, escéptica, del crítico histórico. Si permanecemos fieles a la idea de que las parábolas sinópticas no deben recibir simplemente por

ser tales el sello de autenticidad, entonces esto debe valer doblemente para El buen samaritano en particular y para las parábolas L en general. Podemos tener el corazón muy caliente, pero su calor ¿nos viene irradiado por Jesús o por Lucas? Al final, parece más probable que sea Lucas la fuente de calor más cercana a nuestras almas⁴⁷.

He dedicado tanto espacio a El buen samaritano porque es para muchos el paradigma, el arquetipo, la más conocida y valorada de todas las parábolas. En su caso, más que en cualquier otro dentro del corpus de palabras especiales lucanas, los críticos y el público en general suponen –cuando no exigen– un origen en la mente creativa del Jesús histórico. Mi punto de vista es que si tal suposición resulta errónea o al menos indemostrable –como en realidad lo es–, forzosamente tenemos que preguntarnos: ¿qué otra parábola L constituiría un candidato mejor o más creíble? Por carecer de testimonio múltiple, aparecer en el último evangelio sinóptico escrito y estar cargadas de palabras y teología lucanas, estas parábolas casi desafían a cualquier comentarista a probar que tienen su origen en la predicación del Jesús histórico, y no digamos a reconstruir algún tipo de estructura, formulación y mensaje primitivos para cada parábola. Quiero ser claro: no digo que todas las parábolas L sean indudablemente producto del evangelista Lucas, como lo es El buen samaritano. Ciertamente, cabe la posibilidad de que algunas de ellas se remonten a tradiciones especiales L que Lucas recibió y reelaboró.

De hecho, esta posibilidad parece afianzarse en algunos casos, sobre todo en la parábola de El administrador infiel (16,1-8). Esta es tan opaca en su mensaje que Lucas insertó varias aplicaciones diferentes (16,9-13), las cuales podrían ser como notas sueltas para posibles homilías sobre la parábola. Ninguna de las aplicaciones se desprende realmente de la parábola misma. El problema está en que, aunque El administrador infiel podría ser el mejor candidato a alguna clase de tradición prelucana, es también, por admisión universal de los críticos, la más desconcertante de todas las parábolas sinópticas y constituye una fuente casi inagotable de interpretaciones diferentes e incluso contradictorias⁴⁸. Si esto es verdad hasta en el nivel del texto literario ofrecido por Lucas, ¿qué se puede decir acerca de la forma, las palabras y el mensaje de una tradición prelucana? Y ¿cómo pasar de esa hipotética tradición prelucana a Jesús? Aquí volvemos a la cuestión básica que, a mi modo de ver, hace punto menos que imposible la atribución a Jesús de cualquiera de las parábolas L. Por resumir, pues: no digo estar en condiciones de demostrar que todas las parábolas L son creaciones de Lucas, como lo es, a mi juicio, El buen samaritano. Tampoco afirmo poder probar que ninguna de las parábolas L se remonta a Jesús. Lo que sostengo es que ningún crítico que utilice con rigor los criterios de autenticidad puede acreditar que alguna de las parábolas L se remonte a Jesús. En el mejor de los casos, aun cuando hay buena razón para sugerir la presencia de tradición L, tenemos que resignarnos una vez más a un juicio de *non liquet* por lo que respecta al origen en el Jesús histórico.

IV. Conclusión ponderada de nuestro examen

La investigación moderna sobre las parábolas sinópticas, que data aproximadamente de la obra de Adolf Jülicher, se ha caracterizado por un risueño optimismo: se suponía que la mayor parte de las parábolas, si no todas, podían atribuirse sin gran problema al Jesús histórico. Es esa idea, mucho más sostenida que verificada, lo que en conjunto este quinto tomo, pero especialmente el presente capítulo, trata de cuestionar. Despojadas de su gratuita presunción de historicidad, la mayor parte de las parábolas no permiten elaborar argumentos convincentes a favor de su autenticidad. Creación por la Iglesia primitiva o por los evangelistas parece una explicación probable no solo en el caso de El trigo y la cizaña y Las diez vírgenes, sino también, a mi modo de ver, en el de casi todas, si no todas, las parábolas L. Los casos menos claros –es decir, la mayoría de las parábolas restantes– son debidamente consignados al limbo del *non liquet*: ningún argumento es tan fuerte como para inclinar la balanza en uno u otro sentido.

¿Qué nos queda, entonces? En verdad, muy poco. Nuestro examen ha producido tan solo un caso claro de testimonio múltiple: el solapamiento Marcos-Q de la parábola de El grano de mostaza. Además, el criterio de dificultad sugiere un solo candidato de las parábolas marcadas: Los viñadores perversos. Para consternación de devotos y otros que lo son menos, ninguno de los criterios de historicidad avala una sola parábola exclusiva de Marcos o Lucas, por más veneración que despierte. De hecho, el notable incremento de parábolas exclusivas en Mateo o Lucas (con respecto a Marcos o Q), junto con las fuertes tendencias redaccionales observadas en esas parábolas M y L, deberían hacer a cualquier crítico sumamente cauteloso al ocuparse de parábolas exclusivas de los dos últimos sinópticos. Sin embargo, dos casos especiales encontrados en nuestra exploración siguen siendo problemáticos. Si Los talentos (o Las minas) y La gran cena son simplemente casos de parábolas Q intensamente modificadas por Mateo y Lucas, entonces carecen de testimonio múltiple y deben ser consignadas a la categoría de *non liquet*. Pero si representan dos casos de parábolas atestiguadas independientemente en tradiciones M y L, se puede elaborar un argumento de testimonio múltiple. Seguidamente procedemos a realizar un detallado estudio sobre la historicidad de estos cuatro únicos candidatos –El grano de mostaza, Los viñadores perversos, Los talentos y La gran cena–, así como sobre la interpretación de la que han sido objeto.

Notas al capítulo 39

¹ Véase, por ejemplo, Jeremías (*The Parables of Jesus*), quien usa categorías teológicas (casi se podría decir homiléticas) como “Ahora es el día de la salvación”, “La gran promesa” y “Podría ser demasiado tarde”. Categorías teológicas se pueden encontrar también en Hultgren (*The Parables of Jesus*): por ejemplo, “Extraordinario perdón y gracia de Dios”, “Extraordinario amor de Dios por los perdidos” y “Parábolas de vida ante Dios”; asimismo en Snodgrass (*Stories with Intent*): por ejemplo, “Gracia y responsabilidad”, “Parábolas de extravío”, “Parábolas de escatología futura”. En cambio, Scott (*Hear Then the Parable*) elige categorías tomadas de la vida social y la cultura “Familia, pueblo, ciudad, y más”, “Amos y siervos” y “Casa y campo”.

² Se recuerda al lector que nuestro interés se centra en las parábolas *narrativas* como son definidas en el capítulo 37. Las metáforas o similitudes que no fueron “estiradas” para crear un breve relato con exposición, nudo y desenlace (es decir, un argumento) no son tratadas aquí. Inevitablemente, hay algunas zonas grises en la distinción entre similitudes y parábolas narrativas. Por ejemplo, en Marcos, no considero que el dicho sobre la higuera de la que brotan las hojas (Mc 13,28-29 || Mt 24,32-33 || Lc 21,29-31) sea una parábola narrativa, pese a la opinión contraria de algunos críticos.

³ Se podría argüir que, en el debate sobre la dependencia o independencia de *Tomás*, la versión de El sembrador de *EvTom* (*logion* 9) pertenece a la categoría del *non liquet*, en vez de a la de “dependiente de los sinópticos”. Esta condición especial es la razón por la que he relegado la parábola de El sembrador a la presente nota, en vez de tratarla con los casos probatorios del capítulo 38. El caso del *logion* 9 es difícil de juzgar por diversas razones. En esta parábola, los tres sinópticos (especialmente Marcos y Mateo) se acercan bastante entre sí. En su mayor parte, *EvTom* 9 coincide con el texto de Marcos/Mateo y algunos detalles de Lucas. Como sucede en cierto número de casos examinados en el capítulo 38, *Tomás* presenta una forma abreviada del relato sinóptico, a la que ha añadido algunos toques propios: por ejemplo, el contraste de los granos que no enviaron raíces “hacia la tierra” y no produjeron espigas “hacia el cielo”. La ulterior adición de *Tomás* relativa a los granos de semilla comidos por el gusano no tiene sentido en el contexto del Jesús histórico, puesto que los gusanos no solían causar daño en las cosechas de grano en la antigua Palestina, y comer semillas que ya habían sido “ahogadas” es más que curioso (así Plisch, *The Gospel of Thomas*, 56). Detrás de esas adiciones parece haber alguna clase de simbolismo (;agnóstico?), pero no es fácil determinar de qué se trata. La cuestión de las fuentes se complica todavía más por posibles casos de asimilación del texto copto del *logion* 9 al sahídico estándar de los evangelios. Sobre los detalles del texto copto, véase Schrage, *Das Verhältnis*, 42-48; Fieger, *Das Thomasevangelium*, 50-55. A pesar de estas incertidumbres, creo que hay algunos ligeros indicios de dependencia de *EvTom* 9 con respecto a los sinópticos. Por ejemplo, solo en Mc 4,3 || Mt 13,3 empieza una parábola con ἰδοῦ (“mirad”). Que tal puede ser el caso tiene perfecto sentido, especialmente en Marcos, el texto fuente. Hasta este punto del evangelio marcano, Jesús no ha pronunciado ni una sola parábola narrativa (aunque sí unas cuantas similitudes en el cap. 3). Tiene, pues, perfecto sentido que, al comenzar Marcos el primer “sermón” o “discurso” de su evangelio, así como la primera parábola narrativa, presente a Jesús iniciando la parábola de El sembrador, y así todo el discurso parabólico, con un solemne ἰδοῦ. En efecto, como la parábola de El sembrador está situada en primer lugar, en parte porque comenta sobre todo el proceso de pronunciar y escuchar parábolas (de ahí su designación de “metaparábola”), el inicio solemne con ἰδοῦ es totalmente adecuado. Aunque ha presentado a Jesús hablando en parábolas antes del discurso parabólico del cap. 13 (por ejemplo, con la parábola de los constructores prudente e insensato de Mt 7,24-27), tiene también sentido que Mateo tome el ἰδοῦ de Marcos, ya que El sembrador inicia igualmente el discurso parabólico mateano (mucho más largo). En cambio, la presencia de “mirad” (*eishēete* en copto) al comienzo de la parábola de El sembrador en *EvTom* 9 no tiene tanto sentido, porque el *logion* 9 no marca el comienzo de un discurso en parábolas (cada *logion* de *Tomás* está compuesto de una o más unidades discretas). De hecho, la versión tomasina de El sembrador sigue de inmediato a la primera parábola narrativa de *EvTom*: El pescador inteligente, en el *logion* 8. Además, el *logion* 9 es el único caso de *EvTom* donde “mirad” introduce una parábola narrativa; por eso, la presencia de tal palabra en el *logion* 9 no se puede explicar apelando a un uso regular de *Tomás* en la introducción de parábolas. La dependencia de Marcos/Mateo parece, pues, la explicación más verosímil de este “mirad” al inicio de la versión tomasina de El sembrador. Además, una vez que entramos en el relato de la parábola, percibimos en *EvTom* 9 la misma tendencia a combinar textos que fue mostrada en el capítulo 38. Por ejemplo, al referirse a la semilla, *Tomás* usa siempre las formas plurales coptas *hoeine* (“algunos” [granos de simiente]) y *hⁿkooye* (“algunos otros”). En el texto griego de los sinópticos, el mismo uso sostenido del plural (ὁ μὲν [...] ἄλλ δέ) a lo largo de la parábola se encuentra solo en Mateo. Marcos emplea la forma singular ὁ μὲν [...] ἄλλο hasta el clímax de 4,8, donde utiliza el plural ἄλλα para “otras”. Lucas usa el singular (ὁ μὲν [...] ἕτερον) a lo largo de la parábola. Por poner otro ejemplo: en *EvTom*, el verbo de la frase “vinieron los pájaros” (*ayei*) corresponde

exactamente solo a ἡλθεν de Marcos (4,4); Mateo utiliza un participio, mientras que Lucas prescinde enteramente del verbo. Pero algunas peculiaridades de *Tomás* coinciden con las de Lucas. Entre los sinópticos, solo Lucas, al comienzo de la parábola en 8,5 (y nuevamente cuando inicia la explicación de la parábola en 8,11) usa el nombre σπόρος (“simiente”, que en el NT aparece de nuevo solamente en Mc 4,26-27 [El grano que crece por sí solo] y en 2 Cor 9,10 [bis]). *Tomás* también usa el nombre “simiente” (copto *čroc*) en esta parábola al mencionar los abrojos. Mientras que Marcos y Mateo usan el adjetivo πετρῶδης como un sustantivo, “pedregal”, Lucas emplea el nombre “roca” (πέτρα) con artículo determinado. Aquí *Tomás* vuelve a coincidir con Lucas, incluso hasta el punto de utilizar el nombre griego. Pero la frase de *Tomás* “cayeron sobre los abrojos” reproduce exactamente la de Mateo/Marcos, en tanto que Lucas tiene “en medio de los abrojos”. Similarmente, “y dio fruto” (*afri karpos*) de *Tomás* traduce καὶ ἐδίδου καρπὸν de Lucas/Mateo, en vez de ἐποίησεν καρπὸν (“produjo fruto”) de Lucas. En cuanto a la cantidad producida, “sesenta”, de *Tomás* (que enseguida él dobla a “ciento veinte”), está tomada de “ciento”, “sesenta”, “treinta” de Marcos (y Mateo, en orden inverso), en tanto que Lucas habla de “fruto centuplicado”; cf. Gathercole, *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary*, 241. Por supuesto, como he señalado anteriormente, debemos admitir en algunos casos la posibilidad de asimilación escrital de *EvTom* 9 al copto sahídico estándar; véase, por ejemplo, la utilización del nombre “roca” (πέτρα) de Mc 4,5 en el Marcos sahídico. Por otro lado, si se argumenta que se realizó una abundante asimilación de *EvTom* 9 al sahídico estándar, queda en cuestión la utilidad del *logion* como testimonio independiente de la forma más antigua disponible de la parábola. Al final, lo que impresiona del *logion* 9 es la tendencia a mezclar, que concuerda con el patrón del uso por *Tomás* de los sinópticos, visto en el capítulo 38. Por eso, aunque me parece razonable un juicio de *non liquet* sobre si *EvTom* 9 depende o no de los sinópticos, considero que el *logion* 9 muestra suficientes huellas de influencia sinóptica para trasladarlo de la categoría de *non liquet* a la de “probablemente dependiente de los sinópticos”. Para más argumentación sobre el asunto, véase Tuckett, “Thomas and the Synoptics”, 153-156.

⁴ Hay un posible paralelo del final del grano que crece por sí solo (Mc 4,29) en la terminación de *EvTom* 21. Pero 1) la brevedad de la declaración, que parece venida de no se sabe dónde y no tener nada que ver con el *logion* 21, y 2) la escasez de palabras significativas compartidas por Mc 4,29 y esta última parte de *EvTom* 21 (“fruto”, “hoz”) hacen prácticamente imposible una decisión sobre dependencia o independencia. Ambos textos pueden, independientemente el uno del otro, aludir a Jl 4,13 (3,13 en algunas traducciones a lenguas modernas; cf. Ap 14,15-16).

⁵ La cuestión se complica por la aparente reelaboración redaccional de la tradición a manos de Mateo y Lucas; véase, por ejemplo, Jeremias, *The Parables of Jesus*, 53-55. Ambos evangelistas parecen haber reescrito material tradicional, con un ojo puesto en la esperanza de la venida de Cristo en gloria (es decir, la parusía). Más en concreto: la versión de Marcos (13,33-37) probablemente no debe ser clasificada como parábola narrativa, puesto que la mayor parte de los *logia* en los vv. 33-37 figuran en discurso directo (2ª persona del plural) y están dirigidos a los discípulos de Jesús al final del discurso escatológico. En ese amplio contexto marcano, frases como “no sabéis cuándo será el momento”, del v. 33, y “no sabéis cuándo vendrá el amo [o “el Señor”] de la casa”, del v. 35, hacen referencia clara y directa a la venida del Hijo del hombre, profetizada en los vv. 24-27. La metáfora propiamente dicha –relativa a un hombre que, a punto de partir de viaje, da atribuciones a sus siervos y les pide que desempeñen debidamente los respectivos deberes, especialmente el portero, a quien ordena que vele– se circunscribe al v. 34. La línea argumental no es desarrollada más allá del mundo metafórico de ese versículo. De hecho, la mención de la venida del amo se encuentra en el v. 35, después de que Jesús ha pasado al discurso directo para exhortar a sus discípulos a mantenerse en vela (obviamente, en el contexto, para la venida del Hijo del hombre). Así pues, los dispares *logia* de los vv. 33-37 no llegan a fundirse en una sola parábola narrativa, y el v. 34 en sí es demasiado breve y poco desarrollado para poder ser considerado tal parábola. Luego, además, es discutible que Lc 12,35-38 constituya un paralelo de Mc 13,33-37. Varios elementos temáticos (el encendido de lámparas, la espera del regreso del hombre, la llamada a la puerta) sitúan ese texto lucano más cerca de la parábola M de Las diez vírgenes (Mt 25,1-13). Los verdaderos paralelos de Lc 12,35-38 con Mc 13,33-37 se reducen a los temas de 1) los hombres (supuestamente siervos) que se mantienen en vela esperando la vuelta de su señor a una hora desconocida y 2) la disposición de los hombres a abrirle la puerta (tarea que Lucas atribuye a todos los siervos, no a un portero en particular, como hace Marcos). Se podría añadir la especificación de varias horas de la noche, aunque difieren en ellas Marcos y Lucas. En suma, la ausencia de una verdadera parábola narrativa en Marcos y la falta de un número suficiente de palabras, expresiones y frases paralelas impiden que Mc 13,33-37 || Lc 12,35-38 se pueda catalogar como un caso de parábola narrativa con testimonio múltiple de fuentes independientes. No es sorprendente, por tanto, que Snodgrass (*Stories with Intent*, 492) no dedique en su obra enciclopédica un apartado a El portero, que él clasifica simplemente como un dicho metafórico. Reflejando lo tenue que puede ser el límite entre similitudes extensas y parábolas narrativas breves, Birger Gerhardsson (“Illuminating the Kingdom. Narrative *Meshalim* in the Synoptic Gospels”, en Henry Wansbrough [ed.], *Jesus and the Oral Gospel Tradition* [JSNTSup 64; Sheffield: Academic Press, 1991], 266-309) clasifica Mc 13,32-37 || Lc 12,35-38 (que el

llama “Los siervos en vela”) como un *māsāl* narrativo, pero admite que, “entre los *mēsālīm* narrativos [...] representa un caso límite, dudoso”, una categoría en la que él sitúa también El ladrón (Mt 24,43-44 || Lc 12,39-40) y El demandado (Lc 12,58-59). Tomando un camino diferente, Scott (*Hear Then the Parable*, 213-213) percibe que a Mc 13,34-35 y Lc 12,36-38 subyace “una estructura parabólica inicial” que fue “expresada” de diferentes maneras. Como Scott no “oye” la característica “voz” de Jesús en la parábola, atribuye esta a la Iglesia primitiva. Uno ve lo fácilmente que, sin criterios de historicidad claros, la investigación de las parábolas se puede disolver en los gustos estéticos personales del comentarista de turno.

⁶ Puesto que la tradición Q está compuesta casi enteramente de dichos, no es sorprendente que algunos críticos cataloguen a veces *logia* metafóricos o similitudes como parábolas narrativas. En mi opinión, ninguno de los textos siguientes reúne las condiciones para ser considerado plenamente una parábola narrativa capaz de conducir a los oyentes a un mundo metafórico. Los dichos que algunos críticos suelen ofrecer a consideración son: 1) El Ladrón, Mt 24,43-44 || Lc 12,39-40; cf. *EvTom* 21, 103; 2) Los niños en la plaza, Mt 11,16-17 || Lc 7,31-32; 3) La vuelta del espíritu impuro, Mt 12,43-45 || Lc 11,24-26; 4) El demandado, Mt 5,25-26 || Lc 12,58-59. En mi opinión, los dichos de El ladrón y Los niños en la plaza no están suficientemente desarrollados para representar minirrelatos con exposición, nudo y desenlace implícitos. La declaración metafórica en El ladrón es un solo versículo relativo a una situación que aún no se ha dado; el versículo siguiente aplica la metáfora a los discípulos. Los niños en la plaza es más la descripción de una situación frustrantemente estática que un relato en desarrollo. La vuelta del espíritu impuro, si su *Sitz im Leben* original es realmente una discusión de Jesús con sus adversarios sobre la práctica de exorcismos (el contexto amplio tanto en Mateo como en Lucas), probablemente se debe entender ante todo no como un relato metafórico, sino como la consideración de una posibilidad real (recordemos lo reales que eran la idea de los demonios, las posesiones demoníacas, los exorcismos y la posibilidad de una nueva posesión para las personas en la Antigüedad). Solo Mateo añade una comparación al final de la unidad: “Así sucederá con esta generación malvada”. Por último, en El demandado, Jesús habla a sus oyentes en discurso directo al emplear una serie de metáforas con las que los insta a arreglar sus querellas con sus adversarios mientras todavía están a tiempo. Este estilo retórico de exhortación directa carece de la estructura y dinámica parabólicas mediante las que el auditorio es conducido a un mundo narrativo metafórico, diferente (como, por ejemplo, en “el reino de los cielos es como un rey que...”).

⁷ Sobre el abanico de significados de la levadura como símbolo (no necesariamente negativos), véase Schellenberg, “Kingdom as Contaminant?”, 527-543, esp. 538-541; similarmente, Snodgrass, *Stories with Intent*, 233. Scott (*Hear Then The Parable*, 321) insiste, sin embargo, en que “solo el sentido negativo [de la levadura] es evidenciado en la literatura antigua” y procede a basar su interpretación de la parábola en esa premisa errónea (pp. 321-329). Para consideraciones similares acerca de la levadura, véase Jeremias, *The Parables of Jesus*, 149; Seccombe, “Incongruity”, 169-170; más cauto es Hultgren, *The Parables of Jesus*, 406.

⁸ Snodgrass comienza su análisis de Mt 25,31-46 admitiendo: “Esto no es realmente una parábola. Como mucho, estamos ante un dicho parabólico sobre la separación de ovejas y cabras en los vv. 32-33”, que él considera “una similitud implícita”. Hultgren (*The Parables of Jesus*, 310) hace una observación similar. Curiosamente, Snodgrass realiza una amplia exégesis de ese texto mateano que para él no es parábola en su libro sobre las parábolas (pp. 543-563). Titula el pasaje “Las ovejas y las cabras”, aunque la frase se refiere a la similitud implícita, que después de los vv. 32-33 desaparece del resto de la perícopa. Lejos de ser una parábola, esta grandiosa escena de juicio es la profecía final del Jesús mateano que cierra el quinto discurso y todo el ministerio público del primer evangelio. En Mt 25,31-46 Jesús, el Hijo del hombre y profeta escatológico, describe, en términos nada vagos, lo que ocurrirá concretamente en el juicio final. Lejos de ser una parábola escatológica alusiva, es la realidad a la que apuntan todas las parábolas y similitudes en el discurso escatológico de Mateo. Sobre esto, John P. Meier, *Matthew* (NT 206, n. 77) hace la interesante observación de que Mt 25,31-46 puede ser considerado un *māsāl* en el sentido de revelación apocalíptica, similar al *mesal* etiópico que se encuentra en la sección de *1 Henoc* (caps. 37-71) que ha recibido el discutible título de “Las similitudes o (parábolas) de Henoc”.

⁹ Para muestras de la teología redaccional de Mateo, véase Günther Bornkamm, Gerhard Barth y Heinz Joachim Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1; Neukirchen: Buchhändlung des Erziehungsvereins, ⁵1968); Robert H. Gundry, *Matthew*, 5-10; Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew* (Sacra Pagina 1; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991), 17-19; John P. Meier, “Matthew, Gospel of”: *ABD* IV, 622-641, esp. 637-640; Ulrich Luz, *The Theology of the Gospel of Matthew* (Cambridge, UK/Nueva York: Cambridge University, 1995); Donald Senior, *What Are They Saying about Matthew?* (ed. rev.; Nueva York/Mahwah, NJ: Paulist, 1996); John Riches, *Matthew* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 44-104; Matthias Konradt, *Israel, Kirch, und die Völker im Matthäusevangelium* (WUNT 215; Tübinga: Mohr [Siebeck], 2007); Daniel M. Gurtner y John Nolland (eds.), *Build upon the Rock. Studies in the Gospel of Matthew* (Grand

Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2008), esp. 53-84, 85-107, 170-186; Mogens Müller, “Bundesideologie im Matthäusevangelium”: *NTS* 58 (2012) 23-42.

¹⁰ Así Scott (*Hear Then the Parable*, 163, n. 11), siguiendo a comentaristas como Eduard Schweizer y Francis W. Beare. Otros componentes de la lista de parábolas probablemente creadas por Mateo podrían ser, a mi juicio, El trigo y la cizaña (su interpretación alegórica procede casi con certeza de la actividad redaccional mateana). Para varias opiniones sobre este punto, véase el estudio de esta parábola en nuestro capítulo 38. Otra de ese mismo origen podría ser la parábola de Las diez vírgenes, tan cargada como está de preocupaciones teológicas mateanas; sobre esto, véase Karl Paul Donfried, “The Allegory of the Ten Virgins (Matt 25,1-13) as a Summary of Matthean Theology”: *JBL* 93 (1974) 415-428. Donfried llega a la conclusión (p. 428) de que la parábola de Las diez vírgenes “no tuvo origen en el nivel del Jesús histórico, sino que fue creada por Mateo sobre la base de ciertas tradiciones que él había recibido”. Quizá no sea casual que Scott (*Hear Then the Parable*, 68-72), quien trata de sostener que la mayor parte de las parábolas se remontan a Jesús en su estructura originaria o en su voz característica, sienta que debe hacer una excepción con dos de las parábolas M: El trigo y la cizaña y Las diez vírgenes. Pero bien podríamos añadir otras parábolas M a esta lista.

¹¹ Se podría decir que L contiene dieciséis parábolas si se cuentan por separado la parábola doble (o parábolas gemelas) de La torre inconclusa y El rey que va a la guerra (14,28-32). Sin embargo, aquí sigo el enfoque de muchos comentaristas que las tratan como una sola; véase, por ejemplo, Snodgrass, *Stories with Intent*, 379-388; Jeremias, *The Parables of Jesus*, 196. En cambio, Gerhardtsson (“The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels”, 343-344; cf. “Illuminating the Kingdom”, 269), aun admitiendo que La torre inconclusa y El rey que va a la guerra pueden ser consideradas como una parábola doble, prefiere contarlas como dos parábolas separadas; véase también Hultgren, *The Parables of Jesus*, 137-145. Al igual que en el caso de las otras fuentes sinópticas omito de mi cuenta de las parábolas L dichos que más bien pertenecen a la categoría de las similitudes o de simples dichos que contienen metáforas. Dos casos prominentes en L son La puerta/entrada estrecha (Lc 13,24-25; cf. Mt 7,13-14) y La elección de puestos a la mesa (Lc 14,7-11). 1) Como en Lc 13,24-25, el contexto amplio presenta a Jesús dirigiéndose a un auditorio en segunda persona del plural en lo que es realmente una profecía sobre acontecimientos que ocurrirán en el juicio final. La metáfora (o similitud) de esforzarse en entrar por la puerta estrecha ocupa un solo versículo. Mateo 7,13-14 emplea una metáfora similar (pero no exactamente la misma). Contrariamente a la opinión de algunos críticos, yo no veo los dos textos lo bastante próximos para considerarlos como un solo dicho Q, ni siquiera para pensar en dos fuentes independientes de un mismo dicho. Todo lo que tenemos aquí es más bien testimonio múltiple de una determinada metáfora que sirve a un tema específico. 2) En cuanto a Lc 14,7-11, aunque las palabras de Jesús podrían tener un mayor significado simbólico en referencia al juicio final (como insinúa el v. 11), los dichos situados en su contexto inmediato son el discurso directo a unos oyentes a quienes Jesús insta a comportarse con modestia en cuestiones de etiqueta (un tema sapiencial frecuente). Es en el sentido de instrucción sapiencial sobre conducta adecuada y prudente en lo que este consejo sobre maneras a la mesa puede ser llamado παραβολή en 14,7. Por eso Snodgrass (*Stories with Intent*, 568) traduce παραβολή en 14,7 como “similitud” o “instrucción”. Este pasaje no es tanto una parábola narrativa como una exhortación moral expresada en segunda persona del plural, que continúa en los vv. 12-14 (y concluye también con una referencia al juicio final). En el estilo de composición utilizado por Lucas de pensamientos enlazados, ambas series de exhortaciones sirven para introducir su versión de la parábola de La gran cena.

¹² Para rasgos de teología lucana, véase, por ejemplo, Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (Nueva York: Harper & Row, 1961); Josef Ernst, *Lukas. Ein theologisches Portrait* (Düsseldorf: Patmos, 1985); François Bovon, *Luc the theologian*; Ginebra: Labor et Fides, ²1988); Thomas E. Phillips, *Reading Issues of Wealth and Poverty in Luke-Acts* (Studies in the Bible and Early Christianity 48; Lewiston, NY: Mellen, 2001); Hans-Georg Gradl, *Zwischen Arm und Reich* (FB 107; Würzburg; Echter, 2005); Paul Borgman, *The Way According to Luke* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2006); Geir Otto Holmås, *Prayer and Vindication in Luke-Acts* (Library of NT Studies 433; Londres/Nueva York: Clark, 2011).

¹³ Ya hemos examinado el especial carácter lucano del monólogo o soliloquio de algunas parábolas de Lucas al analizar en el capítulo 38 la parábola de El rico insensato.

¹⁴ Para conexiones entre los escritos lucanos y los paulinos, véase, por ejemplo, Walter Radl, *Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk* (Europäische Hochschulschriften Series 23, Theology 49; Berna: Herbert Lang; Francfort: Peter Lang, 1975); William O. Walker, Jr., “Acts and the Pauline Corpus Revisited: Peter’s Speech at the Jerusalem Conference”, en Richard P. Thompson y Thomas E. Phillips (eds.), *Literary Studies in Luke-Acts* (Joseph B. Tyson Festschrift; Macon, GA: Mercer University, 1998), 77-86.

¹⁵ Acepto la visión habitual hoy en crítica textual de que, a la luz de considerables indicios externos (entre ellos el papiro 75), la llamada “versión larga” de las palabras eucarísticas es la forma original del texto evangélico. Para argumentos a favor y en contra, véase Metzger, *TCGNT* (2ª ed.), 148-150.

¹⁶ Gerhard Sellin, “Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10:25-37)”: *ZNW* 65 (1974) 166-189 (1ª parte); *ZNW* 66 (1975) 19-60 (2ª parte). La idea de que Lucas, como una especie de midrasista cristiano, compuso la parábola de El buen samaritano tomando y desarrollando varios motivos del AT y del cristianismo primitivo es defendida por M. D. Goulder, “Characteristics of the Parables in the Several Gospels”: *JTS* n.s. 19 (1968) 51-69. Que Lucas creó la parábola o al menos se debe a él su forma literaria actual es opinión, entre otros, de Vincent Henry Stanton, *The Gospels as Historical Documents* (3 vols.; Cambridge: Cambridge University, 1903, 1909 y 1920) II, 300, y de H. F. D. Sparks, “The Semitisms of St. Luke’s Gospel”: *JTS* 44 (1943) 129-138.

¹⁷ Sobre los aspectos esenciales en los que las parábolas de Lucas difieren de las de Mateo y Marcos, véase Sellin, “Lukas” (1ª parte), 175; Donahue, *The Gospel in Parable*, 126-128, 204-211; Drury, *The Parables in the Gospels*, 111-125. En su mayor parte, la lista de diferencias de Sellin está tomada de la obra de Goulder, quien defiende la posición radical de que solo se remontan a Jesús las parábolas marcanas y de que Mateo y Lucas construyeron sus propias parábolas.

¹⁸ Gerhardsson, “Illuminating the Kingdom”, 276.

¹⁹ Goulder (“Characteristic”, 54, 57, 60-61) resume las cualidades específicas de las parábolas lucanas señalando que “están orientadas a los asuntos prácticos, pretenden impresionar por su realismo y evitan lo fantasioso y extravagante. [...] En Lucas, todo está vivo. Sus personajes son poliédricos”. De hecho, a veces, Lucas elimina el significado alegórico de su fuente, como se percibe con claridad en la parábola de Los viñadores perversos.

²⁰ Hultgren (*The Parables of Jesus*, 4) señala que algunos críticos, siguiendo a Jülicher, consideran relatos ejemplares parábolas de un tercer tipo (tomando la designación “parábola” en su sentido más amplio), junto con parábolas narrativas y similitudes. El propio Hultgren prefiere verlas simplemente como un subconjunto de parábolas narrativas. En cambio, Snodgrass (*Stories with Intent*) rechaza enteramente la categoría de relato ejemplar y sitúa las cuatro parábolas habituales (más la de El administrador infiel) en una categoría que él llama “parábolas solas indirectas”. Snodgrass argumenta acertadamente que también otras parábolas ofrecen ejemplos de conducta que imitar o que rehuir (por ejemplo, la parábola mateana de El siervo inexorable). Pero admite que el cuarteto de Lucas (más El administrador infiel) “*funcionan* de manera diferente”. En vez de contar una historia sobre las personas y acciones (el “vehículo”) que funcione metafóricamente para apuntar hacia una realidad distinta (el “tenor”, o aquello de lo que realmente se habla; por ejemplo, Dios, su reino, su pueblo), los llamados relatos ejemplares hablan realmente de las personas y acciones del relato mismo. “No se requiere ninguna transferencia a otra realidad y, por tanto, podemos referirnos justificadamente a su ‘peculiaridad relativa’” (pp. 14-15). Así pues, incluso Snodgrass reconoce una “sensación” diferente en el caso de los “relatos ejemplares” o las “parábolas solas indirectas”, constituyan o no una categoría aparte.

²¹ Aquí conviene hacer una interesante distinción. En algunos dichos y parábolas Q había alguna forma (o variación) de τῆς ἐξ ὑμῶν (cf., por ejemplo, Mt 7,9-10 || Lc 11,11-12; Mt 18,12-14 || Lc 15,4-7). Pero la expresión ἄνθρωπος τις es propia solo de Lucas.

²² Ciertamente, Marcos y Mateo tienen parábolas que empiezan haciendo referencia a un ἄνθρωπος, pero sin τις. Sellin ve una sensible diferencia en esas parábolas marcanas y mateanas: mientras que en ellas es el ἄνθρωπος la figura principal, que domina la acción con ejercicio del poder al final del relato (cf., por ejemplo, Los viñadores perversos”, especialmente en Mc 12,9), no sucede así con el ἄνθρωπος τις en las parábolas L

²³ Es inmensa la bibliografía relativa a El buen samaritano, si bien una buena parte de ella está dedicada a cuestiones homiléticas, pastorales o éticas. Entre las historias de interpretación que proporcionan bibliografía adicional cabe mencionar Werner Monselewski, *Der barmherzige Samariter* (BGBE 5; Tubinga: Mohr [Siebeck], 1967); Hans Gunther Klemm, *Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Grundzüge der Auslegung im 16./17. Jahrhundert* (BWANT 6/3; Stuttgart: Kohlhammer, 1973). Además de los comentarios clásicos sobre Lucas, véanse los libros clásicos sobre las parábolas, entre ellos Jeremias, *The Parables of Jesus*, 202-5; Crossan, *In Parables*, 57-66; Drury, *The Parables in the Gospels*, 132-135; Donahue, *The Gospel in Parable*, 128-134; Scott, *Hear Then the Parable*, 189-202; Snodgrass, *Stories with Intent*, 338-362. Para una serie de ensayos en los que se aplica a esta parábola un enfoque estructuralista, véase John Dominic Crossan (ed.), *The Good Samaritan* (Semeia 2;

Missoula, MT: Scholars, 1974). Para cuestiones hermenéuticas más amplias, véase Sandra Wackman Perpich, *A Hermeneutic Critique of Structuralist Exegesis, with Specific Reference to Lk 10.29-37* (Lanham, MD: University Press of America, 1984); Llewellyn Welile Mazamisa, *Beatific Comradeship. An Exegetical-Hermeneutical Study on Lk 10:25-37* (Kampen: Kok, 1987). Otras obras interesantes son Franz J. Leenhardt, “La parabole du Samaritain”, *Aux sources de la tradition chrétienne* (M. Maurice Goguel Festschrift; Bibliothèque Théologique; Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1950), 132-138; Birger Gerhardsson, *The Good Samaritan—the Good Shepherd?* (ConBNT 16; Lund: Gleerup, 1958); id., “The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels”, 339-363; Helmut Gollwitzer, *Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1962); Robert W. Funk, “The Old Testament in Parable: The Good Samaritan”, *Language, Hermeneutic, and Word of God* (Nueva York: Harper & Row, 1966), 199-223; James I. H. McDonald, “The View from the Ditch—and Other Angles”: *SJT* 49 (1996) 21-37; Richard Bauckham, “The Scrupulous Priest and the Good Samaritan: Jesus’ Parabolic Interpretation of the Law of Moses”: *NTS* 44 (1998) 475-489; Philip F. Esler, “Jesus and the Reduction of Intergroup Conflict: The Parable of the Good Samaritan in the Light of Social Identity Theory”: *Biblical Interpretation* 8 (2000) 325-357; Riemer Roukema, “The Good Samaritan in Ancient Christianity”: *VC* 58 (2004) 56-74; Michael P. Knowles, “What Was the Victim Wearing? Literary, Economic, and Social Contexts for the Parable of the Good Samaritan”: *Biblical Interpretation* 12 (2004) 145-174; Thomas Kazen, “The Good Samaritan and a Presumptive Corpse”: *Svensk Exegetisk Årsbok* 21 (2006) 131-144; Preston M. Sprinkle, “The Use of Genesis 42:18 (not Leviticus 18:5) in Luke 10:28: Joseph and the Good Samaritan”: *Bulletin for Biblical Research* 17 (2007) 193-205; Bruce W. Longenecker, “The Story of the Samaritan and the Innkeeper (Luke 10:30-35). A Study in Character Rehabilitation”: *Biblical Interpretation* 17 (2009) 422-447.

²⁴ Scott (*Hear the Parable*, 190) opina que “una fuerte coherencia interna vincula la pregunta del legista y la parábola”, pero sugiere una manera un tanto diferente de entender el paralelo entre la fase I y la fase II.

²⁵ Para una lista de vocabulario y rasgos estilísticos lucanos en 10,25-28, véase Sellin, “Lukas” (2ª parte). Sellin incluye en su lista: καὶ ἰδοὺ (un septuagintismo); τις colocado después de un sustantivo (Mateo, 0 veces; Marcos, 1; Lucas, 29; Hechos, 39); la pregunta del legista en el v. 25b, que corresponde exactamente a Lc 18,18b, donde Lucas vuelve a modificar Marcos (10,17) empleando la forma participial ποιήσας; la introducción del discurso directo mediante ὁ δε εἶπεν πρὸς αὐτόν en el v. 26a; y la fusión en una sola frase, por medio de καί, de las dos citas de la Escritura, que Marcos tiene separadas.

²⁶ Este es uno de los puntos en los que yo discreparía de Sellin. No hay razón para postular ninguna otra fuente (por ejemplo, Q o material especial L) para explicar la redacción creativa de Lucas en el texto de Mc 12,28-34. Acerca de esta cuestión, véase *Un juicio marginal*, IV, 487-535, esp. 529-533.

²⁷ Traducida con insostenible literalidad, la pregunta introductoria del legista en 10,25, reza: “Habiendo hecho qué heredaré vida eterna?”. Este uso circunstancial [adverbial] del participio ποιήσας al comienzo de la primera pregunta subraya el concepto de “hacer”, que contribuye a vertebrar el conjunto de Lc 10,25-37.

²⁸ Este es un punto subrayado por Bauckham, “The Scrupulous Priest”, 475.

²⁹ Así, atinadamente, Sellin, “Lukas” (1ª parte), 23-24; cf. Craig A. Evans, “Luke’s Good Samaritan and the Chronicler’s Good Samaritans”, en Thomas Hatina (ed.), *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels*. Tomo III: *The Gospel of Luke* (Library of NT Studies 376; Londres/Nueva York: Clark, 2010), 32-42, esp. 41-42. Para la idea de que el cambio en el concepto de “prójimo” entre la fase I y la fase II “indica que la parábola y el contexto lucano estaban originalmente separados”, véase Scott, *Hear Then the Parable*, 191-192; similarmente, Longenecker, “The Story of the Samaritan”, 422-427; cf. Jan Lambrecht, “Response to Garwood P. Anderson. Parables in Luke”: *ETL* 86 (2010) 177-183, esp. 182. Es revelador que Longenecker, aunque admite que algunos encuentran el sentido de Lc 10,25-37 en su contexto lucano, no juzgan esta la mejor solución cuando se considera el relato en relación con el ministerio de Jesús” (nota 3, en pp. 423-424). Aquí estamos ante la suposición comúnmente aceptada (pero no probada) de que a la formulación de Lucas subyace alguna parábola primitiva que muy posiblemente se remontaría al Jesús histórico. De hecho, muchos comentaristas ni siquiera consideran la posibilidad de que, en el mismo acto de escribir, Lucas crease la parábola y reelaborase considerablemente la perícopa marcana acerca del primer mandamiento (Mc 12,28-34) para ofrecer una introducción típicamente lucana.

³⁰ Naturalmente, empleo con una alusión irónica a Friedrich Nietzsche su famosa frase “la transvaloración [o “revaloración”, “inversión”] de todos los valores” (*Umwertung aller Werthe*), expresada al final de su obra *El Anticristo*. Para el texto alemán en el contexto amplio de *Der Antichrist. Der Fluch auf das Christentum*, véase Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke* (15 vols.; Múnich: Deutscher Taschenbuch; Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1980) VI, 253. Mi propia transvaloración o inversión de

la frase “la transvaloración de todos los valores” reside en el hecho de que yo la empleo, en el contexto de El buen samaritano, para describir la exaltación de la virtud de la compasión, algo de lo que Nietzsche abominaba. Para la transvaloración o inversión de valores como característica de las parábolas L, véase Sellin, “Lukas” (1ª parte), 183-184.

³¹ La idea que pretende dar Lucas de la intención del legista al formular las dos preguntas y de la manera en que recibe el mensaje de la parábola es objeto de debate entre los comentaristas, muchos de los cuales ven en el legista un personaje negativo. Para la posición de que el legista es una figura positiva que “acaba entendiendo la parábola de Jesús”, véase Nathan Lane, “An Echo of Mercy. A Rereading of the Parable of the Good Samaritan”, en Craig A. Evans y H. Daniel Zacharias (eds.), *Early Christian Literature and Intertextuality*. Tomo II: *Exegetical Studies* (Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 15; Library of NT Studies 392; Londres/Nueva York, 2009), 74-84. Lane basa su argumento en una supuesta alusión a Ex 34,6-7 en Lc 10,37. Debo admitir que yo tengo dificultad en oír el “eco”.

³² Para una lista de palabras, frases y construcciones típicamente lucanas en la parábola propiamente dicha, véase Sellin, “Lukas” (2ª parte), 35-36; Stanton, *The Gospels as Historical Documents*, II, 300. Sellin enumera los lucanismos que considera más importantes: ἄνθρωπος τις (además de las parábolas L, véase Hch 9,33; περιπίπτειν (en el resto del NT, solo en Hch 27,41 y Sant 1,2; en los LXX, presente en 2 Re 1,6; Prov 11,5; Rut 2,3; Dn 2,9; 2 Mac 6,13; 9,7.21; 10,4); πλῆγὰς ἐπιθέντες (en el resto del NT, en Hch 16,23; también en Ap 22,18, pero aquí en un sentido diferente); κατὰ (con acusativo para la designación de un lugar específico, Lc, 16 veces, y Hch, 53; con artículo determinado, solo figura cinco veces en Lc y 19 en Hch); κτήνος (fuera de esta parábola, solo en Hch 23,24; 1 Cor 15,39; Ap 18,13; frecuente en los LXX; por ejemplo, Gn 1,25.26.28; 2,20,3,14; 6,7; 8,19; Ex 11,5), pero en el NT solo en Lucas-Hechos en el sentido de “cabalgadura”; ἄγειν (Lc, 13 veces; Hch, 26; Mc, 3; Mt, 4; en el resto del NT, 21 veces); ἐπί más el acusativo para una designación de tiempo (Lc, 3 veces; Hch, 12; ἐπὶ τὴν αὔριον se encuentra también en Hch 4,5); ἐπανερχεσθαί (en el resto del NT, solo en Lc 19,15; respecto a su presencia en los LXX, figura en Gn 50,5; Lv 25,13; Job 7,7; Prov 3,28; Tob^{BA} 6,17, y 2 Mac 4,36). Es notable también la concentración de palabras compuestas poco frecuentes. Sellin opina que, aparte de los *hapax legomena*, que en su mayor parte pueden ser explicados como derivados de los LXX, no es posible señalar expresiones claramente no lucanas o prelucanas que indiquen la existencia de una forma prelucana de la parábola. De manera similar, Stanton entiende que “la estructura de las frases más el vocabulario justifican que atribuyamos esta parábola [es decir, El buen samaritano], al menos en lo concerniente a su forma literaria, a nuestro evangelista”. Coincide este autor con Sellin en observar que los semitismos (tomados de los LXX) en esta parábola no son tan numerosos como en otros pasajes del tercer evangelio. Lo que encontramos en la parábola de El buen samaritano es más bien una curiosa mezcla de algunos semitismos (en realidad septuagintismos) alternados con bastantes palabras y expresiones clásicas griegas. Como observa Sparks (“The Semitisms of St. Luke’s Gospel”, 129-138), esta misma mezcla estilística se encuentra en la segunda mitad de Hechos. La razón, a juicio de Sparks, es la misma en ambos contextos: “San Lucas escribe con sus propias palabras lo que tiene que referir” (p. 137), en lugar de buscar un relato ya completo que luego hay que reescribir introduciendo una combinación de septuagintismos y griego clásico. Al final de su artículo (p. 138), Sparks llega al punto de sugerir que Lucas no tuvo otras fuentes para su evangelio que Marcos y Q.

³³ *Un judío maginal*, III, 553-554.

³⁴ Como indiqué en *Un judío marginal*, III, 557-559, el único otro escrito del NT, aparte de Lucas-Hechos, que se refiere a la relación de Jesús con los samaritanos es el evangelio de Juan.

³⁵ Sobre la debatida naturaleza de la función de Hch 1,6-8 en la narrativa general de la obra, véase Alan Bale, “The Ambiguous Oracle: Narrative Configuración in Acts”: *NTS* 57 (2011) 530-546.

³⁶ No está completamente claro cómo la conversión del eunuco etíope por el helenista Felipe (Hch 8,26-40) encaja en el desarrollo de la misión en esta parte de Hechos. El problema se debe parcialmente a que Lucas nos deja en duda sobre la condición del etíope. ¿Es al comienzo de la narración un converso pleno al judaísmo o es más bien la típica figura lucana del gentil “temeroso de Dios”? La respuesta a esta pregunta gira en torno a si hay que entender “eunuco” (ἐυνούχος) en su sentido literal, físico, o simplemente como una designación de un funcionario de la corte. Hasta donde sabemos, en el período anterior al año 70 d. C., un eunuco físico no podía ser un converso pleno al judaísmo a causa de la restricción establecida en Dt 23,1 (23,2 en el TM; literatura rabínica posterior desarrolla varias distinciones legales respecto a este asunto). Sin embargo, cualquiera que pueda ser la tradición subyacente al texto de Hch 8,26-40, ha sido intensamente modificada por el evangelista y, en consecuencia, la pregunta tiene que ser cómo entendía Lucas “eunuco”, un punto que permanece oscuro. Para estudios de los problemas histórico-críticos y literarios conectados con estas cuestiones, véase Josef Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, 359-

369; C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles*, I, 420-426; Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 410-412. Fitzmyer opina que la línea argumental de la narración lucana sobre la expansión del cristianismo requiere que el eunuco etíope sea entendido como “judío o, posiblemente, como prosélito judío” (p. 410). No todos los comentaristas comparten esta idea. Por ejemplo, Ernst Haenchen (*Die Apostelgeschichte* [MeyerK 3; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁶1968], 264) piensa que Lucas dejó deliberadamente poco clara la situación religiosa del etíope. Brittany Wilson (“Neither Male nor Female’: The Ethiopian Eunuch in Acts 8,26-40”: *NTS* 60 [2014] 403-422) lleva el tema de la ambigüedad aún más lejos interpretando que el etíope es un verdadero eunuco físico, una figura liminar que no encaja en ninguna categoría definida y por eso constituye un perfecto representante del tema lucano de la superación de límites. Para un ensayo orientado en una dirección similar, véase Scott Shauf, “Locating the Eunuch: Characterization and Narrative Context in Acts 8,26-40”: *CBQ* 71 (2009) 762-775.

³⁷ Que Roma podía ser considerada, para fines teológicos y literarios específicos, uno de “los confines de la tierra” es corroborado por la descripción del martirio de Pablo en Roma en *1 Clem* 5,7: “Habiendo llegado al límite extremo de Occidente [...] él [Pablo] partió de este mundo”. (Posiblemente, sin embargo, *1 Clemente* aluda a los planes de ir a España, mencionados en Rom 15,24.28.) También Ignacio de Antioquía toca el tema de Roma como límite de Occidente (con empleo de la palabra *δύσις*, literalmente “puesta” [del sol], “ocaso”) en *IgnRom* 2,2, asimismo en un contexto de martirio cristiano en Roma. Sobre la interpretación de esta referencia geográfica, véase Barrett, *The Acts of the Apostles*, I, 79-81; Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 206-207.

³⁸ Aparte de las dos referencias retrospectivas a la Galilea del ministerio público (Hch 10,37; 13,31), Galilea es mencionada solo de pasada en el resumen general del estado de la Iglesia (Hch 9,31: “Ahora, la Iglesia gozaba de paz en toda Judea, Galilea y Samaría; se consolidaba y caminaba en el temor del Señor y crecía [numéricamente] impulsada por el Espíritu Santo”).

³⁹ Sobre esto, véase *Un judío marginal*, III, 555-556.

⁴⁰ Véase *Un judío marginal*, II/2, 809-814; III, 554-555. Como podemos apreciar por esta visión general del problema, los samaritanos eran a ojos de judíos y gentiles y en los escritos de Lucas y Juan un pueblo “intermedio” o “liminar”: ni completamente judíos, ni completamente gentiles, aunque los samaritanos se consideraban a sí mismos “Israel”. Por eso, en el evangelio de Juan, donde Jesús no tiene ninguna interrelación significativa con gentiles durante el ministerio público (contrástense los relatos sobre el criado del centurión y la mujer sirofenicia en los sinópticos), el breve contacto con los samaritanos en Jn 4 sirve para prefigurar la misión a los gentiles que será posible por la muerte-resurrección de Jesús (véase Jn 12,20-26). Luego, adecuadamente, en todo el evangelio de Juan solo los samaritanos dan a Jesús el título que sugiere su impacto universal y, en consecuencia, una misión universal en su nombre (4,42: “este es verdaderamente el salvador del mundo”). En Hechos, Lucas sitúa deliberadamente la misión a los samaritanos (8,4-25) después de la misión inicial a los judíos y antes de toda indicación de una misión a los gentiles. Estos aparecen en la narración como conversos *a)* posiblemente en el retrato sobre Felipe y el eunuco etíope (pero ¿es el eunuco un gentil “temeroso de Dios” o un prosélito judío?; véase la n. 36 de este capítulo) en 8,26-40; *b)* ciertamente en el relato sobre Pedro y Cornelio, con la necesidad de Pedro de justificar esta sorprendente conducta frente a la iglesia de Jerusalén en 10,1-11,18, y *c)* sin duda alguna en la abierta y extensa predicación del Evangelio a los gentiles de Antioquía por los helenistas en 11,19-26, con el resultado de una gran disputa en 15,1-35. Nótese que, en comparación, la conversión de los samaritanos no es fuente de problema ni de discusión para los cristianos judíos.

⁴¹ Paradójicamente, es quizá el carácter totalmente positivo del samaritano en esta parábola L lo que impide que Lucas introduzca aquí su característico “monólogo interior” (o soliloquio). Sellev (“Interior Monologue”, 242) señala que los personajes que en las parábolas L entran en monólogos interiores no suelen ser encomiables, ni siquiera buenas personas. Y observa que “los individuos pagados de sí mismos, amorales o incluso inmorales que figuran en esos retratos, y que buscan sobre todo su propio interés, a veces encuentran una inesperada intervención o punición divina [...] pero más a menudo parecen en condiciones de utilizar su astucia o razonamiento amoral para librarse del castigo”. Esta descripción es exactamente lo opuesto a todo lo que el samaritano representa. De ahí que un destacado rasgo estilístico lucano, el monólogo interior, esté necesariamente ausente de la parábola de El buen samaritano.

⁴² Es extraño que muchos comentaristas del evangelio de Lucas y del libro de las Crónicas no mencionen esta correspondencia o no le presten suficiente atención, como tampoco a la posibilidad de un uso consciente por parte de Lucas en su parábola de El buen samaritano. Entre los pocos comentaristas que abordan el asunto, algunos niegan cualquier conexión entre la parábola y 2 Cr 28,8-15, a veces, al parecer, por razones apologéticas. Otros, en fin, reconocen la conexión, pero solo de pasada. Para una breve historia del tratamiento de la cuestión en literatura especializada, véase Isaac Kalimi, “Robbers on

the Road to Jericho. Luke's Story of the Good Samaritan and Its Origin in Kings/Chronicles": *ETL* 85 (2009) 47-53. Kalimi señala que el Cronista podría haber estado influido a su vez por un relato anterior sobre la consideración en el trato dispensado a enemigos, que figura en 2 Re 6,20-23, aunque piensa acertadamente que los vínculos entre 2 Cr 28 y Lc 10 son mucho más fuertes. Kalimi deja abierta la cuestión de si la utilización de 2 Cr 28,8-15 en la parábola debe atribuirse a Jesús o a Lucas. Otro erudito que encuentra influencia de 2 Cr 28,8-15 en El buen samaritano es Evans, "Luke's Good Samaritan", 32-42. Este autor va tan lejos como para sugerir que "realmente la parábola fue creada con base en lo referido en 2 Cr 28,1-15". Para una lista de expertos que admiten la influencia de 2 Cr 28 y de los que la niegan o no consideran tal posibilidad, véanse sus notas 1 y 2 en p. 32. Un enfoque parecido al de Evans en general, pero aún más minucioso en el estudio de las similitudes y diferencias entre 2 Cr 28,8-15, es el de Eben Scheffler, "The Assaulted (Man) on the Jerusalem-Jericho Road: Luke's Creative Interpretation of 2 Chronicles 28:15": *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 29 (2013) 8 páginas (en internet). Como Evans, Scheffler deja abierta la posibilidad de que alguna forma de la parábola, o quizá algún estímulo que hubiera dado origen a la parábola lucana, sea atribuible a Jesús. Sugiere, por ejemplo, que Jesús podría haber evocado el incidente referido en 2 Cr 28, a fin de contrarrestar el odio de los judíos hacia los samaritanos; que más tarde sus seguidores habrían recordado su utilización de este pasaje de la Escritura y que todavía después Lucas habría creado la parábola de El buen samaritano partiendo del texto veterotestamentario y del estímulo proporcionado por Jesús para su uso. Aunque todo esto puede ser posible, parece tener que ver con un desesperado intento de salvar algo de la parábola para Jesús, dado que la parábola en su presente forma –la única disponible– procede claramente de la labor creativa de Lucas.

⁴³ Sobre esto, véase Goulder, "Characteristics", 68; Bultmann, *Geschichte*, 221-222. Es revelador que Jean-Marie Van Cangh ("Le Bon Samaritain. Une création de Jésus ou de Luc?", en Reimund Bieringer, Gilbert Van Belle y Joseph Verheyden [eds.], *Luke and His Readers* [Adelbert Denaux Festschrift; BETL 182; Lovaina: Leuven University Press/Peeters, 2005], 239-263), en un intento de reconstruir la parábola de Jesús supuestamente subyacente al texto de Lucas, se vea obligado a reescribir el relato básico para que los tres que pasan junto al hombre herido resulten ser un sacerdote, un levita y un israelita laico. Tampoco inspira confianza el hecho de que Van Cangh tenga que reescribir también otras partes clave de la perícopa lucana para llegar a la forma original de la parábola (por ejemplo, cabe preguntarse si en la parábola original figuraba la respuesta directa a la interrogación del legista: "¿Qué he de hacer para heredar vida eterna?", y si era la pregunta final de Jesús: "¿Cuál de los tres, a tu juicio, tiene mayores posibilidades de heredar vida eterna?"). Pero el problema fundamental con el enfoque de Van Cangh es que, si bien él subraya la enorme creatividad redaccional de Lucas, da por supuesto que a esa creatividad lucana subyace una parábola que se remonta al Jesús histórico. Por repetir el *bajo continuo* de este quinto tomo: ¿por qué hay que presuponer ese escenario?

⁴⁴ Véase mi tratamiento de la cuestión en *Un juicio marginal*, III, 543, 560, esp. 553-558, con las notas correspondientes (esp. 608-609, n. 172). Como indiqué en la p. 557, hay diversidad de opiniones entre los especialistas sobre el origen de la parábola de El buen samaritano. El lector atento se habrá dado cuenta de que en el tomo III yo tendía a pensar en la existencia de alguna tradición prelucana detrás de la parábola de El buen samaritano (aunque sin atribuir su origen primigenio al Jesús histórico; véase 609, n. 173), pero después he llegado a la conclusión de que no hay verdaderos indicios que apunten a que tal parábola prerredaccional circulase en la tradición L.

⁴⁵ Sorprende observar cómo muchos estudiosos, al comentar El buen samaritano, dan por supuesto (en vez de argumentarlo) que esta parábola, en una forma u otra, procede del Jesús histórico. Esto se observa en exégetas tan diferentes en sus enfoques como Jeremias (*The Parables of Jesus*, 202-205, donde incluso el diálogo inicial con el legista es aceptado aparentemente como la ocasión histórica de la parábola) y Scott (*Hear Then the Parable*, 189-202, en una presentación más matizada críticamente, que distingue entre el sentido original de la parábola y la intervención redaccional de Lucas). Muchos estudios admiten en teoría que hay que distinguir entre alguna forma original de la parábola en labios del Jesús histórico y el texto que ahora tenemos de Lucas. Pero, en la práctica, la distinción no se aplica o se olvida, y la versión de Jesús y la de Lucas, supuestamente distintas, son entremezcladas en los detalles de la exégesis. Para varios ejemplos de este tipo de tratamiento, véase Bauckham, "The Scrupulous Priest", 475-489; Esler, "Jesús and the Reduction of Intergroup Conflict", 325-357; Kazen, "The Good Samaritan", 131-144; Sprinkle, "The Use of Genesis 42:18", 193-205. Esta falta (a menudo inadvertida) de reconocimiento de la composición lucana mientras se atribuye la parábola a Jesús se da con estimulante honradez en Esler (p. 325), cuando declara su convencimiento de que la parábola "o es auténtica, o, si es una creación de lucana (la posición que yo prefiero), entendió tan bien Lucas [...] el mensaje de Jesús que, para las cuestiones más relevantes, no tiene verdadera importancia si el material procede realmente de Jesús o no". Pero, para todo investigador dedicado seriamente a la búsqueda del Jesús histórico, claro que la tiene.

⁴⁶ Véase, por ejemplo, Funk *et al.*, *The Five Gospels*, 323-324 (El buen samaritano, en tipos rojos), 356-357 (El hijo pródigo, en tipos rosa). Los editores señalan que casi el cincuenta por ciento de los miembros del Jesus Seminar votaron rojo para El hijo pródigo: “unos cuantos votos negros llevaron la media hacia la categoría rosa” (p. 357). En *The Five Gospels*, el rojo representa el juicio de que “Jesús indudablemente dijo esto o algo muy similar”; el rosa indica el juicio de que “Jesús probablemente dijo algo como esto” (p. 36). En ambos casos, el razonamiento ofrecido para un juicio de autenticidad es sorprendentemente endeble. Por ejemplo, la autenticidad de El buen samaritano como parábola originalmente pronunciada por Jesús se considera demostrada por el hecho de que la parábola “redibuja el mapa del mundo social y el mundo sagrado” (p. 324), algo muy cierto en Lucas-Hechos, que se interesa mucho más por los samaritanos que, aparentemente, el Jesús histórico. (A modo de aparte: es revelador que, de todas las parábolas L, el libro del Jesus Seminar *The Parables of Jesus. Red Letter Edition* [ed. Robert W. Funk, Bernard Brandon Scott y James R. Butts; Sonoma: CA: Polebridge, 1988] enumere solo El buen samaritano y El administrador infiel como “parábolas rojas” [p. 74]). Como en el caso de El hijo pródigo, en contraste con Funk y sus asociados, Drury (*The Parables in the Gospels*, 139-147) reúne sólidos argumentos respecto a la composición por Lucas de esta parábola. Después de señalar rasgos típicos de Lucas relativos a vocabulario, gramática, sintaxis, temas teológicos y alusiones al NT, Drury afirma (p. 142): “De algún modo se ha dicho lo bastante [...] para situarnos la posición absurda de que si Jesús es el autor de esta parábola [es decir, El hijo pródigo] habría que considerar su autoría del evangelio de Lucas”. Fácilmente se podría ampliar este argumento general mediante estudios detallados de aspectos de El hijo pródigo que reflejan la clase de conocimiento de la literatura grecorromana que cabría esperar de un cosmopolita culto en vez de un profeta judío de Galilea. Por ejemplo, Callie Callon (“*Adulterantes and meretrices: The Correlation between Squandered Patrimony and Prostitutes in the Parable of the Prodigal Son: CBQ 75* [2013] 259-278) pone de relieve los elementos comunes de la comedia grecorromana que emplea Lucas en la parábola. Trevor J. Burke, “The Parable of the Prodigal Father. An Interpretative Key to the Third Gospel”: *TynBul* 64 (2013) 217-218, subraya también las preocupaciones teológicas de Lucas y su estilo literario en El hijo pródigo (aunque sin entrar en la cuestión de si el origen de la parábola está o no en el Jesús histórico). Que El hijo pródigo expresa una teología de conversión característica de Lucas (y, en este caso, no de Pablo) es la afirmación de David Morlan, “Luke and Paul on Repentance”, en Michael F. Bird y Joel Willitts (eds.), *Paul and the Gospels. Christologies, Conflicts and Convergences* (Library of NT Studies 411; Londres/Nueva York: Clark, 2011), 115-145, esp. 123-131. En suma, la misma serie de argumentos que yo he empleado en este capítulo para demostrar que El buen samaritano es una creación de Lucas sirve también para El hijo pródigo. Ciertamente, algunos comentaristas podrían replicar que esos argumentos son contrarrestados por las señales de que El hijo pródigo no encaja bien en su presente lugar dentro del evangelio, indicio del carácter secundario de su contexto literario, y que por tanto es una unidad tradicional insertada por Lucas. Tal objeción sobre el mal ajuste de la parábola en su contexto inmediato es en realidad bastante discutible, pero aceptémosla de momento como hipótesis de trabajo. Pues bien, ni aun validándola, la objeción es decisiva. Considerado el hecho de que Lucas compuso los dos libros más extensos del NT –concebidos, por cierto, para que funcionasen como dos partes de una misma obra literaria–, no hace falta forzar la imaginación para suponer que Lucas fue durante mucho tiempo maestro, predicador y dirigente de una o más comunidades cristianas hacia el final del siglo I d. C. Bien pudo ocurrir, pues, que él hubiese formulado pequeñas obras maestras como la parábola de El hijo pródigo durante su enseñanza y predicación oral antes de incorporarlas a su gran proyecto literario. Un enfoque alternativo, que nos lleva más o menos a la misma conclusión, es la sugerencia de Marc Rastoin (“Le génie littéraire et théologique de Luc en Lc 15.11-32 éclairé par le parallèle avec Mt 21.28-32”: *NTS* 60 [2014] 1-19) de que la parábola de El hijo pródigo es creación de Lucas en el sentido de que es el resultado de su reelaboración creativa de una parábola tradicional que era similar a Mt 21,28-32 (Los dos hijos). Según Rastoin, esa unidad reelaborada, cuyo estilo es totalmente lucano, revela el genio literario y teológico de Lucas. Si tal fuera el caso, ¿cómo ir hacia atrás desde Lucas, a través de una fuente hipotética, para llegar a la supuesta parábola original de Jesús?

⁴⁷ Si, como he argumentado, la parábola de El buen samaritano es una creación de Lucas, los diversos intentos de utilizar la parábola para discernir las ideas de Jesús sobre la Ley mosaica en general o las leyes de pureza en particular se pueden considerar irremediabilmente fallidos desde el principio. Esto se puede decir especialmente de los trabajos de Bauckham, “The Scrupulous Priest”, 475-489, y Kazen, “The Good Samaritan”, 131-144. Aunque admitiésemos que alguna versión de la parábola lucana se remonta a Jesús, no podríamos llegar a ninguna conclusión sobre la posición de Jesús respecto a las normas de pureza partiendo de la parábola, sin conocer la formulación de la hipotética versión original, puesto que pequeños cambios en palabras clave cambiarían también nuestras deducciones respecto a las ideas de Jesús sobre la cuestión. En particular, antes de que un experto esté en condiciones de decir cómo la palabra nos informa sobre la posición de Jesús en cuanto a la pureza, debe lidiar con unos cuantos problemas filológicos e históricos de peso considerable: 1) ¿Cuál es la expresión original aramea que subyace a la rara pero importante palabra griega ἡμιθάνῃ (“medio muerto”) en Lc 10,30? Una gran parte de lo que se

argumente sobre la cuestión tiene que ver con el dilema del sacerdote respecto a exponerse o no a contraer impureza ritual tocando un cadáver (algo prohibido a un sacerdote, salvo que el muerto fuera un pariente cercano). A complicar aún más el problema contribuye el hecho de que la palabra griega para “medio muerto” se emplea a veces en contextos donde la persona “medio muerta” puede hablar y moverse. Véase, por ejemplo, 4 Mac 4,11, donde el impío Apolonio cae “medio muerto” [ἡμιθανής], pero procede a tender las manos hacia el cielo y rogar a los hebreos que intercedan por él; véase también *José y Aset* 27,3 + 29,1, aunque la presencia de ἡμιθανής en 27,3 no es textualmente segura. Si el hombre herido en la parábola de Lucas está “medio muerto” en el sentido atestiguado en 4 Mac 4,11, todavía podría manifestar mediante la palabra o el gesto que no estaba muerto y que, en consecuencia, para un sacerdote no suponía un peligro inmediato de contraer impureza por contacto con cadáver. Al final, sin embargo, toda esta información no nos ayuda a conocer el significado de la esencial palabra aramea que supuestamente estaría subyacente a la griega ἡμιθανή. 2) Además, está la cuestión de si se podrían invocar textos rabínicos posteriores para demostrar que al menos algunos expertos legales permitían a un sacerdote enterrar un cadáver hallado abandonado en campo abierto (*mēt mis.wā*). El simple hecho de que la pureza fuera tema de vivo debate durante la época de Jesús (como atestiguan, por ejemplo, muchos textos de la cueva 4 de Qumrán, señaladamente 4QMMT) no resuelve la cuestión de si es legítimo, al comentar la parábola de El buen samaritano, invocar textos rabínicos como *m. Nazir* 7,1 –tanto más cuanto que *a*) este texto rabínico concierne a la relativa obligación de un nazirita y un sumo sacerdote que encuentran un cadáver abandonado y *b*) el consenso de los sabios, predominante en este texto, que establece la obligación de que enterrar el cuerpo abandonado concierne al nazirita, no al sumo sacerdote. Más concretamente, ¿con qué base suponemos que Lucas o el Jesús histórico (o los auditorios de Lucas o Jesús) conocían las sutilezas de unas opiniones rabínicas no atestiguadas hasta uno o dos siglos más tarde? 3) La presencia del levita en el relato, que funciona junto con el sacerdote como contraste frente a la figura del samaritano, crea una dificultad aún mayor para entender esta parábola como vehículo de las ideas de Jesús sobre la pureza. No se conoce nada escrito acerca de los levitas en el AT ni en la literatura judía del tiempo de Jesús que apoye la opinión de que sobre los levitas pesaban las mismas prohibiciones que sobre los sacerdotes en lo referente a entrar en contacto con cadáveres; respecto a esto, véase Amy-Jill Levine, “The Many Faces of the Good Samaritan—Most Wrong”: *BAR* 38/1 (2012) 24, 68, esp. 24. 4) Hay que recordar que, en el nivel de la composición redaccional lucana, no tenemos ninguna razón para atribuir a Lucas un conocimiento de cuál era la visión de los samaritanos respecto a la Ley mosaica y las normas de pureza como el que puede poseer un moderno historiador de la religión. De hecho, incluso el conocimiento geográfico que tiene Lucas de Samaría en relación con Galilea y Judea parece incompleto, en el mejor de los casos; véase, por ejemplo, 17,11 (“Y sucedió mientras él [Jesús] viajaba a Jerusalén y pasaba entre [literalmente, “atravesando en medio de”] Samaría y Galilea”: una noticia geográfica situada ¡hacia el final del viaje de Jesús a Jerusalén! Digamos que el conocimiento de Lucas sobre los samaritanos, como se evidencia en su evangelio y en Hechos, puede resumirse como sigue: los samaritanos son considerados como extranjeros y como un grupo religioso distinto a ojos de los judíos (pero no son vistos como gentiles); un punto principal de tensión entre samaritanos y judíos es la categoría del templo de Jerusalén como la debida meta de las peregrinaciones religiosas; los samaritanos son proclives a creer enseguida en milagros, lo cual los lleva a ser crédulos en el trato con charlatanes, pero demuestran estar abiertos a recibir el mensaje cristiano. Pensar que Lucas, aparte el carácter literario de El buen samaritano, refleja en esta parábola un conocimiento preciso de la idea que tenían los samaritanos del siglo I sobre la Ley mosaica en general o las normas de pureza concernientes al contacto con cadáveres en particular es ir más allá de los indicios disponibles. Tanto es así que, incluso hoy, ¿cuánto saben de seguro los expertos sobre leyes de pureza samaritanas relativas al contacto con cadáveres en el período anterior al año 70 d. C.?

⁴⁸ Snodgrass (*Stories with Intent*, 406-409) enumera dieciséis interpretaciones diferentes de esta enigmática parábola. Paradójicamente, argumenta que El administrador infiel procede del mismo Jesús, ya que difícilmente la Iglesia primitiva habría creado una parábola tan “problemática”. Sugiero a todo lector que se sienta atraído por este argumento que revise los cuatro primeros tomos de *Un juicio marginal* y haga una lista de todas las declaraciones embarazosas, confusas, sorprendentes o desconcertantes que son atribuidas a Jesús en los evangelios pero que acaban siendo juzgadas creaciones de la Iglesia primitiva o de un evangelista. Para un análisis de diferentes tendencias en la interpretación de El administrador infiel a lo largo de los tiempos, véase Brian C. Dennert, “A Survey of the Interpretative History of the Parable of the Dishonest Steward (Luke 16:1-9)”, en Patricia Walters (ed.), *From Judaism to Christianity: Tradition and Transition* (Thomas H. Tobin Festschrift; NovTSup 136; Leiden/Boston: Brill, 2010), 145-152. La contribución de Dennert sirve como apéndice para un ensayo, publicado en el mismo volumen, de Edmondo Lupieri, “*Mammona iniquitatis*: Can We Make Sense of the Parable of the Dishonest Steward?”, pp. 131-143. Tanto Dennert como Lupieri piensan que El administrador infiel es una de las parábolas evangélicas más difíciles de interpretar; ambos entienden también que el mejor modo de lidiar con ella es centrarse en su significado en el contexto amplio lucano. Lupieri en particular expresa escepticismo sobre la posibilidad de identificar el significado original de

esta parábola, si salió de labios de Jesús, y asegura que se daría por satisfecho simplemente con llegar a entender lo que el evangelista quiso decir a través de ella (p. 134, n. 9). Para una historia más detallada de la interpretación de El administrador infiel en los siglos XIX y XX, véase Dennis J. Ireland, *Stewardship and the Kingdom of God* (NovTSup 70; Leiden/Nueva York/Colonia: Brill, 1992) 5-47. Yo encuentro aún menos convincentes como posibles parábolas auténticas de Jesús los otros “relatos ejemplares” contenidos en el evangelio de Lucas, aparte de El buen samaritano y El administrador infiel. En esto estoy en desacuerdo con el proceso de razonamiento de Timothy A. Friedrichsen (“The Temple, a Pharisee, a Tax Collector, and the Kingdom of God: Rereading a Jesus Parable [Luke 18:10-14^a]”: *JBL* 124 [2005] 89-119), que utiliza el hecho de que la parábola de El fariseo y el recaudador de impuestos sea un relato ejemplar exclusivo de Lucas (con el improbable modelo de un recaudador o publicano) como base para defender la historicidad de la parábola en cuanto procedente de Jesús. Argumenta Friedrichsen que, puesto que la parábola no es simplemente un relato sobre humildad en la oración (algo afirmado más que probado), en el nivel del Jesús histórico la parábola hace referencia, al menos de manera implícita, al reino de Dios. Le viene a uno a la memoria el viejo *dictum* de que lo que se afirma gratuitamente se puede negar gratuitamente. Friedrichsen opina que hay un desajuste entre la introducción de Lucas a la parábola (v. 9, advertencia contra quienes, teniéndose por justos, desprecian a otros) y la verdadera oración del fariseo. Pero, en la parábola propiamente dicha, el fariseo, en su oración (aunque formulada como acción de gracias), está concentrado en sí mismo, no en Dios. Su rezo adolece terriblemente de “yoísmo” y ufanamente contrapone la cualidad de justo del fariseo al “resto de los hombres” en general y al recaudador de impuestos en particular. No hay, pues, gran desajuste entre la advertencia de la introducción y el fallo referido en la parábola. Tampoco el carácter chirriante de la inversión de expectativas, con el recaudador de impuestos exaltado como el modelo a imitar, arguye contra la composición por Lucas. Esta inversión de expectativas o valores es frecuente en la teología lucana desde el cap. 1 del tercer evangelio en adelante (véase, por ejemplo, Lc 1,24.51-53.59-63) y está ejemplificada perfectamente en El buen samaritano. Además, aunque los argumentos de Friedrichsen probasen que la parábola de El fariseo y el recaudador de impuestos no fue creada por el propio Lucas, una vez más simplemente seríamos transferidos al nivel de una tradición prelucana, no al del Jesús histórico. Por insistir en un tema principal de este capítulo: una de las grandes barreras para probar que la mayor parte de las parábolas proceden de Jesús es la dificultad de pasar, de una posible tradición anterior al evangelista, a la enseñanza de Jesús mismo. ¿Qué argumentos pueden tender un puente sobre ese abismo cuando los criterios son aplicables a tan pocas parábolas?

Las pocas, poquísimas afortunadas

Probablemente, para muchos lectores de *Un judío marginal*, la conclusión a la que se llegó en el capítulo 39 no fue lo que se dice grata. Después de todo el esfuerzo dedicado a las parábolas narrativas de los sinópticos en los tres últimos capítulos, acabamos con una cosecha aparentemente mezquina: solo hay cuatro parábolas en condiciones de ser candidatas al codiciado honor de remontarse al Jesús histórico.

En realidad, nuestro sentimiento de desencanto debería ir acompañado de una sensación de *déjà vu*, pues ya hemos pasado por esto. En el tomo IV de *Un judío marginal* pasamos una gran parte del tiempo considerando la relación de Jesús con las normas de pureza, solo para llegar a la conclusión de que gran parte del material evangélico relativo a esta cuestión provenía de los primeros tiempos de la Iglesia. Y subrayé entonces lo mismo que ahora: esos resultados negativos son, paradójicamente, pasos positivos. Por ejemplo, en el caso de las leyes de pureza, pasajes de los sinópticos demasiado alegremente citados para reconstruir el Jesús histórico: bien un Jesús radical que rechazaba de manera drástica las leyes de pureza, o bien un Jesús observante que aceptaba el sistema de pureza, aunque cuestionando tal o cual punto, sin abandonar la zona moderada en el debate. Es un paso positivo llegar a la percepción de que ambas presentaciones son igualmente dudosas. Más en general, es un paso positivo darse cuenta de que varios rasgos de imágenes de Jesús comúnmente aceptadas son falsos y deben desecharse. Y más en general todavía: nuestro desconocimiento respecto a ciertos aspectos del Jesús histórico es mucho mayor que respecto a otros, y es vital que todo investigador de su figura sea consciente de esto.

En lo concerniente a las normas de pureza, muchos lectores cristianos pudieron encogerse de hombros ante esos pobres resultados y pensar: “Bah, es no una gran pérdida”. (Huelga decir que no pensarían así numerosos lectores judíos.) Pero sospecho que mis lectores cristianos reaccionarán con menos despreocupación al conocer mis conclusiones sobre las parábolas sinópticas. Por desdicha, aquí tropezamos con un problema básico del método histórico crítico: no entiende de medida. Ser un poco crítico es como estar un poco embarazada. A lo largo de los cuatro anteriores tomos de *Un judío marginal* apliqué rigurosamente el método histórico-crítico a los dichos y hechos de Jesús referidos en los evangelios, a fin de discernir cuáles de ellos eran o no auténticos. En ese discernimiento me esforcé en acertar lo más posible. Ahora no puedo limitar o descartar ese método simplemente porque no me gusten los resultados obtenidos en el

caso de las parábolas. Un método crítico se hace críticamente importante precisamente cuando va en dirección contraria a nuestros deseos y nos fuerza a afrontar verdades o probabilidades desagradables.

A pesar de la sabiduría recibida de más de un siglo de investigación sobre las parábolas, y a pesar también de mis inclinaciones personales, una búsqueda histórica rigurosa me ha conducido a una conclusión extremadamente impopular: solo cuatro parábolas sinópticas están probablemente en condiciones de reivindicar el marchamo de autenticidad. Como hemos visto, son El grano de mostaza, Los viñadores perversos, La gran cena y Los talentos/Las minas. Son las únicas supervivientes del proceso de criba inicial que ocupó el capítulo 40. Pero, tras un examen aún más de cerca de cada parábola, ¿se confirmará esta impresión favorable acerca de ellas? El presente capítulo tratará de responder a esta pregunta. Examinaremos por turno cada parábola, considerando primero aspectos básicos relativos a fuentes, estructura y contenido, y pasando luego a la cuestión de si la parábola puede satisfacer alguno de los criterios de historicidad. Afortunadamente, al ocuparnos de El grano de mostaza y Los viñadores perversos encontraremos ya hecha una buena parte del necesario trabajo preparatorio en el capítulo 38, cuando estudiamos las parábolas en relación con el *Evangelio de Tomás*. En los dos casos, primero recordaremos los resultados de nuestro examen anterior ampliando sobre ellos y luego abordaremos la cuestión de la historicidad de cada parábola.

I. El grano de mostaza (Mc 4,30-32 || Mt 13,31-32 || Lc 13,18-19)¹

Por recapitular lo visto en el capítulo 38: la versión de la parábola en el *Evangelio de Tomás* (*logion* 20) es muy probablemente una fusión de las tres versiones contenidas en los sinópticos. Diferentes elementos de la parábola propios de Marcos, Mateo y Lucas aparecen en *EvTom* 20. En tan corta unidad de material de dichos difícilmente se puede atribuir tal fenómeno a mera casualidad, sobre todo si, como pensamos junto con varios exégetas, parte del material sinóptico que tiene paralelo en el *logion* 20 refleja actividad redaccional de uno o más de los evangelistas sinópticos.

Dejado a un lado *EvTom* 20, la siguiente cuestión hay que considerar es la relación entre las tres versiones sinópticas de la parábola. Como sugirió nuestra inspección de los textos de Marcos, Lucas y Mateo en el capítulo 38, la solución más probable es que tenemos en esta parábola un ejemplo de solapamiento Marcos-Q. En otras palabras, un dicho atribuido a Jesús fue conservado en diferentes formas dentro de dos corrientes independientes de tradición oral temprana, corrientes que denominamos Marcos y Q². Estos solapamientos no son nada nuevo para los lectores de *Un juicio marginal*. Encontramos un buen ejemplo de este fenómeno en los comienzos del tomo II, es decir, en la promesa de “uno que viene” a bautizar con espíritu santo (Mc 1,7-8 || Mt 3,11-12 || Lc 3,15-18)³. Entre otros ejemplos examinados en *Un juicio marginal*

figuran el dicho de Jesús sobre atar a un hombre fuerte (Mc 3,27 || Mt 12,29 || Lc 11,21-22) y su discurso misionero (Mc 6,4-13 || Mt 10,1,5-15 || Lc 9,1.2-5 || Lc 10,1-12)⁴. En este último caso, Mateo muestra su tendencia a mezclar material marcano y Q, mientras que Lucas mantiene separadas las dos tradiciones (Lc 9,1.2-5 = Marcos; Lc 10,1-12 = Q). Como en el discurso misionero, en la parábola de El grano de mostaza Mateo mezcla Marcos y Q.

Desde el punto en que admitimos que había dos formas de El grano de mostaza primitivas e independientes es inútil preguntarse *cuál* es la forma original de la parábola. Es muy concebible que, durante su ministerio público, Jesús pronunciase esta parábola más de una vez, adaptándola al preciso auditorio y propósito del momento. Comoquiera que fuese, la parábola tomó diferentes formas en la tradición de la Iglesia primitiva. Afortunadamente, pese a las numerosas representaciones orales que pudieron tener lugar, la estructura y el contenido básicos de la parábola permanecieron bastante estables hasta su redacción por los evangelistas sinópticos. Los tres coinciden en desarrollar el minirrelato partiendo de una introducción y pasando luego por tres etapas narrativas⁵. La *introducción* presenta a Jesús anunciando una comparación del reino de Dios/de los cielos con determinado acaecimiento⁶. 1) El relato metafórico que sigue a la introducción comienza con un grano de mostaza *sembrado* en la tierra/el campo/el huerto; Marcos y Mateo mencionan que es “la más pequeña de todas las semillas”. 2) El grano de mostaza *crece* hasta convertirse en una gran planta (“mayor que todos los arbustos” en Mateo y Marcos); de hecho, se hace un árbol (en Mateo y Lucas). 3) El *resultado* del crecimiento es que las *aves del cielo* anidan en sus ramas (o bajo su sombra, en la versión de Marcos).

En esta parábola breve y enigmática tenemos un buen ejemplo de la función que, según Dodd, corresponde a la parábola: tirar de la mente hacia el pensamiento activo⁷. Esta parábola no es un acertijo místico con el que iluminar a los discípulos llevándolos a entender que no hay nada que entender en un plano racional. Por el contrario, algunas cosas en ella están claras desde el principio.

1) El Jesús sinóptico pone de manifiesto el significado del “reino de Dios” comparándolo con un proceso simple, bien conocido: la siembra de una semilla de mostaza que crece para, a su debido tiempo, llegar a hacerse un arbusto (o árbol) de considerable altura. El hecho de que las tres versiones sinópticas del relato vayan de la siembra y el *crecimiento* (el verbo αὐξάνω, “crecer”, es el empleado en Mateo y Lucas, en contraste con ἀναβαίνω, “subir” o “ascender”, de Marcos) a la producción de una gran planta sugiere que al menos parte del mensaje comunicado mediante la comparación tiene que ver con el tema del *crecimiento* o desarrollo notable. Por tanto, el reino de Dios, el sujeto de la comparación en cada versión de la parábola no es una idea abstracta o arquetipo perteneciente al cielo, ni una entidad inerte perteneciente a la tierra. Es una realidad dinámica que, por su propio poder interior, crece o se desarrolla en el mundo de la experiencia humana, mientras que al mismo tiempo no es producto del esfuerzo del hombre⁸.

2) Pero ¿es esta toda la comparación? Las versiones marcana y mateana destacan –y la versión

lucana implica— otro tema: el *contraste* entre el diminuto grano de mostaza y la planta a que da lugar⁹. Marcos y Mateo dicen hiperbólica e inadecuadamente que el grano de mostaza es la más pequeña de todas las semillas y (para más hipóbole e inadecuación) que la planta que se desarrolla a partir de ella es el mayor de todos los arbustos (u hortalizas, λαχάνα)¹⁰. Aumentando el contraste, Mateo añade a su designación del arbusto el término hallado en Q: árbol (δένδρον), que es la sola designación de la planta en Lucas. Aunque el contraste explícito entre “la más pequeña” y “el mayor” no se encuentra en la versión lucana de la parábola, la oposición en un mismo versículo entre “semilla” y “árbol” ciertamente sugiere contraste. La idea de contraste cobra más fuerza cuando recordamos que esta no es una semilla cualquiera, sino un grano de mostaza. Aunque no es cierto que la pequeñez de el grano de mostaza fuera proverbial en el mundo mediterráneo antiguo (como a veces se afirma), el material judío que se extiende desde los dichos de Jesús a los dichos rabínicos de la Misná y el Talmud indica que el tamaño diminuto de la semilla en cuestión era una metáfora familiar entre los judíos¹¹. Por eso, aunque el contraste es menos marcado en Lucas (y probablemente en Q), no deja de estar presente. El empleo de la palabra “árbol” (δένδρον) en Lucas como el final del proceso iniciado con la semilla —a diferencia del final expresado por λάχανον, “hortaliza”, “verdura”, en Marcos— inevitablemente transmite la idea de contraste¹². El resultado de todas estas observaciones botánicas es que es equivocado contraponer el tema del crecimiento al del contraste, como si la parábola de El grano de mostaza tuviera que tener solo un punto central o foco (un error frecuente entre intérpretes indebidamente influidos por Adolf Jülicher¹³). Un poco como un verdadero grano de mostaza, esta pequeña parábola posee el poder dinámico de producir múltiples ideas relacionadas, conocimientos o retos¹⁴.

3) Un tercer tema conectado quizá esté sugerido por las palabras finales de la parábola, referentes a que las aves del cielo moran en las ramas de la planta (Mateo y Lucas) o bajo su sombra (Marcos). Aunque no aparece el adjetivo “todas”, la expresión misma “aves del cielo” evoca la idea de la *reunión de un grupo* que disfruta de la morada (κατασκηνόω, “morar”, “vivir”) que le dispensan las ramas o la sombra de la planta¹⁵. Esto, a su vez, apunta a la expansión dinámica del reino de Dios, que incluye grupos de personas que encuentran un lugar donde morar “en” o “bajo” ese reino. Muchos exégetas van aún más lejos, al percibir en la imagen de las aves que moran en las ramas o bajo su sombra la alusión a uno o más textos veterotestamentarios. Estos, supuestamente, presentan a las naciones gentiles encontrando protección bajo el reinado de Dios en el tiempo final. Tal idea es atractiva, puesto que está expresada en otros dichos de Jesús, como ese en el que él incluye a los gentiles en el banquete escatológico compartido por Abrahán, Isaac y Jacob (Mt 8,11-12 || Lc 13,28-29)¹⁶. En mi opinión, sin embargo, las afirmaciones sobre alusiones al AT van más allá de los indicios que proporciona la parte final de la parábola. Es revelador que algunos comentaristas apelen a diversos pasajes del AT en vez de coincidir en un solo texto como fuente de la imagen de las aves

que moran en o bajo un árbol. Las versiones griegas de Ez 31,3-6; 17,3-4.22-23, Dn 4,10-12 (Teodoción) y LXX Sal 103,12 son citadas como tal fuente, pero una inspección de estos pasajes muestra que ningún texto proporciona un paralelo exacto en formulación, pensamiento o metáfora¹⁷.

i) Por ejemplo, LXX Ez 31,3-6 se refiere a Egipto con la imagen de un alto ciprés (un cedro en el TM)¹⁸. En el v. 6, “todas las aves del cielo anidaban [ἐνόσσευσαν] en sus ramas, y bajo sus ramas todas las bestias del campo engendraban [sus crías]; una multitud de naciones vivían [κατόκησεν] bajo su sombra”. Ezequiel continúa con el anuncio de que el poderoso Imperio egipcio será humillado por un imperio todavía mayor: el elevado ciprés será talado. No hay que decir que ese alto ciprés al que Ezequiel se refiere, que es castigado por Dios, difícilmente proporciona una analogía con el reino de Dios en la parábola de El grano de mostaza. Hay que ponerse a realizar una exégesis retorcida de la parábola sinóptica, convirtiéndola en “mofa socarrona” del pasaje de Ezequiel, para poder crear una conexión¹⁹. Supuestamente, la parábola invierte las expectativas tradicionales acerca del reino de Dios. Esta ingeniosa exégesis podría ser más convincente si la parábola de El grano de mostaza hubiera citado directamente Ez 31,6 o si hubiera descrito el crecimiento de la semilla hasta hacerse no un árbol genérico (en la versión Q, no en la marcana), sino un cedro o ciprés. Pero no es así. En Mt 13,32 || Lc 13,19, el grano de mostaza deviene “un árbol”, mientras que en Mc 4,32 la pobre semilla ni siquiera llega a eso. En Marcos se hace “el mayor de todos los arbustos” (literalmente, “la mayor de todas las hortalizas”, λαχάνων). Aparentemente, esta parábola sinóptica tiende a hiperbolizar sobre la planta de la mostaza, pero con sus límites: ningún cedro a la vista. El texto de Ezequiel no presenta un cedro/ciprés crecido a partir de una semilla de mostaza, ni la parábola de El grano de mostaza presenta una semilla de mostaza creciendo hasta convertirse en cedro o ciprés. Para que fuera convincente, la idea de una alusión a Ez 11,3-6 requería indicios más sólidos que los ofrecidos.

ii) Pero esto no desanima a algunos exégetas, puesto que en otros lugares del AT se puede hallar vocabulario similar. De hecho, en el mismo libro de Ezequiel, el simbolismo del árbol reaparece en otro complicado *māšāl*. En Ez 17,3-4, la imagen de un cedro con el ápice de su copa arrancado por un águila da inicio a una extensa alegoría sobre el rey Nabucodonosor, que en 597 a. C. depuso al rey Joaquín de Judá, lo llevó cautivo a Babilonia e instaló a Sedecías en el trono de Judá. Aliado con Egipto, Sedecías se rebeló contra Nabucodonosor, quien nuevamente se llevó al rey de Judá cautivo a Babilonia, esta vez después de destruir Jerusalén (587/586 a. C.). Pero en 17,22-23, Ezequiel (o un autor posterior) reelaboró la alegoría para transmitir un mensaje más positivo. Ahora, Dios toma un brote apical (el linaje davídico de la casa real de Judá) de la copa del cedro y lo planta en un monte de Israel. El brote deviene un gran cedro (obviamente, esto es una profecía de la restauración del linaje davídico después del exilio en Babilonia). El nuevo cedro ha crecido tanto que “bajo él descansará [ἀναπαύσεται] toda bestia, y toda ave [παν πετεινόν] descansará bajo su sombra”. Por mucho que la resonancia de la

restauración de un rey davídico en el tiempo final pudiera haber llamado la atención de los evangelistas (al menos de Mateo y Lucas)²⁰, hemos de admitir que LXX Ez 17,22-23 tiene pocas palabras en común con la parábola de El grano de mostaza y que el conjunto del relato es muy diferente. Incluso con la imaginación inventiva de los exégetas modernos resulta difícil comprimir la alegoría complicada, multipartita, que ocupa la totalidad de Ezequiel 17, en los dos o tres versículos de la parábola de El grano de mostaza. Luego, por otro lado, cabe preguntarse cómo unos campesinos galileos del siglo I, al oír esta parábola por primera vez de labios del Jesús histórico, pudieron captar las alusiones eruditas a varios textos de Ezequiel, cuando tales alusiones me han llevado a escribir dos grandes párrafos para su explicación a un público dotado de preparación superior.

iii) Si encontramos Ezequiel insuficiente, siempre podemos recurrir al texto griego de Dn 4,10-12 (en el Teodoción, no en los LXX) para palabras y símbolos que también se encuentran en nuestra parábola²¹. Una vez más tenemos un gran árbol, bajo el cual moraban (κατεσκύνουν) las bestias salvajes y en cuyas ramas habitaban las aves del cielo (κατόκουν τὰ ὄρνεα τοῦ οὐρανοῦ). Pero aparte de que el vocabulario griego es solo parcialmente similar al de la parábola sinóptica, el sentido de la imagen es totalmente diferente. Aun cuando pasemos por alto el hecho de que aquí no hay una pequeña semilla que se desarrolla hasta convertirse en un gran árbol, el que describe Daniel es un árbol que representa a Nabucodonosor en su reinado poderoso y arrogante. El árbol es talado repentinamente, lo cual constituye una profecía de castigo divino a Nabucodonosor. Se nos dice (sin utilización de ninguna metáfora arbórea) que un ataque de locura reducirá al rey a la condición de bestia salvaje durante siete años, después de los cuales recobrará la razón y reconocerá al Dios verdadero. Nada de esto tiene que ver con el minúsculo grano de mostaza que crece hasta hacerse arbusto o árbol.

iv) Como recordatorio final de que estamos ante temas y vocabulario escriturísticos generales, sin vinculación exclusiva con ningún contexto, ya sea profético o apocalíptico²², dirijamos nuestra atención a la descripción lírica de la naturaleza que figura en LXX Sal 103,12: junto a los arroyos que serpentean entre los montes, “las aves del cielo habitarán” (τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσῃ)²³. Lo que separa de los anteriores textos poéticos a este pasaje incluido en un himno de alabanza y acción de gracias al Creador es que la frase “las aves del cielo habitarán” es simplemente parte de una descripción realista de las bellezas de la naturaleza creada por Dios. La frase no es metáfora de nada y, desde luego, no es un símbolo de escatología apocalíptica ni de la reunión de los gentiles en el monte Sión.

Dos observaciones ulteriores arrojan dudas sobre el intento de hallar una profecía veterotestamentaria específica a la que supuestamente alude el final de nuestra parábola. Primero, cada uno de los textos griegos del AT que hemos examinado no solo menciona las aves del cielo, sino también las bestias del campo. Pero este tema constante de los cuatro textos del AT está ausente de la parábola sinóptica en cualquiera de sus formas. Tal ausencia apoya la idea de que la

parábola de El grano de mostaza emplea un tema agrícola general que se encuentra en el AT y fuera de él, y no ningún texto concreto de los que hemos estudiado²⁴. Segundo, la frase hecha “las aves del cielo” (τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ) aparece en otros dichos del Jesús sinóptico (Mt 6,26; 8,20 || Lc 9,58; 8,5) sin que por ello se desencadene una competición entre exégetas por encontrar el pasaje específico del AT al que supuestamente apunta la frase.

El resultado de esta rápida exploración de textos del AT citados como antecedente de nuestra parábola es claro: críticos imaginativos han querido sacar demasiado de la frase final de El grano de mostaza, leyendo en ella alusiones específicas al AT que no existen. El final de la parábola simplemente emplea lenguaje bíblico tradicional –lenguaje presente en diversos contextos veterotestamentarios– con objeto de expresar gráficamente una afirmación fundamental: el reinado de Dios en el tiempo final podrá empezar de un modo minúsculo y aparentemente insignificante, pero se expandirá por su dinamismo interno hasta hacerse una gran realidad que ofrecerá una morada segura a muchos. No hay necesidad de escrutar todo el AT para comprender que el lenguaje metafórico de las “aves del cielo” apunta a algún grupo de personas a las que llega el reino y moran en él. Que ese grupo represente a las tribus de Israel reunidas, o a los gentiles que encuentran acomodo entre el pueblo de Dios, o incluso a toda la humanidad recreada en el tiempo final, es algo que la parábola, por sí sola, no aclara. Como muchas otras, sugiere un mensaje básico mientras incita a la mente con varias posibilidades y nuevas aplicaciones. Esto no es negar que a veces el Jesús histórico pudo haber empleado alegoría detallada en una parábola: un caso muy posible lo tenemos en Los viñadores perversos. Pero, en contraste con esa alegoría, los dos versículos de El grano de mostaza se contentan con evocar el reino de Dios mediante unos pocos temas fundamentales: crecimiento, contraste y la reunión de un grupo que habita seguro en el reino.

¿Se puede sacar algo más de este mínimo conjunto temático? Leída aisladamente, la parábola de El grano de mostaza dice relativamente poco. Para sondear más profundamente en su significado, tenemos que situarla en algún contexto más amplio. De hecho, la clave para un mejor entendimiento de una parábola de Jesús está en la respuesta a una pregunta fundamental: ¿cuál es el contexto más amplio proporcionado por la enseñanza y el ministerio del Jesús histórico que pueda situar esta parábola dentro de un marco más extenso, aunque específico, de significado?²⁵ Solo ese marco más espacioso, construido en su mayor parte sin recurso a las parábolas (con vistas a evitar razonamientos circulares), puede ofrecer un contexto para interpretar las parábolas en el nivel histórico. Reflexionen críticamente o no sobre este método, los buscadores del Jesús histórico interpretan de manera regular y casi automática una determinada parábola situándola en lo que ellos consideran que es el mensaje general de Jesús²⁶. Así, nos encontramos con libros enteros que ven en las parábolas, por ejemplo, proclamaciones proféticas de escatología futura; críticas proféticas de estructuras sociales, económicas y políticas del siglo I o, en algún caso, una llamada gnóstica a abrir los ojos al reino de Dios, omnipresente

en la propia vida.

El problema es que demasiado a menudo, especialmente en libros dedicados a explicaciones detalladas de cada parábola de Jesús, el contexto interpretativo general es simplemente dado por descontado o tomado conscientemente de algún investigador notable (como Joachim Jeremias, Ernst Käsemann o E. P. Sanders) o, alternativamente, algún filósofo prestigioso (como Martin Heidegger o Paul Ricoeur). De un modo o de otro, raramente los especialistas justifican su particular elección del contexto más amplio en el que insertan las parábolas. Por supuesto, es apreciable el esfuerzo del autor que trata de abarcarlo todo, especialmente en un libro voluminoso dedicado a analizar cada una de las parábolas de manera detallada. Pero ese empeño no puede librarse de la objeción de arbitrariedad o de razonamiento circular. Al menos, si uno se dedica a la búsqueda del Jesús histórico, no puede dejar de preguntarse qué justifica que el autor de un libro de parábolas sitúe estas en el marco de un Jesús escatológico, orientado hacia el futuro (como hacen Jeremias o Sanders), y no en el de un Jesús que enseña sabiduría subversiva sobre la presente existencia y sociedad humana (como Crossan o Funk). Al final, para que la interpretación de una parábola de Jesús sea creíble desde el punto de vista histórico, el intérprete de las parábolas tiene que justificar no solo el minucioso análisis realizado de los textos individuales, sino también la interpretación general del Jesús histórico que da sentido a cada parábola²⁷.

Es este problema investigativo (y especialmente el peligro de razonamiento circular) lo que me ha inducido a situar mi estudio de las parábolas de Jesús en un lugar tan posterior del proyecto de *Un juicio marginal*. Los primeros cuatro volúmenes de esta obra han trazado lentamente el perfil general del ministerio y mensaje de Jesús, empezando por sus orígenes y la cronología de su vida (tomo I), continuando con un estudio de su mentor Juan el Bautista, que preparó el camino para el mensaje escatológico central de Jesús y su afirmación de su capacidad de realizar milagros (tomo II), y continuando también con su reunión intencional de varios círculos íntimos y externos de seguidores, junto con su consciente posicionamiento frente a otros grupos competidores por la influencia en el judaísmo palestino del siglo I (tomo III), todo lo cual desbrozó el camino para estudiar sus enseñanzas fundamentales sobre la Ley mosaica (tomo IV). Aunque ese examen detallado de palabras y hechos implicó inevitablemente prestar atención a varios dichos metafóricos y similitudes, evité con todo cuidado recurrir al corpus de las parábolas de Jesús para reconstruir los principales componentes de su imagen emergente. Por eso, cuando iniciamos el tomo V, ya teníamos una idea bastante detallada del ministerio y el mensaje de Jesús, el marco prefabricado en el que ahora podemos situar sus parábolas para una interpretación más completa.

No puedo hacer bastante hincapié en que este dilatado proceso –el camino largo y polvoriento de los primeros cuatro volúmenes– es esencial para entender las parábolas como parte del mensaje *histórico* del Jesús *histórico*. Léidas aisladamente, como piezas autónomas de arte literario

desprovistas de todo autor o contexto del siglo I, las parábolas pueden adquirir el significado que cualquier intérprete avisado quiera que tengan: lo prueba la investigación sobre las parábolas llevada a cabo desde los años sesenta en adelante. De hecho, en un contexto moderno, una hermenéutica radical podría afirmar que toda interpretación del evangelio no es sino una autobiografía disfrazada de crítica histórica o literaria. En tal teoría, lo que dice el texto o cómo responde a él supuestamente el lector implícito es simplemente lo que el crítico moderno quiere que el texto diga, simplemente lo que él responde al texto frente al telón de fondo de su propia vida. En mi opinión, el único baluarte contra ese tratamiento solipsista de las parábolas – utilizadas como espejos halagadores puestos ante el rostro del crítico– es construir primero una imagen del Jesús histórico considerablemente aparte de las parábolas y luego situar estas dentro del retrato resultante. De ahí el emplazamiento tan avanzado de las parábolas en el conjunto de la obra.

Dada esta estrategia, vamos a aplicarla a la parábola que nos ocupa. ¿Cómo encaja El grano de mostaza en la imagen de Jesús que hemos trazado en los primeros cuatro tomos de *Un juicio marginal*? El tomo II argumentó la visión de Jesús como un profeta escatológico al estilo de Elías, que había proclamado un reino de Dios futuro pero, en algún grado, ya presente y activo en el ministerio de Jesús. El aspecto “ya” del reino en ese ministerio pudo parecer baladí e insignificante en la mayor escena palestina o romana del poder y la política. Pero Jesús afirmó que, en su liberadora acción de exorcizar demonios, “el reino de Dios ha llegado [ya] a vosotros” (Mt 12,28 || Lc 11,20)²⁸. Enviar un grupo variopinto de doce discípulos en breve misión predicadora a varias ciudades israelitas podría haber parecido a muchos un gesto simbólico vacío, pero Jesús aseguró que el modo como una ciudad acogiese o rechazase a sus enviados determinaría la suerte de ella en el juicio final²⁹. En otras palabras, Jesús afirmó que 1) el reino de Dios estaba ya poderosamente activo en su predicación y sus curaciones, y 2) por pequeña que su misión pareciera por el momento, había una conexión orgánica vital entre ella y la grandiosa y visible venida de Dios para juzgar y salvar en el último día. Es en este contexto donde debemos entender el mensaje de El grano de mostaza: a pesar de las apariencias, el reino está presente y en crecimiento, y será impresionante el contraste entre la pequeñez de sus comienzos y la grandiosidad de su desenlace, cuando todas las tribus de Israel, prefiguradas en la formación por Jesús del círculo de los Doce, sean congregadas³⁰. Doce discípulos reunidos en torno a Jesús y las doce tribus reunidas al final: un contraste extraordinario pero que entraña conexión integral, viva. Por eso, utilizando un lenguaje propio de los profetas y salmos de Israel, el profeta escatológico Jesús pronuncia la parábola de El grano de mostaza no como una obviedad acerca de grandes cosas con pequeños orígenes, sino como condensación deliberada de la gran historia del reino de Dios: presente y soterrado en el terreno aparentemente exiguo del ministerio de Jesús, pero con garantías de llegar a convertirse en un vasto reino que dé cabida a todas las tribus de Israel reunidas. El grano de mostaza es un ejemplo perfecto de parábola hecha profecía, de realidad cotidiana convertida en símbolo de una escatología en que un “ya” y un “todavía no”,

aunque puestos, están orgánicamente vinculados. Nuevamente vemos que Jesús pronuncia parábolas más como profeta que como maestro de sabiduría.

Al final de este examen de El grano de mostaza, la pregunta de si la parábola se remonta al Jesús histórico casi se responde a sí misma. Entre las parábolas que se encuentran en los tres sinópticos, tan solo El grano de mostaza cumple el criterio de testimonio múltiple de fuentes independientes, dada su presencia en Marcos y Q. A este argumento principal podríamos añadir ahora un segundo, de carácter confirmatorio: la parábola cumple también el criterio de coherencia. Concuere a la perfección con el mensaje escatológico y el ministerio del profeta Jesús, que hemos reconstruido lentamente en los tomos anteriores de *Un juicio marginal*. De un modo un tanto cómico, pues, la parábola de El grano de mostaza encarna y proclama verdaderamente el triunfo de lo más pequeño. En el presente capítulo y los anteriores de este tomo V, una parábola en dos versículos ha merecido el juicio de auténtica, mientras que la extensa y muy admirada parábola de El buen samaritano ha sido juzgada una creación de Lucas. Sorprendente, como podría haber dicho el mismo Jesús.

II. Los viñadores perversos (Mc 12,1-11 || Mt 21,33-43 || Lc 20,9-18)³¹

Como es notablemente más larga que la parábola de El grano de mostaza, la de Los viñadores perversos requirió un estudio más extenso en el capítulo 38. Por recapitular los resultados de nuestro examen: la estructura de la parábola, tal como está en Mc 12,1-11, comprende cinco etapas:

1. *Introducción*. Un hombre planta una viña y la arrienda a unos agricultores.
2. *Envío de siervos para recibir los frutos de los arrendatarios*. Los siervos son rechazados, golpeados y, en algunos casos, asesinados.
3. *Envío del hijo*. El dueño tiene la esperanza de que, enviando a su hijo, al menos a este lo respeten.
4. *Asesinato del hijo*. Los agricultores, sabiendo que es el heredero, asesinan al hijo con el propósito de heredar la viña.
5. *Conclusión doble*. Cada conclusión comienza con una pregunta retórica planteada por Jesús e inmediatamente respondida o explicada por él mismo:
 - a) Jesús pregunta qué hará el dueño y responde que destruirá a esos agricultores y arrendará la viña a otros.
 - b) Jesús pregunta: “¿No habéis leído este texto de la Escritura?”. Y seguidamente explica su

propia pregunta citando LXX Sal 117,22-23: “La piedra que rechazaron los constructores se ha convertido en piedra angular”³².

En el capítulo 38 procedimos a examinar las cinco etapas de la parábola en cada uno de los evangelios sinópticos, así como en *Tomás*. La decisión sobre fuentes resultante de nuestro análisis no parece apoyar un argumento con el que propugnar la historicidad de la parábola (es decir, su procedencia del Jesús histórico). La versión recogida en *EvTom* 65–66 se revela como una mezcla y abreviación de los textos de los tres sinópticos, en la que tuvo especial influjo la modificación por Lucas de material tomado de Marcos³³. En cuanto a Mateo y Lucas, sus versiones de la parábola se explican mejor como dos reelaboraciones independientes del relato de Marcos; no hay necesidad de apelar a una hipotética fuente M, L o Q. La versión más primitiva de la parábola a la que podemos tener acceso es el texto de Marcos, y cualquier fuente hipotética puede subyacer a él. Por tanto, a pesar de las cuatro versiones que poseemos de Los viñadores perversos, el criterio de testimonio múltiple de fuentes independientes no permite defender la autenticidad de esta parábola.

Quizá cabría la tentación de montar un argumento con base en el criterio de ambiente palestino, del que hablamos en el tomo I de *Un juicio marginal*³⁴; es decir, que la parábola refleja las circunstancias de la viticultura en la Palestina judía durante la época del cambio de era (en otras palabras, un argumento elaborado al estilo de Gerd Theissen, partiendo de la “verosimilitud contextual” o del “color local”). Por cierto, John S. Kloppenborg ha reunido una impresionante colección de 158 papiros de los primeros siglos a. C. y d. C., relativos a problemas socioeconómicos relacionados con la viticultura en la zona mediterránea oriental³⁵. Esos papiros tratan de cuestiones como el arrendamiento de una nueva viña, disputas con arrendatarios sobre pagos, quejas acerca de impuestos sobre una viña, acusaciones de despidos injustos de trabajadores por el propietario de una viña que ellos habían tomado en arriendo, noticias de robos y de violencia durante el tiempo de la vendimia y una demanda legal contra los anteriores arrendatarios de una viña. Los temas básicos de conflicto y violencia relacionados con el arrendamiento de viñas y la obligación de cumplir los compromisos contraídos con ello están, pues, bien documentados para el período en cuestión. Aunque algunos detalles de la parábola son poco creíbles (por ejemplo, la disposición del dueño de enviar a su único hijo después de que sus siervos han sido maltratados e incluso asesinados; la suposición de los agricultores de que ellos heredarán la viña si matan al hijo)³⁶, el conjunto del relato concuerda bien con lo que sabemos sobre la viticultura y el arrendamiento de viñas en la parte oriental del mundo mediterráneo en los primeros siglos a. C. y d. C. Pero ese es todo el testimonio que los papiros pueden ofrecernos. Aunque algunos de los papiros reunidos por Kloppenborg hacen referencia a Galilea, la mayoría de ellos tratan sobre cuestiones relacionadas con la vida en Egipto entre los siglos III a. C. y IV d. C. La parábola de Los viñadores perversos podría haber sido compuesta, pues, por cualquier persona conocedora de la viticultura en el mediterráneo oriental durante ese período. Nada del “color local” o de la “verosimilitud” de la parábola exige que el autor sea Jesús de Nazaret, ni

siquiera un judío palestino³⁷.

Si ni el testimonio múltiple ni la coherencia apoyan la autenticidad de Los viñadores perversos, ¿lo hace algún otro criterio? A mi entender, se podría argumentar que la parábola se remonta a Jesús con base en el criterio de dificultad (o, si se prefiere, de discontinuidad), aunque, eso sí, el argumento es muy tortuoso. Para intentar aclarar la línea de razonamiento, expondré el argumento en tres pasos principales.

Primer paso: El nimšāl, literariamente distinto del relato de la parábola. Nuestro argumento comienza con varias percepciones desde la crítica de las formas y de la tradición en su aplicación a las parábolas sinópticas. Para empezar: como hemos visto repetidamente en capítulos anteriores, el núcleo de toda parábola sinóptica es por definición un breve relato autónomo con al menos exposición, nudo y desenlace implícitos. En algunas parábolas, el Jesús sinóptico añade al relato (usualmente, aunque no siempre, narrado en pasado) algún tipo de comentario sobre el mensaje de la parábola o una aplicación de ella, lo que maestros judíos posteriores llamarán un *nimšāl*. Es de importancia máxima recordar que este comentario de Jesús, cuando está presente al final de la parábola, no es parte del relato propiamente dicho, es decir, la narración de sucesos pasados. El *nimšāl* es añadido después de que los hechos que conforman el relato de la parábola han llegado a su conclusión³⁸. Esto se debe, obviamente, a que la función del *nimšāl* no es otra que explicar o aplicar el relato completo al auditorio.

1) Por poner un ejemplo notable: hasta después de finalizado el relato sobre El buen samaritano (Lc 10,30-35), Jesús no dirige al legista la pregunta clave (10,36): “¿Quién demostró ser prójimo de la víctima de los salteadores?”. Cuando el legista responde: “El que le mostró misericordia” (literalmente, “el que *hizo* misericordia con él”), Jesús concluye su aplicación o interpretación de la parábola con una orden: “*Haz* tú lo mismo” (10,37). Se puede ver aquí no solo cómo el *nimšāl* viene después y es literariamente distinto del relato, sino también cómo el comentario final de Jesús puede adquirir diferentes formas literarias. Al término de la parábola, su comentario utiliza una pregunta y una orden dentro de un diálogo; en otros pasajes, su *nimšāl* es una simple declaración directa, larga o breve.

2) Es interesante observar que en los pocos casos en los que la parábola carece de *nimšāl*, una breve frase al comienzo de la misma puede funcionar como una interpretación elíptica de la parábola que viene a continuación. Este es el caso de la parábola Q relativa a Los constructores prudente e insensato. La primera mitad y la segunda mitad de ella empiezan, respectivamente, con “todo el que oiga estas palabras mías y las ponga en práctica será como...”, “y todo el que oiga estas palabras mías y no las ponga en práctica será como...” (Mt 7,24 + 26 || Lc 6,47 + 49). Similarmente, el único indicio de interpretación de la parábola Q sobre El siervo puesto al frente de la servidumbre –aparte del contexto escatológico más amplio– está contenido en la pregunta inicial: “¿Quién es el siervo fiable y prudente al que...?” (Mt 24,45 || Lc 12,42). En cambio, algunas parábolas presentes en Mateo y Lucas carecen de todo elemento interpretativo al

comienzo o al final de la parábola misma (descontado el contexto amplio o el marco redaccional). Es lo que sucede con las parábolas de El grano de mostaza, La levadura, La gran cena y Los talentos (o Las minas)³⁹.

3) En lo que respecta a las parábolas M, encontramos muchas con *nimšāl*, aunque otras carecen de él. El trigo y la cizaña es única en cuanto imita a la parábola marcana de El sembrador: en vez de tener una breve aplicación al final, cuenta con una larga explicación alegórica situada a alguna distancia de la parábola, después de material intermedio. Las parábolas de El tesoro escondido en el campo y La perla de gran valor no tienen *nimšāl*, mientras que La red (Mt 13,47-48) recibe una explicación escatológica de carácter alegórico que es más larga que la parábola misma (vv. 49-50). El siervo inexorable y Los trabajadores de la viña cuentan ambas con breves aplicaciones genéricas, a diferencia del *nimšāl* de Los dos hijos, que es más extenso y específico. El invitado sin traje de boda vuelve a la forma de comentario breve y genérico (“muchos son los llamados, pero pocos los elegidos”), lo mismo que la parábola M final del evangelio de Mateo, Las diez vírgenes (“velad, pues, porque no conocéis ni el día ni la hora”).

4) En las parábolas L encontramos una mezcla similar a la de M. Los dos deudores, El buen samaritano, El amigo importuno y El rico insensato tienen todas alguna clase de aplicación o explicación inmediatamente después de la parábola, mientras que no ocurre así con La higuera estéril (aunque la perícopa que la precede anuncia el mensaje directamente: arrepentíos o pereced). La torre inconclusa, El rey que va a la guerra y La moneda perdida cuentan con sendas aplicaciones añadidas, mientras que El hijo pródigo, aunque explicada por el contexto más amplio de Lucas (15,1-10), no tiene *nimšāl* inmediatamente después de la parábola. El administrador infiel (16,1-8) cuenta con toda una serie de pretendidas explicaciones (16,9-13), aunque ninguna se conecta del todo con la parábola. En El rico y Lázaro no hay un *nimšāl* que siga a la parábola propiamente dicha, aunque las palabras de Abrahán al final de ella (16,29 + 31) hacen suficientemente claro su sentido parenético. En cambio, la breve parábola El deber del siervo (Lc 17,7-9) tiene un incisivo *nimšāl*. La parábola de El juez inicuo y la viuda recibe una explicación introductoria de Lucas (18,1) y una explicación detallada de Jesús al final del relato. Curiosamente, el *nimšāl* está compuesto de dos preguntas retóricas (18,6 + 7), un poco como en la parábola de Los viñadores perversos. Pero, en Lc 18,8, las dos preguntas retóricas están seguidas por una declaración positiva, enfática del mensaje de la parábola (v. 8a) y luego por un dicho vagamente conectado, relativo al Hijo del hombre, formulado también como una pregunta retórica (v. 8b), de lo que resulta un *nimšāl* verdaderamente complicado. Hay que señalar que este *nimšāl* cuatripartito no se sirve de la parábola propiamente dicha ni la complementa. Algo más simple es la parábola L final en el evangelio de Lucas, El fariseo y el recaudador de impuestos, que tiene una indicación introductoria (18,9) y un comentario breve y genérico al final (18,14b).

¿Qué nos enseña esta visión panorámica de las explicaciones, aplicaciones o comentarios

añadidos a las parábolas sinópticas? Primero, que tales explicaciones no son necesarias para el género de la parábola sinóptica, puesto que algunas parábolas de cada fuente sinóptica (Marcos, Q, M y L) carecen de ellas. Segundo, que las explicaciones se encuentran en diversas formas y tamaños. A veces vemos breves aplicaciones genéricas o “marbetes” que se pueden aplicar a distintas parábolas. En otros casos, las aplicaciones son más extensas y concebidas específicamente para las parábolas a las que siguen. Y hay, en fin, diversas declaraciones o preguntas que son añadidas a una parábola. Esta clase de “*nimšāl* en serie” puede tener solo una débil conexión con su parábola (como sucede, por ejemplo, en El administrador infiel y, hasta cierto punto, en El juez inicuo y la viuda). Tercero, que conviene notar que ninguna parábola marcana —a excepción de Los viñadores perversos— tiene un *nimšāl* añadido inmediatamente después de la parábola misma. También se da el sorprendente fenómeno de que los comentarios añadidos aumentan en las parábolas Q y proliferan especialmente en parábolas exclusivas de Mateo y Lucas. Aquí se puede observar una curiosa aunque tosca simetría. Así como el número de parábolas aumenta cuando de Marcos pasamos a través de Q a Mateo y Lucas, lo mismo sucede con el número de explicaciones que siguen a las parábolas. Esto suscita la interesante pregunta de si esos comentarios adicionales eran tan característicos de las parábolas realmente pronunciadas por el Jesús histórico.

Segundo paso: La relación de la conclusión doble de Los viñadores perversos con la parábola propiamente dicha. Tras las anteriores percepciones de la naturaleza, función y frecuencia del *nimšāl*, volvamos a la parábola de Los viñadores perversos. Teniendo presente que está en la naturaleza del *nimšāl* a) aparecer después de concluida la parábola misma y b) no incrementar el argumento de ella, procedamos a repasar las cinco etapas de Los viñadores perversos tal como se encuentra en Marcos, prestando cuidadosa atención a la exposición, el nudo y el desenlace de este relato parabólico.

1) La introducción (Mc 12,1) inicia la narración en pasado utilizando el aoristo del verbo (= pretérito para una acción puntual): “Un hombre plantó [ἐφύτευσεν] una viña...”⁴⁰ Todos los verbos subsiguientes en esta introducción del relato están igualmente en aoristo (“rodeó..., cavó..., construyó..., arrendó..., se fue de viaje”) y todos tienen “un hombre” como sujeto. Claramente, el hombre/dueño/padre es uno de los personajes principales del relato, el que pone el argumento en marcha. Nótese también que, al final de la introducción, es presentado el otro actor principal (este colectivo), los arrendatarios/agricultores de la viña (clásicamente, los “viñadores”). El argumento se desarrollará mediante la acción recíproca de estos dos personajes, en su enfrentamiento por el “personaje” principal inanimado del relato, la viña.

2) El envío de siervos por el dueño (vv. 2-5) también es narrado completamente en pasado mediante verbos en aoristo (por ejemplo, ἀπέστειλεν, “envió”). Cada uno de los verbos conjugados, incluidos los relativos a malas acciones de los arrendatarios, está en aoristo (“golpearon..., despacharon con las manos vacías..., hirieron en la cabeza..., deshonraron...,

mataron”)⁴¹.

3) El envío del hijo comienza con el imperfecto (duración en el pasado), ya que el verbo se refiere a una situación que aún continúa (εἶχεν: “todavía le quedaba uno: su hijo amado”)⁴². Después de este único caso de tiempo imperfecto, el relato vuelve a la serie de aoristos al reanudarse la acción narrativa con “envió” a su hijo.

4) El asesinato del hijo continúa la cadena de aoristos: los agricultores se “dijeron”: “matémoslo”; así que “mataron” al hijo y lo “arrojaron” fuera de la viña⁴³.

5) Cuando llegamos a la conclusión doble de la parábola, compuesta de dos preguntas retóricas formuladas por Jesús, vemos que se produce una interrupción repentina de la serie de aoristos. La primera conclusión en particular indica que dejamos el mundo narrativo, hecho de acontecimientos pasados.

i) En la primera pregunta retórica, Jesús inquiere abruptamente, utilizando el verbo en futuro: “¿Qué *hará* el señor [o “dueño”] de la viña?”. Y se responde a sí mismo con tres verbos más en futuro: “*Vendrá, matará* a los agricultores y *dará* la viña a otros”⁴⁴.

ii) Jesús continúa con una segunda pregunta retórica, en la que ya no son mencionados el propietario ni los agricultores. Además, ahora la pregunta es planteada de manera directa y explícita al auditorio y está formulada en aoristo en el texto griego: “¿O no habéis leído este texto de la Escritura?”. Jesús completa entonces su pregunta retórica (que, estrictamente hablando, nunca es respondida, aunque la cita funciona como una respuesta *de facto*) citando LXX Sal 117,22-23: “La piedra que rechazaron los constructores se ha convertido en piedra angular; fue el Señor quien hizo esto, y es maravilloso a nuestros ojos”. Así pues, esta segunda pregunta retórica, a diferencia de la primera, vuelve al aoristo tanto en la pregunta inicial de Jesús como en la cita que sigue, donde solamente el verbo final (“*es* maravilloso”) está en presente. Pese a la vuelta al aoristo, la discontinuidad con la parábola propiamente dicha es clara, dada la desaparición del dueño y de los agricultores en los vv. 10-11.

Tercer paso: Seis preguntas sobre la forma y el contenido de la parábola. ¿Qué hacer con esta estructura de cinco etapas, única en el corpus de las parábolas sinópticas, con sus tiempos verbales y actores cambiantes y su conclusión doble, que prolonga el relato? El análisis que hemos realizado hasta ahora nos lleva a plantearnos seis preguntas fundamentales sobre la forma y el contenido de Los viñadores perversos. A su vez, las respuestas a estas preguntas nos llevarán a un juicio sobre la historicidad de la parábola.

1) ¿Dónde termina la parábola propiamente dicha? Entendida como una narración autónoma que, en el caso de Los viñadores perversos, cuenta una historia alejada en un pasado indefinido, la parábola propiamente finaliza cuando Jesús, el narrador del relato, interviene y, dirigiéndose a sus oyentes –en pasado–, les pregunta sobre un suceso futuro. Seguidamente, el Jesús marcano se responde a sí mismo prediciendo ese suceso con tres verbos en futuro. De este modo, tanto la pregunta como la respuesta interrumpen la serie de sucesos pasados referidos con verbos en

aoristo dentro del mundo narrativo de la parábola. Dicho de otro modo, este repentino cambio de tiempo verbal, junto con la irrupción de Jesús en el pasado indefinido del mundo narrativo para dirigirse a su auditorio, indican que la parábola propiamente dicha ha llegado a su fin en el v. 8 con la muerte del hijo y el trato afrentoso dado a su cadáver⁴⁵. Pero ¿qué conclusión tan chirriante, desconcertante, escandalosa! Los agricultores matan al heredero, ultrajan su cadáver negándole una sepultura decente y, presumiblemente (porque el relato llega aquí a un punto muerto), llevan a cabo su plan de tomar posesión de la viña. Si es así como acababa originalmente la parábola —¡caso para incitar a la mente al pensamiento activo!—, bien se puede entender que se realizaran esfuerzos por dotarla de una conclusión más satisfactoria, algo que relajara el arco de tensión narrativa.

2) Pero ¿es eso lo que hace la primera conclusión con su pregunta retórica y respuesta en el v. 9? Hasta cierto punto, sí. Después de todo, los dos actores principales presentados en la introducción de la parábola (v. 1) eran el señor de la viña y los agricultores (nótese: *no* el hijo, que no es mencionado hasta el v. 6, que es siempre el objeto, no el sujeto de la acción, y que es asesinado en la primera mitad del v. 8). De hecho, al final de la parábola propiamente dicha en el v. 8, solo quedan en escena los agricultores, y la tremenda injusticia del asesinato (que permite la usurpación de la viña) parece ser la última palabra en el relato. Es este desequilibrio moral y estético en el v. 8 lo que la primera conclusión en el v. 9 trata de corregir. En el v. 9, el propietario y los agricultores son reintroducidos en calidad de personajes principales (como lo fueron en el v. 1). El primero, actor decisivo, recompone el equilibrio de la justicia destruyendo a los asesinos (justicia del ojo por ojo, claro está) y restablece la situación original presentada al comienzo de la parábola, arrendando la viña a otros (presumiblemente, agricultores que cumplan con su obligación legal, como Mt 21,41 manifiesta de forma explícita).

3) Ahora bien, ¿aporta la primera conclusión de la parábola en el v. 9 un final satisfactorio? Solo en cierto grado. La primera conclusión, con la muerte de los agricultores y el nuevo arrendamiento de la viña, no resuelve la situación escandalosamente injusta de 12,8, donde los agricultores asesinos permanecen sin castigo y libres para usurpar la viña. Porque esta primera conclusión nos sigue dejando con el asesinato irresoluto del amado hijo único, sobre cuyo cuerpo presumiblemente están ahora apilados los cadáveres de todos los agricultores. Ni estética ni moralmente se puede considerar completamente satisfactoria esta resolución del núcleo narrativo de la parábola. Esto es probablemente lo que indujo a introducir la segunda conclusión (vv. 11-12), compuesta de *a*) la pregunta retórica de Jesús, que lleva de inmediato a *b*) la resolución final de la tensión narrativa mediante la cita de LXX Sal 117,22-23⁴⁶.

4) Pero ¿cómo puede proporcionar la segunda conclusión una resolución final a la trágica historia cuando, dentro del mundo narrativo de la parábola, el hijo ha muerto y tiene que seguir muerto en ese mundo narrativo? Aunque los tiempos verbales en la segunda conclusión vuelven al aoristo, no debemos pensar que se reanuda el pasado narrativo de la parábola. Un notable

cambio de perspectiva se hace perceptible por el hecho de que entre los actores conectados con los acontecimientos referidos en Mc 12,10-11 figuran, al menos en el v. 10a, los oyentes de la parábola de Jesús: “¿No habéis leído...?”. Mediante esta pregunta, formulada directamente al auditorio “real” de Jesús (dentro del evangelio de Marcos), nosotros, los lectores actuales, junto con las personas que vienen escuchando a Jesús en Mc 11–12, señaladamente las autoridades del templo, hostiles a él, somos preguntados sobre la pasada acción de leer (y, naturalmente, entender) las Escrituras judías, específicamente ciertos versículos del salmo 118 (= LXX Sal 117). Sin embargo, una vez comenzada la cita de LXX Sal 117,22-23 son presentados dos nuevos actores no mencionados anteriormente en Mc 12,1-9: 1) el grupo compuesto por los anónimos constructores que rechazaron la piedra y –dejando atrás la metáfora– 2) el Señor (Dios de Israel), que hace de la piedra rechazada la piedra angular (o, alternativamente, la piedra clave) de un edificio que por lo demás no es identificado⁴⁷.

Claramente, con esta cita de la Escritura se nos ha sacado del mundo narrativo pasado de la parábola correspondiente a los vv. 1-8 e incluso del mundo narrativo futuro del v. 9. Todavía en el v. 9, el propietario y los agricultores de la parábola eran los dos personajes principales. Ahora, en los vv. 10b-11, pasamos a un mundo que está fuera de la parábola y al que esta apuntaba todo el tiempo. El vínculo verbal clave entre el mundo parabólico de los vv. 1-8 y el “real” de los vv. 10b-11 es la palabra κύριος (“señor, “dueño”, “propietario”), utilizada para designar al dueño de la viña (ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος) en la primera conclusión (v. 9) y al Señor Dios (παρὰ κυρίου) en la segunda conclusión (v. 11)⁴⁸. Con uno de los dos personajes principales de la parábola (el dueño) ya claramente identificado como el Señor en el v. 11, el personaje colectivo de los “constructores” del v. 10 es equiparado al otro personaje principal de la parábola, el personaje colectivo que a lo largo de ella niega y rechaza: los agricultores. Nos queda, pues, el último “personaje” de la cita del salmo, la piedra, que es la única figura pasiva en ese texto. Sobre la piedra actúan los constructores (negativamente) y el Señor (positivamente). El solo personaje dentro del mundo narrativo de la parábola que correspondería a la piedra solitaria es el hijo único, amado por el dueño/padre y asesinado por los agricultores. Poniendo juntos los tres personajes vemos cómo LXX Sal 117,22-23, utilizado como la clave escriturística para desentrañar el significado de la parábola, relaja finalmente el arco de tensión narrativa. Los agricultores (= los constructores) han rechazado al hijo (= la piedra), y lo han hecho con el rechazo máximo del asesinato. Pero en un deslumbrante acto de poder que deja a los espectadores (“a nuestros ojos”) maravillados, el dueño de la viña (= el Señor) invierte el rechazo de su hijo y convierte a este en la triunfante figura clave para un nuevo orden de cosas (la por lo demás no explicada piedra angular de un edificio)⁴⁹.

Llegados a este punto, me doy cuenta de lo lejos que nos ha llevado el mundo narrativo de la parábola. En la segunda conclusión, el Señor Dios ha invertido la acción negativa de los constructores/agricultores que rechazaron/mataron a su hijo. Invirtiendo el rechazo de la piedra

(es decir, la muerte ignominiosa del hijo), el Señor lo exalta al lugar de honor haciendo de él la piedra angular (o piedra fundamental) de la nueva estructura (la nueva situación). Obviamente, para Marcos y sus lectores cristianos, la inversión del rechazo y muerte del hijo amado y único mediante la asombrosa acción de Dios puede hacer referencia a la resurrección de Jesús, el Hijo, después de su rechazo (por las mismas autoridades del templo a las que Jesús habla en esta parábola) y su ignominiosa muerte en la cruz. Por eso, solamente en la segunda conclusión (vv. 10-11) se supera totalmente el negativo final del v. 8 (dentro del mundo narrativo pasado de la parábola) y se resuelven todas las tensiones. La primera conclusión, todavía operante con los personajes del propietario y los agricultores, ve la justicia punitiva hecha (en el futuro), pero en el ámbito de los personajes humanos del relato y en el ámbito de lo humanamente posible. La segunda conclusión ve hecha al hijo la justicia redentora, aunque solo pasando a un escenario que está más allá de los personajes narrativos de la parábola y mucho más allá del ámbito de lo humanamente posible. Allende toda capacidad humana y allende el tiempo y el espacio humanos, el Señor Dios invirtió (¡acción pasada en aoristo!) el rechazo y la muerte de su Hijo resucitándolo a la vida y a una posición central en el nuevo orden de cosas⁵⁰.

5) A la vista de todo esto, ¿está justificado referirse a la primera conclusión (v. 9) y a la segunda (vv. 10-11) de Los viñadores perversos como la aplicación, explicación o *nimšāl* de la parábola, en el sentido con el que hemos utilizado estos términos al examinar las conclusiones de otras parábolas sinópticas? La respuesta tiene que ser “no”. En otras parábolas sinópticas, la aplicación o *nimšāl* –cuando está presente– ofrece *a*) una explicación alegórica de varios elementos y acontecimientos de la parábola (por ejemplo, “los ángeles separarán a los malos de los justos, en la parábola de La red); *b*) seguridad de la respuesta de Dios a las plegarias de los que sufren (por ejemplo, “¿no hará Dios justicia a sus elegidos?”, en la parábola de El juez inicuo y la viuda); *c*) una máxima breve de carácter general (por ejemplo, “los últimos serán primeros, y los primeros últimos”, en Los trabajadores de la viña; “muchos son los llamados, pero pocos los elegidos”, en El invitado sin traje de boda; “así sucede con quien guarda riquezas para sí pero no es rico en su relación con Dios”, en El rico insensato), o *d*) una orden específica al oyente inmediato de la parábola (por ejemplo, “haz tú lo mismo”, en El buen samaritano)⁵¹.

Nótese que todas estas explicaciones o aplicaciones se encuentran añadidas después de que el relato parabólico (usualmente expuesto en pasado) ha llegado al final. Ninguna de estas explicaciones continúa y completa con una conclusión satisfactoria un relato que ha quedado “colgando” en la parábola propiamente dicha. Considerado en sí, el relato de cada parábola sinóptica está completo⁵². El significado, la aplicabilidad o el sentido del relato pueden ser a veces enigmáticos; de ahí la función del *nimšāl* de aclarar la realidad a la que apunta la parábola o de explicar la lección contenida en el relato. Pero, en cuanto narración, cada parábola es autónoma; ningún *nimšāl* desarrolla en nada la historia contenida en la parábola. La única gran excepción a esta regla en toda la tradición sinóptica es la parábola de Los viñadores perversos, que destaca de diversos modos dentro del corpus de las parábolas sinópticas.

Este largo análisis (mediante crítica formal y literaria) de por qué y cómo la parábola de Los viñadores perversos es tan diferente de otras sinópticas apunta hacia su probable historia de tradición. Muy verosímilmente, lo que había al comienzo de la tradición era alguna versión del relato básico (referido en pasado) que encontramos en Mc 12,1-8⁵³. El final chirriante, desconcertante y escandaloso del relato, carente de toda idea de resolución (el hijo, asesinado; su cuerpo, ultrajado; los agricultores asesinos, en posesión de la viña), pedía las dos diferentes conclusiones (en primer lugar, el castigo de los agricultores; luego, la vindicación del hijo)⁵⁴. Este desarrollo del relato pudo haber ocurrido en una o (más probablemente) dos etapas. Una razón que induce a pensar en dos etapas de expansión es que una sola expansión en dos partes seguramente habría seguido el orden natural y cronológico (para el creyente cristiano) de la vindicación del Hijo a través de la resurrección y luego mediante la destrucción de los autores de su muerte (una probable referencia a la destrucción de Jerusalén).

6) ¿Qué aporta, pues, este análisis de las formas y tradición de Los viñadores perversos para dilucidar si tal parábola es auténtica/histórica? El hipotético escenario histórico que surge es el siguiente: importunado por sus adversarios (probablemente las autoridades del templo de Jerusalén) y acaso ya cercana la Pascua final de su vida, el Jesús histórico pronuncia veladamente una parábola alegórica de juicio profético, en la cual recapitula el pasado de Israel como la historia de toda una serie de profetas que Dios envió a su pueblo. El trágico desenlace de esa historia es que todos los profetas fueron rechazados y algunos asesinados por quienes estaban en el poder. Hasta cierto punto, la historia sagrada que esta parábola refleja es bastante tradicional. Jeremías (Jr 7,24-28; cf. Bar 1,19-20), Crónicas (2 Cr 36,13-21) y Esdras-Nehemías (Neh 9,26-37) resumen todos ellos de un modo similar la historia de Israel. Como dirían los críticos modernos, este es el gran patrón de la historia deuteronomista. Tradiciones judías posteriores desarrollarán este patrón todavía más multiplicando los relatos sobre el martirio de los profetas⁵⁵.

El elemento nuevo y verdaderamente audaz que Jesús añade a este modo familiar de resumir la historia de la salvación y juicio de Israel es que en el clímax de ella Dios envía no ya a otro profeta, sino a su propio Hijo. En el desolador desastre final de esta historia de desastres, los gobernantes matan al Hijo y arrojan fuera su cuerpo, negándole sepultura y, presumiblemente, dejándolo descomponerse en público: el peor final imaginable en el mundo mediterráneo antiguo. Así pues, Jesús insinúa a sus adversarios *a)* que sabe perfectamente lo que le aguarda si persiste en su confrontación con ellos y *b)* que conoce su terrible destino dentro del marco de la historia de la salvación de Israel.

En realidad, habiéndose presentado durante su ministerio como el profeta del fin de los tiempos similar a Elías, lo que hace es simplemente llevar a su conclusión lógica la idea que tiene de sí mismo: su destino final será el de los profetas de Israel rechazados (entre ellos su mentor, Juan el Bautista), con la diferencia de que Jesús considera que en él culmina la serie de los profetas y la historia de la salvación de Israel. Por emplear los términos metafóricos con que es

narrada la parábola: él no es simplemente otro siervo, sino el hijo. Esto es todo lo que la palabra “hijo” significa dentro de la parábola de Los viñadores perversos⁵⁶. Si Jesús entendía algo más por “hijo” en este lenguaje parabólico, es una cuestión que tendrá que ser explorada en el tomo VI de la presente serie. Por ahora tenemos que contentarnos con limitar nuestro entendimiento de la palabra “hijo” al papel culminante del hijo dentro de la dinámica narrativa de un relato concerniente a un padre/propietario que pide la parte de la cosecha que se le debe, a los siervos que son enviados primero para transmitir la demanda del dueño, y a los arrendatarios que rechazan la petición del arrendador hasta el punto de matar a los emisarios. En el relato, el hijo es significativo en la medida en que funciona dentro de esta mortífera red de relaciones y lleva el conflicto a su culminación.

Si este es el sentido de la parábola original en el nivel del Jesús histórico, entonces la parábola que Jesús pronuncia aquí es de juicio profético (¡el ejemplo supremo de las parábolas proféticas de los sinópticos!) y se cumple con su muerte a manos de las autoridades del templo. Ese es *el* final, punto. No hay resolución ni inversión de esta trágica injusticia en el mundo narrativo de la parábola propiamente dicha. Todos los intentos de rectificación de la injusticia proceden de manos posteriores y quedan fuera del mundo narrativo de este desconcertante *māšāl*.

Partiendo de este análisis de Los viñadores perversos se puede elaborar fácilmente el argumento con el que sostener la autenticidad de la parábola. Es inconcebible que la Iglesia primitiva, si creó desde lo básico esta parábola, acabase su recapitulación metafórica de la historia de la salvación de Israel simple y solamente con la trágica muerte de Jesús, sin recompensa ni inversión, con Jesús destruido, ultrajado e insepulto y con sus enemigos triunfantes. Desde los primeros días de la Iglesia, toda referencia a la muerte de Jesús en una fórmula credal estuvo acompañada normalmente de una referencia a la inversión de esa muerte con la vindicación de Jesús mediante su exaltación, ascensión o (más a menudo) resurrección. Véase al respecto, por ejemplo, 1 Cor 15,3-5; Rom 4,25 y Flp 2,6-11 (con Jesús “exaltado” en vez de “resucitado”). Del mismo modo, en el centro de los discursos kerigmáticos de Pedro en los Hechos de los Apóstoles se encuentra el patrón inversivo de “vosotros [las autoridades de Jerusalén] lo crucificasteis [...] [pero] Dios lo resucitó de entre los muertos” (véase, por ejemplo, Hch 4,10; cf. 2,22-24.32-36; 3,13-15; 5,30; también 13,27-30). Con todas sus diferencias, los cuatro evangelios, en la historia de su forma y tradición, “crecieron hacia atrás” desde un relato nuclear de la pasión, más un anuncio de la resurrección, a una narración continua del ministerio público gradualmente desarrollada como una especie de introducción extensa. Además, los relatos de la pasión iniciales subyacentes a nuestros evangelios, una primitiva fórmula prepaolina y algunos discursos kerigmáticos de Hechos coinciden en afirmar un determinado aspecto de la muerte de Jesús: recibió sepultura. Juntando la declaración hecha de paso en el lacónico credo citado por Pablo en 1 Cor 15,4 (“fue sepultado”), las referencias a la sepultura de Jesús en Hch (2,29-32; 13,29) y las noticias sobre la misma cuestión contenidas en los relatos premarcano y prejoánico de la pasión, tan diferentes entre sí (Mc 15,42-47; Jn 19,38-42), podemos ver, con base en el

criterio de testimonio múltiple de fuentes independientes, que, desde sus primeros días, el movimiento cristiano creyó que Jesús había recibido sepultura, cualesquiera que hubieran sido las precisas circunstancias. Es una creencia común que se estrella contra lo que el relato de Los viñadores perversos indica claramente (Mc 12,8): después de matar al hijo, los agricultores simplemente arrojaron su cadáver fuera de la viña. En otras palabras, negaron a su víctima una sepultura decente y con ello lo ultrajaron, aparte de haberle dado muerte. Este escenario es discordante con la extendida idea en el NT de que Jesús fue sepultado.

Así pues, no solo el núcleo del contenido, sino también la historia de las formas y de la tradición neotestamentaria en sus varias expresiones hacen casi imposible que la forma primitiva de la parábola de Los viñadores perversos (aproximadamente Mc 12,1-8) fuera compuesta por algún creyente en Cristo en la primera parte del período pospascual de la Iglesia. Recurramos al criterio de dificultad o al de discontinuidad, la versión primitiva de la parábola reflejada en Mc 12,1-8, cualquiera que fuera su precisa formulación, tiene sentido solo en labios del Jesús histórico, muy probablemente en su choque final con las autoridades jerosolimitanas, ocurrido durante sus últimos días en Jerusalén antes de su muerte en el año 30 d. C. muy poco antes de la Pascua⁵⁷. Las dos conclusiones de la parábola que encontramos en Mc 12,9 + 10-11 –castigo de los adversarios y vindicación del hijo– son adiciones tempranas creadas por la Iglesia a la luz de su fe pascual, adiciones con las que se trata de remediar el embarazo de tener a Jesús refiriendo cómo su propia historia acaba en muerte y deshonor.

En el caso de la segunda conclusión, refuerza este juicio el hecho de que LXX Sal 117,22-23 y otras citas de pasajes del AT que hablan de una “piedra” aparecen diseminados por el NT como textos probatorios cristológicos. Estos textos veterotestamentarios fueron considerados entre los primeros cristianos como profecías del rechazo de Jesús por algunos en Israel, aunque para ser finalmente escogido o vindicado por Dios y aceptado al menos por algunos de sus connacionales. Buenos ejemplos de esa difundida tradición de la profecía relativa a la “piedra” se encuentran en Hch 4,11; Rom 9,33; Ef 2,20 y 1 Pe 2,6-8⁵⁸. En Hch 4,11, Pedro aplica LXX Sal 117,22 a la escena pospascual en Jerusalén: la piedra es Jesús, los constructores que la rechazaron (“vosotros, los constructores”) son las autoridades del templo hostiles a quienes se dirige Pedro, y el hecho de devenir la piedra angular (ὁ γινόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας) es equiparado a la resurrección de Jesús, todo igual que en Mc 12,10. Rom 9,33 combina Is 28,16 con Is 8,14: Jesús es la piedra rechazada en Israel por los incrédulos, que se lamentan a causa de su falta de fe, mientras que el resto creyente más los gentiles no son puestos en vergüenza por confiar en la piedra (LXX Is 28,16 emplea el adjetivo ἀκρογωνιαῖον, “[piedra] angular”, que no es tomado por Pablo en Rom 9,33). El pasaje 1 Pe 2,6-8 forma una notable cadena de alusiones a profecías relativas a la piedra. En el v. 6, el autor cita Is 28,16, incluyendo el adjetivo ἀκρογωνιαῖον. En el v. 7, distingue entre los creyentes, para los que Cristo es una piedra angular preciosa, y los incrédulos, los constructores que rechazaron la piedra que se convirtió en piedra angular (citando

LXX Sal 117,22). En el v. 8, el autor pasa a Is 8,14: para los incrédulos, Cristo es “piedra [λίθος] de tropiezo y una roca [πέτρα] de escándalo”. En Ef 2,20, los creyentes tanto judíos como gentiles han sido “edificados sobre los cimientos de los apóstoles y los profetas, y la piedra angular [ἀκρογωνιαίου] es Cristo mismo”. Claramente, pues, en la Iglesia primitiva había una extendida tradición de utilizar profecías del AT sobre una piedra para referirse a Jesús rechazado, aceptado y finalmente victorioso. Por eso, en Mc 12,10-11, la adición de la segunda conclusión a la parábola de Los viñadores perversos es solo un ejemplo más del uso por la Iglesia primitiva de profecías concernientes a la piedra, como LXX Sal 117,22-23, para interpretar la resurrección de Jesús como una inversión realizada por Dios de la sentencia injusta que le aplicaron los “constructores”, es decir, las autoridades del templo⁵⁹. En suma, los primeros cristianos no podían concebir que una parábola terminase con la trágica muerte del hijo sin vindicación para él ni castigo para sus enemigos. Algo perfectamente concebible, en cambio, para el Jesús histórico.

En conclusión: la parábola de Los viñadores perversos puede considerarse, junto con la de El grano de mostaza, una de las pocas que cuentan con argumentos sólidos favorables a su autenticidad. Al menos en estos dos casos, la cuestión de las fuentes (tradición premarcana para Los viñadores perversos, solapamiento Marcos-Q para El grano de mostaza) podría ser respondida de manera relativamente fácil, dando con ello paso a un claro argumento a favor de su autenticidad. Pero, como veremos, la cuestión de las fuentes es mucho más confusa –como todo el argumento– en el caso de las dos parábolas siguientes: La gran cena y Los talentos/Las minas.

III. La gran cena (Mt 22,2-14 || Lc 14,16-24)⁶⁰

A. La cuestión de las fuentes y de la redacción en las versiones de Mateo y Lucas

Versiones notablemente diferentes de la parábola de La gran cena se encuentran en Mt 22,2-14, Lc 14,16-24 y *EvTom* 64. La comparación de la forma tomasina de la parábola con las formas mateana y lucana es difícil por múltiples razones. Entre ellas destacan dos en particular: 1) inseguridad acerca de la fuente (o fuentes) que utilizaron Mateo y Lucas, y 2) las marcadas diferencias entre sus respectivas versiones en cuanto a lenguaje, detalles narrativos y ubicación de la parábola en el contexto más amplio de cada evangelio. Creo, en consecuencia, prudente comenzar por el análisis de las versiones mateana y lucana de la parábola. Bastantes problemas plantean ya de por sí las versiones de Mateo y Lucas, para que compliquemos todavía más la investigación introduciendo en la mezcla *EvTom* 64. Una vez que hayamos aclarado las cuestiones relativas a las fuentes y la redacción de las dos formas sinópticas de la parábola, estaremos en mejores condiciones de juzgar si *EvTom* 64 representa una versión independiente

de La gran cena⁶¹.

Habiendo dejado a un lado de momento la versión tomasina de la parábola, procedamos a comparar directamente las formas mateana y lucana. Para el propósito de *Un juicio marginal* (es decir, dilucidar si la parábola procede del Jesús histórico), la cuestión clave es de fuentes, en este caso. Si las versiones de Mateo y Lucas constituyen reformulaciones redaccionales de una misma parábola tomada de Q por ambos evangelistas, no sería posible invocar el criterio de testimonio múltiple de fuentes independientes para defender como auténtica la parábola de La gran cena. Si, por otro lado, las notables diferencias entre las versiones de Mateo y Lucas se debieran a que la parábola fue conservada en formas diferentes en las tradiciones M y L (un solapamiento M-L, en analogía a los de Marcos-Q), entonces el argumento de testimonio múltiple sería válido. ¿Cuál parece la opción más probable?

Para buscar respuesta a esta difícil pregunta, me parece aconsejable un examen de los datos en cuatro pasos. Pido de antemano disculpas al lector por un proceso tan lento y enrevesado, que en ocasiones requerirá alguna repetición. Creo, sin embargo, que es el único modo de llegar a una conclusión bastante segura en este nebuloso asunto. El proceso que adopto consistirá en los pasos siguientes: 1) “Radiografiaremos” las dos versiones de La gran cena para conocer en “esqueleto” el relato, mientras señalamos las principales diferencias entre una y otra versión. En otras palabras, nos plantearemos esta pregunta: ¿qué es lo mínimo básico que tienen en común Mateo y Lucas? 2) Luego examinaremos en detalle el texto de Mateo, para ver si podemos descubrir frases e ideas que reflejen su estilo redaccional y su teología. 3) Seguidamente, haremos lo mismo con el texto de Lucas. 4) En el paso final, relacionaremos los resultados de los tres exámenes precedentes para ver si convergen en una explicación común de los datos.

1. Lo mínimo básico que tienen en común Mateo y Lucas, con una breve enumeración de diferencias

Cuando ponemos uno al lado del otro los textos de Mateo y Lucas, podemos extraer el siguiente contenido compartido, compuesto del “mínimo común denominador” del argumento del relato:

i) *La introducción: una gran comida.* “Un hombre” (Mateo: “un rey”) da una gran comida festiva (Mateo: un banquete de boda para el hijo del rey; Lucas: una cena a la que “muchos” han sido invitados)⁶².

ii) *El hombre envía un siervo (o siervos) a llamar a los invitados.* Mateo menciona un grupo de siervos, mientras que Lucas habla de uno solo, enviado a la hora de la cena. Esta diferencia en el número de siervos se mantiene a lo largo de la parábola. Solamente en Lucas se encuentra en discurso directo lo que al siervo se le ha encargado decir: “Venid, que ya está preparado todo [es decir, todos los elementos de la comida]”⁶³.

iii) *La breve declaración de rechazo.* Ambas versiones tienen una declaración breve y global, según la cual los invitados rechazaron la llamada. Mateo dice que “no quisieron venir”; Lucas, que “enseguida empezaron a excusarse”⁶⁴.

iv) *La declaración de rechazo detallada.* Aquí, Mateo y Lucas divergen por completo en el desarrollo del rechazo.

a) En Mateo, el rey manda “otros siervos” en un segundo envío a los invitados. La invitación renovada en Mt 22,4 es expresada mediante discurso directo dentro de discurso directo: “Decid a los invitados: ‘Mirad, he preparado mi comida⁶⁵. [...] Han sido ya matados mis bueyes y cebones y todo está dispuesto⁶⁶. Venid a la boda’”⁶⁷. En Mateo, la invitación encuentra dos diferentes respuestas. Primera: algunos de los invitados no hacen caso de la llamada y se van, uno a su campo, otro a su negocio (como mercader o distribuidor). Segunda: los demás agarran a los siervos, los escarnecen y los matan. En ningún momento de este relato expresa alguno de los invitados una excusa. De hecho, los que hablan son el rey y sus siervos. Los invitados no dicen nada con lo que manifiestan su negativa; solamente hacen.

b) En Lucas, no hay un segundo envío de uno o más siervos. En lugar de eso se ofrece una breve referencia a la presentación de excusas (14,18, con *παραπεισθαι* utilizado sin complemento directo expreso), que es desarrollada en discurso directo por tres invitados, cada uno de los cuales pone una excusa diferente en primera persona del singular. El primero dice: “He comprado un campo y tengo que ir a verlo”. El segundo alega: “He comprado cinco yuntas de bueyes y voy a ir a probarlos”. El tercero aduce: “Me he casado, y por eso no puedo ir”. Las dos primeras excusas terminan con la frase: “Te ruego que me excuses”. La rotunda respuesta del tercer invitado de que simplemente *no puede* ir obvia esa petición. El siervo vuelve para comunicar a “su señor” lo que ha sucedido⁶⁸. Esta comunicación no es posible en Mateo, pues todos los siervos han sido asesinados. Tampoco hay en Mateo ninguna indicación respecto a cómo se entera el rey de esas muertes.

v) *La airada respuesta del anfitrión.* Tanto en Mateo como en Lucas, el hombre reacciona airadamente, pero la ira encuentra expresión concreta de maneras radicalmente diferentes.

a) En Mateo, el relato básico se extiende de un modo que rompe con la sucesión temporal y con toda línea argumental creíble⁶⁹. Estando todo preparado para el banquete, el rey envía sus tropas, acaba con los asesinos de sus siervos y les incendia la ciudad. Luego se dirige a sus siervos (¿los enviados la primera vez?) con una serenidad notable: “El banquete nupcial está dispuesto [¿lo estaba ya antes de emprender la acción militar!], pero los que habían sido invitados no eran dignos [los asesinos de los siervos habían merecido y sufrido esa misma suerte]”. En este punto, Mateo enlaza con el núcleo narrativo: el rey reacciona contra la afrenta recibida por la negativa de los invitados a acudir, extendiendo la invitación al banquete de boda a sustitutos realmente inesperados: todos aquellos que sus siervos encontrasen por los caminos fuera de la ciudad del rey.

b) En Lucas, la ira del anfitrión lleva a este a desquitarse de inmediato (sin el interludio militar mateano), sustituyendo a los invitados originales por otros inopinados. Pero, contrariamente a Mateo, la sustitución se realiza en dos etapas: el señor ordena primero al siervo que salga enseguida a las plazas y calles y se traiga a los pobres, lisiados, ciegos y cojos; es decir, a los marginados que habitan en la ciudad. No sigue ningún relato de tipo mateano que refiera el cumplimiento de la orden. Más bien abrevia la sucesión de acontecimientos haciendo que el siervo anuncie de inmediato el cumplimiento de la orden y la existencia aún de sitio en la sala del banquete. El señor manda entonces al siervo que vaya a los caminos y veredas y a los que encuentre los obligue a entrar “hasta que se llene mi casa”. Solo Lucas concluye la parábola con una declaración final del frustrado anfitrión, que subraya su desquite: “Porque os digo [plural, aunque se supone que el señor habla a un solo siervo]⁷⁰ que ninguno de los que habían sido invitados probará mi cena”. Así pues, el elemento de amenaza o castigo es más claro en las últimas palabras de Lucas que en las de Mateo. Este termina la parábola de La gran cena con una pincelada ambigua: la sala del banquete nupcial se llena de “malos y buenos”. En lo que sigue, la clara nota de amenaza y castigo la introduce Mateo en la distinta parábola de El invitado sin traje de boda, y es una advertencia dirigida a uno solo de los sustitutos, no a todos los invitados originales.

¿Qué hacer, pues, de esta base esquemática común sobre la que, con tantas diferencias notables, han sido creados los relatos completos de Mateo y Lucas? En primer lugar, el patrón de bases idénticas (es decir, núcleos narrativos idénticos) con detalles opuestos nos ayuda a encontrar posibles soluciones a la cuestión de las fuentes. A saber: 1) Estamos ante dos parábolas diferentes que narran dos relatos diferentes, con algunos elementos que, por pura casualidad, resultan ser los mismos. 2) Estamos ante las versiones redaccionales mateana y lucana de una misma parábola Q. 3) Estamos ante la misma parábola básica que, sin embargo, fue transmitida a Mateo y Lucas independientemente a través de dos fuentes distintas, M y L, respectivamente. A diferencia del caso hipotético en que Q sería la fuente común conocida por ambos, en este escenario ninguno de los dos evangelistas habría llegado a conocer la versión de la parábola conocida por el otro. Frente a estas posibilidades, ¿qué corolarios debemos sacar de nuestra inspección de ambas versiones?⁷¹

1) La base esquemática muestra que la primera opción (dos parábolas diferentes con ciertos rasgos compartidos) es improbable⁷². Hay un número suficiente de elementos comunes a ambas versiones para deducir que estamos ante la misma parábola básica, que fue desarrollada de diferentes maneras por los dos evangelistas o sus fuentes. Pensemos, a modo de contraste, en todas las parábolas o similitudes sinópticas donde un señor da a sus siervos, criados o hijos unas órdenes que ellos no llevan a cabo (cf., por ejemplo, Los viñadores perversos, El portero en vela, El siervo puesto al frente de la servidumbre, Los talentos/Las minas, Los trabajadores de la viña, Los dos hijos, La higuera estéril, El administrador infiel y El deber del siervo). Como es claro por esta lista, el tema general de la obediencia o desobediencia respecto a las órdenes dadas por un

señor se encuentra en bastantes parábolas sinópticas diferentes unas de otras. Y no se puede decir que todas ellas sean simples variaciones de una misma parábola. En cambio, en la parábola de La gran cena tenemos más de un tema general que es desarrollado de diferentes maneras en diferentes relatos. Hay en La gran cena una línea argumental común y una lista común de personajes que actúan de formas similares, aunque no idénticas. Si sacamos nuestra “radiografía” de las versiones mateana y lucana, el relato básico de la parábola, es decir, la base esquemática desprovista de los diferentes detalles de las dos versiones, resulta constar de cinco etapas de acción:

- i) Un hombre da una gran comida festiva.
- ii) Envía varios siervos (o uno solo) a llamar a quienes han sido invitados, puesto que todo está ya preparado para el banquete.
- iii) Contra todas las normas de respeto y cortesía, cada uno de los invitados desoye la convocación.
- iv) Las preocupaciones mundanas de algunos invitados (agricultura, negocios) son mencionadas para dar a entender el problema esencial: los intereses personales de los invitados pueden más que cualquier temor de ofender al anfitrión.
- v) Encolerizado por el agravio a su honor y por el desprecio de su generosidad, el hombre toma represalias enviando a su siervo (o siervos) a invitar a personas de clase inferior a la de sus invitados originales –de hecho, a cualesquiera que encontrasen por los caminos fuera de la ciudad del señor– para llenar la sala de comensales. La afrenta social se convierte ahora en un bumerán contra los invitados.

Este núcleo narrativo común confirma que estamos ante una sola parábola conservada en dos versiones diferentes y no ante dos parábolas diferentes⁷³. Es más, como luego veremos, en este relato se puede distinguir un tema recurrente en la enseñanza de Jesús, ya sea en bienaventuranzas (Lc 6,21-23 par.), en parábolas como Los viñadores perversos (Mc 12,1-8 par.) o en dichos como “vendrán muchos de oriente y occidente...” (Lc 13,28-30 par.): el tema de la inversión escatológica. Quienes creían hallarse para siempre arriba pasan a estar abajo, mientras que los que estaban abajo (a veces despreciados), sin pretensión ni esperanza de subir en la escala social, pasan a estar arriba. Un aviso a las élites engreídas y una promesa a los pobres y abandonados: dos temas paralelos que se encuentran en numerosos dichos de Jesús.

2) Es claro, pues, que se trata de una misma parábola desarrollada de maneras diferentes. Pero ¿estamos ante dos formas con las que se ha modificado mucho una parábola Q o ante versiones separadas M y L que llegaron a Mateo y Lucas ya como formas dispares? En este punto conviene recordar cómo detectamos en ciertos pasajes sinópticos material Q. Una unidad es declarada perteneciente a la tradición Q si su contenido básico, presente en Mateo y Lucas, pero no en Marcos, tiene una considerable cantidad de vocabulario compartido más o menos en el mismo orden y construcciones sintácticas comunes. Ejemplos destacados podrían ser la llamada del

Bautista al arrepentimiento, en Mt 3,7-10 || Lc 3,7-9; el dicho “el ojo es la lámpara del cuerpo”, en Mt 6,22-23 || Lc 11,34-35; el dicho “nadie puede servir a dos señores”, en Mt 6,24 || Lc 16,13; la respuesta de Jesús a los discípulos del Bautista, en Mt 11,4-6 || Lc 7,22-23, y la similitud de Los niños en la plaza, en Mt 11,16-19 || Lc 7,31-35. El requerimiento de coincidencia léxica y sintáctica exacta se puede relajar un tanto cuando *a*) la semejanza en el vocabulario va acompañada de semejanza en la estructura, y *b*) las diferencias en vocabulario, sintaxis o contenido se pueden explicar por el estilo redaccional y la teología de cada evangelista. A veces, no hay claridad suficiente para decidir sobre esto, razón por la cual existen discrepancias entre los especialistas sobre la extensión exacta del material Q. La parábola de La gran cena es un buen ejemplo. ¿Comparten las versiones de Mateo y Lucas suficiente vocabulario y sintaxis en aproximadamente el mismo orden para asignar ambas a Q? En mi opinión, no. La cantidad de vocabulario compartido que aparece en el mismo orden es notablemente exiguo. Por enumerar los casos más patentes⁷⁴:

i) Ambas versiones comienzan con el nombre ἄνθρωπος (“hombre”), que dio (literalmente, en griego, “hizo”, verbo expresado en Mateo con el aoristo ἐποίησεν y en Lucas con el imperfecto ἐποίει) alguna clase de banquete (en Mateo, un banquete nupcial; en Lucas, una cena).

ii) El verbo καλέω aparece en varios lugares del relato, con el significado de “invitar” o “llamar” (por ejemplo, καλέσαι en Mt 22,3 y ἐκάλεσεν en Lc 14,16). De hecho, en Mt 22,3, los dos significados se encuentran juntos: καλέσαι τοὺς κεκλημένους, “a llamar a los [ya] invitados”; igualmente, en Lc 14,16 + 17 se dan la forma activa y la pasiva.

iii) Varias formas del verbo ἔρχομαι (“venir”) y sus compuestos aparecen tanto en Mateo como en Lucas (por ejemplo, el infinitivo de aoristo “venir” [ἔλθειν] en Mt 22,3; el presente de imperativo “¡ven!” [ἔρχεσθε] en Lc 14,17).

iv) Ambas versiones tienen varias formas del verbo “decir” (por ejemplo, λέγει, εἶπεν), lo cual no es sorprendente.

v) Aparecen el verbo “preparar” (ἡτοιμάκα, Mt 22,4) y el adjetivo “dispuesto”, “preparado” (ἔτοιμα, Mt 22,4.8; Lc 14,17).

vi) Al conocer el rechazo de los invitados, el anfitrión se irrita (ὀργίσθη en Mt 22,7; ὀργισθεῖς en Lc 14,21).

vii) El nombre “ciudad” (πόλις) se encuentra en las dos versiones, pero en referencia a ciudades distintas (la ciudad de los asesinos en Mt 22,7; la ciudad del señor en 14,21).

viii) En ambas versiones se utiliza el nombre “camino” (ὁδός) en la orden del anfitrión de buscar nuevos invitados (Mt 22,9-10; Lc 14,23).

ix) También común a las dos versiones es el tema de llenar la sala del banquete, aunque se utilizan verbos diferentes (πίμπλημι en Mt 22,10, γεμίζω en Lc 14,23).

x) Por último, diferentes formas compuestas del verbo ἄγω (“llevar”, “conducir”) se emplean para referir la acción de los siervos (o del siervo) de llevar invitados sustitutos a la sala del banquete (Mt 22,10, συνήγαγον; Lc 14,21, εἰσάγαγε).

¿Qué tiene de impresionante esta lista? La presencia de palabras que aparecen con frecuencia o casi constantemente a lo largo de ambos evangelios (por ejemplo, “decir”, “hacer”, “venir”, “salir”, “hombre”, “ciudad”, “camino”, “enviar”) es insignificante para un argumento sobre fuentes. Algunas otras palabras (por ejemplo, “señor”, “siervo”) son comunes a diversas parábolas. Cuando dejamos a un lado todas estas palabras corrientes, el vocabulario compartido en las versiones mateana y lucana es todo menos abundante: καλέω, empleado en los dos sentidos de “invitar” y “llamar”; ἔτοιμος, utilizado para indicar que todo está “preparado”, y ὀργίζω, usado en el mismo lugar en las dos versiones para expresar la ira del anfitrión. Cabría preguntarse: ¿este relato básico compartido por Mateo y Lucas se podría contar de alguna manera sin estas palabras clave? Al final, nuestra lista de diez palabras o temas compartidos simplemente confirma el hecho de que estamos ante una misma parábola narrativa, no ante dos parábolas diferentes. Pero Mt 22,2-10 y Lc 14,16-24 no comparten suficientes palabras idénticas y sintaxis en el mismo o similar orden para poder ver en estos textos dos versiones redaccionales de una misma unidad de tradición⁷⁵.

3) Así, por un proceso de eliminación, llegamos a la conclusión de que las dos versiones de la parábola proceden muy probablemente de dos fuentes distintas: M y L⁷⁶. Pero esto nos deja frente a entidades hipotéticas tan vagas que hacen que el documento Q parezca fiable en comparación. ¿Cómo eran estas versiones M y L cuando llegaron por primera vez hasta Mateo y Lucas? ¿Estaban ya escritas o eran simplemente tradiciones orales sueltas? ¿Y si una versión estuviera ya en forma escrita y la otra fuera aún oral? ¿Cómo distinguir el material tradicional recibido por Mateo y Lucas del material que añadió o alteró cada evangelista? La razón de apilar todas estas difíciles cuestiones es poner de relieve lo poco que sabemos, una vez decidido que esta parábola sinóptica es producto de tradiciones separadas M y L.

En el mejor de los casos, todo lo que está a nuestro alcance es hacer ciertas observaciones generales basadas en lo que Mateo y Lucas tienden a realizar con el material marcano y Q en otras partes de sus evangelios, así como en el carácter general de sus teologías redaccionales. Luego, podemos aplicar esas percepciones a las dos versiones de La gran cena. Una vez que hayamos identificado lo mejor que nos sea posible el material redaccional en las versiones mateana y lucana y sustraído esos elementos redaccionales de los textos de Mateo y Lucas, correlacionaremos esas versiones hipotéticas M y L con la narración esquemática que hemos extraído de las versiones mateana y lucana al comienzo de este proceso.

2. Análisis de los rasgos redaccionales mateanos en Mt 22,1-10

Comencemos por el planteamiento que hace Mateo de su relato en el v. 2. Este evangelista suele introducir las parábolas y similitudes con alguna forma de “el reino de los cielos es como...” (véase 13,24.31.33.44.45.47.52; 18,23; 20,1; 25,1); también le gusta presentar en sus parábolas personajes como reyes, nobles y hombres ricos (por ejemplo, 13,24-30.45-50; 18,23-35; 20,1-16; 25,14-30)⁷⁷. Este es aquí el caso. La mayoría de los comentaristas perciben la intervención de Mateo en la ampliación de una narración relativamente simple (mejor reflejada en Lucas) hasta convertirla en una gran alegoría de la historia de la salvación⁷⁸. La comida festiva de la parábola original se ha convertido en un banquete de boda (= el banquete escatológico) que el rey (= Dios Padre) da por su hijo (= el Jesús exaltado)⁷⁹.

Varios elementos alegóricos parecen tomados de la parábola marcana sobre el juicio pronunciada por Jesús durante sus últimos días en Jerusalén, es decir, Los viñadores perversos (Mc 12,1-8 || Mt 21,33-39)⁸⁰. Al igual que en su versión de Los viñadores perversos, en La gran cena presenta Mateo más de una delegación de siervos enviados a solicitar o requerir (nótese la misma frase griega, ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ, “envió sus siervos”, en Mt 21,34 y 22,3, y πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους, “de nuevo envió otros siervos”, en Mt 21,36 y 22,4). Mateo modifica claramente la versión que él ha recibido de La gran cena, asemejándola a la parábola de El juicio (Los viñadores perversos) que ya estaba situada entre los acontecimientos de los últimos días en Jerusalén.

Este uso de estructuras y formulaciones paralelas, empleado por Mateo a lo largo de su evangelio para formar grandes unidades de material, continúa con el asesinato de los siervos enviados en la segunda delegación (22,5-6). De este modo, en Los viñadores perversos y en La gran cena Mateo tiene dos delegaciones de siervos, y, en ambos casos, la segunda delegación es víctima de violencia, incluido el asesinato⁸¹. La muerte de los siervos es muy impactante en la parábola de Los viñadores perversos, aunque de algún modo puede ser inteligible sobre el telón de fondo de las tensas relaciones entre arrendadores y arrendatarios de tierras en el mundo mediterráneo antiguo. En cambio, el asesinato de los siervos enviados a llamar a supuestos amigos o conocidos del anfitrión a su banquete carece totalmente de base en el mundo narrativo y rompe la línea de verosimilitud con que empezó la parábola. Aún más disparatada y fuera del mundo de los acontecimientos reales es la reacción del rey, que se produce cuando la ya humeante comida del banquete está lista para su degustación. El ágape nupcial es puesto aparentemente en “animación suspendida” mientras el rey envía sus tropas a acabar con los asesinos e incendiar su ciudad. Aquí, el deseo de Mateo de insertar una referencia a la guerra judía y la destrucción de Jerusalén es tan poderoso que prevalece no solo sobre la verosimilitud, sino también sobre cualquier orden cronológico coherente⁸². Así da al traste con la historia inicial, empezada en los primeros versículos de la parábola.

Igual de chirriante, a su modo, es el súbito retorno al mundo de la “realidad”. Después de

matar a todos sus invitados y de incendiar por completo su ciudad, el rey dice fría e impassiblemente a sus siervos: “Los que habían sido invitados no eran dignos”. Hay algo casi cómico en este comentario sereno en medio de una historia tan desmesurada. Pero esa serenidad permite al rey volver al mundo de las acciones sensatas en el que empezó la parábola. El rey sustituye ahora a los que se negaron a acudir enviando a sus siervos fuera de la ciudad para invitar a la fiesta todos los que encuentren⁸³. El resultado es que la sala del banquete nupcial, desdeñado por los invitados originales, está ahora llena de nuevos invitados, gente literalmente marginal.

En este punto, Mateo añade uno de sus temas típicos, la mezcla de “malos y buenos” en el mundo presente y en la Iglesia que vive dentro de él (cf. 13,24-30.36-43.47-50; 24,10-13; 25,1-13.31-46). El tema mateano de “malos y buenos” –inversión del orden natural de los adjetivos dirigida a sorprender– al final de la parábola es como el engarce del que se sirve Mateo para conectar su separada parábola M de El invitado sin traje de boda (22,11-14). Como ha hecho con la parábola original una alegoría de la historia de la salvación en el tiempo presente de la Iglesia, Mateo necesita un desenlace en el juicio final para que las cosas vuelvan a ser como es debido. Porque solo entonces, en la teología mateana, serán separados definitivamente los malos de los buenos, los primeros para ser castigados como merecen. Este es el destino del invitado reprobado a causa de su atuendo, que es sacado de la sala del banquete entre un coro de temas familiares (vv. 13-14; cf. 8,12; 25,30): “las tinieblas de fuera” y “el llanto y el rechinar de dientes”⁸⁴.

Dejando a un lado la parábola separada de El invitado sin traje de boda, estamos ahora en condiciones de aislar las principales modificaciones redaccionales hechas por Mateo a la parábola primitiva, las cuales sirven a la alegoría del evangelista:

i) El anfitrión ha sido promovido a rey y la comida festiva se ha convertido en un banquete de boda para el hijo del monarca⁸⁵. El tema del banquete nupcial apunta a la parábola M de Las diez vírgenes (Mt 25,1-13), que tiene rasgos redaccionales mateanos muy marcados, si no es una creación de Mateo⁸⁶.

ii) Las dos distintas delegaciones con siervos diferentes no tienen sentido en la parábola original de La gran cena, mientras que lo tiene perfectamente en la versión mateana de Los viñadores perversos. Allí, los siervos del primer grupo son golpeados, asesinados o apedreados, lo que hace necesaria una segunda delegación compuesta por otros siervos. No es este el caso en la forma primitiva de La gran cena.

iii) El asesinato de todos los siervos enviados en el segundo grupo está totalmente fuera de lugar en un relato sobre invitación de amigos a una boda. Recuerda el tema de los profetas mártires, que tiene sentido en la alegoría de Los viñadores perversos. En la versión mateana de La gran cena, el tema del asesinato de los siervos parece haber sido aplicado esta vez, aunque de una manera torpe, al asesinato de “profetas” cristianos (es decir, los primeros misioneros del cristianismo; cf. Mt 23,34).

iv) El envío de tropas y la quema de la ciudad son, obviamente, alegóricos y no cuadran con el relato básico de la parábola original.

v) El tema de “malos y buenos” al final de la parábola principal es de interés teológico mateano e introduce la parábola añadida de El invitado sin traje de fiesta.

Cuando a la versión mateana de la parábola le sustraemos estos elementos redaccionales, encontramos una interesante correlación. El texto completo de Mateo, menos sus rasgos redaccionales, da un breve relato muy similar al esquema en cinco partes de la parábola narrativa que construimos “radiografiando” las versiones mateana y lucana de la parábola para llegar a un común denominador. En la adelgazada versión de Mateo (despojada de sus elementos redaccionales) y en nuestro esquema inicial hemos identificado el mismo relato primitivo:

i) Un hombre (al parecer, de clase acomodada) da una comida festiva.

ii) Envía su siervo (o siervos) a avisar a quienes han sido invitados de que la comida ya está dispuesta.

iii) Los invitados agravan al anfitrión. Todos ellos se niegan a ir al banquete, pese a su insistencia en que todo está ya preparado. (Quizá había aquí alguna mención a varios intereses o asuntos personales de los invitados, que estos consideran más importantes que la comida, pero este punto no está claro.)

iv) El airado anfitrión, ante la afrenta que supone el rechazo de los invitados originales, les devuelve el agravio convidando a su comida a todos los que sus siervos encuentren por los caminos fuera de la ciudad.

v) La honra del anfitrión es restaurada con la sala del banquete llena de invitados, mientras que los primeros convidados son deshonorados implícitamente al ser remplazados por gente de clase social inferior (un aspecto simplemente sugerido en el relato original: los sustitutos son todos aquellos a quienes los siervos encuentran casualmente por los caminos).

3. Análisis de los rasgos redaccionales lucanos en Lc 14,16-24

La correlación entre nuestro “esquema narrativo” original (extraído de Mateo y Lucas) y la versión mateana de la parábola, menos las adiciones redaccionales de Mateo, ofrece alguna orientación a la hora de evaluar la forma lucana. Pero, incluso con esta ayuda, no deja de ser difícil la tarea de discernir las modificaciones efectuadas por Lucas⁸⁷.

i) Por una parte, Lucas no se dedica a la intensa alegorización y expansión del relato emprendida por Mateo. Por eso es relativamente poco, en cuanto a bloques de redacción, lo que hay que eliminar de Lucas (en contraste con Mt 22,6-7.11-14). Pero ¿significa esto que la parábola, tal como se encuentra hoy en el evangelio lucano, sea exactamente la que él recibió? No debemos precipitarnos acriticamente en nuestro juicio.

ii) Porque, por otra parte, son visibles ciertos temas teológicos característicos de Lucas, señaladamente los relativos a ricos y pobres, miembros de la minoría selecta y marginados y al peligro de dejarse absorber por los bienes e intereses del mundo presente⁸⁸. Además, hacia el final del relato, asoma algo de alegoría histórico-salvífica⁸⁹. Por ejemplo, las dos distintas etapas en la misión del siervo de llamar a nuevos invitados en sustitución de los antiguos (Lc 14,21-23) parecen innecesarias. En la primera etapa, el siervo tiene la misión de ir a los social o económicamente marginados (los pobres, los lisiados, los ciegos y los cojos) que viven dentro de la ciudad del anfitrión (14,21: “Sal enseguida a las plazas y calles de la ciudad”)⁹⁰. Dado que con esta misión no logra el siervo traer suficiente gente con la que llenar la sala del banquete, su señor lo manda en una segunda misión, pero esta vez, al parecer, fuera de la ciudad (14,23: “Sal a los caminos y veredas”). En la mente de Lucas, las dos misiones podrían representar en miniatura la historia de la misión cristiana en los Hechos de los Apóstoles: primero a los judíos (principalmente caps. 1–9) y luego a los gentiles (principalmente caps. 10–23, con los caps. 10–15 actuando como etapa de transición)⁹¹. Más específicamente, en la descripción de los viajes misioneros de Pablo en Hechos, encontramos una pauta notable en el paso del apóstol por las distintas ciudades: aunque algunos judíos aceptan el Evangelio, muchos lo rechazan, lo cual hace que Pablo se vuelva a los gentiles (véase, por ejemplo, Hch 13,42-48; 18,1-11; 19,8-10; 28,23-28). En Lucas, la parábola de La gran cena termina en 14,24 con una declaración formal (“porque os digo”) que subraya el tema del contraste y la inversión: ninguno de los invitados originalmente probará la cena, a diferencia de los marginados y foráneos, llamados en el último minuto⁹².

La presencia de esta configuración de temas lucanos en la versión de la parábola ofrecida por Lucas nos advierte de que no debemos suponer que su forma más corta y menos alegorizada de La gran cena es idéntica a la tradición que él recibió o a la versión aún más primitiva subyacente a las tradiciones M y L. La redacción de Lucas ha configurado su texto, aunque la distinción entre tradición y redacción sea menos clara en él que en Mateo.

Con todo, hay algunos casos manifiestos de intervención de Lucas. Por ejemplo, su introducción a la parábola es tan claramente redaccional como la de Mateo⁹³. Como es frecuente en su tratamiento de las parábolas L, Lucas introduce esta (14,15-16) con una exposición preliminar de la escena (la típica escena de una comida) y un intercambio verbal (o breve anécdota) relativo a uno de los temas abordados en la parábola. Esta escena introductoria es seguida por la frase inicial “un hombre...” (ἄνθρωπος τις, v. 16). Como hemos visto repetidamente en nuestra investigación de las parábolas lucanas (señaladamente en El rico insensato), este patrón de una anécdota (o dicho) de introducción + “un hombre [o una mujer]” es una señal fiable de redacción lucana (cf., por ejemplo, 10,25-37; 11,1-8; 12,13-21; 13,1-9; 14,25-33; 15,1-3.8-10.11-32; 18,1-8.9-14)⁹⁴. Es difícil saber qué pudo haber al comienzo de la parábola en la tradición oral antes de que Lucas la modificase. Podría ser que el inicio original

fuese “el reino de Dios es como...”, o algo similar. La razón de esta conjetura es que, en la anécdota introductoria, uno de los invitados a la comida, a la que Jesús también asiste, dice piadosamente una bienaventuranza a Jesús: “Dichoso el que coma pan [es decir, participe de una comida] en *el reino de Dios*”. Dado lo extremadamente raro de que alguien que no sea Jesús pronuncie la frase “el reino de Dios” en los sinópticos, es posible que este versículo sea una “retroformación” debida a Lucas⁹⁵. En otras palabras, Lucas pudo haber tomado “reino de Dios” de la introducción de la parábola original, emplear la frase en su anécdota introductoria y poner al comienzo de la parábola propiamente dicha, donde estaba la frase quitada, su típico “un hombre”. La posibilidad de que “reino de Dios” estuviera originalmente al comienzo de la parábola tiene apoyo adicional en el hecho de que la versión mateana de ella empieza con “el reino de los cielos es como un rey...”

Pero esta sugerencia no pasa de ser una simple posibilidad, dado que Mateo dota regularmente a sus parábolas de un comienzo del tipo “el reino de los cielos es como...”. De hecho, la fórmula que concretamente emplea aquí Mateo con el verbo en aoristo pasivo (literalmente, “el reino de los cielos fue hecho como...”, Mt 22,2) se encuentra también en 13,24, el comienzo de El trigo y la cizaña: una parábola que, como vimos en el capítulo 38, la redacción mateana configuró intensamente (si es que no fue creada sin más por Mateo). Además, puesto que Mateo hace del anfitrión de La gran cena un rey que celebraba la boda de su hijo, la introducción con la frase “el reino de los cielos” concuerda perfectamente con su actividad redaccional. Y como Mateo y Lucas podrían ser los autores de sus respectivos comienzos, no es posible saber de cierto cómo empezaban originalmente las versiones M y L de la parábola.

En Lucas, el envío único de un solo siervo para llamar a los invitados originales podría ser un elemento tradicional, reflejo de la relativa sencillez de la parábola en su versión primitiva, donde un particular, no un rey, es quien da el banquete⁹⁶. Sin embargo, puesto que Lucas, a diferencia de Marcos y Mateo, tiene un solo siervo enviado cada vez en la parábola de Los viñadores perversos (Lc 20,10-12; cf. Mc 12,2-5 || Mt 21,34-36), la presencia de un solo siervo a lo largo de la parábola de La gran cena (Lc 14,17.21-23) podría reflejar actividad redaccional de Lucas.

Tampoco es clara la relación entre tradición y redacción lucana en la lista de excusas de los invitados (Lc 14,18-20). Que todos ellos se excusen (14,18a) en el último minuto viene exigido por el argumento del núcleo narrativo. Lo debatible es la fuente de las tres excusas específicas que menciona Lucas (14,18b-20). Creo que al menos la presente formulación de las excusas es debida a redacción del evangelista⁹⁷. Primero, hay indicios de vocabulario y estilo lucanos⁹⁸. Segundo, algunos especialistas en Lucas han detectado una técnica redaccional lucana que implica componer patrones de repeticiones y específicamente patrones de excusas repetidas, tanto en el tercer evangelio como en Hechos; Lc 14,18-20 sería un buen ejemplo⁹⁹. Tercero, al menos algunas de las excusas reflejan temas redaccionales lucanos (por ejemplo, ser cautivo de las propias posesiones materiales, dejar que los lazos conyugales impidan atender la llamada al

discipulado)¹⁰⁰. Cuarto, la estructura en esta parte de la parábola de La gran cena curiosamente refleja la estructura perceptible en la parábola de El buen samaritano (10,31-37), que, como expliqué en el capítulo 39, es una creación lucana de principio a fin. Nótese, por ejemplo, el empleo de la “ley del tres” en el centro de ambas parábolas. En El buen samaritano tenemos la serie de tres transeúntes retados a responder ante una situación crítica en la que se encuentran inesperadamente: el sacerdote, el levita y el samaritano. Sobre la lista de los tres personajes se construye un clímax cuando el extranjero de mala fama resulta ser el verdadero prójimo misericordioso. En La gran cena encontramos la serie de tres invitados que ofrecen excusas al tener que responder a la llamada del anfitrión: el hombre que ha comprado un campo, el que ha comprado cinco yuntas de bueyes y el que se ha casado (14,18b-20). Una vez más, hay cierto clímax, en lo tocante a que los dos primeros invitados se excusan de una manera formal, mientras que el tercero responde poco delicadamente: “No puedo ir”, sin pedir ser disculpado¹⁰¹.

Tanto en El buen samaritano como en La gran cena, estas tres reacciones, que forman el nudo en el centro de la parábola, tienen al final de ella un desenlace en dos etapas. En El buen samaritano, con una respuesta emocional de misericordia mencionada como motivación (ἐσπλαγγχίσθη, 10,33), el samaritano i) presta a la víctima ayuda inmediata, lo monta sobre su propia cabalgadura y lo lleva a una posada, donde cuida de él personalmente (10,34); ii) luego, al día siguiente, se ocupa de que siga atendido, pagando al posadero para que cuide a la víctima hasta que él vuelva (10,35). Similarmente, en La gran cena, con la respuesta emocional de ira mencionada como motivación (ὀργισθεῖς, 14,21), i) el anfitrión ordena primeramente a su siervo que lleve al banquete a los pobres y discapacitados que viven dentro de la ciudad (14,21); ii) luego, viendo que ni aun así está completamente llena la sala, envía al siervo a los de fuera de la ciudad (los que encuentre en caminos y veredas, 14,23). Anton Vögtle, junto con varios comentaristas más, se muestra convencido de que el segundo envío del siervo a los invitados de última hora es una creación redaccional de Lucas¹⁰².

Este patrón, con un nudo central en tres etapas de acción seguido de un desenlace en dos, ciertamente no prueba que la parábola lucana de La gran cena sea una pura creación de Lucas. El paralelo mateano demuestra justamente lo contrario. Pero el hecho de que el patrón de tres etapas en el centro de la parábola más dos etapas al final no tenga paralelo en la versión mateana de La gran cena y sí en una parábola que es una pura creación de Lucas (es decir, El buen samaritano), favorece la idea de que la precisa estructuración de los acontecimientos en la versión lucana de La gran cena (Lc 14,16-24) es un producto redaccional del tercer evangelista.

Creo probable, por consiguiente, que las tres excusas ofrecidas en Lc 14,18b-20 sean, al menos en su presente orden y en sus palabras exactas, formulaciones de Lucas¹⁰³. Esta posición es particularmente significativa a la luz del importante verbo παραιτέομαι, que Lucas emplea con un sentido especial en su lista de excusas. En Lc 14,18, todos los invitados empiezan a “excusarse” [παραιτεῖομαι]. Luego, en el v. 19, los dos primeros hablantes terminan sus

respectivas excusas con la frase “te ruego que me excuses [o “me consideres dispensado”]” (ἔρωτῶ σε, ἔχε με παρητημένον).

Para apreciar el matiz especial en tal uso de *παραιτέομαι* es necesario situar su sentido en este contexto lucano en el abanico de significados de este verbo en el griego antiguo. No precisamente entre los verbos más empleados, este compuesto del verbo básico *αἰτέω* (“pedir”, “solicitar”) y la preposición *παρα* tiene una gama relativamente reducida de significados básicos: “solicitar de otro”, “pedir un favor”, “eludir mediante ruego”, “declinar”, “rehusar”, “rechazar” y “evitar”. Partiendo de aquí, algunos otros significados se amplían para incluir “solicitar una exención de”, “pedir ser excusado”, “declinar una invitación”, “divorciarse o despedir a un cónyuge”, “aliviarse con remedios médicos” y “disculparse” (especialmente para eludir un castigo)¹⁰⁴. Dentro de tan amplio abanico, el sentido específico de “declinar la invitación a una comida” representa un significado menor, y el sentido lucano, todavía más específico en nuestro contexto inmediato, de “pedir ser excusado de la invitación a una comida previamente aceptada” es comprensiblemente anómalo.

Pese a esta variedad de significados, el verbo *παραιτέομαι* es raro en la Biblia griega, aunque varios de ellos están atestiguados en la Septuaginta y en el NT¹⁰⁵. Los LXX contienen solo ocho ejemplos, con una gama de significados que comprende “pedir permiso” (para ser excusado de asistir a una comida), “rogar”, “excusar” y “pedir perdón” (por lo que se ha hecho). El verbo es algo más frecuente en el NT, con un total de doce apariciones. La mayor parte de los textos neotestamentarios lo utilizan en el sentido de “rogar”, “rechazar” o “evitar”. De ahí que sea tan sorprendente el uso del verbo en el sentido, único en el NT, de “excusarse de una obligación social (específicamente, de una comida) previamente aceptada”. De hecho, en el conjunto de los LXX y el NT, este preciso significado se da solo en Lc 14,18-19 (tres veces)¹⁰⁶. Por supuesto, la idea de excusarse de una obligación o de una invitación se encuentra en los LXX y en el griego secular, incluidos textos de Polibio (*Historias*, 5.27.3) y Josefo (*Ant.* 7.8.2 §175; 12.4.7 §197)¹⁰⁷. Pero ni en Polibio ni en Josefo encontramos un paralelo exacto del uso de Lucas en la parábola de La gran cena, puesto que en ellos los textos no hablan de intentar excusarse de una obligación social ya aceptada¹⁰⁸. Además, en Polibio y Josefo, la formulación de las frases con el verbo *παραιτέομαι* no es exactamente la misma que en Lucas.

Como la formulación y el significado exactos de la frase que se encuentra en la versión lucana de la parábola son relativamente raros, me parece bastante notable que la frase completa (14,18 + 19), “te ruego que me excuses” (ἔρωτῶ σε, ἔχε με παρητημένον) tenga un paralelo verbal perfecto en un epigrama latino de Marcial (*Epigramas* 2.79): *excusatum habeas me rogo*¹⁰⁹. Este paralelo llama especialmente la atención porque se da en un contexto relativo al rechazo de una invitación a cenar procedente de un amigo o conocido. Dado el conocimiento y uso por Lucas de varios estilos griegos, y considerado también el número de latinismos existentes en su obra en

dos volúmenes¹¹⁰, no causa sorpresa la presencia de un latinismo en su versión de la parábola, donde emplea el participio de perfecto pasivo *παραιτέομαι* (es decir, *παρητημένον*) como equivalente del vocablo latino *excusatum*¹¹¹. En mi opinión, es muy probable, por tanto, que se deba a Lucas, el autor cosmopolita que se complace en mostrar su dominio de muchos estilos literarios diferentes (con uso de septuagintismos y latinismos, sin olvidar el elegante griego formal), el empleo de *παραιτέομαι* en esta versión de las excusas ofrecidas por los invitados. Como veremos, esta decisión respecto a la composición lucana revestirá cierta importancia cuando luego pasemos a estudiar *EvTom* 64 en la sección B. Pero, ciéndonos a lo que ahora nos ocupa, el uso especial por Lucas de *παραιτέομαι* con un significado relativamente raro apoya la opinión de que es atribuible a Lucas la precisa formulación de las excusas en 14,18-20¹¹². Además, se puede ver cómo esa formulación sirve a una preocupación lucana de mayor alcance. Las tres excusas sugieren que los invitados son de clase alta, centrados en adquirir propiedades y riqueza (también mediante el matrimonio, que en el mundo grecorromano representaba un importante intercambio comercial)¹¹³. Por eso Lucas, de reconocida preocupación por el debido uso de la riqueza y por las necesidades de los desfavorecidos en la sociedad¹¹⁴, pone de relieve en esta parábola el contraste entre el grupo inicial de invitados, compuesto de gente acomodada (vv. 18-20), y el segundo grupo, formado por pobres y marginados (v. 21).

A la luz de todo esto sería, en mi opinión, un error considerar la versión lucana de La gran cena coincidente con la forma más primitiva de la parábola o incluso con la particular tradición L que recibió Lucas¹¹⁵. La base de este punto de vista son los indicios de rasgos redaccionales en la parábola tal como está recogida en el tercer evangelio. En primer lugar, a la labor redaccional de Lucas pertenecen la anécdota introductoria y la frase inicial (“un hombre...”). Igualmente redaccional podría ser la presencia de un solo siervo a lo largo del relato, aunque esto es menos seguro. Redaccional es también, probablemente, la precisa formulación de las tres excusas (incluido el sentido especial del verbo *παραιτέομαι*, empleado tres veces), así como las dos misiones del siervo al final de la parábola, la primera dirigida a los de dentro de la ciudad y la segunda a los de fuera de ella (14,21). La especificación de que los llamados de dentro debían ser “los pobres, lisiados, ciegos y cojos” (τοὺς πτωχοὺς καὶ ἀναπείρους καὶ τυφλοὺς καὶ χωλοὺς) repite claramente la lista de invitados (probablemente una composición redaccional lucana) de la instrucción de Jesús de no invitar a los que pueden corresponder generosamente al anfitrión (14,13)¹¹⁶. En realidad, la preocupación por los pobres y los discapacitados es un rasgo redaccional típico del tercer evangelio. Preocupación extendida al grupo final de invitados, los que por desenvolverse fuera de los muros de la ciudad se encontraban más alejados no solo geográficamente, sino también socialmente, del rico anfitrión¹¹⁷. La declaración final de este en el v. 24 (con su extraño pronombre en plural “os” ὑμῶν, aunque es solo al siervo a quien habla) es, a juicio de algunos comentaristas, una adición que utiliza Lucas como remate de la parábola¹¹⁸.

¿Qué queda de prelucono en este análisis? La parábola comienza con un hombre no identificado (pero obviamente de clase acomodada, quizá el cabeza de una familia importante) que da una gran comida festiva. Habiendo previamente invitado a los que iban a ser sus comensales, les envía ahora un siervo (o varios) para hacerles saber que pueden acudir ya al banquete. Pero, contra lo que cabía esperar, todos los invitados se excusan de ir. (En este punto, quizá fueran mencionadas algunas excusas, pero cuántas y de qué clase es algo que no se puede determinar.)¹¹⁹ Reaccionando con ira, el anfitrión envía un siervo (o varios) a las plazas y calles de la ciudad para conducir a quienes en ellas se encuentren a la sala del banquete. El resultado es que la sala acaba llena de muy diferentes tipos de personas, incluidas las socialmente marginadas.

4. La correlación entre los tres análisis

Si comparamos i) el hipotético esquema de la parábola que abstrajimos de los puntos que Mateo y Lucas tienen en común, ii) la forma mateana de la parábola, menos los rasgos redaccionales de Mateo, y iii) la forma lucana de la parábola, menos los rasgos redaccionales de Lucas, acabamos teniendo la misma parábola en cada caso. Esto es, quizá, lo más que podemos esperar aproximarnos a la forma primitiva de la parábola, que luego fue transmitida a Mateo y Lucas en las diversas formulaciones de las tradiciones M y L. Por recapitular los resultados de esta correlación tripartita, la forma primitiva de la parábola consistía en lo siguiente:

i) *Introducción (la noticia del banquete)*. Cualquiera que sea la precisa frase introductoria, la parábola empieza con un hombre que da una comida festiva para un gran número de invitados.

ii) *Primera etapa de la trama*. El anfitrión manda su siervo (o siervos) a llamar a los ya invitados, para que acudan al banquete.

iii) *Segunda etapa de la trama (surge el problema)*. Todos los invitados se niegan a ir. Se da alguna indicación de varios compromisos de trabajo o personales causantes de que los invitados desoigan la llamada.

iv) *Tercera etapa de la trama (regreso del siervo o siervos)*. El siervo (o siervos) informa(n) a su señor de la negativa de los invitados a acudir.

v) *Cuarta etapa de la trama (reacción del anfitrión y resolución del problema)*. Airado, el anfitrión envía su siervo (o siervos) a invitar a cuantos pueda(n) encontrar en las calles y los caminos (dentro y fuera de la ciudad). El resultado explícito es que la sala del banquete se llena de nuevos invitados. El resultado implícito es que el anfitrión gana honor y gratitud de los nuevos invitados, que no tienen nada que reprocharle, mientras que los originalmente invitados (probablemente de alta posición) sufren la vergüenza de haber sido remplazados por gente de ningún rango social, traída por el siervo (o siervos) de las calles y los caminos¹²⁰.

Conviene subrayar que este mínimo esquema de la parábola probablemente se desarrolló y varió de diversas formas durante numerosas exposiciones orales antes de llegar a convertirse en

las formulaciones M y L utilizadas por Mateo y Lucas, respectivamente. Las grandes diferencias aparentes en las hipotéticas versiones que ambos evangelistas recibieron y redactaron confirman nuestra idea de que Mateo y Lucas no utilizaron un texto común (Q), sino distintas tradiciones orales y escritas, que designamos con las letras M y L. Dada esta conclusión, la parábola de La gran cena satisface el criterio de testimonio múltiple de fuentes independientes y probablemente, en consecuencia, procede del Jesús histórico.

Pero esta decisión nos lleva a plantearnos la siguiente pregunta: ¿qué se puede decir sobre el sentido de la parábola en labios de Jesús que difiera de los puntos de vista redaccionales detectados en Mateo y Lucas?¹²¹ De cuanto hemos visto hasta ahora, se desprende una obviedad: no es posible reconstruir la parábola tal como la pronunció Jesús, sobre todo porque él debió de formularla de diversas maneras al pronunciarla en ocasiones diferentes ante públicos diferentes y con propósitos diferentes. Entonces, ¿cómo podemos conocer el meollo del mensaje, su sentido y la intención de la parábola como partió de Jesús? Es aquí donde queda patente la utilidad de haber reservado el estudio de las parábolas de Jesús hasta un punto tan avanzado en la serie de *Un juicio marginal*. Ya hemos aprendido mucho sobre la proclamación nuclear y la enseñanza del Jesús histórico en los cuatro primeros tomos y en los capítulos precedentes de este tomo V. Es dentro de este marco interpretativo donde podemos situar la parábola de La gran cena. Podemos, en otras palabras, obtener orientación para interpretar la parábola echando una mirada retrospectiva al material ya juzgado auténtico. De este modo, la parábola no está desprovista de un marco referencial más amplio, cuya ausencia la dejaría al albur de lo que el avisado intérprete moderno quisiera ver en ella (un poco como sucede con ciertas obras de arte modernas). También así, los marcos redaccionales provenientes de los evangelistas pueden tener sus legítimos sustitutos en los marcos interpretativos ofrecidos por las palabras y los hechos del Jesús histórico autenticados en los capítulos anteriores de *Un juicio marginal*.

El tema de un señor que envía siervos suyos a avisar o reclamar algo a un grupo de personas reacias se encuentra también al comienzo de la parábola de Los viñadores perversos (Mc 12,1-8 parr.) En esa parábola, el señor era claramente Dios, los siervos (repetidamente rechazados) eran los profetas enviados a Israel, y el grupo de personas reacias correspondía aparentemente a las autoridades del templo, hostiles a Jesús. La identificación de las imágenes de repertorio del señor y sus siervos con Dios y sus profetas parece, a primera vista, también válida para la parábola de La gran cena.

Existe, sin embargo, una diferencia. En la parábola de La gran cena, el antagonista colectivo no es un grupo más bien pequeño, como el de los arrendatarios en Los viñadores perversos. Se trata más bien de numerosas personas que han sido invitadas a una “gran cena” (Lc 14,16) o al “banquete de boda” dado por un rey al casarse su hijo (Mt 22,2). El arduo esfuerzo realizado para llenar la sala del banquete al final de la parábola (Mt 22,9-10; Lc 14,21-23) pone de manifiesto el gran número de invitados. En tomos anteriores de *Un juicio marginal* hemos visto

cómo Jesús usaba la imagen de una comida en relación con el banquete escatológico o la salvación final. Entre los casos claros de este tipo están el dicho Q sobre la venida de muchos de oriente y occidente a reclinarse a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de Dios (Mt 8,11-12 || Lc 13,28-29) y el dicho marcano sobre el novio y sus invitados al banquete de boda (Mc 2,19 parr.)¹²². Si la comida simboliza la salvación final en el reino de Dios, tiene poco de sorprendente que los invitados no sean un grupo relativamente pequeño (como el de los agricultores arrendatarios), sino “muchos” (así, explícitamente, en Lc 14,16 e, implícitamente, en Mt 22,7, donde el rey envía tropas “para destruir a esos asesinos e incendiar su ciudad”). El amplio alcance de esta imagen parecería argüir contra la idea de que la parábola está dirigida solamente contra las autoridades del templo. Tampoco tendría sentido presentar a esas autoridades como los únicos invitados al banquete escatológico.

Más bien, los muchos invitados a los que son enviados los siervos (= los profetas) parece ser el pueblo de Israel en su conjunto. Como hemos visto repetidamente, Jesús, el profeta del tiempo final similar a Elías, no se interesa tan solo por un resto santo (a la manera de Isaías con Jerusalén), sino por cuantos se juntarán al reunirse las doce tribus de Israel en el tiempo final¹²³. Por eso, en la parábola de La gran cena, Jesús, el profeta escatológico, advierte a sus compatriotas israelitas de la gran urgencia de su mensaje precisamente porque es la invitación final que Dios hace a su pueblo. La respuesta de ellos a Jesús determinará si son admitidos al banquete escatológico, que es inminente. Hacer caso omiso de esta llamada o rechazarla porque se está demasiado ocupado con los negocios, con la familia o con cualquier otra cosa es arriesgarse a perder la salvación. No habrá una segunda oportunidad. Se invitará al banquete a otros para que ocupen el lugar de los invitados originales que no respondieron a la llamada. Quiénes son estos otros es algo que no está claro en la forma primitiva de la parábola. Si volvemos a dirigir nuestra atención al dicho Q (un *logion* con función de contraste) recogido en Mt 8-11-12 || Lc 13,28-29, encontraremos una pista: “Vendrán muchos de oriente y occidente a reclinarse [a la mesa] con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de Dios. Pero vosotros seréis arrojados fuera”. Como dije en el tomo II de *Un juicio marginal*, este *logion* indica que el Jesús histórico profetizó la inclusión de gentiles (¿algunos?, ¿muchos?, ¿todos?) en el banquete escatológico, mientras que algunos israelitas se verían excluidos¹²⁴. Es posible que la misma idea esté presente en la parábola de La gran cena, aunque cualquier referencia a los gentiles tiene que ser inferida de otros dichos de Jesús. No deja de ser posible, en vez de eso, que Jesús esté advirtiendo a los judíos rigurosamente observantes de que su lugar en el reino podría ser ocupado por judíos social o religiosamente marginados¹²⁵.

Pero si aceptamos la línea de interpretación que ve una alusión de Jesús a la inclusión de gentiles, deberemos tener en mente dos puntos importantes: 1) Jesús está hablando metafóricamente del último día de salvación, no de la historia de Israel en curso en el mundo presente. Solo el último día serán incluidos gentiles (¿muchos?, ¿todos?) y algunos israelitas excluidos. No hay ninguna idea de misión dirigida a los gentiles antes de ese día final,

contrariamente al propósito que muy pronto arraigará en la Iglesia primitiva. 2) Similarmente, no hay que leer en la advertencia de Jesús a sus compatriotas israelitas la amenaza de que Israel en su conjunto puede ser excluido de la salvación final. Si no debemos expresar demasiado los elementos alegóricos presentes en la versión mateana de la parábola, o incluso en la lucana, menos aún debemos hacerlo en la situación retórica de la predicación *viva voce* de un Jesús itinerante en su afán de advertir, persuadir y entretener a sus varios auditorios, ya fueran de campesinos, fariseos, ricos propietarios de tierras o autoridades del templo. En el concreto contexto de su ministerio, debió de haber un momento en el que Jesús dijese esta parábola a tal o cual grupo de judíos como un saludable aviso de que no tenían que desatender su mensaje final y urgente si no querían sufrir las consecuencias en el día último. Cada persona que oyese la parábola era instada por el relato a situarse con los que aceptan la invitación, no con los que la rechazan. Por eso, si mis lectores me disculpan un lenguaje reminiscente de Rudolf Bultmann, diré que en esta parábola hay una llamada apremiante a tomar una decisión existencial. O, por usar lenguaje reminiscente de Joachim Jeremias, el tiempo es breve. Decide ya, o pronto será demasiado tarde y otro ocupará tu sitio. Es esta llamada admonitoria a Israel la que debemos oír en la parábola si nos preguntamos por el propósito del profeta escatológico llamado Jesús. La gran cena es la gran llamada final a Israel para que acepte el mensaje escatológico del profeta antes de que sea demasiado tarde.

B. ¿Es la versión de esta parábola en el Evangelio de Tomás independiente de los sinópticos?

El análisis presentado en la sección A ha producido las que considero unas conclusiones bastante fiables sobre las fuentes y redacción de La gran cena en Mateo y Lucas. Pero la complejidad de la relación entre las dos versiones de la parábola, puesta de manifiesto por nuestro análisis, explica por qué es tan difícil una decisión sobre la relación de *Tomás* con los sinópticos en el caso de *EvTom* 64. Esta es la razón por la que creo prudente comenzar nuestro tratamiento del *logion* 64 recordando lo que aprendimos en el capítulo 38 sobre las tendencias de *Tomás*: i) Algunos *logia* muestran la tendencia tomasina a combinar dos o incluso tres versiones sinópticas de una unidad. Un buen ejemplo de esto es la parábola de Los viñadores perversos (Mc 12,1-8; *EvTom* 65). ii) Evidente en ese ejemplo es asimismo la tendencia de *Tomás* a abreviar la línea argumental principal, aunque a veces añade material que favorezca su hermenéutica. iii) Como muestra también Los viñadores perversos, en sus combinaciones *Tomás* se inclina a veces notablemente en la dirección de la versión lucana de la parábola. iv) Por último, en la versión tomasina de Los viñadores perversos, como en otros lugares del *Evangelio de Tomás*, percibimos el deseo de minimizar, eliminar o rechazar explícitamente conexiones con el AT, la historia de la salvación, el judaísmo o la Iglesia primitiva. Por eso hay propensión a eliminar los desarrollos alegóricos añadidos por los evangelistas.

Dadas todas estas tendencias de *Tomás* –las cuales hemos visto repetidamente tanto en parábolas como en dichos no parabólicos–, tiene poco de sorprendente que *EvTom* 64 comparta pocas palabras o frases con la versión mateana de La gran cena. Por recordar brevemente lo que hemos aprendido en la sección A: como opinan casi todos los comentaristas, Mateo amplió el núcleo de la parábola para hacer una alegoría de la historia de la salvación, con especial hincapié en el tiempo de la Iglesia. La cena se ha convertido en el banquete de boda (γάμος, 22,2) que un rey (Dios Padre) ha preparado para su hijo (Jesús resucitado y exaltado). El tema del envío de siervos (en este caso para llamar a los invitados), aunque tomado de la parábola de Los viñadores perversos (donde simbolizaban a los profetas del AT), representa en La gran cena la misión de los primeros predicadores cristianos, que encontraron rechazo y martirio por parte de los que ya habían sido invitados, es decir, el pueblo de Israel (vv. 3-6). El rey responde de manera airada –y muy poco probable en el contexto de una comida ya dispuesta– enviando sus tropas a acabar con los asesinos e incendiar su ciudad. (La idea de que los que han rechazado a los siervos viven todos en una misma ciudad –obviamente, no la del rey– surge de no se sabe dónde.) Esa campaña de las tropas del rey es sin duda un símbolo de la guerra judía de 66-70 d. C., y la quema de la ciudad representa la destrucción de Jerusalén. Después de la destrucción de la ciudad, la nueva misión de los siervos (naturalmente, un grupo diferente de los que han sido asesinados) simboliza, en la artificial periodización mateana de la historia de la salvación, la predicación del Evangelio a los gentiles. Los nuevos invitados, un grupo heterogéneo y no del todo fiable en el aspecto moral (“todos los que encontraron, malos y buenos”, v. 10), que no había participado de la invitación anterior (la alianza con Israel), es ahora, inopinadamente, convocado de todas partes (“id a los caminos, fuera de los muros de la ciudad”, v. 9).

Paradójicamente, es en este punto de su alegoría histórico-salvífica donde Mateo percibe el problema que él mismo ha creado. Con la reunión alegórica de malos y buenos, nos traslada a la Iglesia de su tiempo, que abarca una gran variedad de miembros producida por la misión a los gentiles. Para resolver esta problemática típicamente suya, Mateo añade (y probablemente crea) la parábola de El invitado sin traje de boda (vv. 11-14), llevando la historia de la salvación a su desenlace en el juicio final, rematado con los temas preferidos mateanos de la separación de buenos y malos y el llanto y rechinar de dientes en las tinieblas de fuera. En lo tocante al juicio final, Mateo propende a advertir con toda severidad.

El objeto de esta recapitulación del relato de Mateo, analizado con detenimiento en la sección A, es subrayar que en la alegoría de la historia de la salvación hay poco que el autor o compilador de *Tomás* pudiera haber encontrado de su gusto o utilizable. Por eso, no puede sorprender que los paralelos entre las versiones mateana y tomasina sean pocos y alejados entre sí. Hay, no obstante, algunas semejanzas:

i) Dado que *EvTom* 64 emplea el verbo “preparó” (*εἰς τὴν ἑσπέρην*), *Tomás* está más próximo al uso del verbo griego equivalente, “he preparado” (ἡτοίμακα, v. 4), presente solo en Mateo, que

al adjetivo correspondiente, “preparado” o “dispuesto” (ἡτοιμα), que emplean Mateo (22,4.8) y Lucas (14,17).

ii) Mateo, no Lucas, refiere que uno de los llamados a acudir al banquete que se desentienden de la invitación marcha a su negocio (ἐμπορίαν, v. 5). *EvTom* 64, mientras que se asemeja a Lucas en presentar a los invitados expresando sus excusas en discurso directo, se acerca a Mateo en que el primer invitado habla de tener que arreglar asuntos económicos con unos hombres de negocios o mercaderes. Aquí, para designar a estos profesionales, el texto copto emplea el nombre griego ἔμπορος (cf. ἐμπορίαν en Mateo).

iii) Tanto en Mt 22,9-10 como en *EvTom* 64 hay un solo envío de siervo(s) para reunir gente encontrada en los caminos. En Lucas, el único siervo es enviado dos veces.

iv) A las personas que los siervos tienen que traerse de los caminos, en Mateo se hace referencia dos veces: primero con la frase “a cuantos encontréis” en discurso directo del rey (v. 9) y, luego, en discurso indirecto, con “todos los que encontraron” (v. 10). El mismo grupo es descrito en *EvTom* 64 como “los que encontréis” en el discurso del anfitrión (el “amo”). Es interesante observar que Lucas no tiene una frase equivalente en ninguno de los dos envíos del siervo para que traiga a los marginados de la sociedad al banquete¹²⁶. En suma, cuando consideramos lo antitética que es la alegoría mateana de la historia de la salvación con respecto a las tendencias teológicas de *Tomás*, quizá deberíamos sorprendernos de que haya cuatro puntos de comparación en vez de ninguno.

Ahora bien, como en el caso de la parábola de Los viñadores perversos, las coincidencias de *EvTom* 64 con los sinópticos se dan más bien del lado de Lucas. Esto es comprensible, puesto que la versión de Lucas no tiene una detallada alegoría histórico-salvífica como Mateo, aunque sí algunos rasgos de su propia visión del orden fijado en el plan de Dios. Complicando la comparación entre *Tomás* y Lucas está el hecho de que las coincidencias entre Lc 14,16-24 y *EvTom* 64 varían en importancia. Pero, en conjunto, el número de coincidencias es suficientemente importante¹²⁷.

i) La parábola de Lucas comienza en 14,16 con su característico ἄνθρωπος τις (“un [o “cierto”] hombre”). Como vimos en el capítulo 39 al estudiar la parábola de El rico insensato, el uso de alguna forma de ἄνθρωπος τις al comienzo de una parábola es un indicio habitual de redacción lucana. En *Tomás*, el nombre más el artículo indeterminado, *ourōme* (“un hombre”), corresponde perfectamente a la expresión de Lucas.

ii) La oración inicial en Lucas y en *Tomás* habla de que el hombre hizo (Lucas) o preparó (*Tomás*) una “cena” (δεῖπνον en el griego lucano, nombre que aparece también en *Tomás* en lugar de su equivalente copto). El sustantivo δεῖπνον podría reflejar redacción lucana, dado que solo se encuentra al comienzo (vv. 16 + 17) y al final (v. 24) de la parábola, creando una inclusión. De hecho, δεῖπνον es la última palabra de La gran cena en Lucas. También forma una

inclusión con el dicho de Jesús que inicia el diálogo que lleva hasta la parábola (14,12): “Dijo [Jesús] al que lo había invitado [a cenar]: ‘Cuando des una comida [ἄριστον, “almuerzo”] o cena [δεῖπνον], no invites a tus amigos...’”. Es el δεῖπνον de este dicho el que toma luego la parábola como sola designación del banquete del que se habla en ella. Pero lo más interesante es que estas son las únicas apariciones de δεῖπνον en Lucas-Hechos, aparte de una mención en un dicho que Lucas toma de Marcos (Lc 20,26 || Mc 12,38-40). Así pues, el δεῖπνον cuidadosamente situado en Lc 14,12.16.17 y 24 podría ser parte de un recurso literario creado redaccionalmente. Mateo, en cambio, nunca emplea δεῖπνον en su evangelio, excepto en su reproducción del mismo dicho marciano (Mt 23,6 || Mc 12,39). A lo largo de su versión de La gran cena, Mateo utiliza γάμος (“boda”, “banquete de boda”, 22,2.3.4.8.9.10, así como en los vv. 11-12 de la parábola añadida de El invitado sin traje de boda), aunque también emplea ἄριστον (“almuerzo”, “comida del mediodía”) en el v. 4. Este uso de γάμος concentrado en una sola parábola podría venir de redacción de Mateo, puesto que no vuelve a darse en su evangelio, salvo en la parábola de Las diez vírgenes (25,10), que muestra marcadas señales de redacción mateana y posiblemente sea una creación del evangelista. Digamos, pues, resumiendo, que, en su uso de δεῖπνον, *Tomás* coincide claramente con Lucas, no con Mateo.

iii) Mateo tiene un grupo de siervos enviados dos veces a los invitados originalmente. La primera vez se nos dice lacónicamente que los invitados no quisieron acudir. La segunda vez, los siervos tienen la misión de transmitirles en discurso directo un mensaje del rey. Pero mientras algunos invitados desoyen la nueva llamada y se van a atender sus intereses agrícolas o comerciales, los demás agarran a los siervos y proceden a agraviarlos y matarlos (un eco de la parábola de Los viñadores perversos). En cambio, tanto en Lucas como en *Tomás*, el señor envía un solo siervo una única vez a los invitados, ninguno de los cuales lo maltrata de palabra ni de obra.

iv) La referencia al siervo en Lucas es τὸν δοῦλον αὐτοῦ (“su siervo”, 14,17), que es exactamente la misma que en *EvTom* 64 (*pefhmhal*).

v) Tanto en Lucas como en *Tomás*, cada uno de los invitados presenta su excusa.

vi) Los invitados reacios son enumerados. En Lucas tenemos “el primero dijo... y otro dijo... y otro dijo”, con un total de tres invitados. En *Tomás*, los invitados son enumerados de manera similar, aunque las frases “el primero... y otro... y otro... y otro” no son los sujetos del verbo “dijo”, sino el objeto de la preposición en la frase “[el siervo] fue al primero... a otro... a otro... a otro”. Una nueva diferencia es que en *Tomás* son cuatro los invitados que presentan diferentes excusas, mientras que Lucas tiene solo tres. Las excusas, aunque similares, no son las mismas. En Lucas tienen que ver con la adquisición de un campo (ἀγρός), con la compra de cinco yuntas de bueyes y con un casamiento. En *Tomás*, las cuatro excusas son relativas al arreglo de cuentas con unos mercaderes, la compra de una casa, la organización de un banquete (δεῖπνον) para un

amigo próximo a casarse y el cobro de la renta de una hacienda, villa o granja (la palabra griega tomada en préstamo es κόμη) recientemente comprada. Lo que permanece igual es que cada invitado enumerado (“el primero... otro... otro”) da una diferente excusa al mismo siervo¹²⁸. La excusa adicional de *Tomás* podría explicarse por su polémica, claramente redaccional, contra la preocupación por los negocios y el dinero, expresada abiertamente en la adición de *Tomás* al final de la parábola: “Los mercaderes y hombres de negocios no entrarán en los lugares de mi Padre”.

vii) Tanto en Lucas como en *Tomás*, cada invitado expresa su excusa al siervo en discurso directo y en primera persona del singular.

viii) Lucas y *Tomás* emplean el verbo griego παραιτέομαι en el sentido especial que vimos en la sección A. No hay necesidad de repetir aquí los resultados de nuestro estudio sobre el uso de esta palabra. Lo que hay que destacar es más bien que *Tomás* comparte con Lucas la utilización del verbo en un sentido relativamente raro, aunque con una notable diferencia. El empleo que hace Lucas de παραιτέομαι en el sentido especial “te pido que me consideres excusado” [de la obligación social previamente aceptada por mí] es perfectamente inteligible en griego helenístico. En cambio, el texto copto de *Tomás*, que emplea παραιτέομαι como un préstamo léxico griego en la lista de excusas individuales, contiene una torpe construcción. *EvTom 64* emplea el verbo dos veces en tiempo presente (*ti^rparaitei*) con el nombre griego δείπνον (“cena”) de complemento directo (como se indica en el copto mediante el marcador del objeto situado delante del nombre). El significado de esta construcción tiene que ser algo similar a “pido ser excusado de la cena” o “presento mis excusas por no ir a la cena”. En la disculpa del cuarto y último invitado, este simplemente emplea el verbo *ti^rparaitei*, al parecer con el complemento directo sobrentendido. Es probable que el uso copto aquí sea un intento algo confuso de representar un texto griego que emplea παραιτέομαι en el sentido especial de “pedir ser excusado de una invitación y obligación social previamente aceptada”¹²⁹. En todo el NT, solo Lucas utiliza παραιτέομαι en este sentido específico, y solo en esta parábola (tres veces). Como hemos visto en la sección A, las otras nueve apariciones del verbo en el NT siempre reflejan los significados ordinarios de “pedir”, “rogar”, “evitar” o “rechazar”. Al parecer, pues, para *EvTom 64* se ha hecho uso de la parábola lucana o de una versión muy próxima a la de Lucas. Si, además, se debe a este evangelista la formulación de las excusas, como he argumentado con anterioridad, entonces, necesariamente, *Tomás* conocía y utilizó el texto lucano.

ix) En la tercera excusa presentada en Lc 14,20 y en la correspondiente frase de *EvTom 64*, el invitado dice: “No puedo ir” (en Lucas: οὐ δύναμαι ἐλθεῖν; en *Tomás*: *tinaši an*)¹³⁰.

x) Después de escuchar todas las excusas, ese siervo vuelve al lado de su señor para ponerlo al corriente de la situación. Lucas refiere: “Y viniendo, el siervo se lo contó a su señor”, mientras que *Tomás* tiene: “El siervo fue a su señor y dijo...”. El uso por *Tomás* de un verbo principal, en

vez del participio “viniendo” (παραγενόμενος) que emplea Lucas, es necesario por el hecho de que la mayor parte de los verbos coptos no tienen formas participiales¹³¹.

xi) La reacción del señor es introducida por una frase que es casi exactamente la misma en ambas obras. Lucas tiene “el señor de la casa [οικοδεσπότης] dijo a su siervo”, y *Tomás*, “el señor [pjoeis] dijo a su siervo”.

xii) La orden que el señor da al siervo (por segunda vez en Lucas, por primera y única vez en *Tomás*) especifica: “Sal a los caminos” (Lc 14,23: ἔξελθε εἰς τὰς ὁδοὺς; *Tomás*: bōk epsa nbol anhiioye). En las dos obras, el objeto de ese encargo es “traer” gente (Lc 14,21: εἰσάγαγε; *Tomás*: enioy).

A la luz de estas coincidencias, algunas de ellas palabra por palabra, hay que admitir que *Tomás* conocía el texto lucano de la parábola o una versión muy similar, y que él lo modificó para sus propios fines y con sus propias adiciones. Sin embargo, como ya hemos visto, en unos pocos puntos se orienta *EvTom* 64 en la dirección de la versión de Mateo¹³². *Mutatis mutandis*, este es el mismo fenómeno con el que nos encontramos al examinar la versión tomasina de Los viñadores perversos. Por lo tanto, teniendo en cuenta las muchas semejanzas con Lucas, pero también esas pocas con Mateo, creo que la visión probablemente más atinada de *EvTom* 64 es que refleja la habitual tendencia de *Tomás* a mezclar fuentes sinópticas, con preferencia por la versión más simple de Lucas, y a introducir unas cuantas adiciones con las que poner de relieve sus propios puntos de vista (señaladamente, su aversión hacia el proceder de mercaderes y hombres de negocios). Además, si, como he argumentado en la sección A, la formulación de las tres excusas en Lucas (con el uso relativamente raro de παραιτέομαι en el sentido de excusarse de una invitación anteriormente aceptada) es redacción lucana, la dependencia de *EvTom* con respecto a los sinópticos pasa a ser casi segura.

En conclusión: *EvTom* 64 no contribuye al testimonio múltiple de fuentes independientes para la parábola de La gran cena¹³³. Sin embargo, su testimonio no es necesario en nuestra búsqueda de las parábolas históricas del Jesús histórico. Las versiones M y L de la parábola proporcionan suficiente testimonio múltiple de fuentes independientes para hacernos concluir que lo más probable es que la parábola de La gran cena proceda del Jesús histórico¹³⁴.

IV. Los talentos/Las minas (Mt 25,14-30 || Lc 19,11-27)¹³⁵

A. La cuestión de las fuentes y de la redacción en las versiones de Mateo y Lucas

Tras haber pasado por tantos problemas conectados con la parábola de La gran cena, difícilmente podemos evitar una sensación de *déjà vu* cuando llegamos a nuestro caso final, la parábola de Los talentos/Las minas. Como en La gran cena, nos encontramos aquí con dos

parábolas, una en Mateo y otra en Lucas, que aparentemente tienen el mismo relato básico pero que difieren en el vocabulario y los detalles con los que son narradas. También reminiscente de las dos versiones de La gran cena es la complicación de que una versión tiene un argumento secundario del que la otra carece. Sin embargo, mientras que en La gran cena era Mateo el que tenía el argumento secundario (el asesinato de los mensajeros del rey, seguido de la muerte de los culpables y el incendio de su ciudad por las tropas reales), es Lucas quien lo tiene en La parábola de Los talentos/Las minas (el noble que marcha a un país lejano para ser investido rey). Otro punto de contraste entre ambas parábolas es que Los talentos/Las minas, a diferencia de La gran cena, no tiene paralelo en el *Evangelio de Tomás*. El atento lector, juzgando por lo que ya ha sido dicho en este tomo V, probablemente conjetura que no considero esto una gran pérdida, puesto que la versión tomasina dependería de Mateo o Lucas. Naturalmente, para los que defienden la independencia de casi todo –o todo– el material semejante al sinóptico contenido en *Tomás*, la ausencia de un paralelo en *EvTom* significa la pérdida de un instrumento valioso para reconstruir una hipotética versión primitiva de la parábola.

Otro problema –aunque menor– también reminiscente de La gran cena es que la parábola que ahora nos ocupa es conocida con diversos nombres. En su versión mateana es denominada casi universalmente la parábola de Los talentos. La estabilidad del título procede en parte de que la voz griega *τάλαντον* (“talento”), que en un principio indicaba una unidad monetaria extremadamente grande, ha pasado a ser utilizada comúnmente en lenguas modernas como designación de una habilidad o capacidad innata, aunque no sea ese el significado de *τάλαντον* en el griego ni en la parábola¹³⁶. Hacia la época de Jesús, como unidad monetaria, un talento valía aproximadamente a seis mil denarios y, por tanto, a unos veinte años de salario de un jornalero ordinario¹³⁷. La designación de la forma lucana de la parábola resulta más problemática, y por ello es más variable. Para la unidad monetaria de menos valor en la versión lucana, el texto griego emplea la palabra *μνᾶ* (“mina”), que designa una moneda de valor aproximadamente equivalente a tres meses de trabajo de un jornalero: unos cien denarios, es decir, mucho menos que un talento. A diferencia de la palabra *τάλαντον*, *μνᾶ* nunca pasó a la lengua inglesa, corriente. La traducción tradicional en las Biblias inglesas ha venido siendo *pound* (“libra”), que difícilmente se corresponde con el valor actual de la libra inglesa. Esta, pese a sus fluctuaciones, nunca se acerca hoy día al valor de tres meses de trabajo de un jornalero.

Entonces, como podrían preguntar Tolstoi o Lenin, ¿qué hacer? Pues, sencillamente, seguir como hasta ahora, empleando para la versión mateana la bien conocida denominación “parábola de Los talentos” y para la versión de Lucas “parábola de Las minas”, por ser “mina” la transliteración (no tanto traducción) más pronunciable de la voz griega *μνᾶ*¹³⁸. Cuando hable de manera general o global sobre las dos versiones de la parábola o acerca del relato subyacente a ambas, emplearé una frase como “la parábola de Los siervos a los que se les confió dinero” o “la parábola de El dinero confiado a los siervos”¹³⁹.

Establecida la cuestión de la nomenclatura, pasemos al asunto esencial: las fuentes. Como en el caso de La gran cena, toda decisión sobre “historicidad” o “autenticidad” de El dinero confiado a los siervos —es decir, la parte de la parábola que se remonta al Jesús histórico— depende de nuestra decisión previa sobre fuentes. Si las dos versiones de la parábola proceden de fuentes distintas —por ejemplo, M y L—, tenemos a primera vista un argumento a favor de la historicidad, basado en el criterio de testimonio múltiple de fuentes independientes. En cambio, si juzgamos que las dos versiones son el resultado de reelaboraciones independientes por Mateo y Lucas de una misma parábola contenida en Q, entonces el criterio de testimonio múltiple no es aplicable en este caso. A la luz de todo lo que hemos aprendido en nuestro estudio de las otras parábolas, es difícil ver cómo podría ser invocado algún otro criterio para determinar la historicidad.

Ahora podemos apreciar lo similar que es nuestro presente problema con el que encontramos al tratar sobre La gran cena. El problema total puede ser dividido en distintas cuestiones, que, presentadas por orden, son las siguientes: ¿estamos ante dos versiones de una misma parábola o ante dos parábolas diferentes que casualmente tienen dos relatos similares? Si realmente se trata de una misma parábola, ¿procede esta de Q o de dos fuentes independientes, M y L? Si optamos por su origen en L y M, y si decidimos que la parábola subyacente a esas dos fuentes es auténtica, ¿cuál pudo haber sido su mensaje o finalidad en labios del Jesús histórico? En un intento de responder a estas preguntas, vamos a utilizar un tratamiento paso a paso, como el que empleamos al analizar La gran cena.

1) Investigaremos si se puede aislar una narración esquemática latente en las dos versiones de la parábola de Los siervos a los que se les confió dinero, es decir, un relato común subyacente a las presentaciones de la parábola por Mateo y Lucas. Esto nos ayudará a decidir si estamos ante dos versiones de una misma parábola o ante dos parábolas diferentes.

2) Si concluimos que se trata de dos versiones de una parábola básica, procuraremos determinar si las dos presentaciones tienen en común suficientes palabras, frases, sintaxis y orden en el relato para justificar la atribución de la parábola a la fuente Q.

3) Examinaremos la versión mateana minuciosamente, tratando de detectar frases e ideas que puedan ser debidas a actividad redaccional de Mateo.

4) Examinaremos también la versión lucana para descubrir posibles adiciones o modificaciones realizadas por Lucas.

5) Relacionaremos los resultados de ambos exámenes para ver si es posible llegar a una forma hipotética de la parábola que pueda remontarse al Jesús histórico.

1. Comenzamos, pues, con la primera cuestión. *¿Podemos aislar el mínimo esencial del relato que Mateo y Lucas tienen en común (junto con una rápida mirada inicial a sus diferencias)?*

i) *Introducción.* El personaje dominante es introducido junto con los personajes subordinados esenciales. Un hombre (ἄνθρωπος, calificado por Lucas como εὐγενής, “noble”) está a punto a

punto de partir de viaje (Lucas añade: “a un país lejano”)y por eso llama (καλέω) a sus siervos (δούλοι): tres en Mateo y diez en Lucas.

ii) *Puesta en marcha del argumento.* El hombre hace a sus siervos un encargo, para cuyo cumplimiento da a cada uno una cantidad de dinero (cinco talentos, dos talentos y un talento, respectivamente, a los tres siervos en Mateo; una mina a cada uno de los diez siervos en Lucas). El propósito del hombre (implícito en Mateo, explícito en Lucas) es que emprendan algún tipo de negocio o comercio con el que aumenten el capital que les ha confiado mientras él está fuera¹⁴⁰. Mateo procede a narrar lo que hicieron los tres siervos mientras el hombre estaba fuera; esta parte del relato no aparece en Lucas, pero se puede suponer por el desenlace de su versión.

iii) *Regresa el señor y pide cuentas a sus siervos.* A su regreso, el hombre –ahora mencionado en ambas versiones como el “señor” o “amo” (κύριος)– llama a los siervos para pedirles cuentas (así en Mateo) o para saber lo que había ganado cada uno (así en Lucas). Los dos evangelistas, pues, tienen una escena de rendición de cuentas.

iv) *Los dos primeros siervos (exitosos) informan de su gestión* (aquí, contrariamente a las expectativas que ha creado, Lucas coincide repentinamente con Mateo, presentando solo tres –no diez– siervos que informan de su actividad y resultados).

a) En Mateo, los beneficios son mayores en cantidades *absolutas*: el primer siervo ha empleado sus cinco talentos y ganado cinco más; el segundo, con sus dos talentos, ha obtenido otros dos. En Lucas, las ganancias son muy grandes *proporcionalmente*. El primer siervo ha empleado su mina para ganar cien minas (un 1000% de beneficio), mientras que el segundo con su mina ha ganado cinco (un beneficio del 500%).

b) Ambos siervos reciben una alabanza de su amo (“bien hecho, siervo bueno”) y la promesa de recompensas importantes. En Mateo, la promesa es de mayores responsabilidades (aparte, presumiblemente, de sustanciosas cantidades de dinero), seguida de esta vaga invitación: “Entra en el gozo de tu señor”. En Lucas, la recompensa es específica y de carácter político: el gobierno de diez y cinco ciudades, respectivamente (el número de ciudades refleja el número de minas ganadas).

v) *Informa el tercer siervo.* Tanto Mateo como Lucas dan más espacio al diálogo entre el amo y el tercer siervo que al mantenido con cada uno de los siervos anteriores. Además, la escena con el tercer siervo tiene más carga psicológica y un mayor dramatismo. La regla de la tensión final se impone claramente: aquí tenemos la culminación de la parábola de Los siervos a los que se les confió dinero. Un detalle interesante, quizá no debido a casualidad, es que Mateo y Lucas coinciden mucho más en cuanto a vocabulario y orden en esta escena que en las partes anteriores de la parábola. Lo que crea aquí el conflicto dramático es el hecho (revelado previamente en Mateo, pero no en Lucas) de que el tercer siervo ha incumplido el encargo (implícito en Mateo, explícito en Lucas) de su amo de obtener ganancias negociando con el dinero confiado. Veamos,

paso a paso, el desarrollo de la escena¹⁴¹:

a) El siervo explica su falta de actividad desde un punto de vista psicológico: le impidieron actuar su propio estado de ánimo (tuvo miedo) y la manera de ser de su señor (un hombre duro, exigente y ávido).

b) El siervo se extiende en explicar la personalidad del amo con una metáfora agrícola: “Cosechas lo que no sembraste”.

c) El temor llevó al siervo a proteger el dinero escondiéndolo (en Mateo, enterrado; en Lucas, envuelto en un lienzo).

d) La airada reacción del señor consiste en:

– Palabras de condena: “siervo malo”.

– Repetición cáustica de la descripción que el siervo ha hecho del amo como exigente.

– Queja de que el siervo podía al menos haber entregado el dinero a un banquero, para que el amo, al volver, pudiera recobrarlo con los intereses.

e) El señor castiga al tercer siervo ordenando que se le quite el dinero y le sea entregado al primer siervo, el que más tiene.

f) El señor (¿o Jesús?) explica su sorprendente castigo con una máxima que expresa una paradoja: “A todo el que tiene, [más] se le dará, pero al que no tenga, incluso lo que tiene se le quitará”. (Este versículo destaca por ser el único que es casi igual en vocabulario y orden tanto en Mateo como en Lucas.)

g) La parábola podría haber acabado con un castigo aún más riguroso al tercer siervo, pero la redacción de Mateo y Lucas ha transformado tanto las respectivas conclusiones que no es posible ninguna certeza sobre esta cuestión.]

1) Nuestra “radiografía” de los textos mateano y lucano trae a la luz un relato coherente –y no solo algunos motivos similares– que subyace a las dos parábolas. Podemos, pues, hablar justificadamente de una misma parábola que ha llegado hasta nosotros en dos versiones o exposiciones, una mateana y otra lucana. La posición de que estamos ante dos parábolas diferentes con algunas semejanzas no tiene debidamente en cuenta la común “espina dorsal” de un solo relato que recorre la totalidad de ambas parábolas, ni tampoco la masa crítica de palabras y frases prácticamente idénticas que se encuentran casi al final de la parábola¹⁴².

2) No se puede emitir el mismo juicio sobre el relato adicional o argumento secundario de Lucas, en el que el amo se convierte en un noble que viaja a un país lejano para ser investido rey, encuentra oposición en ciudadanos que no quieren tal investidura para él, regresa triunfante, coronado, y hace que maten a sus enemigos en su presencia. Este relato, a veces llamado parábola de El pretendiente al trono, se encuentra en unos pocos versículos de la versión lucana, sin que haya la menor traza de él en Mateo. Por eso, dado nuestro objetivo principal de buscar al Jesús

histórico, El pretendiente al trono queda necesariamente fuera de nuestra consideración, puesto que no tiene ninguna posibilidad de cumplir el criterio de testimonio múltiple. Además, bien cabe la posibilidad de que nunca haya existido El pretendiente al trono como parábola separada. Los únicos segmentos que tenemos de este relato secundario son el v. 12 (que funciona también como comienzo de la parábola de Las minas), el v. 14 (que habla de los súbditos rebeldes cuya oposición al rey crea un argumento secundario), el v. 15 (el regreso del rey, que es a la vez parte del relato principal sobre los siervos) y, finalmente –después de referida hasta su final la complicada historia de los siervos con sus minas–, el v. 27, donde, de improviso, el episodio casi olvidado de los súbditos rebeldes es reintroducido por la orden del rey de que se dé muerte a todos en su presencia. Incluso si combinamos los vv. 12 y 15a (pertenecientes también al relato sobre los siervos) con los vv. 14 y 27, difícilmente tenemos una parábola coherente con un mensaje discernible. Sería necesario, como mínimo, añadir algo para conectar el v. 15a con el v. 27, cuyo comienzo también tendría que ser reescrito¹⁴³. Y aun así, lo que tal parábola reconstruida pudiera haber significado en labios de Jesús sería todavía más difícil de saber¹⁴⁴.

¿Cómo este material de El pretendiente al trono acabó inserto en lo que ya era una parábola completa sobre unos siervos a los que su señor confió dinero? Quizá en las obras del historiador judío Josefo podamos encontrar una pista para conocer la razón para la inserción de este material extraño. Tanto en su *Guerra judía* (*G.J.* 2.1.1-2.7.3 § 1-113) como en sus *Antigüedades* (*Ant.* 17.8.1-17.13.5 §188-355), Josefo narra el fulminante ascenso y la vertiginosa caída de un hijo del rey Herodes llamado Arquelao¹⁴⁵. Antes de su muerte en el año 4. a. C. y después de múltiples cambios en su testamento (debidos en parte a su nefasta tendencia a matar miembros de su propia familia), Herodes el Grande había designado a Arquelao su principal heredero y, en consecuencia, “rey”¹⁴⁶. Tras la muerte de Herodes el Grande, y después de que Arquelao hubiese matado a unos tres mil adversarios suyos mientras ofrecían sacrificio en el templo de Jerusalén durante la Pascua, Arquelao, que era muy parecido a su padre en crueldad pero no en competencia, viajó a Roma para que César Augusto confirmase el testamento de Herodes, impugnado por otros miembros de su familia; Antipas, su hermano, se creía con más derecho a ocupar el trono. Para mayor complicación, un poco más tarde llegó a Roma una delegación de judíos y samaritanos de Palestina para rogar a Augusto que no confirmara como rey a Arquelao, dada la gran crueldad que este había mostrado desde el mismo comienzo de su reinado. Augusto optó por una solución de compromiso haciendo por el momento a Arquelao “etnarca” (“gobernante del pueblo judío”), con poder sobre Judea, Idumea y Samaría, y prometiéndole un futuro reinado si demostraba ser un gobernante competente. (El decepcionado Antipas recibió Galilea y Perea con el título de tetrarca.) Sin embargo, la continua brutalidad siguió causando conflictos, por lo cual Augusto acabó deponiéndolo el año 6 d. C. y dando comienzo al período de gobierno directo romano en Judea mediante un prefecto.

La mayoría de los comentaristas de la parábola de Las minas, aunque no todos, ven el turbulento desempeño de Arquelao como la fuente histórica para el tema de El pretendiente al

trono en la versión lucana de la parábola. Pese al consenso casi total sobre este punto, hay que admitir que la referencia no es segura. Después de todo, el noble de la parábola *logra* el reconocimiento de rey que él busca, y Arquelao, que había realizado una terrible matanza antes de su ida a Roma, no mató a un gran número de sus enemigos inmediatamente después de su regreso. Además, bajo la influencia imperial de Roma, toda clase de gobernantes iban allí para que se les confiase o confirmase su reinado. El padre de Arquelao fue uno de ellos. Viajó a Roma para ser nombrado rey de los judíos el año 40 a. C.; cuando finalmente tomó Jerusalén y se convirtió en rey también de manera efectiva en el año 37 a. C., presidió una matanza masiva de sus enemigos (*G.J.* 1.11.3-4 §281-285; 1.18.1-2 §347-353). De tal padre, tal hijo. Lo cierto es que todo –los elementos de un viaje a un país lejano para recibir el título de rey, el odio del gobernante por parte de sus súbditos, la embajada de sus súbditos enviada tras él para obstaculizar su investidura real y el tema de la matanza por el gobernante de un gran número de sus adversarios– converge para hacer de Arquelao el candidato más probable, aunque no absolutamente seguro, para el antecedente histórico del tema de El pretendiente al trono.

Incluso si admitimos que el tema en cuestión deriva del desempeño de Arquelao como gobernante, sigue siendo desconcertante cómo o por qué estos parvos datos sobre la política de dominación romana en Palestina habrían proporcionado un tema que el Jesús histórico utilizase como relato secundario en una parábola dirigida a sus seguidores de Galilea. Dado que la experiencia de Jesús respecto al poder político –como la de la mayor parte de sus oyentes galileos– sería la del reinado relativamente pacífico del hermano de Arquelao, Herodes Antipas, cuesta entender por qué el Jesús histórico habría construido una parábola basada en acontecimientos que ni él ni su auditorio podían recordar por experiencia personal o de los que acaso tenían muy poca noticia.

Por eso, junto con muchos exégetas, creo que el relato sobre El pretendiente al trono nunca existió como una parábola separada y que no se remonta al Jesús histórico¹⁴⁷. Fue añadido como relato secundario a la parábola concerniente a los siervos por un portador de la tradición prelucana o (más probablemente, en mi opinión) por el mismo Lucas. A lo largo de su obra en dos volúmenes, Lucas muestra un vivo interés en la relación entre el judaísmo y el cristianismo naciente, por un lado, y el Imperio romano y sus dirigentes, por otro (véase, por ejemplo, Lc 2,1; 3,1-2; 13,1.31; 23,6-12; Hch 10,1-11,18; 13,4-12; 16,19-40; 18,12-17; 22,22-30; 23,12-28,30). Además, la inserción por Lucas en esta parábola del relato sobre el hombre que alcanza la investidura real sirve a su proyecto literario y teológico, ya que sitúa esta parábola inmediatamente antes de la “entrada triunfal” de Jesús en Jerusalén. De hecho, solo este evangelista entre los sinópticos presenta a Jesús aclamado directamente como rey a su entrada en la antigua capital davídica (Lc 19,38). Lucas prosigue el tema de la realeza y el reino de Jesús a lo largo de su relato de la pasión (véase, por ejemplo, Lc 22,28-30; 23,2-3.42-43; cf. Hch 1,6)¹⁴⁸.

Todos los indicios apuntan, pues, a una inserción redaccional lucana en la parábola de Las

minas, que él había recibido de la tradición. En el conjunto de la teología y narrativa de Lucas-Hechos, la parábola de Las minas, gracias a su relato secundario, marca diversas etapas de la historia de la salvación: Jesús tratando con sus discípulos durante el ministerio público; su marcha a un país lejano mediante su muerte, resurrección y ascensión; su recepción de la dignidad real a la derecha del Padre; la exitosa o no tan exitosa misión de los discípulos durante su ausencia; su regreso en la conclusión del mundo presente y su celebración de un juicio final que asigna premio o castigo. Podemos, por tanto, dejar de ocuparnos de la parábola de El pretendiente al trono, ya que no tiene nada que ver con una tradición que pudiera remontarse al Jesús histórico. En suma: bajo la parábola mateana de Los talentos y la lucana de Las minas no encontramos dos parábolas diferentes, sino dos versiones de una misma parábola que contienen el mismo relato básico. Puesto que hemos llegado a esta conclusión, una nueva pregunta se sigue lógicamente.

2. *¿Podemos atribuir a Q la parábola de Los siervos a los que se les confió dinero, presente en Mateo y Lucas?* Si trabajamos con la vaga idea de que pertenece a Q cualquier material que aparece en Mateo y Lucas, entonces la pregunta se responde a sí misma. Sin embargo, nuestro análisis de la parábola de La gran cena nos recordó la posibilidad de que un determinado dicho o hecho de Jesús fuera transmitido en formas variantes mediante las tradiciones especiales de Mateo y Lucas, aparte de Q. Por eso se necesita algo más para justificar la asignación de una unidad de tradición al hipotético documento escrito que llamamos Q. En mi opinión, ese ulterior requerimiento es cierta masa crítica de las mismas palabras, frases y construcciones gramaticales presentadas aproximadamente en el mismo orden. Estos casos claros de pertenencia a Q se encuentran, por ejemplo, en la llamada del Bautista al arrepentimiento (Mt 3,7-10 || Lc 3,7-9) y en el relato de la triple tentación de Jesús (Mt 4,1-11 || Lc 4,1-13).

Por tanto, para responder a la pregunta de si la parábola de Los siervos a los que se les confió dinero es material Q necesitamos hacer un inventario de las palabras iguales o similares que se encuentran en las versiones mateana y lucana.

i) Las palabras o frases que coinciden léxica y gramaticalmente, admitidas ligeras variaciones en el orden de las palabras, son las siguientes (en los paréntesis, el primer número es el del versículo correspondiente en Mt 25,14-30, y el segundo número es el del versículo correspondiente en Lc 19,12-27): ἄνθρωπος (14,12); δούλους (14,13); ἔδωκεν (15,13); λέγων κύριε (20,16); αὐτῷ (21,17); δοῦλε ἀγαθέ (21,17); πιστός (21,17); καὶ... κύριε (22,18); καὶ ὁ (24,20); κύριε (24,20); σε ὅτι (24,21); εἶ ἄνθρωπος (24,21); οὐκ ἔσπειρας καὶ (24,21); αὐτῷ (26,22); πονηρε δοῦλε (26,22); ἦδεις ὅτι (26,22); οὐκ ἔσπειρα (26,22); μου + ἀργύριον ο ἀργύρια (27,23); καὶ ἐλθὼν ἐγὼ ο καὶ ἐλθὼν (27,23) ἄν... σὺν τόκῳ ο σὺν τόκῳ ἄν (27,23); ἄρατε... ἀπ' αὐτοῦ (28,24), καὶ δότε τῷ ἔχοντι τὰ(ς) δέκα (28,24); también, la mayor parte del proverbio común a Lc 19,26 y Mt 25,29 (doce palabras son las mismas). El versículo final de cada versión (Mt 25,30; Lc 19,27) no presenta coincidencias léxicas significativas con la otra versión y, ciertamente, no proviene de Q¹⁴⁹.

ii) Palabras y frases que comparten la misma forma léxica, pero no la misma forma gramatical, y que no figuran necesariamente en el mismo orden. Tenemos: ἐκάλεσεν/καλέσας (14,13); τῶν δούλων/τοῦς δούλους (19,15); προσελθὼν/ἦλθεν (22,18, del segundo siervo acercándose a su señor); καὶ... ὁ (22,18 del segundo siervo); προσελθὼν/ἦλθεν (24,20, del tercer siervo) θεριζῶν/θερίζεις (24,21); οὐ/οὐκ (26,21).

iii) Debemos recordar que la suma total de estas palabras y frases que son las mismas o similares en Mateo y Lucas debe medirse contra el número de palabras de las perícopas mateana y lucana. En Mateo, ese número es 302; en Lucas, 224¹⁵⁰. ¿Cuál es, pues, el resultado de esas cuentas y comparaciones? Si omitimos artículos determinados aislados y las conjunciones “y” y “pero”, el número total de palabras exactamente iguales en forma léxica y forma gramatical es 52 (44, si omitimos el proverbio citado en Mt 25,29 y Lc 19,26). Esto no es especialmente impresionante cuando se compara con el número total de palabras de la parábola, 302 y 224, en Mateo y Lucas, respectivamente. Las voces que tienen la misma forma léxica pero no la misma forma gramatical y que no figuran ya en nuestra primera lista aportan seis palabras más al total. Lo que disminuye la capacidad probatoria de tales coincidencias es que muchas de esas palabras son extremadamente comunes y aparecen frecuentemente a lo largo de los cuatro evangelios: “hombre”, “siervo”, “dar”, “tener”, “amo” [señor, κύριος], “decir” “él”/“le”/“lo”, “bueno”, “malo”, “tú”/“vosotros”, “eso”, “sois”, “yo”/“me”/“mí”, “saber”, “ir”/“venir”, “con”, “tomar” “de”/“desde”, “llegar”, “no”. Cuando restamos estas palabras de aparición frecuente, las palabras compartidas que destacan como específicas de las dos versiones de nuestra parábola son pocas y alejadas entre sí: por ejemplo, “siervo bueno” [“y fiel”], “siervo malo”, “no sembré”, “dinero”, “con los intereses”.

Además, el atento lector notará que las mismas formas léxicas exactas se concentran en torno al diálogo entre el amo y el tercer siervo. De hecho, como ya hemos señalado, el único versículo que proporciona casi exactamente las mismas palabras en el mismo orden es el proverbio citado por el amo en Mt 25,29 || Lc 19,26. Pero el consenso de los comentaristas es que esta frase no es original de la forma más primitiva de la parábola de Los siervos a los que se les confió dinero; más bien, es un dicho suelto que finalmente fue unido al final del relato para ofrecer una clara enseñanza, aunque no del todo ajustada a lo anterior. El mismo proverbio aparece en la parábola discursiva de Mc 4,25 y es repetido con ligeras variaciones en Mt 13,12 y Lc 8,18b, así como en varias expresiones de sabiduría popular antigua fuera de la Biblia¹⁵¹. Aparte de eso, tal proverbio no encaja exactamente en nuestro relato de Los siervos a los que se les confió dinero. Nadie que lea la parábola sin el proverbio final describiría al tercer siervo como alguien “que no tiene [nada]”. La razón de su actitud pusilánime al guardar en lugar seguro el dinero que le confió su señor es la idea de que, aferrándose a lo que ya tiene, podrá devolverlo cuando le toque rendir cuentas ante su señor, lo cual hace tanto en Mt 25,25b (“mira, aquí tienes lo que es tuyo”) como en Lc 19,20b (“mira, tu mina”). Desde el comienzo del relato, la idea del tercer siervo en las dos

versiones de la parábola es que él no manejará el dinero como propio, sino que se lo devolverá a su señor: no precisamente la idea que transmite el proverbio. Quizá más en concreto, el sentido principal de la parábola es que hay que asumir un mayor riesgo por una mayor ganancia y que la búsqueda a ultranza de seguridad lleva a pérdida segura; un mensaje, por tanto, no demasiado coincidente con el del proverbio. Digamos, en suma, que el único versículo que podría suponer un argumento poderoso a favor de una fuente escrita común (por las numerosas palabras compartidas en la misma forma gramatical y el mismo orden) resulta ser secundario con respecto a la parábola original, aunque añadido muy tempranamente en la transmisión oral de la perícopa. Admito, sin embargo, que este último punto no es seguro; no se puede excluir la posibilidad de que el Jesús histórico utilizase un proverbio muy conocido para llevar la parábola a su conclusión, aunque ese proverbio no conectase perfectamente con lo anterior. Comoquiera que sea, estamos, a mi juicio, ante un caso muy diferente al de la llamada del Bautista al arrepentimiento y al de la triple tentación de Jesús. Las dos versiones de la parábola sobre Los siervos a los que se les confió dinero no tienen la masa crítica de las mismas palabras, en la misma o similar forma gramatical y el mismo orden, para justificar una identificación de la unidad como material Q¹⁵². A falta de más datos, las dos versiones deben ser clasificadas, por tanto, como tradiciones especiales mateana y lucana¹⁵³. Esto nos lleva a nuestra siguiente pregunta.

3. *¿Podemos detectar indicios de adiciones o modificaciones redaccionales de Mateo en la tradición M que él recibió?* La primera modificación obvia realizada en la parábola por Mateo es la ubicación de ella en su evangelio, hacia el final del dilatado discurso escatológico (caps. 24–25)¹⁵⁴. Este tiene en Mateo más del doble de extensión que el de Marcos (cap. 13) y nos ofrece 97 versículos, frente a los 37 del marcano. Pero los cambios redaccionales de Mateo en el discurso de Marcos no están distribuidos por igual. La primera mitad del discurso de Mateo es básicamente una reelaboración de Mc 13, con diversas adiciones y modificaciones. La segunda mitad se compone principalmente de Q y material especial mateano y tiene un marcado sentido parenético. Dada su afición a las tríadas¹⁵⁵, Mateo nos presenta primero tres breves similitudes que exhortan a los discípulos a vigilar (24,37-44): la generación de Noé, dos hombres y dos mujeres entregados a sus respectivas tareas, y el dueño de la casa y el ladrón. Esta primera tríada va seguida de una segunda, compuesta por tres parábolas de extensión creciente: El siervo puesto al frente de la servidumbre (24,45-51), Las diez vírgenes (25,1-15) y, por último, nuestra parábola, Los siervos a los que se les confió dinero (25,14-30). Con esta finalizan todas las parábolas. El Jesús mateano procede a cerrar el discurso escatológico (el segundo más largo en Mateo después del sermón del monte), así como todo el ministerio público, con una descripción directa del juicio final (una profecía que *no* es una parábola, pese al uso de algunas metáforas en el juicio, como las de las ovejas y las cabras).

Claramente, pues, Mateo situó la parábola de Los talentos con todo cuidado; es en la que finaliza y culmina toda la serie de sus similitudes y parábolas escatológicas. De hecho, es la última parábola como tal que Jesús pronuncia en el evangelio. Obviamente, su mensaje es del máximo

interés para Mateo, y por eso tiene poco de sorprendente que oigamos su voz más de una vez surgida del relato tradicional. Pero oír una voz y ver determinados cambios redaccionales en la formulación son dos cosas diferentes. Puesto que al parecer no hubo una fuente escrita común (como, por ejemplo, Q), es difícil detectar las exactas reformulaciones del evangelista. Afortunadamente, Mateo tiene una afición irrefrenable a las estructuras cuidadosamente ordenadas dentro de una unidad literaria, y esto nos proporciona una vía de acceso a sus aportaciones redaccionales¹⁵⁶. Como en la ordenación de las tres breves similitudes seguidas de tres parábolas más largas, como en el sermón del monte (nueve bienaventuranzas, tres similitudes, seis antítesis, tres prácticas piadosas) y como en la colección de relatos de milagros en los caps. 8–9 (tres grupos de tres relatos de milagros), en la estructura interna de la parábola de Los talentos deja percibir Mateo su afición al tres y a los múltiplos de tres.

El relato mateano de Los talentos se puede dividir sin dificultad en tres secciones principales: 1) el hombre confía su hacienda a los tres siervos (vv. 14-15); 2) los tres siervos tratan de cumplir el encargo de su señor: los dos primeros negocian con los talentos recibidos, mientras que el tercero oculta en la tierra el único talento que le ha sido confiado (vv. 16-18); 3) el amo regresa y pide cuentas a cada uno de los tres siervos, para luego premiar o castigar, conforme al resultado (vv. 19-30). En cada una de las tres secciones, cada uno de los tres siervos es distinguido por la cantidad de talentos que recibe (sección 1), la cantidad de talentos ganados (o no ganados) con su gestión (sección 2) y la recompensa o el castigo que se le asigna por su logro o fracaso (sección 3). Las secciones aumentan en extensión según crece la atención prestada a cada siervo. Así, los paralelos son equilibrados con ampliaciones paulatinas. La estructura de toda la parábola se puede resumir, pues, del modo siguiente:

1) Sección 1 (vv. 14-15). El hombre llama a sus siervos y les confía su hacienda:

i) al primero, cinco talentos;

ii) al segundo, dos talentos;

iii) al tercero, un talento.

Y se especifica: “a cada uno, según su capacidad”. Luego, el hombre se marcha.

2) Sección 2 (vv. 16-18). Resultados de la gestión de los tres siervos:

i) el primero negocia con los cinco talentos y gana otros cinco;

ii) el segundo hace lo propio con sus dos talentos y gana otros dos;

iii) el tercero esconde su talento en tierra.

3) Sección 3 (vv. 19-30). “Después de mucho tiempo” (v. 19), el señor regresa y pide cuentas a los siervos:

i-a) v. 20: El primer siervo, *acercándose* (προσελθόν),

a) que había recibido cinco talentos,

b) presenta otros cinco,

c) repitiendo en discurso directo la gestión referida en el v. 16 de la sección 2.

i-b) v. 21: Su señor responde

a) alabando al siervo (“bien hecho, siervo bueno y fiel”),

b) expresando la razón para una gran recompensa (“has sido fiel en lo poco; te pondré al frente de lo mucho”) y

c) anunciando la recompensa: “entra en el gozo de tu señor”.

ii-a) v. 22: El segundo siervo, *acercándose* (προσελθόν),

a) que había recibido dos talentos,

b) presenta otros dos,

c) repitiendo en discurso directo la gestión referida en el v. 17 de la sección 2.

ii-b) v. 23: Su señor responde (precisamente como al primer siervo),

a) alabando al siervo (“bien hecho, siervo bueno y fiel”),

b) expresando la razón para una gran recompensa (“has sido fiel en lo poco; te pondré al frente de lo mucho”) y

c) anunciando la recompensa: “entra en el gozo de tu señor”.

iii-a) vv. 24-25: El tercer siervo, *acercándose* (προσελθόν), que

había recibido un talento, se salta la pauta devolviendo solamente lo que se le dio, junto con una explicación muy diferente en discurso directo:

a) v. 24b: razones de su acción: “sé que eres un hombre duro, que cosechas lo que no sembraste y recoges donde no aventaste”;

b) v. 25a: información de lo realizado: “por eso tuve miedo y escondí en tierra el talento”;

c) v. 25b: devolución del dinero sin ganancia alguna: “aquí tienes lo que es tuyo”.

iii-b) vv. 26-30: Su señor responde [aquí se acumulan los

finales de la versión mateana de la parábola, creando dos grupos ternarios] mediante

a) v. 26a: acusación al siervo de “malo y perezoso”¹⁵⁷;

b) v. 26b: repetición cáustica de la descripción que el siervo ha hecho de su amo (en v. 24);

c) v. 27: explicación de por qué lo ha llamado “perezoso”: el siervo podía, al menos, haber obtenido intereses de un banco;

d) v. 28: primer castigo: orden de quitarle su talento y dárselo al primer siervo;

e) v. 29: razón de este castigo por medio de un proverbio (“a todo el que tiene se le dará...”);

f) v. 30: segundo castigo: orden de arrojar a ese siervo inútil a las tinieblas de fuera, donde habrá llanto y rechinar de dientes.

Este esquema aclara unos cuantos puntos. Primero, simplemente la gran cantidad de espacio (vv. 18-30) dedicada a la sección 3 de la parábola muestra que es en esta parte donde se encuentra lo más destacado y culminante del relato¹⁵⁸. Segundo, en la sección 3, la noticia de la actividad de los dos primeros siervos y de la recompensa obtenida por ellos es formularia, al recapitular lo que ya se ha contado y repetir, en el caso del segundo siervo, lo que el señor ya ha dicho al primero. Tercero, y en contraste con los dos diálogos anteriores, el sostenido entre el señor y el tercer siervo es todo menos formulario. Es un vivo intercambio verbal, marcado por la percepción psicológica y la emoción. El tercer siervo habla sin rodeos (y quizá de modo ingenuo y atolondrado) de la percepción que tiene de su amo como hombre duro, ávido y exigente (y posiblemente falto de honradez, aunque ¿según qué estándar?)¹⁵⁹. El siervo señala el miedo como fuerza motivadora de su decisión de mantener en lugar seguro su talento en vez de arriesgarlo en busca de ganancia. Su extrema torpeza –justo después de describir de manera nada favorable la manera de ser de su señor– se resume en el corto final de su explicación: “Aquí tienes lo que es tuyo”. El señor replica primero con una punzante acusación (“siervo malo y perezoso”), concebida como precisamente lo contrario de la doble alabanza dirigida a los dos siervos anteriores (“siervo bueno y fiel”)¹⁶⁰. Sarcásticamente repite los rasgos poco halagüeños con que lo ha descrito su siervo, sin decir si son verdaderos o falsos¹⁶¹. En realidad, lo que hace es utilizar la imagen que el tercer siervo tiene de él para basar su queja y acusación: conocedor de su manera de ser, el temeroso esclavo debía al menos haberse embarcado en la empresa relativamente segura de colocar el dinero en un banco para obtener algún interés, aunque fuera pequeño. Habiendo emitido su juicio, el señor procede a fijar penas. La primera, relativamente suave (v. 28), de transferir el talento del tercer siervo a los dos primeros (acaso, principalmente, como un acto de humillación), está separada de la segunda –mucho más dura y definitiva (v. 30)– por el proverbio que no concuerda exactamente ni con el castigo ni con el conjunto de la parábola.

Esta visión panorámica confirma algo ya expuesto: i) la sección 3 de la parábola es el punto focal de interés; ii) el diálogo entre el señor y el tercer siervo contiene obviamente el clímax y el mensaje principal de la parábola. Concierta a la perfección con el tema machaconamente repetido por Mateo en el cap. 25 (así como a lo largo de su evangelio, sobre todo en los cinco grandes discursos): el riguroso castigo del juicio final aguarda no solo a los incrédulos, sino sobre todo a los creyentes que dicen ser siervos fieles de su Señor (κύριος), y más si son líderes de la Iglesia (Mt 7,15-27; 10,32-39; 13,36-50; 18,6-9,23-35; 24,45-51; 25,1-13.31-46). Estos en particular tienen que garantizar que su propio comportamiento está a la altura de sus palabras;

que son buenos árboles que dan buen fruto; que, en suma, *hacen* la voluntad de su Padre del cielo (23,3; 7,16-20.21). Este es claramente el sentido y el rotundo mensaje de la parábola de Los talentos. Los esfuerzos por hallar un mensaje de tipo diferente huelen a enfoques artificialmente inventivos de estudiosos desesperados por dar con algo nuevo que decir sobre un texto estudiado una infinidad de veces.

La intervención redaccional de Mateo es, pues, bastante clara en la estructuración, conformación y orientación global de la parábola como vehículo con el que comunicar su particular visión teológica. Pero ¿podemos discernir huellas más específicas de actividad redaccional mateana en el texto? Dada la evidencia de la intensa configuración del relato según estructuras y temas típicos de Mateo, tiene poco de arbitrario considerar palabras y frases característicamente suyas –sobre todo cuando carecen de paralelo lucano– como probablemente procedentes de Mateo mismo. He aquí un rápido inventario de palabras y frases que podrían deberse a su actividad redaccional.

Sección 1 (vv. 14-15). En el v. 14, la conjunción ὡςπερ (“como”, “así como”) se encuentra en Mateo 10 veces; en Marcos, 0; en Lucas, 2, y en Juan, 2. Además, ὡςπερ aparece tanto antes de esta parábola (24,27.37) como después de ella (25,32), creando un vínculo verbal en la segunda mitad del discurso escatológico. Esto refuerza la idea de que con ὡςπερ Mateo intenta establecer una conexión no solo con el versículo inmediatamente anterior (v. 13: “Velad, pues, porque no sabéis el día en que vendrá vuestro señor”), exhortación que no concuerda con el sentido principal de la parábola de Los talentos, sino con toda la parénesis admonitoria del discurso escatológico, especialmente de su segunda mitad. El verbo παραδίδωμι (“entregar”) se utiliza más en el evangelio de Mateo que en ningún otro libro del NT. Más concretamente, en esta parábola, como ocurre muy frecuentemente en la composición mateana, sirve de palabra clave que, por repetición, ayuda a estructurar y unir el conjunto de la perícopa (vv. 14, 20 y 22). Un detalle interesante es que esta forma compuesta del verbo no figura en la parábola lucana de Las minas, a lo largo de la cual se usa el verbo simple δίδωμι (“dar”). La mención de “su hacienda” (τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ) podría ser un vínculo redaccional establecido por Mateo con la parábola de El siervo puesto al frente de la servidumbre en Mt 24,45-51¹⁶².

En el v. 15, Mateo enumera cuidadosamente a los siervos y las cantidades que ellos reciben con las palabras griegas ὁ μὲν... ὁ δὲ... ὁ δὲ... (“el uno... el otro... el otro”), un rasgo estilístico típico de Mateo y ausente de la parábola lucana. Las relativamente enormes cantidades de dinero expresadas por cinco (o incluso dos) talentos son características de la tendencia mateana a aumentar los valores monetarios, en comparación con sus fuentes y paralelos¹⁶³. Tal vez Mateo introdujo aquí unidades monetarias de extraordinario valor para expresar simbólicamente la grandeza de los dones confiados a los creyentes (y especialmente a los dirigentes de la Iglesia), pero también la enorme responsabilidad que contrae el receptor y la gravedad de la rendición de cuentas final. Junto con los dones está el hecho de su variedad, con la explicación de que son

otorgados según la capacidad de cada individuo, un ejemplo más de la insistencia de Mateo en la responsabilidad personal (cf. Mt 16,27; Mc 13,34).

Sección 2 (vv. 16-18). Significativamente, toda esta sección, que narra en detalle lo que cada siervo hizo durante la ausencia del señor, no existe como tal en la versión de Lucas. En el mejor de los casos, se insinúa en Lc 19,13b que el señor ordena explícitamente “negociad mientras yo estoy fuera”. Cuando tenemos en cuenta que i) la sección 2 es superflua en la narración mateana considerada globalmente, puesto que la información que aporta es repetida en la sección 3; que ii) su existencia crea oportunamente la estructura tripartita de la parábola mateana en conjunto; que iii) proporciona la subdivisión en tres partes que la sección 3 tomará y ampliará, y que iv) de ningún modo figura como componente estructural en la versión de Lucas, lo más probable es que toda la sección 2 sea una creación mateana. Palabras y frases típicas de Mateo no presentes en el paralelo lucano refuerzan esta impresión: por ejemplo, la superflua forma participial de πορεύομαι (“ir”), εὐθέως (“inmediatamente”), λαβών (“tomando”), ἐργάζομαι (“trabajar”), κερδαίνω (“ganar”) y κρύπτω (“ocultar”). Por eso es razonable pensar que tanto la sustancia como la formulación de la sección 2 provengan del mismo Mateo, que habría creado esta sección a partir de lo que es ahora la sección 3.

Sección 3 (vv. 19-30). La tercera sección comienza con la reveladora frase “después de mucho tiempo” (μετὰ δέ πολλὸν χρόνον), alusiva al tema del “retraso de la parusía”, que Mateo ha subrayado en tres de las parábolas más largas (24,45–25,30) al acercarse al final de su discurso escatológico. La palabra clave “tiempo” (χρόνον) en 15,19 refleja “mi señor tarda” [χρονίζει], de 24,48, y “como el novio tardaba” [χρονίζοντος], de 25,5. La subsiguiente rendición de cuentas en tres etapas con los tres siervos tiene su reflejo en la versión de Lucas (donde la presencia de solo tres siervos no concuerda con la parte anterior del relato lucano) y es esencial para la manera en que la parábola llega a su culminación. La coincidencia de Lucas con Mateo en este punto muestra que la rendición de cuentas en tres etapas procede del material básico de la parábola. Por eso es posible que Mateo tomase el patrón tripartito de la sección 3 y lo retrotrajese a la sección 2 e incluso a la sección 1.

En el vocabulario típicamente mateano, la sección 3 cuenta con προσέρχομαι (“acercarse”, sobre todo en la forma participial); aparece 52 veces en Mateo, 5 en Marcos y 10 en Lucas. En nuestra parábola, Mateo emplea la forma participial tres veces (vv. 20, 22 y 24), con cada uno de los tres siervos, como ayuda a la estructuración de la sección 3; la palabra no se encuentra en la versión lucana del relato. El verbo συναίρω (“ajustar” cuentas) figura en el NT solamente aquí y en la parábola especial M de El siervo inexorable (18,23.24). Quizá no sea casual que estas dos parábolas especiales mateanas contengan también las únicas apariciones de la unidad monetaria llamada “talento”: una vez en 18,24 y trece en nuestra adecuadamente denominada parábola de Los talentos. El verbo προσφέρω (“presentar”, “ofrecer”), en 25,20, bien podría ser de origen

mateano; se encuentra 15 veces en Mateo, 3 en Marcos y 4 en Lucas (pero no en la versión lucana de la parábola). Como ya hemos visto, κερδαίνω (“ganar”), de los vv. 20 y 22, es también característicamente mateano. Mateo añadió probablemente πιστός (“fiel”) a las palabras del señor dirigidas a los dos primeros siervos (vv. 21 y 23). Lucas tiene solo el adjetivo ἀγαθός (“bueno”) en 19,17, y Mateo muestra una tendencia general a lo largo de su evangelio a multiplicar los adjetivos con respecto a sus fuentes. El hecho de que la alabanza y el premio al primer siervo en el v. 21 se repitan con el segundo en el v. 23 se debe al deseo del evangelista de crear paralelos y equilibrio. Mateo también pudo haber introducido la repetición de la forma participial del verbo λαμβάνω (“tomar”, “recibir”), cada vez como parte de la referencia a un siervo, 25,16.18.20.24)¹⁶⁴.

Tanto Mateo como Lucas tienen la metáfora agrícola proverbial (“cosechas lo que no sembraste”), pero solo Mateo la amplía con “recoges donde no aventaste”. En cambio, Lucas, tomando el tema financiero sugerido por la mención de “intereses” en el contexto, continúa con “retirando lo que no depositaste”. Sobre este punto, no es posible decidir qué versión es la más original, si realmente lo es alguna de ellas. Tampoco hay certeza sobre si la forma primitiva de la parábola hablaba de guardar el dinero bajo tierra (así Mateo) o en un lienzo (así Lucas), aunque lo primero era la manera común de proteger los objetos valiosos y el dinero en el Próximo Oriente antiguo, especialmente en tiempos de guerra, de revueltas y de bandidaje (cf. Mt 13,44; Josefo, *G.J.* 7.5.2 §115). Aunque los comentaristas suelen citar paralelos rabínicos para ambos modos de protección, los textos rabínicos corresponden a siglos posteriores y parecen abordar la diferente cuestión legal relativa a la entrega de bienes en depósito a una persona por parte de otra simplemente para su custodia y no para su inversión en busca de beneficio¹⁶⁵. En el v. 25, el tercer siervo repite cierto número de palabras clave de la sección 2 (v. 18). Los dos adjetivos que emplea el señor para la acusación (“siervo malo y perezoso”) en el v. 26 contrastan con los dos adjetivos (“bueno y fiel”) de los vv. 21 y 23 y con el simple “siervo bueno” de Lc 19,22. Una vez más, se hace visible la intervención de Mateo para introducir equilibrio. También equilibradoras son las frases “lo que es tuyo” (v. 25) y “lo que es mío” (v. 27). Es posible que en la parábola primitiva el primer siervo acabase con once monedas (las diez suyas y la del tercer siervo, como en Mt 25,28), dado que Lucas abandona su línea narrativa para de manera incongruente describir al primer siervo en 19,24 como “el que tiene diez minas” (y al que se le da la mina del tercer siervo). Esto difícilmente tiene sentido, cuando la característica distintiva del primer esclavo en Lucas es que ahora está al mando de diez ciudades (19,17). Como hemos visto, el proverbio de mal encaje en Mt 25,29 || Lc 19,26 fue añadido probablemente a la parábola primitiva tempranamente en la tradición oral (aunque no queda excluida la posibilidad de que lo utilizase el Jesús histórico). El versículo final en la versión de Mateo (25,30), “y a ese siervo inútil arrojadlo a las tinieblas de fuera. Allí será el llanto y el rechinar de dientes”, es un pastiche de frases que Mateo utiliza en otros pasajes (cf. 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51)¹⁶⁶. Aquí, al final de la

versión de Mateo, la realidad escatológica asoma una vez más a través de la narración metafórica, como sucedió en 25,21,23 (“entra en el gozo de tu señor”).

Es clara la conclusión a la que nos lleva nuestro inventario: Mateo ha estructurado y reescrito tan cuidadosamente esta parábola con su típico vocabulario y estilo que es imposible reconstruir palabra por palabra la tradición M de la que él se sirvió. Lo mejor que podemos hacer es proponer un esquema de la forma anterior del relato parabólico.

1) *Llamada a los siervos y marcha del amo.* Un hombre llama a sus siervos (lo más probable, tres) y les da piezas monetarias (implícitamente, para que las inviertan o negocien con ellas). El desenlace tanto en Mateo como en Lucas sugiere que las cantidades de dinero entregadas no fueron las mismas, y la primera entrega pudo haber sido de cinco unidades, puesto que el primer siervo acaba con diez en Mateo y Lucas (quizá porque el amo es un rey en Lucas, la recompensa en la versión lucana pasa a ser de diez ciudades). Mi suposición es que el segundo siervo recibió dos unidades y el tercero una sola, aunque la cantidad dada al segundo siervo no está totalmente clara. En la parábola original no había probablemente una narración superflua que detallase las actividades de los siervos mientras el señor estaba lejos.

2) *Regreso del amo y rendición de cuentas.* A su regreso, el amo va llamando a cada siervo para que dé cuenta de sus resultados. El amo reacciona a cada información (por eso, la segunda parte de la parábola es naturalmente mucho más extensa que la primera).

i-a) El primer siervo ha aumentado su cantidad inicial a diez unidades (así también en Lucas).

i-b) El señor lo alaba como siervo bueno y lo recompensa con más riqueza y responsabilidad.

ii-a) El segundo siervo informa de que ha obtenido dos unidades más para un total de cuatro (cinco en Lucas).

ii-b) El señor le concede la misma o similar recompensa que al primer siervo.

iii-a) El tercer siervo devuelve la única unidad que recibió y que mantuvo escondida, sin arriesgarla negociando con ella. Actuó así por miedo, conocedor de la manera de ser exigente y ávida de su amo, que cosecha lo que no sembró.

iii-b) El señor responde al tercer siervo:

1. Llamándolo “malo”, porque el siervo conocía la manera de ser exigente de su amo; por consiguiente, como mínimo podía haber depositado el dinero en un banco, para que el amo, a su regreso, hubiera recobrado su dinero más los intereses.

2. Castigándolo con la orden de que se le quite la única unidad a él confiada y le sea entregada al siervo de las diez unidades.

3. Basando el castigo en este proverbio: “Porque a todo el que tiene, más se le dará...” (Como ha quedado dicho, este proverbio podría no haber figurado en la forma primitiva

de la parábola, aunque ya estaría unido a ella como conclusión retórica y moral durante el tiempo en el que la parábola llegó independientemente a manos de Mateo y de Lucas.)

[4. Mateo y Lucas concluyen sus formas de la parábola con un castigo más severo, pero ambas terminaciones proceden de los respectivos evangelistas.]

4. Pasemos ahora a plantearnos la misma pregunta básica con respecto a la versión de Lucas: ¿podemos detectar indicios de adiciones o modificaciones redaccionales de Lucas en la tradición L que él recibió? Como sucede con Mateo, la intervención de Lucas se ve más claramente en el marco redaccional más amplio. En el caso de Lucas, ese marco redaccional es el final del viaje de Jesús a Jerusalén antes de la pasión. Aquí encontramos un importante cambio introducido por Lucas con respecto a la estructura narrativa marcana que él heredó: amplía considerablemente el viaje de Jesús desde Galilea a Jerusalén para su última Pascua. Ese viaje ocupa un solo capítulo en Marcos (cap. 10), y Lucas lo transforma en un gran recorrido que ocupa casi la mitad de su evangelio (9,51–19,28). Mientras la narración del gran viaje se desarrolla sinuosa tanto geográfica como teológicamente, de vez en cuando Lucas recuerda al lector la marcha y la subida a Jerusalén, la ciudad de destino (9,51-56.57; 10,1.38; 13,22.33; 17,11; 18,31.35; 19,1.11.28). La meta a la que Jesús se dirige no es solo un lugar, sino sobre todo el acontecimiento salvífico decretado por el plan de Dios: la “subida plena” o ascensión (ἀναλήμψεως en 9,51) al cielo a través de la pasión, la cruz, la muerte, la resurrección y la ascensión.

Es dentro de esta estructura artificial de un gran viaje (un útil receptáculo para toda clase de enseñanzas e incidentes) donde tiene sentido la introducción a la versión lucana de la parábola objeto de nuestro estudio. Habiendo encontrado al recaudador de impuestos Zaqueo en Jericó – la última ciudad en la ruta de los peregrinos antes del comienzo de la “subida” física a Jerusalén–, Jesús finaliza ese encuentro con dos declaraciones sobre la salvación (Lc 19,9-10): “Hoy la salvación ha acontecido [ἐγένετο] en esta casa, porque también este [es decir, el despreciado “pecador” Zaqueo] es hijo de Abrahán. Pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido”. Dos importantes cuestiones sobre la salvación se dicen en estas dos frases: 1) Ha *acontecido* (ἐγένετο, aoristo del verbo “ocurrir”, “acontecer”) la salvación, un evento no exclusivo de un apocalíptico día último, sino experimentado ya hoy. 2) La salvación le ha llegado a Zaqueo de hecho mediante la *venida* del Hijo del hombre, es decir, Jesús, para *salvar* a los perdidos. Por supuesto, como otros autores neotestamentarios, Lucas juega con la dialéctica de la salvación ya presente y la salvación futura a lo largo de su evangelio. Sin embargo, la escena en Jericó, con la proclamación de la salvación como un hecho acontecido para Zaqueo simplemente en virtud de la venida de Jesús, podía inducir fácilmente a la entusiasta muchedumbre de peregrinos a suponer una “venida” inminente y de mayor alcance: la próxima llegada de Jesús a Jerusalén como el acontecimiento apocalíptico que marcaría el inicio de los días últimos y la venida plena del reino de Dios. De hecho, la perícopa que sigue de inmediato a la parábola de Las minas es el relato de la “entrada triunfal”, donde se origina una expectación exultante. Los

discípulos aclaman a Jesús precisamente como “el rey que viene” (19,38) en el monte de los Olivos (el lugar de la ascensión en Hch 1,12)¹⁶⁷. Entre los sinópticos, solo Lucas presenta a una multitud aclamando directamente como rey a Jesús en su entrada triunfal; claramente, el rey davídico anunciado desde mucho antes (cf. Lc 1,26-33) ha llegado por fin a la antigua capital de David.

Así pues, dada la regular reaparición de la enseñanza de Jesús sobre el reino de Dios a lo largo de la narración del gran viaje en los caps. 9–19; dada la declaración de Jesús sobre la presencia “hoy” de la salvación por el hecho de su propia venida, y dado lo que está a punto de suceder en la entrada triunfal, la introducción compuesta por Lucas para su parábola de Las minas tiene perfecto sentido (19,11): “Cuando ellos [la multitud en Jericó] oyeron esto [las palabras de Jesús sobre salvación en el presente], él [Jesús] procedió a decir una parábola, pues estaba cerca de Jerusalén y ellos [la multitud] pensaban que el reino de Dios iba a aparecer inmediatamente”. Durante nuestro examen de parábolas especiales L hemos visto de manera repetida cómo elabora Lucas una breve anécdota o frase introductoria con la que poner las bases para dar a la parábola un determinado giro teológico. Este es claramente el caso de 19,11, marcado como está por el vocabulario y el estilo lucanos¹⁶⁸.

Habiendo estudiado la parábola mateana de Los talentos, podría desconcertarnos la sospecha de que Lucas pudo reelaborar el relato básico subyacente a ella con el fin de atenuar el excesivo entusiasmo de la multitud respecto a la pronta aparición del reino en toda su plenitud visible y palpable. La parábola de Los talentos habla de que el señor se fue y regresó “después de mucho tiempo” (Mt 25,19), pero esta frase es muy probablemente una adición redaccional de Mateo. A primera vista, pues, se diría que la versión primitiva de esta parábola sobre Los siervos a los que se les confió dinero era bastante inadecuada en el marco redaccional en que la colocó Lucas. Pero eso sería subestimar demasiado la creatividad literaria y teológica del tercer evangelista.

Para adaptar la parábola primitiva a sus necesidades editoriales, Lucas introduce el argumento secundario de El pretendiente al trono en el relato principal. Pero no debemos dejarnos engañar por esta chocante adición. También en Lucas, el relato sobre Los siervos a los que se confiaba dinero sigue siendo la narración dominante que abarca el conjunto de la parábola. Pese a todos sus cambios, Lucas conserva la estructura básica de i) la marcha del señor; ii) la entrega de dinero a sus siervos con el encargo de negociar con él durante su ausencia; iii) su regreso y la rendición de cuentas de sus siervos; iv) alabanza y recompensa a los primeros siervos, los cuales han aumentado las unidades dinerarias que recibieron; v) escucha de la temerosa disculpa del tercer siervo, quien simplemente escondió en lugar seguro la unidad recibida porque sabía que su señor era exigente; vi) reprimenda al tercer siervo, que es tildado de malo y perezoso por no haber depositado el dinero al menos en un banco para obtener intereses; vii) castigo del tercer siervo mediante la entrega de su sola unidad al primero, que ya tenía diez, y, por último, viii) conclusión con un proverbio: “A todo el que tiene, más se le dará...”. La total sustancia de la

parábola tradicional destaca claramente y es inteligible en sí misma.

Pero Lucas ha visto una coyuntura para un uso más del relato principal. En la forma primitiva de la narración parabólica, no se señala ningún motivo por el que parte el señor, y, al parecer, él está fuera el tiempo suficiente para que los dos primeros siervos negocien con gran provecho sus cantidades de dinero. Lucas, el evangelista más interesado en relacionar la historia de Jesús y de la Iglesia con la historia romana del siglo primero, para el viaje y la ausencia del señor saca una explicación de la política romana y palestina. Por recapitular lo que ya hemos visto sobre historia romana: varias veces durante la época del cambio de era, algún aristócrata o gobernante viajó a Roma para recibir la investidura de rey o verla confirmada. De esos casos, el más destacado por lo que se refiere a los judíos fue el de Arquelao, el hijo de Herodes el Grande. Lucas recurre a este escenario para explicar la marcha del señor y su larga ausencia en el mundo narrativo de la parábola. Pero el caso especial de Arquelao proporciona a Lucas una coyuntura adicional. Como refiere Josefo, algunos judíos y samaritanos siguieron a Arquelao a Roma para tratar de impedir su investidura real. Tuvieron éxito en la medida en que César Augusto, en vez de concederle el título de rey, le otorgó de momento uno de menor categoría, el de etnarca, con la posibilidad de promoverlo a rey si demostraba ser un gobernante competente. Arquelao, cruel desde el principio (según Josefo), no fue especialmente benigno con sus adversarios tras regresar de Roma.

Lucas inserta esta historia poco edificante de las relaciones judeo-romanas en la parábola primitiva, por medio de dos versículos clave, al comienzo y al final de la parábola de Las minas. En el v. 14, después de que el señor hace el encargo a sus esclavos y parte, nos dice Lucas: “Pero sus súbditos [o ciudadanos; la voz griega *πολιται* puede significar lo uno o lo otro] lo odiaban y enviaron después de él una delegación que dijese: ‘No queremos a este hombre como rey’”¹⁶⁹. Hasta el final mismo de la parábola, no volvemos a tener noticia de estos súbditos rebeldes ni conocemos el efecto de su intervención. Después de que el señor, ya rey, ha pronunciado su juicio sobre el tercer siervo (v. 24) y un proverbio que extrae la enseñanza moral del relato (v. 26), Lucas nos recuerda súbitamente el relato secundario que él dejó colgando (v. 27): “En cuanto a esos enemigos míos que no me querían como rey, traedlos aquí y matadlos en mi presencia”. Claramente, estos versículos del inicio y el final de la parábola no tienen ninguna conexión intrínseca con el relato principal y bien podrían ser omitidos sin que ello afectase siquiera mínimamente al resto de la parábola. Pero la referencia al noble que se convierte en rey ofrece al lector la razón perfecta para el viaje y la larga ausencia. Además, gracias a que el noble es ahora rey, puede conceder como recompensa el gobierno de diez o cinco ciudades a sus siervos competentes (19,17.19).

En efecto, lo que sagazmente hace Lucas ya en el primer versículo de su parábola es proporcionar un broche narrativo que mantiene unidos los dos argumentos. En vez de la simple introducción de Mateo (25,14a), “es como un hombre que, al irse de viaje, llamó a sus siervos...”,

Lucas empieza (19,12-13a): “Cierta hombre noble fue a un país lejano para obtener la investidura y luego volver. Habiendo llamado a diez siervos suyos...”. Este complicado inicio pone en marcha el argumento principal, el de Los siervos a los que se confía dinero (19,13.15-26), y el argumento secundario, solamente esquemático, sobre los rebeldes opuestos al pretendiente al trono y la posterior venganza contra ellos (19,14.27). La simple lectura de estos versículos deja claro que la llamada parábola de El pretendiente al trono no es más que dos versículos desconectados. Los dos versículos tienen sentido solo porque son complementados con otros dos versículos que sirven también al relato principal: el v. 12, en el que el noble viaja a un país lejano para obtener la investidura real, y el v. 15, en el que el noble regresa ya convertido en rey.

¿Cuál es, pues, el resultado de este análisis? Muy probablemente, el argumento secundario de El pretendiente al trono es una pura creación de Lucas con la que él adaptó a su propio marco redaccional la parábola de Los siervos a los que se les confió dinero. En apoyo de esta idea concurren varias consideraciones:

1) Aparte de aludir en general a la práctica romana de instaurar o confirmar el reinado de reyes-clientes, el relato lucano de El pretendiente al trono refleja con especial claridad un importante episodio de la vida de Arquelao. Ningún otro autor neotestamentario muestra un interés tan grande como Lucas en la intersección de la historia y la política romana y judeopalestina (independientemente de que sus palabras se correspondan o no con la realidad). La familia de Herodes parece ejercer en él una especial fascinación, tanto en su evangelio como en Hechos.

2) Como hemos visto múltiples veces en nuestro examen de las parábolas, las anécdotas, escenas o frases que sirven de introducción a las parábolas especiales L fueron compuestas casi invariablemente por el propio Lucas. Cuando apreciamos que la frase introductoria de la parábola de Las minas (19,11), el versículo final de la perícopa (19,28, que forma una inclusión con 19,11) y la estructura general del gran viaje son todos creación de Lucas, la inferencia más natural es que los versículos de El pretendiente al trono incluidos en la parábola (19,14.27), que encajan malamente en su argumento principal pero concuerdan a la perfección con la circundante composición redaccional de Lucas, son también, con mucha probabilidad, obra del evangelista.

3) Considerados aisladamente, los versículos de la parábola que hacen referencia directa al argumento secundario del El pretendiente al trono (vv. 14 + 27) tienen poco o ningún sentido. Aun habida cuenta del interés de Lucas en lo relativo a Roma, ¿a qué viene la inserción de estos versículos en una parábola que trata de un asunto diferente? Tienen sentido cuando son vistos como una alegoría lucana (aunque parcial e imperfecta) de la gran “subida” –físicamente a Jerusalén, pero espiritual y soteriológicamente a su reino en el cielo– realizada por medio de su Pasión, muerte, resurrección y ascensión. Visto desde el prisma alegórico de El pretendiente al

trono, Jesús marcha en un viaje (emprendido físicamente cuando dejó Galilea, para ser completado espiritualmente por medio de su muerte y resurrección) hacia un país distante, donde recibirá su poder regio como Mesías y Señor (cf. Hch 2,34-36). (Por fortuna, Lucas sabe que no puede llevar demasiado lejos la alegoría y nos ahorra la imagen de César Augusto haciendo de Dios Padre.) Mientras Jesús está en el país distante recibiendo su investidura real, sus sirvientes/siervos (los miembros de la Iglesia) hacen uso de los dones de que él los ha dotado a fin de que los gestionen para su beneficio y acrecentamiento (la misión de la Iglesia, con un número de miembros siempre creciente). Tras un intervalo no especificado, el señor regresará con plenos poderes como rey para juzgar (el glorioso retorno de Jesús y el juicio universal; cf. Hch 10,36-42). A su regreso, él premiará a los miembros de la Iglesia que hayan trabajado con celo, reprenderá y sancionará a los miembros negligentes y castigará con la máxima severidad a los que se opusieron activamente a su reinado. Aunque esos oponentes podrían ser malvados de toda laya, a la luz de la entrada inminente en Jerusalén es claro que las autoridades jerosolimitanas están en el punto de mira. De hecho, para Lucas, la destrucción de Jerusalén por los romanos, que Jesús profetizará en su entrada triunfal (19,41-44), prefigura el juicio final (nótese la progresión desde la destrucción de Jerusalén a la parusía en el curso de Lc 21,1-36).

En suma, dada esta conexión manifiesta entre el relato de El pretendiente al trono (completada con el argumento principal de Las minas) y el conjunto de la historia de Jesús en Lucas-Hechos, la conclusión más probable es que los vv. 14 + 27 (junto con el tejido conectivo de los vv. 12b + 15a) no son restos de una parábola distinta. Tampoco son la forma alternativa de Los siervos a los que se les confió dinero, forma alternativa que a lo largo de décadas de tradición oral habría desarrollado el tema de El pretendiente al trono, sino que esos versículos son puramente creación de Lucas, con los que este ancla una parábola suelta sobre siervos y dinero en el clímax de la narración del gran viaje y apunta hacia lo que va a ocurrir en Jerusalén y hacia la parusía.

Este excursus relativo a la creación lucana de los versículos sobre El pretendiente al trono nos despeja el camino para tratar el resto de la parábola de Las minas como un reflejo de la parábola que Lucas recibió, aunque todavía con varias modificaciones redaccionales. Entonces, ¿qué es, en el relato principal, lo que procede de Lucas y qué de su tradición? En el v. 12, “un hombre” (ἄνθρωπος), comienzo también de la versión de Mateo (25,14), ha pasado a ser, en típico estilo lucano, “cierto hombre” (ἄνθρωπος τις), que a su vez es elevado a la categoría de noble (ἐυγενής), preparando así el camino para el relato secundario de El pretendiente al trono. Originalmente, pues, es probable que la parábola hablase simplemente de “un hombre”, sin duda algún tipo de hombre de negocios. La declaración de que iba a un país lejano podría ser original, pero la finalidad, “para ser investido rey”, es obviamente un broche narrativo creado por Lucas con el fin de conectar el argumento principal con el argumento secundario de El pretendiente al trono. En el v. 13, el relato principal comienza cuando el hombre llama a diez siervos suyos y les

da *diez* minas, una a cada uno, junto con la orden de negociar con ellas mientras él está fuera. Saltándonos el v. 14 (la oposición de los adversarios del noble), llegamos al regreso del señor, ahora como rey, y a la llamada a sus siervos para una rendición de cuentas¹⁷⁰. Aquí encontramos una razón para sospechar que los tres siervos de Mateo eran los originales de la parábola. Pese a que Lucas dice en el v. 15 que el rey llamó a los siervos suyos a los que había dado dinero porque deseaba preguntar a cada uno acerca de sus ganancias, solo tres aparecen en el desenlace del argumento principal: v. 16, “el primero”; v. 18, “el segundo”, y v. 20, “el tercero”, no “otro”¹⁷¹. Dado que no se trata de una rendición de cuentas colectiva, sino individual, esos tres siervos difícilmente pueden funcionar como una muestra de los diez tomada al azar, y más cuando el relato avanza rigurosamente desde el primero, el que ganó diez minas, al segundo, que ganó cinco, y al tercero, que simplemente mantuvo bien guardada la única mina recibida. El relato de Lucas en este punto es coherente y completo, no un extracto de uno mayor que hablase de las ganancias de cada uno de los diez siervos. Por consiguiente, Mateo parece haber conservado el número de siervos original. Lucas podría haber aumentado ese número a diez, como convenía a un noble que pronto iba a ser rey.

¿Qué decir de las cantidades de dinero? Respecto a esto, la mayor parte de los comentaristas deciden a la inversa, es decir, a favor de Lucas. Si la unidad monetaria del talento pertenecía al relato original, no se entiende por qué Lucas, tras elevar al hombre al rango de aristócrata, redujo la unidad principesca de un talento a una simple mina. En realidad, el uso de minas se habría ajustado mejor a la idea de un hombre de negocios que tiene solo tres siervos, como en la versión mateana. Dado que Mateo propende a aumentar las cantidades monetarias en su material sinóptico y que solo él en el NT utiliza el nombre *τάλαντον* (aquí y en la parábola de El siervo inexorable), la más pedestre mina (presente solo en esta parábola lucana a lo largo de todo el NT) podría ser original.

Pero ¿dio el señor a cada uno de los tres siervos la misma cantidad de una mina para negociar o entregó cinco, dos y una mina a los tres siervos, respectivamente? Sobre esta cuestión, no solo no podemos estar seguros; es incluso difícil decidir qué es lo que parece más probable. En la rendición de cuentas, los siervos mateanos habían ganado cinco, dos y cero unidades respectivamente. Los siervos lucanos han ganado diez, cinco y cero unidades, respectivamente. Un detalle interesante es que el valor monetario absoluto de las cantidades ganadas es mayor en Mateo (al ser el talento la unidad monetaria de máximo valor entre las del mundo mediterráneo antiguo), mientras que el porcentaje producido es más alto en Lucas (diez minas adicionales generadas con la única mina entregada al primer siervo, mientras que el primer siervo en Mateo gana solo cinco talentos en adición a los cinco recibidos del amo). Si me pusiera a conjeturar, me inclinaría por la idea de que las cantidades confiadas a los siervos eran cinco, dos y una unidades —en una clara distinción entre los siervos desde el principio—, y que las ganancias fueron de cinco, dos y cero unidades. Pero se trataría de una pura impresión subjetiva de lo que hace más

“cuidado” y claro un relato. Una vez más, debemos recordar que si la parábola primitiva se remonta a Jesús, bien pudo él haberla dicho en numerosas ocasiones y de maneras diferentes.

Pasemos a considerar las recompensas del señor a sus siervos. Los dos primeros son alabados con la exclamación “¡bien hecho, siervo bueno!” Otro indicio de que las minas, y no los talentos, eran las unidades de dinero originales lo tenemos en las palabras iniciales con las que el señor promete recompensa: “Porque has sido fiel en lo poco” (así Mateo; Lucas tiene “en lo muy pequeño”). Cinco talentos nunca podían ser considerados “lo poco” o “lo muy pequeño” en el mundo mediterráneo antiguo, sobre todo si el hablante era un hombre de negocios en vez de un monarca. Las minas es, por lo tanto, la unidad más verosímil en el relato primitivo. La cuestión de si la alabanza dirigida al primer siervo fue expresada también por completo al segundo siervo (como en Mateo) o solo en forma abreviada (como en Lucas) no hay forma de dilucidarla. Menos clara todavía es la precisa recompensa dada a los dos primeros siervos. En Mateo, la vaga promesa “te pondré al frente de lo mucho” (¿propiedades?, ¿dinero?) va seguida de la todavía más vaga invitación “entra en el gozo de tu señor”. La recompensa máxima en Lucas es mucho más específica y práctica: el gobierno (y sin duda los ingresos correspondientes) de diez y cinco ciudades, respectivamente, para los siervos primero y segundo. Si, como he argumentado, la parábola original hablaba de un hombre de negocios (no de un rey), la recompensa de diez o cinco ciudades resulta imposible. Si había una recompensa específica, concreta, en la parábola original, conocerla no está ya a nuestro alcance. Lo más que podemos conjeturar es que la parábola contenía una promesa general de que a los siervos que se habían mostrado dignos de confianza con pequeñas cantidades de dinero se les concederían mayores responsabilidades con cantidades mayores.

Mateo y Lucas se acercan más entre sí en la escena culminante, la confrontación del amo con el tercer siervo. Hay una ligera diferencia en el orden: en Mateo, el siervo describe primero el carácter exigente de su amo y luego el temor paralizador que lo llevó a esconder en tierra el talento, y termina presentando al señor el solo talento. Lucas tiene el orden inverso. Primero, el siervo presenta al señor la sola mina y luego explica que la tuvo guardada en un lienzo (concretamente, un sudario: σουδᾶριον) por seguridad, y por último explica su miedo, basado en la manera de ser exigente de su señor. Carecemos de razones sólidas para preferir un orden o el otro. La causa del temor en ambos casos es que el amo cosecha lo que no sembró: una perfecta metáfora de un hombre de negocios cicatero, codicioso, que aprieta cada moneda dentro del puño hasta hacerla gritar: “¡Me quedo!”¹⁷². Mateo y Lucas andan próximos también en la respuesta del amo, que reprende al siervo sustituyendo “siervo bueno” por “siervo malo” y quejándose de que no hubiera, al menos, dejado el dinero en el banco para cobrar intereses.

La acción en la parábola original terminaba con la orden del señor a siervos u otras personas presentes de que quitasen el dinero al tercer siervo y se lo diesen al que había recibido las diez unidades. Aquí, de nuevo, Mateo muestra ceñirse más a la versión original. Como Lucas ya ha

presentado al señor recompensando al primer siervo con autoridad sobre diez ciudades (junto con los ingresos propios de ese mando), no tiene sentido darle una mina más ni designarlo como “el de las diez minas”, en vez de “el de las diez ciudades”. Quizá haya aquí un indicio de que, en la parábola original, el amo había recompensado al siervo permitiéndole quedarse las diez minas ganadas. (Nótese que no hay la menor alusión a que los dos primeros siervos devuelvan el dinero a su señor.) En este caso, la recompensa de una mina más habría tenido algún sentido. Sobra decir que al tercer siervo no se le permite –ni él lo espera– conservar su mina, pero la entrega de la única mina que tiene a su compañero que ya ha logrado diez gracias a su éxito en la gestión del dinero es una bofetada retórica más que le propina el amo. Hasta donde podemos decir, este era el único castigo mencionado en la parábola original. Tanto Mt 25,30, con la orden de arrojar al tercer siervo a las tinieblas de fuera, como Lc 19,27, con la orden de matar a los esclavos rebeldes, son adiciones redaccionales. Que cada una de estas órdenes hubiera remplazado una referencia anterior a alguna forma diferente de castigo severo es algo imposible de determinar.

Similarmente, ya hemos visto que el proverbio situado al final de la parábola tanto en Mateo como en Lucas en realidad no concuerda con ella y en consecuencia, probablemente, no es original. El tercer siervo ya ha ofrecido en devolución su mina al amo, y en ningún momento ha abrigado la ilusión de que su señor le permitiera quedársela. Así, en cierto modo, puede ser descrito como el que nada tiene. Pero, más en concreto, el sentido original del proverbio como producto de la sabiduría popular era seguramente la triste observación “secular” de un sabio desencantado de cómo funciona en realidad la vida: “El rico se hace cada vez más rico y el pobre cada vez más pobre”, usualmente en el sentido de que el rico no deja de enriquecerse, con independencia de lo poco que trabaje, y el pobre no deja de empobrecerse por mucho que pueda trabajar. Esto se compagina malamente con nuestra parábola, donde los dos primeros siervos, trabajando con celo, logran grandes beneficios y recompensas, en tanto que el tercero no gana nada por su incapacidad para arriesgar el capital disponible negociando con él. Que este proverbio suelto era susceptible de múltiples aplicaciones en la tradición sinóptica se puede colegir por el sentido algo diferente que adquirió al ser aplicado a la interpretación de las parábolas de Jesús en general (Mc 4,25 || Mt 13,12 || Lc 8,18b). De hecho, la parábola de Los talentos/Las minas no es la única de los sinópticos que atrajo dichos sueltos a su conclusión cuando los redactores trataron de ofrecer una clara enseñanza moral y aplicación a un relato impreciso o ambiguo. La cadena de dichos añadidos a la parábola lucana de El administrador infiel (16,1-8, seguidos de varias aplicaciones en los vv. 9-13) es un buen ejemplo del fenómeno, solo unos capítulos antes en Lucas.

5. *¿Cuál es, entonces, nuestra conclusión final sobre la forma primitiva de la parábola, después de todo este análisis y comparación? En otras palabras, ¿cuál es la versión más antigua disponible? Dejando aparte las modificaciones específicamente mateanas (por ejemplo, “talentos”, “después de mucho tiempo”, “tinieblas de fuera”), así como las de Lucas (todo el argumento secundario de El pretendiente al trono, junto con la conversión del noble en rey, los súbditos rebeldes*

aniquilados al final, el número de diez siervos), llegamos al delgado esquema siguiente (las palabras y frases griegas comunes a las dos corrientes de tradición se señalan entre paréntesis):

1) *Introducción*. Un hombre (ἄνθρωπος) estaba a punto de partir de viaje (ἀποδημέω).

2) *El encargo*. Llamó (καλέω) a sus siervos (οἱ δούλοι αὐτοῦ) y les dio ([παρα]δίδωμι αὐτοῖς) minas: cinco al primero, dos al segundo y una al tercero (en esta entrega de dinero estaba implícita, si no explícita, la orden de negociar con las cantidades correspondientes para aumentarlas).

3) *Regreso y rendición de cuentas*. El hombre (en adelante mencionado como κύριος, “señor”, “amo”) regresó ([ἐπὶ]ἔρχομαι) y llamó a sus siervos (δούλοι) para que le rindieran cuentas de su gestión y de lo ganado. Trata con cada uno de los tres por orden:

i-a) Llegó el primer siervo, diciendo (λέγων): “Señor [κύριε], he ganado cinco minas más”.

i-b) El señor le dijo: “¡Bien hecho [εὖ(γε)], siervo bueno [δούλε ἀγαθέ]! Porque has sido fiel en lo poco, te pondré al frente de mucho. Quédate con las diez minas”. (La naturaleza de la recompensa que el amo da al siervo es, lo reconozco, especulación por mi parte.)

ii-a) Llegó el segundo y dijo: “Señor [κύριε], he ganado dos minas más”.

ii-b) [El señor] le dijo: “Quédate, tú también, con las cuatro minas”. (De nuevo, especulación.)

iii-a) Llegó el otro, diciendo: “Señor [κύριε], aquí tienes tu mina, que escondí bajo tierra. Pues tenía miedo [φοβέομαι] de ti, porque eres un hombre exigente; cosechas [θερίζω] lo que no sembraste [σπείρω]”.

iii-b) [El señor] dijo: “Sabías [ἤδεις ὅτι] que cosecho lo que no sembré. ¿Por qué no colocaste mi dinero [ἀργύριον μου] en un banco, para que cuando yo viniera [έλθὼν ἐγώ] pudiera cobrar el dinero con los intereses [σύν τόκῳ]”.

4) El juicio final:

i) Privación de recompensa y humillación del tercer siervo:

“Quitadle [ἄρατε ἀπ’ αὐτοῦ] la mina y dádsela al que tiene diez [καὶ δότε τῷ ἔχοντι δέκα]”.

ii) Posiblemente, alguna sanción más severa concluía el relato original, en lugar de los castigos extremadamente rigurosos añadidos por Mateo y Lucas. Muy pronto, en la transmisión oral de la parábola se añadió un proverbio suelto (“a todo el que tiene, [más] se le dará...”) mediante un final moralizante. Alternativamente (aunque esto es menos probable), el proverbio formaba parte de la parábola original.

Esta es, pues, la etapa hipotética más primitiva de la tradición que podemos reconstruir. Pero

¿tuvo algo como esto su origen en el Jesús histórico? Y si ese fue el caso, ¿cuál pudo haber sido su significado durante el ministerio público?

B. El significado de la parábola de Los talentos/Las minas en el ministerio de Jesús

En este punto de nuestro estudio, la pregunta de si alguna forma de Los talentos/Las minas procede del Jesús histórico prácticamente se responde a sí misma. Como en el caso de La gran cena, en el de Los talentos/Las minas tenemos un inusitado ejemplo de parábola conservada no por las tradiciones marcana o Q, sino por las corrientes separadas de las tradiciones especiales mateana y lucana. Esto satisface el criterio de testimonio múltiple de fuentes independientes. Y, en consecuencia, confirma nuestro juicio –tan firme como es posible sobre una determinada parábola de Jesús– de que lo más probable es que la parábola de Los siervos a los que se les confió dinero se remonte de alguna forma (o de múltiples) al Jesús histórico. Podríamos en un primer momento sentirnos frustrados de que tanto trabajo sobre una sola parábola lleve a resultados tan modestos. Pero si recordamos las versiones redaccionales del relato, llamativamente diferentes, que tenemos en la parábola mateana de Los talentos y en la lucana de Las minas, nos daremos por contentos de poder llegar al juicio de “probablemente auténtica”, así como de haber obtenido una idea de la estructura general y el contenido de la parábola primitiva.

¿Refuerza algún criterio nuestro juicio, basado como está en el criterio de testimonio múltiple? Entiendo que el criterio de coherencia ofrece algún apoyo secundario. Considerando todo lo que hemos visto sobre la enseñanza de Jesús en estos cinco tomos de *Un juicio marginal*, surge un interesante patrón general de muchas de sus palabras, especialmente cuando son examinadas junto con sus acciones. Lo medular de la proclamación de Jesús no es principalmente la acción humana, sino la acción de Dios, una acción final, definitiva, totalmente fuera del control de los hombres. El núcleo de la proclamación de Jesús es que el reino de Dios –es decir, Dios ejerciendo su poder para establecer su reinado pleno y final sobre Israel y sobre el mundo entero– se acerca; más aún, en algún grado está ya presente en las palabras y hechos de Jesús y pronto se hará manifiesto en su total plenitud.

El lector sabrá disculpar que haga una comparación al estilo de las de Jesús. La venida del reino de Dios es como uno de los grandes huracanes que suelen acercarse a la costa de Florida. La gente tiene noticia de su próxima llegada gracias a las previsiones de expertos meteorólogos y puede prepararse prudentemente para ese momento o, de manera insensata, desentenderse del aviso. Pero no puede hacer nada por detenerlo, alterar el momento de su llegada ni cambiar su naturaleza. Así también, pese a incesantes boberías homiléticas soltadas desde los púlpitos, los seres humanos no podemos hacer nada para “acelerar la venida del reino de Dios”, y menos aún para “construirlo” o “formarlo”. Jesús no insta a sus seguidores a crear o formar el reino de Dios. Los llama a responder a la venida inexorable y presencia parcial de ese reino en su ministerio. Ellos lo hacen cambiando radicalmente sus vidas en conformidad con la *hālākā* de Jesús, su

modo de interpretar y cumplir la voluntad de Dios en la Torá a la luz de la culminación de la historia de Israel. Este hacer la voluntad de Dios con arreglo a las enseñanzas del profeta Jesús no es un despliegue de obediencia por la obediencia ni una acción colaborativa que provoque la venida del reino. Al igual que el pacto con Abrahán, el pacto del Sinaí, el pacto con David, las diversas renovaciones litúrgicas de la alianza durante los períodos del Primer y el Segundo Templo, y las esperanzas de una alianza renovada o nueva en los días últimos, la obediencia a la voluntad de Dios en la alianza lleva en sí la promesa de recompensa.

Aquí debemos ser cuidadosos de no leer en la predicación del Jesús histórico una inquieta preocupación por la “cuestión de la recompensa”, preocupación procedente de una discutible lectura cristiana de la polémica paulina contra la justificación por las obras de la Ley. A menos que pasemos por alto un motivo recurrente en la enseñanza del judío Jesús, este no veía nada malo en dar seguridad a un Israel fiel sobre la recompensa que Dios había prometido a los patriarcas y sus descendientes si guardaban su alianza y caminaban por sus senderos. La idea de que la absoluta iniciativa y libertad soberana de Dios en ofrecer la salvación a su pueblo, con la consiguiente obligación de que este hiciera su voluntad, es de algún modo antitética respecto a su promesa de recompensa a los que guardan sus mandamientos, era tan completamente ajena a Jesús el judío como lo había sido a los escritores judíos de las Escrituras¹⁷³.

El Jesús que pronuncia la bienaventuranza sobre los pobres y hambrientos porque Dios –y solo Dios– puede colmarlos y los colmará de las cosas buenas del reino en el día último es el mismo Jesús que promete a sus discípulos que quien pierda por él su vida la salvará (Mc 8,35 || Mt 10,39 || Lc 17,33 || Jn 12,25)¹⁷⁴. Es el mismo Jesús que promete a quienes lo han dejado todo por seguirle que en el día último se sentarán en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (Mt 19,28 || Lc 22,30)¹⁷⁵. Sin lugar a dudas, Jesús rechaza una ética de reciprocidad al estilo griego precisamente porque esa ética espera que las buenas obras hechas por un ser humano a otro serán correspondidas por el beneficiado en algún momento de su vida. El seguidor de Jesús hace el bien a otros simplemente como un reflejo de la bondad de Dios, Creador y Padre, con la seguridad de que, a la postre, Dios no será superado en generosidad. Haciendo esa promesa, Jesús no inculca un espíritu de exigencia a Dios de los propios derechos, ni de cálculo de lo que Dios debe a los discípulos. Más bien, inculca una libertad radical que permite mostrar generosidad y amor al prójimo, porque Dios retribuirá de sobra las buenas acciones finitas de los discípulos con una bondad infinita que está más allá del cálculo y de la estricta justicia retributiva.

¿Cuál es la razón de este pequeño resumen de la predicación de Jesús? Digamos simplemente que en la base de la predicación de Jesús subyace una estructura; de hecho, un relato: 1) Dios Creador ha ejercido su iniciativa soberana eligiendo libremente hacer de Israel su pueblo y conducirlo a la salvación. 2) Este libre don de la elección y la salvación invita a la obediencia de quienes libremente han decidido entrar en una relación de alianza con su Dios. 3) La obediencia

lleva a su vez a la plenitud de los bienes escatológicos que Dios tiene prometidos a su pueblo desde el principio. La elección gratuita lleva a la fiel obediencia, y esta a la recompensa escatológica.

La pertinencia de este brevísimo esquema sobre los fundamentos de la proclamación del tiempo final para Israel es que está encapsulado en nuestra parábola de Los siervos a los que se les confió dinero. El señor de la parábola ejerce su iniciativa soberana dando a sus siervos dinero y responsabilidad. Es más, en su completa libertad como señor de sus siervos da a cada uno tanto dinero como considera adecuado. Con el dinero que les es entregado libremente recae sobre ellos una grave responsabilidad; en consecuencia, los siervos “buenos” se esfuerzan al máximo por responder a la confianza depositada en sus personas. No se les ha prometido ninguna dádiva específica por llevar a cabo la gestión encomendada, pero, llegado el momento, su señor se muestra increíblemente generoso dispensando recompensas a sus siervos fieles en la rendición de cuentas. Al parecer, el señor les permite quedarse con el dinero ganado y les asigna mayores responsabilidades, ligadas a la gestión de mayores sumas. Sin embargo, al siervo que eludió la tarea encomendada le quita lo que le había dado y lo avergüenza en presencia de sus compañeros. Así pues, la estructura del i) don gratuito, que genera ii) una seria obligación, que a su vez genera iii) una recompensa sobreabundante –la estructura sobre la que se configura el núcleo del mensaje global de Jesús– está igualmente en el centro de la parábola de Los talentos/Las minas. Aunque nuestro argumento a favor de la autenticidad se asienta sobre todo en el criterio de testimonio múltiple, el criterio de coherencia presta también su apoyo.

¿A quiénes dirige Jesús esta parábola que, en miniatura, contiene mucho de su mensaje? Algunos autores, como Joachim Jeremias y C. H. Dodd, sugieren que el auditorio está compuesto por escribas, fariseos o gente principal del templo: en otras palabras, autoridades religiosas que han tomado la palabra de Dios recogida en la Torá y la han ocultado en la estéril tierra de sus puntillosas observancias rituales, en vez de hacerla ampliamente accesible, practicable y fructífera para el pueblo común de Israel (o, quizá, también para los gentiles)¹⁷⁶. ¿Necesitamos decir, después de todo lo que hemos visto en el tomo III de *Un juicio marginal*, que esta es una caricatura de los varios grupos judíos activos en tiempos de Jesús? Más en concreto, dos de los tres siervos son presentados bajo una luz positiva en la parábola: han realizado satisfactoriamente el encargo de su señor y por ello reciben alabanza y recompensa. ¿A quiénes se supone que representan, si se entiende la parábola como polémica y como una advertencia dirigida a las autoridades judías?

Más creíble, en cambio, es una lectura de la parábola como una exhortación acompañada de aviso, con la que Jesús pide a sus discípulos que estén a la altura de su exigente llamada a dejarlo todo y seguirlo a él. No es óbice para esta interpretación que Jesús deje que la tensión final, la conclusión enfática de la parábola, esté en la imagen negativa del siervo que, paralizado por el miedo, es incapaz de afrontar el riesgo implícito en el encargo de su señor. La severa advertencia

es también parte de lo que Jesús proclamó, la parte quizá más pasada por alto en los intentos actuales de hacer el extraño mensaje de Jesús más grato para el hombre moderno. Pero Jesús es insistente: junto con la gracia soberana, la seria exigencia y la recompensa sobreabundante está la posibilidad de ser condenado por desentenderse de la demanda contenida en el don¹⁷⁷. Incluso se podría afirmar que ningún aspecto de la enseñanza de Jesús está más presente en las muy diversas corrientes de tradición evangélica, ni ningún otro es más silenciado hoy día. Y luego está el hecho revelador de que ese aspecto ocupa la mayor parte de una parábola que resume en miniatura todo lo que Jesús tiene que decir a sus discípulos. Por eso, habida cuenta de que esta parábola condensa el mensaje global del profeta escatológico para el pueblo de Israel, quizá sea equivocado relacionar exclusivamente con sus discípulos o con cualquier otro grupo dentro de Israel, en vez de con Israel en conjunto, el auditorio al que Jesús se dirige. Durante sus recorridos de predicación, él bien podría haber adaptado varias veces la parábola a diversas clases de oyentes, aunque siempre con la misma intención: llamar a Israel a realizar su vocación como Israel en el tiempo final. Aquí tenemos un ejemplo notable y último de por qué el discurso dinámico, denso, metafórico, generador de tensión que encontramos en las parábolas de Jesús no puede ser reducido a una lección bien presentada en una escuela dominical.

Con esto hemos agotado las pocas, preciadas parábolas de las que se puede afirmar con bastante seguridad que se remontan al Jesús histórico. Queda por recapitular lo que hemos aprendido sobre él y sobre las parábolas en algunas observaciones conclusivas.

Notas al capítulo 40

¹ Además de los comentarios de referencia sobre los evangelios y acerca de las parábolas de Jesús, véase Clayton R. Bowen, “The Kingdom and the Mustard Seed”: *AJT* 22 (1918) 562-569; Albert J. Matthews, “The Mustard ‘Tree’”: *ExpTim* 39 (1927-1928) 32-34; Kenneth W. Clark, “The Mustard Plant”: *Classical Weekly* 37 (1943-1944) 81-83; A. M. Hunter, “The Interpretation of the Parables”: *ExpTim* 99 (1957-1958) 100-104; Nils A. Dahl, “The Parables of Growth”: *ST* 5 (1951) 132-166, esp. 147-148; Hans-Werner Bartsch, “Eine bisher übersehene Zitierung der LXX in Mark. 4, 30”: *TZ* 15 (1959) 126-128; Otto Kuss, “Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses vom Senfkorn und Sauerteig”: *Bib* 40 (1959) 641-653 (= “Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses vom Senfkorn und Sauerteig”: *Studia Biblica et Orientalia* [AnBib 11; 2 vols.; Roma: Instituto Bíblico, 1959] II, 73-85; Franz Mussner, “1QHodajoth und das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30-32 par.)”: *BZ* 4 (1960) 120-130; Jacques Dupont, “Les paraboles du sénevé et du levain”, *Jesus Christus in Historie und Theologie* (Hans Conzelmann Festschrift; Tübinga: Mohr [Siebeck], 1975), 335-345; Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13*, 76-84; Klaus-Peter Hertzsch, “Jésus herméneute. Une étude de Marc 4, 30-32”, en Simone Frutiger (ed.), *Reconnaissance à Suzanne de Diétrich: Foi et Vie: Cahiers bibliques* (París: Foi et Vie, 1971), 109-116; Harvey McArthur, “The Parable of the Mustard Seed”: *CBQ* 33 (1971) 198-210; John Dominic Crossan, “The Seed Parables of Jesus”: *JBL* 92 (1973) 244-266, esp. 253-259; íd., *In Parables*, 45-49; Robert W. Funk, “The Looking-Glass Tree Is for the Birds”: *Int* 27 (1973) 3-9; Alberto Casalegno, “La parabola del granello di senape (Mc 4, 30-32)”: *RivB* 26 (1978) 139-161; Rudolf Laufen, “BASILEIA” und EKKLESIA. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Gleichnisses vom Senfkorn”, *Begegnung mit dem Wort* (Heinrich Zimmermann Festschrift; BBB 53; Bonn: Hanstein, 1980), 105-140 (= *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums* [BBB 54; Bonn: Hanstein, 1980], 174-200); Craig L. Blomberg, “When Is a Parallel Really a Parallel? c”: *WTJ* 46 (1984) 78-103; Kogler *Das Doppelgleichnis*; Wendy J. Cotter, “The Parables of the Mustard Seed and the Leaven: Their Function in the Earliest Stratum of Q”: *Toronto Journal of Theology* 8 (1992) 38-51; Volkmar Hirth, “Die baumgrosse Senfstaude–Bild der wahren Königsherrschaft”: *BN* 83 (1996) 15-16; Bailey, “The Parable of the Mustard Seed”; Crook, “The Synoptic Parables of the Mustard Seed and the Leaven”, 23-48, esp. 24-33; Liebenberg, *The Language of the Kingdom of Jesus*, 276-335; Timothy A. Friedrichsen, “The Parable of the Mustard Seed: Mark 4, 30-32 and Q 13, 18-19. A Surrejoinder for Independence”: *ETL* 77 (2001) 297-317; Fleddermann, *Q. A Reconstruction and Commentary*, 658-673; Schellenberg, “Kingdom as Contaminant?”, 527-543.

² Para un detenido estudio del fenómeno de los solapamientos Marcos-Q, véase Laufen, *Die Doppelüberlieferungen*. Para un breve examen de varias teorías sobre fuentes sinópticas en relación con la parábola de El grano de mostaza, véase Kogler, *Das Doppelgleichnis*, 31-32. Kogler perjudica su propio trabajo con la adopción de la improbable hipótesis del Deutero-Marcos (es decir, Mateo y Lucas habrían utilizado una forma completamente revisada del evangelio de Marcos llegado hasta nosotros) y con su suposición (que no argumentación) sobre el origen de El grano de mostaza en la enseñanza del Jesús histórico. La idea de que esta parábola estaba presente en la fuente de Marcos y Q tiene amplia aceptación entre los exégetas que estudian esta parábola; véase, por ejemplo, Dahl, “The Parables of Growth”, 147; Dupont, “Le couple parabolique”, 333; Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13*, 76-77; McArthur, “The Parable of the Mustard Seed”, 198-199; Crossan, “The Seed Parables of Jesus”, 254; Friedrichsen, “The Parable of the Mustard Seed”, donde este autor argumenta contra la inusitada teoría de que Marcos conoció Q (*Q. A Reconstruction and Commentary*, 665-666).

³ Véase Meier, *Un juicio marginal*, II/1, 62-73. Este solapamiento concreto es único dentro de la tradición sinóptica porque tiene paralelos independientes en Hch 13,25 y Jn 1,26-27.33.

⁴ Para el dicho sobre atar al hombre fuerte, véase *Un juicio marginal*, II/1, 495-503; para el discurso misionero, *Un juicio marginal*, III, 175-185.

⁵ A mi juicio, la presencia de un minirrelato o simple argumento (con, al menos implícitamente, una exposición, un nudo y un desenlace que implica algún tipo de proceso o cambio) justifica que se clasifique El grano de mostaza como parábola narrativa y no como similitud. En esto difiero de Snodgrass y varios autores más. Snodgrass exige un argumento *detallado* para pasar una unidad de tradición de la categoría de similitud a la de parábola. Su sistema de clasificación se puede ver en Snodgrass, *Stories with Intent*, 9-15. Se empeña en clasificar El grano de mostaza como similitud en vez de parábola porque “ninguna de las formas [sinópticas] ha desarrollado un argumento” (p. 216).

⁶ Como se apunta en los libros sobre las parábolas de Jesús, la fórmula comparativa “el reino de Dios es como...” no intenta comparar el reino con lo que representa el nombre que sigue en el texto (un grano de mostaza, un poco de levadura, un tesoro,

un mercader), sino con el conjunto del hecho, acaecimiento o proceso que es narrado en la parábola. Lo mismo se puede decir en muchos casos con referencia a parábolas rabínicas posteriores que empiezan con fórmulas análogas, ya sean largas (“Os voy a decir una parábola. ¿A qué es comparable [aquí, el asunto de que se trate]? A...” o drásticamente abreviadas (simplemente un lacónico “A...”). Sobre las diversas fórmulas introductorias, véase McArthur y Johnson, *They Also Taught in Parables*, 109-118 (resumiendo lo que es expuesto con mucho mayor espacio en Robert M. Johnston, *Parabolic Interpretations Attributed to Tannaim* [tesis doctoral; Hartford, CT: Hartford Seminary Foundation, 1977] esp. 530-532). En la p. 100 de su libro *The Parables of Jesus*, Jeremias comienza a explicar cómo la fórmula introductoria compara algo con toda una situación o un relato, pero luego se desvía afirmando que, en ciertos casos, el reino de Dios es comparado no con lo referido en la parábola, sino con algún detalle de ella. Por ejemplo, entiende que en Mt 13,45 el reino no es comparado con un mercader que busca perlas finas, sino con una perla. La observación más acertada es la que hace en pp. 100-101: al igual que en parábolas rabínicas, en parábolas sinópticas la fórmula introductoria “es como” compara alguna realidad teológica (por ejemplo, “el reino de Dios”) no con la persona u objeto que sigue en la parábola, sino con toda la situación o historia referida en ella (“sucede con [...] como con...”).

⁷ Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 16.

⁸ Algunos exégetas rehúyen la idea del crecimiento, desarrollo o expansión del reino de Dios en el mundo de la experiencia humana porque identifican esa idea con la antigua presentación liberal del reino como una realidad social que evoluciona en el mundo según las leyes del desarrollo inmanente en la historia de la humanidad. Esto conduce a su vez a que el reino de Dios sea equiparado con el progreso social ilustrado, con una visión hegeliana respecto a la evolución de la conciencia humana o incluso con la Iglesia cristiana en su desarrollo en la historia. No es necesario decir que la proclamación por Jesús del reino de Dios (examinada minuciosamente en el tomo II de *Un judío marginal*) trata de la venida de Dios a reinar sobre Israel y el mundo en el tiempo final. Por eso es antitética toda equiparación del reino de Dios con fuerzas, estructuras o instituciones que tienen su origen en este mundo y pertenecen a él.

⁹ Respecto a la cuestión de qué planta designa la palabra griega σίναπι (“mostaza”), véanse las varias posibilidades en Kogler, *Das Doppelgleichnis*, 45-55. Junto con la mayor parte de los comentaristas, Kogler sostiene que el grano de mostaza del que se habla en esta parábola es muy probablemente la semilla de la mostaza negra (*Brassica nigra*), aunque la mostaza blanca es también una posibilidad. Snodgrass (*Stories with Intent*, 220) dice que “la semilla de mostaza tiene un milímetro de diámetro, y, por ser tan diminuta, hacen falta de 725 a 769 semillas para obtener un gramo”. Como señala este mismo autor, la semilla se desarrolla rápidamente y forma una planta de notable altura, que varía según las referencias: casi dos metros, tres metros y medio e incluso a veces cuatro metros y medio (así Hultgren, *The Parables of Jesus*, 395). Las descripciones de la altura de esta planta de mostaza en la literatura rabínica (por ejemplo, *y. Pe'ah* 7,4) pueden ser a veces hiperbólicas, pero revelan la mentalidad de los antiguos habitantes de Palestina, que tenían conocimiento directo de la planta.

¹⁰ Estrictamente hablando, la forma gramatical μικρότερος es comparativa, y por eso podríamos traducir “es más pequeña que todas las [otras] semillas”. Pero, en el griego koiné, la forma comparativa puede funcionar como un superlativo; por eso, en este caso, se puede dar esta otra traducción: “es la más pequeña de todas las semillas”; véase Zerwick, *Graecitas Biblica*, 47 §147. Lo mismo vale para la forma comparativa μέζωον, “mayor”. En cualquier caso, el sentido básico sigue siendo el mismo.

¹¹ Véase, por ejemplo, *m. Nid.* 5,2, donde el grano de mostaza se usa como metáfora para una cantidad muy pequeña; así, similarmente, *m. Toh.* 8,8; *m. Naz.* 1,5; *b. Ber.* 31a. Además de en la parábola, el Jesús sinóptico es presentado utilizando el grano de mostaza como metáfora de pequeñez en Mt 17,20 || Lc 17,6: la fe como un grano de mostaza tiene el poder de mover una montaña o desplazar una morera. Nótese que este *logion* no menciona el tamaño diminuto del grano de mostaza (que es la clave para la fuerza de la metáfora), sino que da por supuesto que es de conocimiento general. Este uso del grano de mostaza como símbolo de pequeñez parece más propio de la tradición judía que de la grecorromana pagana. Por ejemplo, posteriormente, Diodoro Sículo (*Bibliotheca historica*, 1. 35, 2) habla del contraste entre empezar de muy pequeño tamaño y hacerse muy grande, pero se refiere al cocodrilo egipcio del Nilo: ὁ μὲν κροκόδειλος ἐξ ἐλάχιστου γίνεται μέγιστος.

¹² Esta forma lucana y Q del contraste (con empleo de “árbol” en vez de “arbusto”), lejos de ser disparatadamente hiperbólica, podría verse como situada en la esfera de lo real, puesto que el botánico griego Teofrasto (el sucesor de Aristóteles) admite que la palabra δένδρον (“árbol”) es lo suficientemente flexible para incluir “hortalizas” (λαχάνα), categoría en la que sitúa la planta de mostaza. Sobre esto, véase Teofrasto, *Historia Plantarum (Peri phytōn historias)* 1.3.2-5 y 7.1.1, y, para comentario, Clark, “The Mustard Plant”, 81-83. Por eso Liebenberg (*The Language of the kingdom and Jesus*, 311-313) no está

acertado al decir que, con su empleo de δένδρον, Lucas crea en el relato un elemento inusitado que además es hiperbólico; un error similar se observa en Matthews, “The Mustard ‘Tree’”, 32.

¹³ Para intentos de privilegiar uno u otro tema de la parábola (con distintos énfasis, según los autores, en Marcos, Q y Jesús), véase, por ejemplo, Kogler, *Das Doppelgleichnis*, 190 (el mensaje original de la parábola de Jesús no era crecimiento, sino contraste); Cotter, “The Parables of the Mustard Seed and the Leaven”, 47-48 (la parábola Q hace hincapié en el tema del crecimiento); Claus-Hunno Hunzinger, “*sinapi*”: *TDNT* 7 (1971) 290-291 (el foco no está puesto en el proceso de crecimiento, sino en el contraste entre la semilla y la planta, con especial énfasis en el pequeño comienzo); Schellenberg, “Kingdom as Contaminant?”, 542 (el contraste implícito en la parábola Q no es entre la semillita y el árbol plenamente desarrollado; el contraste entre lo más pequeño y lo más grande en la versión marcana es probablemente una adición posterior); Dahl, “The Parables of Growth”, 148 (la lección de la parábola no es tanto “los grandes resultados de la obra de Jesús” como la “unidad orgánica” entre su ministerio en Israel, aparentemente insignificante, y el futuro reino de Dios); Kuss, “Zum Sinngehalt”, 651 (énfasis tanto en el contraste como en el desarrollo); Mussner, “1QHodajoth”, 129-130 (énfasis en el contraste, pero admitido el elemento de desarrollo); Dupont, “Les paraboles du sénevé et du levain”, 900-907 (Marcos destaca la oposición entre principio y final, Lucas no destaca el contraste, y Jesús subraya el decisivo significado del tiempo presente, su valor único en la historia de la salvación); Hertzsch, “Jésus herméneute”, 115 (hincapié en transformación o metamorfosis: la paradójica afinidad entre lo más pequeño y lo más grande); McArthur, “The Parable of the Mustard Seed”, 207-210 (dos énfasis principales en forma primitiva: el contraste entre la siembra insignificante y los resultados significativos que siguen; el cumplimiento de las divinas bienaventuranzas prometidas, contenidas en los resultados significativos); Funk, “The Looking-Glass Tree”, 7 (Jesús afirma que el reino de Dios brotará del poder de la debilidad y se negará a perpetuarse por la debilidad del poder); Casalegno, “La parabola”, 155 (énfasis en el contraste y en el proceso de crecimiento); Laufen, “BASILEIA und EKKLESIA”, 115-117 (n. 61 en p. 115 enumera las opiniones de varios autores); Laufen piensa que la idea principal es el contraste entre lo pequeño y lo grande, pero que ese enfoque no excluye, sino incluye, la idea del crecimiento. Como indico en el texto principal, creo que todo intento de limitar el mensaje de la parábola a un solo punto u orientación es un riesgo de perder la riqueza de este denso discurso metafórico.

¹⁴ La reducida extensión de la unidad literaria El grano de mostaza refleja perfectamente su imagen principal. Si incluimos en cada forma de la parábola su frase introductoria, la versión de Marcos tiene 55 palabras griegas; la de Mateo, 45, y la de Lucas, 40 (hay que dejar un margen para variaciones crítico-textuales). Este fenómeno de que la versión más larga sea marcana, la mediana mateana y la más corta lucana se da también en otro material común a los tres sinópticos. De hecho, más generalmente, Lucas suele abreviar el material que toma de Marcos, y casi se podría decir lo mismo de su utilización del material tomado de Q.

¹⁵ Algunas traducciones (por ejemplo, *RSV*, *RNSV*) dicen que las aves “anidan”. Esto es leer en la parábola el vocabulario de ciertos textos del AT que suelen citarse para interpretar el final de la parábola (véanse más adelante las consideraciones al respecto). Lo cierto es que nuestra parábola dice que las aves “moran”, y las aves moran en árboles también cuando no construyen ni habitan nidos.

¹⁶ *Un judío marginal*, II/1, 376-385.

¹⁷ Para varias teorías sobre cuál –si hay alguno– de los textos del AT frecuentemente mencionados son citados o aludidos al final de la parábola de El grano de mostaza, véase Kogler, *Das Doppelgleichnis*, 147-177; Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus*, 291-294; Dahl, “The Parables of Growth”, 147; Dupont, “Le couple parabolique”, 343; McArthur, “The Parable of the Mustard Seed”, 202-203; Funk, “The Looking Glass Tree”, 4-7. Funk es paradigmático de toda una escuela de pensamiento, por cuanto simplemente presupone que la parábola sinóptica alude a los textos de Ezequiel, así como al cap. 4 de Daniel. No ofrece ningún análisis detallado de los textos griegos de la parábola y de las versiones griegas de los pasajes veterotestamentarios. Además, puntos clave de la cuasi homilía de Funk sobre la parábola no aparecen en ningún lugar de esta (por ejemplo, la naturaleza efímera de la planta de mostaza, el tema de la fe del creyente como individuo).

¹⁸ El texto hebreo de Ez 31,3 es difícil, y se han sugerido varias enmiendas. El TM, tal como está, habla de “Asiria [*’aššûr*], un cedro [*’erez*] del Líbano”. En los LXX se lee Ἀσσουρ por *’aššûr*, y κypάρισσοs (“ciprés”) por *’erez*. Varios editores del TM sugieren que, en vez de *’aššûr*, se lea el nombre hebreo *te’āššûr*; este nombre designa alguna clase de árbol, muy posiblemente un ciprés. El rompecabezas botánico se complica más todavía por el hecho de que en algunos pasajes del NT el nombre hebreo *’erez* podría no significar lo que nosotros entendemos por “cedro”.

¹⁹ Así Funk, “The Looking Glass Tree”.

²⁰ Sobre asociaciones de la imagen del árbol con la realeza en el Próximo Oriente antiguo y respecto a diversas interpretaciones mesiánicas del simbolismo del árbol en Ez 17 (aparte del NT y, por tanto, aparte de nuestra parábola), véase William R. Osborne, “The Early Messianic ‘Afterlife’ of the Tree Metaphor in Ezekiel 17:22-24”: *TynBul* 64 (2013) 171-188.

²¹ En el griego del Teodoción, el texto de Dn 4,12 (el versículo clave) se acerca más al arameo de Dn 4,9 que a la versión de los LXX. Similarmente, en la versión de los LXX, Dn 4,10.12.11 (nótese el orden) no se acerca tanto a la formulación de la parábola sinóptica. Por ejemplo, en lugar de decir (como hace el Teodoción) que las aves del cielo habitan en las ramas del árbol (ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ), la Septuaginta refiere que las aves del cielo “anidaban en él” [es decir, el árbol]. McArthur (“The Parable of the Mustard Seed”, 203) considera la posibilidad de que Mc 4,32b esté más cerca del texto de los LXX de Dn 4,12 y que Mateo y Lucas (y presumiblemente Q) se hallen más próximos al texto del Teodoción de Dn 3,21. Pero McArthur añade inmediatamente que es concebible la dependencia de un solo texto del AT. Entre quienes tienden a ver una alusión a LXX Dn 4,12.21 en Mt 13,32 está Jonathan T. Pennington, “Refractions on Daniel in the Gospel of Matthew”, en Craig A. Evans y H. Daniel Zacharias (eds.), *Early Christian Literature and Intertextuality*. Vol. I: *Thematic Studies* (Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 14; Library of NT Studies 391; Londres/Nueva York: Clark, 2009), 65-86, esp. 68, donde Pennington llama a la alusión a Daniel una “aparición cameo”. Pennington no excluye posibles referencias también a LXX Sal 103,12; Ez 17,22-23, y Ez 31,5-6.

²² El uso profético o apocalíptico de la imagen del árbol en estos pasajes del AT podría haber sido tomado a su vez de uno de los grandes mitos del mundo antiguo, el “árbol del mundo” o quizá incluso el “árbol de la vida”. Sobre la persistencia de la imagen del árbol de la vida y el jardín de Edén en la literatura del judaísmo temprano y del cristianismo primitivo, véase T. Lanfer, “Allusion to and Expansion of the Tree of Life and Garden of Eden in Biblical and Pseudepigraphal Literature”, en Craig A. Evans y H. Daniel Zacharias (eds.), *Early Christian Literature and Intertextuality*. Volumen I: *Thematic Studies* (Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 14; Library of NT Studies 391; Londres/Nueva York: Clark, 2009), 97-108.

²³ La Septuaginta continúa el versículo con “desde en medio de las rocas dejarán oír [su] voz” [en el canto]. El TM tiene, en cambio, “desde el denso follaje dejarán oír [su] voz” (aunque la rara palabra hebrea para “denso follaje” crea dificultades textuales). Así pues, el TM contiene una referencia indirecta a los árboles en que moran las aves; no hay nada acerca de árboles en este versículo según la versión de los LXX. Sin embargo, la coincidencia entre Mt 13,32 y LXX Sal 103,12 (τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσει [κατασκηνοῦν en Mt 13,32]) lleva a Beate Kowalski (“Der Matthäische Gebrauch des Psalters im Kontext seiner Parabelüberlieferung”, 593-608) a hablar (p. 599) de una cita palabra por palabra del versículo del salmo en Mt 13,32 (igualmente, se podría añadir, en las versiones marcana y lucana).

²⁴ Aquí coincido con Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus*, 291-294; similarmente, Crossan, “The Seed Parables of Jesus”, 255. McArthur (“The Parable of the Mustard Seed”, 202-203) vacila al respecto. Otros autores defienden tal o cual texto del AT como fuente primaria de la alusión. Kogler (*Das Doppelgleichnis*, 174-177, esp. 163-165) destaca por su idea de que en la primera etapa de la tradición (quizá procedente del Jesús histórico), la alusión era al TM de Ez 17,23, pero esa clara conexión con la versión masorética de este texto veterotestamentario se perdió al ser traducida la parábola al griego. Esta idea se funda en una reconstrucción un tanto dudosa de la historia de la tradición de la parábola, basada como está en la hipótesis del Deutero-Marcos. La tesis de Kogler se revela aún más cuestionable cuando él pasa a afirmar que la alusión a Ez 17,23 da a la parábola un carácter mesiánico, con el que Jesús pretendía referirse a sí mismo de una manera velada como el Mesías que inauguraba el reino de Dios.

²⁵ Debemos recordar que, en este punto de nuestra investigación, nos preguntamos por el contexto *histórico* del ministerio de Jesús, desarrollado aproximadamente entre los años 28 y 30 d. C. Por eso, el contexto *literario* creado por la actividad redaccional de cada evangelista (es decir, el relativamente breve discurso en parábolas de Mc 4, correspondiente a una etapa temprana del ministerio; el discurso en parábolas, mucho más largo y más hábilmente construido, de Mt 13, hacia la mitad de esa actividad pública, y el contexto más suelto, de diálogo interior, correspondiente a la digresiva narración del gran viaje en Lc 9-19) obviamente no puede proporcionar la respuesta que aquí nos planteamos.

²⁶ La importancia del contexto histórico de la predicación y el ministerio de Jesús para interpretar las parábolas ha sido una de las grandes contribuciones a su investigación realizadas por Joachim Jeremias y C. H. Dodd. En mi opinión, sin embargo, tanto Jeremias como Dodd (junto con muchos otros después de ellos) fueron demasiado lejos en esta percepción al suponer

que podían discernir la precisa situación en que el Jesús histórico pronunció tal o cual parábola ante un preciso auditorio (a diferencia del contexto redaccional creado por el evangelista). Con pocas excepciones, señaladamente Los viñadores perversos, las parábolas son demasiado genéricas en su mensaje para permitir esas especificaciones. Bien pudo Jesús haber dicho la misma parábola básica en diferentes situaciones a diferentes auditorios y con diferentes fines retóricos.

²⁷ Ciertamente, mi objeción no afecta a los que se desentienden del Jesús histórico y del significado de sus parábolas en el contexto judeopalestino del siglo I. Los estudiosos desinteresados en el Jesús histórico suelen buscar (o crear) el significado de las parábolas dentro un contexto moderno o posmoderno, ya sea con una orientación cristiana o, por ejemplo, con un razonamiento socioeconómico marxista, un análisis psicológico freudiano desde una perspectiva freudiana o junguiana o una hermenéutica existencialista de la vida humana que prescinde de Dios y de la religión, o incluso una hermenéutica posmoderna que apuesta por la indeterminación de las parábolas y que juguetonamente cambia todo de arriba abajo y de dentro afuera sin llegar jamás a un mensaje claro y definitivo (la diversidad lo es todo). Aunque este ejercicio literario e intelectual puede ser un juego entretenido, hay que admitir desde el principio que, en ese planteamiento no controlado por los criterios de historicidad o el contexto histórico, una determinada palabra significa o puede llegar a significar lo que quiera el estudioso de turno. Las parábolas se convierten en manchas de tinta de Rorschach para que el intérprete juegue con la proposición “vale, eres esto si piensas que eres esto”.

²⁸ *Un juicio marginal*, II, 480-503.

²⁹ *Un juicio marginal*, III, 175-185.

³⁰ *Ibid.*, 170-175.

³¹ No tiene sentido repetir aquí las largas referencias bibliográficas disponibles en monografías sobre esta parábola; véanse en particular las bibliografías ofrecidas por Klyne Snodgrass, *The Parable of the Wicked Tenants* (WUNT 27; Tübinga: Mohr [Siebeck], 1983), 119-126 (suplementado con la exégesis y notas del propio Snodgrass sobre la parábola en *Stories with Intent*, 276-299, 677-686); Ulrich Mell, *Die “anderen” Winzer* (WUNT 77; Tübinga: Mohr [Siebeck], 1994), 387-426; John S. Kloppenborg, *The Tenants in the Vineyard*, 587-618. Durante lo que sigue en el texto principal, mi interés va a centrarse en la elaboración de un juicio sobre si la parábola de Los viñadores perversos se remonta, en todo o en parte, al Jesús histórico. Las observaciones exegéticas estarán limitadas, por tanto, a lo concerniente a esa cuestión, y las cuestiones secundarias quedarán relegadas a las notas. Para una exégesis detallada de todos los aspectos de esta parábola, véase, aparte de las monografías antes mencionadas, los comentarios clásicos al evangelio de Marcos, señaladamente Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium* (HTKNT 2; 2 vols.; Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 1976, 1977) II, 213-214; Robert H. Gundry, *Mark* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 659-664, 682-691; Paul Lamarche, *Évangile de Marc* (EBib 33; París: Gabalda, 1996), 278-281; Craig A. Evans, *Mark 8:27-16:20* (Word Biblical Commentary 34B; Nashville: Nelson, 2001), 210-240; Adela Yarbro Collins, *Mark* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2007), 540-549; Joel Marcus, *Mark* (AYB 27 y 27a; 2 vols.; New Haven/Londres: Yale University, 2000, 2009) II, 801-815. Para un estudio que deliberadamente renuncia a la cuestión del origen de la versión marcana de la parábola en el ministerio de Jesús en favor de interpretarla dentro de su contexto marciano (especialmente la referencia a los “otros” a los que les es entregada la viña en Mc 12,9), véase Kelly R. Iverson, “Jews, Gentiles, and the Kingdom of God: The Parable of the Wicked Tenants in Narrative Perspective (Mark 12,1-12)”: *Biblical Interpretation* 20 (2012) 305-335 (tomando “otros” como una referencia a los gentiles).

³² Desde un punto de vista gramatical, la cita de LXX Sal 117,22-23 en Mc 12,10b-11 está en aposición y explica el nombre γραφήν (“texto de la Escritura”), que es el complemento directo de οὐδὲ ἀνέγνωτε (“¿no habéis leído...?”). Por ser una pregunta retórica, la frase “¿no habéis leído...?” presupone que el auditorio (las autoridades del templo) sí ha leído el texto. Desde un punto de vista funcional, la cita responde de hecho a la ulterior pregunta que necesariamente surgiría en la mente de cada uno de los oyentes al escuchar el v. 10a: “¿A qué texto de la Escritura te refieres?”.

³³ A favor de la dependencia de la forma tomasina de la parábola con respecto a los sinópticos, especialmente Lucas, se pronuncia Evans, *Mark 8:27-16:20*, pp. 217-219; cf. Jean-Marie Sevrin, “Un groupement de trois paraboles contre les richesses dans l’Évangile selon Thomas”. *EvTh* 63, 64, 65”, en Jean Delorme (ed.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*; París: Cerf, 1989), 425-439. Para una defensa de la independencia de Tomás en lo concerniente a Los viñadores perversos, véase Crossan, *In Parables*, 86-96; para una refutación, véase Quarles, “The Use of the Gospel of Thomas”, 517-536, esp. 524-534. Crossan, como muchos otros que consideran que *EvTom* 65 es la forma original de la parábola, intenta una explicación socioeconómica en el contexto de “la turbulencia en la Galilea de la época” (Crossan, *ibid.*, 96); cf. Funk *et al.*, *The*

Five Gospels, 101, 510-511; también Jeremias, *The Parables of Jesus*, 74-75 (“una descripción realista de la actitud revolucionaria de los campesinos galileos hacia los propietarios extranjeros”). De manera similar, Bruce J. Malina y Richard L. Rohrbaugh (*Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels* [Minneapolis: Fortress, 2003], 200) sugieren que la parábola premarcana era una advertencia no dirigida a las autoridades del templo de Jerusalén, sino a los propietarios absentistas de Galilea que expropiaban y arrancaban “el producto de la tierra de manos de arrendatarios”. Uno de los problemas de este planteamiento (aparte del hecho de pasar por alto el probable contexto compartido por los tres sinópticos para inventar un contexto puramente hipotético) es que presupone una Galilea en continua agitación social y política durante el tiempo de Jesús. En realidad, comparada con Judea, la Galilea de Herodes Antipas parece que permaneció relativamente tranquila y estable; sobre esto, véase *Un juicio marginal*, I, 266-296. En efecto, después de un estudio detallado del ambiente, las guerras y las conmociones políticas, Morten H. Jensen (“Climate, Droughts, Wars, and Famines in Galilee as a Background for Understanding the Historical Jesus”: *JBL* 131 [2012], 307-324) concluye que en Galilea “en el reinado de Antipas y luego en el de Agripa, y finalmente durante la dominación romana, parece que hubo tiempos de paz y estabilidad”. Además, hay que señalar que nada en el relato de Marcos indica que los agricultores arrendatarios fueran campesinos explotados y empobrecidos ni que el dueño de la viña fuera extranjero o absentista, contra la opinión de Pesch, “*Das Marcusevangelium*, II, 215; véase también Marcus, *Mark*, II, 811. Como apunta Evans (*ibid.*, 232), los papiros helenísticos de Egipto indican que a veces “ricos agricultores comerciales” firmaban “acuerdos de arrendamiento para supervisar fincas grandes de mucho rendimiento”, algo que estaría más en consonancia con la situación de las ricas autoridades del templo que, al menos en todas las versiones sinópticas, son el blanco de la parábola. De hecho, si nos empeñásemos en hallar un origen socioeconómico verosímil para esta parábola en labios del Jesús histórico (un proyecto problemático en todo caso), uno muy probable sería la situación en Judea y especialmente en Jerusalén, gobernadas en el día a día por las familias sacerdotales y la nobleza laica.

³⁴ *Un juicio marginal*, I, 195-196. Algunos autores considerarían este argumento más bien basado en la coherencia, entendida en un sentido amplio; es decir, coherencia no solo con otras palabras y acciones de Jesús, sino también con la geografía, cultura e historia de esa Palestina en la que él está activo.

³⁵ Kloppenborg, *The Tenants in the Vineyard*, 355-586. Kloppenborg también presenta un útil resumen de los principales modos de interpretar la parábola de Los viñadores perversos en los siglos XIX y XX: 1) como una alegoría elaborada por la Iglesia primitiva (pp. 50-70); 2) como una parábola alegórica procedente del mismo Jesús (pp. 71-105), y 3) como una “ficción realista” en su origen a la que luego se superpusieron interpretaciones alegóricas (pp. 106-148).

³⁶ La conjetura de algunos comentaristas (por ejemplo, Jeremias, *The Parables of Jesus*, 74-76) de que los agricultores arrendatarios interpretan la llegada del hijo como que su padre ha muerto y que, en consecuencia, la muerte del hijo los dejaría en condiciones de heredar la viña 1) introduce de manera arbitraria en la parábola un elemento clave que simplemente no existe en el texto (un problema frecuente en la exégesis de las parábolas sinópticas) y 2) presupone una situación legal que no se daba en la Palestina del primer tercio del siglo I bajo la dominación romana, ni en la legislación judía. Los forzados intentos de estudiosos como Jeremias por mostrar que las expectativas de los arrendatarios eran realistas tergiversan la verdadera situación social y política en la Galilea de tiempos de Jesús y pasan por alto el hecho de que el asesinato a sangre fría del hijo por los agricultores habría invalidado cualquier derecho que, según la ley romana o judía, ellos pudieran haber tenido a heredar la viña. Sobre estas cuestiones, véase Marcus, *Mark*, II, 803-804. Para un serio intento de equilibrar los elementos realistas de la parábola con los ficticios o sobremanera imaginativos, véase Mell, *Die “anderen” Winzer*, 117-131. En mi opinión, los elementos poco realistas del relato comienzan en Mc 12,5: después de maltratar, vejar y herir a varios siervos, los vendimiadores matan a otro más que les ha sido enviado. Que el dueño continúe enviando “muchos otros”, algunos de los cuales son golpeados y otros asesinados, es sencillamente increíble. Pero que él les envíe luego a su hijo (aparentemente solo), con la disparatada esperanza de que los arrendatarios lo respeten, nos lleva ya al mundo de la pura fantasía en el v. 6. Por eso, cuando los agricultores han matado al hijo esperando heredar ellos la viña (vv. 7-8) y el propietario, después de no haber provisto de defensa armada a sus siervos ni a su hijo, emplea fuerza masiva en el v. 9 para “destruir a los agricultores”, hace mucho que se ha evaporado cualquier pretensión de un relato realista. Aquí tengo que discrepar de John S. Kloppenborg (“The Representation of Violence in Synoptic Parables”, en Eve-Marie Becker y Anders Runesson [eds.], *Mark and Matthew I. Comparative Readings: Understanding the Earliest Gospels in their First-Century Settings* [WUNT 271; Tubinga, Mohr [Siebeck], 2011], 323-351), quien afirma (pp. 334-335) que los vv. 1-8 tienen “al menos [...] el sonido de la verosimilitud”, mientras que esto no sucede en el v. 9, con el *deus ex machina* de su conclusión. Cuando llegamos al v. 9, hace mucho que ha zarpado el barco de la narración realista; se perdió tras el horizonte en el v. 5.

³⁷ Respecto a paralelos de Los viñadores perversos en parábolas de maestros judíos posteriores, véase Evans, *Mark* 8,27-

16,20, pp. 220-222. Este autor mezcla la cuestión de la verosimilitud en las actuaciones de los personajes con la cuestión de si la parábola se remonta al Jesús histórico, pero una cuestión no depende lógicamente de la otra. Además, Evans (pp. 224-228) utiliza la presencia de palabras señaladas como semitismos en el texto marcano, así como ecos del TM y del (muy posterior) *Targum de Isaías* (sobre el cual véase *Un juicio marginal*, II, 349-350, n. 113) para defender la autenticidad de Los viñadores perversos. Un problema con el argumento de Evans es que este parece trabajar con una mentalidad binaria: la parábola proviene, o bien del Jesús histórico, o bien de la iglesia cristiana de lengua griega en la diáspora. Aquí, como en otras discusiones sobre autenticidad, se pasa por alto una tercera opción: creación por discípulos de Jesús que oyeron sus parábolas y aprendieron de ellas durante el tiempo del ministerio público y que imitaron su creatividad en los primeros días de la iglesia de lengua aramea en Palestina. Esta tercera posibilidad tiene soporte en una sugerencia hecha por muchos estudiosos en favor de la autenticidad de la parábola, especialmente exégetas conservadores, que argumentan que la totalidad de Mc 12,1-11 (incluidas las dos conclusiones) proviene del Jesús histórico. Esos exégetas apuntan que, en el original semítico de la parábola, había un juego de palabras sobre la voz hebrea para “hijo” (*bēn*) y la voz hebrea para “piedra” (*’eben*). Este juego de palabras habría conectado el relato de la parábola (“hijo” en v. 6) con la segunda conclusión (“piedra” en el v. 10). En consecuencia, toda la parábola provendría de Jesús y no de la posterior iglesia de lengua griega de Marcos o sus antecesores. Hay dos problemas con este enfoque: 1) Presumiblemente, Jesús se habría expresado en arameo, como de costumbre. Pero la palabra hebrea *bēn* se utiliza en arameo como un préstamo, ya que la palabra aramea para “hijo” es *bar*. Además, aunque el arameo usa *’eben* para “piedra”, también posee palabras propias con las que referirse a este concepto, como la famosa *kēpā*. Puesto que todas las retroversiones de nuestros textos griegos de los evangelios a un supuesto arameo original no dejan de ser hipotéticas, cabe la posibilidad de que la forma aramea de la parábola utilizara *bar* para “hijo” y *kēpā* para “piedra”, imposibilitando el supuesto juego de palabras. 2) Aunque se tuviera por cierto el uso de *bēn* y *’eben* en la parábola, la presencia de ese juego de palabras no probaría que toda la unidad Mc 12,1-11 proviene del Jesús histórico. Y admitir una etapa creativa en los primeros tiempos de la iglesia de lengua aramea en Palestina, durante la cual los discípulos de Jesús imitaron su creación de parábolas, nos lleva a reconocer que nada habría impedido que esos discípulos creasen el juego de palabras cuando añadieron 12,10-11 para proporcionar un anuncio de la vindicación por Dios de su Hijo después de un relato que acababa simplemente con la muerte del hijo.

³⁸ Algunos críticos podrían ver Mt 25,29 || Lc 19,26 como una excepción, pero la máxima contenida en esos versículos se puede entender como un comentario final expresado por un personaje perteneciente a la parábola. Del mismo modo, en Lc 16,31 las palabras introductorias εἶπεν δὲ αὐτῷ (“pero él le dijo”) las pronuncia inequívocamente Abrahán, como personaje de la parábola, dirigiéndose al rico.

³⁹ Al decir esto no cuento como elemento interpretativo la frase genérica y de repertorio “el reino de Dios [o “de los cielos”] es como...”, a diferencia de la frase “¿quién es el siervo fiable y prudente...?”. Esta última aporta un foco específico y una interpretación a la parábola que introduce, algo que no hace la frase anterior.

⁴⁰ Como lo central del análisis en el texto principal es la estructura y el movimiento del relato en la parábola, vista a través del prisma de la crítica de las formas, de la tradición y de la literatura, no entro a comentar detalladamente los distintos versículos. Las observaciones secundarias sobre palabras y versículos específicos quedan relegadas a estas notas. Por empezar por el principio: con respecto a Mc 12,1, los comentaristas coinciden generalmente en que Marcos (aunque no necesariamente Lucas) alude al comienzo del Canto de la viña (Is 5,17), aunque las palabras de Marcos no coinciden completamente con las de Isaías en los LXX ni en el TM. Véase, por ejemplo, el análisis de Mell, *Die “anderen” Winzer*, 78-98. Sin embargo, en todas estas comparaciones hay que recordar 1) la mutabilidad de tipos de texto y versiones durante la época del cambio de era y 2) la advertencia de que el paso desde comparaciones entre textos veterotestamentarios y su inclusión en el NT (especialmente cuando no se trata de citas directas), por un lado, a teorías sobre etapas crítico-formales del texto neotestamentario, por otro, puede ser sumamente especulativo. Hay que tener en cuenta también que el texto-fuente veterotestamentario (es decir, Is 5,1-7) no debe ser forzado para que explique cada aspecto de la parábola marcana. Un claro ejemplo de esto lo tenemos en que, en la Canción de la viña, es esta la que está en falta por no producir fruto debidamente, y por eso Yahvé ejerce venganza sobre la viña misma, haciéndola incapaz de dar fruto alguno. En cambio, en la parábola marcana, se supone que la viña ha producido fruto, pero que los agricultores arrendatarios se niegan a entregar la parte de la cosecha que corresponde al propietario; sobre este cambio de enfoque, véase Gundry, *Mark*, 659. Pero al final son los agricultores los que son destruidos, porque no solo no entregan el fruto, sino que además matan al hijo del dueño. La viña, que no ha sufrido daño, es entregada luego a nuevos arrendatarios, supuestamente con resultados positivos. Vemos, pues, lo engañoso que sería forzar una correspondencia punto por punto entre el Canto de la viña isaiano y la parábola marcana de Los viñadores perversos.

En cualquier caso, la metáfora en que el pueblo de Israel es la vid o la viña de Yahvé está lo suficientemente extendida en la literatura veterotestamentaria e intertestamentaria (véase, por ejemplo, Is 1,8; 27,2; Ez 19,10; Sal 80,8-16) para ser casi inmediatamente reconocible en Mc 12,1. Dado este imaginario tradicional, un auditorio judío identificaría casi automáticamente con Dios al “hombre” del primer versículo de la parábola marcana. Esta impresión se confirma luego, al referirse Marcos al hombre como “el dueño/señor [ὁ κύριος] de la viña” en el v. 9; sobre esto, véase Marcus, *Mark*, II, 804-805. En vista de cómo se desarrolla el relato parabólico, hay que señalar que la identificación veterotestamentaria de Israel con la viña de Dios va acompañada a veces de una acusación de los profetas a los dirigentes de Israel por haber maltratado o destruido la viña (cf., por ejemplo, Is 3,12-14; Jr 12,10).

⁴¹ El número de siervos enviados y el número de veces varían en cada versión. No hay nada inherentemente improbable en la presentación marcana del envío de un solo siervo, puesto que su misión de “recibir la parte del fruto” podría hacer referencia no al acarreo de uno o más cestos grandes de uvas, sino a percibir el valor monetario de esa parte de la producción. Que podía reaccionarse con violencia contra esa clase de emisarios en un contexto agrícola está atestiguado en los papiros helenísticos; además del abundante dossier compilado por Kloppenborg, véase Martin Hengel, “Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabinische Gleichnisse”: *ZNW* 59 (1968) 1-39, esp. 11-31. El curioso verbo κεφαλιάω (Mc 12,4) utilizado en otros escritos griegos en el sentido de “resumir” o “compendiar” (véase, por ejemplo, Eclo 32,8), pero en ningún otro lugar como “herir en la cabeza”, ha llevado a infinitas especulaciones entre los comentaristas, dado el orden ascendente de las agresiones en la versión marcana del relato y el hecho de que el verbo ἐκεφαλιάωσαν va seguido de inmediato por ἠτίμασαν (“[lo] deshonraron”), el verbo misterioso se refiere muy probablemente a herir a una persona en la cabeza, o posiblemente tratar su cabeza de un modo deshonroso (por ejemplo, afeitando el cabello o la barba; cf. 2 Sm 10,2-5 y su versión de los LXX); sobre varias sugerencias, véase Mell, *Die “anderen” Winzer*, 102-104. El orden de los dos verbos contradice la ingeniosa propuesta de John Dominic Crossan (“The Parable of the Wicked Husbandmen”: *JBL* 90 [1971] 451-465, esp. 452) de que el siervo al que se hace referencia en Mc 12,4 es Juan el Bautista. Además, la decapitación de Juan es narrada en Mc 6,27 con un verbo diferente: ἀπεκεφάλισεν. Por tanto, el verbo que figura en 12,4 fue una mala elección si Marcos pretendía que cualquier lector reconociese una referencia en el mejor de los casos oscura. Más improbable todavía es la idea de algunos autores (por ejemplo, David Stern, “Jesus’ Parables from the Perspective of Rabbinic Literature: The Example of the Wicked Husbandmen”, en Clemens Thoma y Michael Wyschogrod [eds.], *Parable and Story in Judaism and Christianity* [Studies in Judaism and Christianity; Nueva York/Mahwah, NJ: Paulist Press, 1989], 42-80, esp. 63-68) de que Juan el Bautista fue la figura final enviada por el dueño de la viña. Como apunta Marcus (*Mark*, II, 803), al hijo, en la parábola, le da muerte un grupo llamado “los constructores” (muy probablemente entendido desde el principio como las autoridades del templo de Jerusalén), mientras que Herodes Antipas, el tetrarca de Galilea, era la única persona que poseía el poder para matar al Bautista, tanto en Lucas como en Josefo.

⁴² La calificación en 12,6 de la persona restante como “su hijo amado” (υἰὸν ἀγαπητόν) podría servir a múltiples propósitos literarios y teológicos: 1) En el conjunto de la composición marcana evoca las dos descripciones de Jesús por la voz del cielo en el bautismo y la transfiguración (1,11; 9,7). 2) Podría haber también una referencia a Isaac, el hijo de Abrahán, a quien LXX Gn 22,2 describe como “tu hijo amado” (τὸν υἰὸν σου τὸν ἀγαπητόν) precisamente en el contexto de la orden de Dios a Abrahán de que sacrifique a su hijo. El TM de 22,2 dice, en cambio, “tu *único* hijo”. El adjetivo hebreo para “único”, *yā.hid*, es traducido a menudo en los LXX como ἀγαπητός, traducción facilitada en este caso por el hecho de que el TM continúa en el v. 2 con la descripción de Isaac; “al que amas”.

⁴³ Aquí puede haber diversas alusiones escriturísticas: 1) El plan de Jezabel para cumplir el deseo del rey Ajab de obtener la viña del reacio Nabot; Jezabel hace que maten a Nabot para que Ajab pueda apoderarse de su “herencia” (κληρονομίαν en LXX 3 Re 20,3 = TM 1 Re 21,3), es decir, la viña; 2) la conspiración de los hermanos de José para matarlo (Gn 37,18-28) con exactamente las mismas palabras de los futuros asesinos en LXX Gn 37,20 que en Mc 12,7: “Vamos, matémoslo” (δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν). Pesch (*Das Markusevangelium*, II, 219) señala que la misma frase (δεῦτε ἀποκτείνωμεν) se emplea en el plan para matar a la mujer de José, Asenet, y a su hermano Benjamín, en *JosAsen* 27,8; para un texto crítico con una traducción al alemán, véase *Joseph und Aseneth* (ed. Eckart Reinmuth; Sapere 15; Tubinga: Mohr [Siebeck], 2009), 56-137, esp. 124. Pesch también percibe ecos de la historia de José en Mc 12,1-1, presentes también en varios pasajes de los *Testamentos de los Doce Patriarcas*.

⁴⁴ Sorprendentemente, Evans (*Mark 8:27–16:20*, 236) conjetura que la respuesta a la primera pregunta retórica de Jesús procedía originalmente de la multitud. Esta es una conjetura extraña por varias razones: 1) No hay indicio crítico-textual ni

paralelo sinóptico que la apoyen. 2) Evans no tiene en cuenta el equilibrio literario, cuidadosamente construido, de las dos preguntas retóricas salidas de labios de Jesús e inmediatamente respondidas (directa o indirectamente) por él mismo. 3) En la composición de Marcos, aquellos a los que Jesús se dirige y que reaccionan de inmediato a la parábola son jefes de los sacerdotes, escribas y ancianos (11,27), no la multitud, que solo es mencionada como causa del temor de los líderes (12,12). De hecho, cabe preguntarse qué habría querido decir la multitud con “dará la viña a otros” (v. 9). En el nivel de la teología redaccional de Marcos, lo contrario de las rechazadas autoridades del templo eran los dirigentes de la Iglesia primitiva (véase Marcus, *Mark*, II, 805, 813-814, quien también considera la posibilidad de que, para Marcos, los “otros” fuera la Iglesia cada vez más gentil), un significado imposible de atribuir a las multitudes judías en esta o en cualquier otra escena del evangelio marcano. Por otro lado, hay que subrayar que en Marcos (a diferencia, quizá, de Mt 21,43) la referencia es a un cambio en el estrato dirigente de Israel, no a una sustitución de Israel por la Iglesia.

⁴⁵ Pesch (*Das Markusevangelium*, II, 220-223) piensa que, aunque Mc 12,10-11 (la cita del salmo) es una adición temprana efectuada por la comunidad cristiana primitiva, el conjunto de la parábola en 12,1-11 está libre de adiciones redaccionales atribuibles a Marcos. Por eso, para Pesch, la parábola original terminaba en el v. 9. Aún más conservador es el punto de vista de Evans (*Mark 8,27-16,20*, 231), quien limita las adiciones redaccionales de Marcos a los vv. 1a, 5b y 12; todo lo demás, al menos en la sustancia, si no en las palabras exactas (admite la posibilidad de asimilación de textos del AT a los LXX), procede de Jesús. Más compartida entre los exégetas es la idea de que la parábola premarcana finalizaba originalmente con lo que llamo la primera conclusión (v. 9), que predice la destrucción de los arrendatarios por el dueño de la viña; véase, por ejemplo, Mell, *Die “anderen” Winzer*, 97-98; Collins, *Mark*, 543; Jeremias, *The Parables of Jesus*, 70-77. Entre estos autores difieren las opiniones sobre qué se remonta –si algo lo hace– al Jesús histórico. Sobre la cuestión de dónde terminaba originalmente la parábola, me pongo del lado de John Dominic Crossan (*Four Other Gospels* [Minneapolis/Chicago/Nueva York: Winston/Seabury, 1985], 57), quien acertadamente percibe que la primera solución de continuidad está en el v. 9 y no en los vv. 10-11. Aunque no estoy de acuerdo con todos los argumentos de Crossan (acepta la independencia y anterioridad de *EvTom* 65–66), tiene razón en mantener que la pregunta retórica de Jesús en el v. 9a “rompe la continuidad parabólica [...] al cambiar el tiempo verbal de pasado a futuro”. También señala que “el tardío recurso a la fuerza por el propietario y su decisión de arrendar nuevamente la viña no aumentan la verosimilitud narrativa”. Por último, Crossan sugiere que la pregunta retórica del v. 9a es una alusión secundaria al Canto de la viña, de Isaías, donde en LXX Is 5,4 (el TM coincide básicamente), Dios formula una pregunta retórica: “¿Qué más haré por mi viña que [lit. en los LXX, “y”] no haya hecho por ella?”. Nótese que la pregunta de Dios, “¿Qué haré...? se convierte en la pregunta de Jesús “¿qué hará...?”: “¿qué hará el señor [o “dueño”, κύριος] de la viña?”. Aunque no todos los argumentos de Crossan tienen igual validez, su importante percepción sobre la solución de continuidad en el v. 9 es convincente. Comparte una posición similar (aunque no la misma) Klauck (*Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, 310), quien considera el v. 9 una adición premarcana a la parábola. A juicio de Klauck, el final en ese versículo introduce un *deus ex machina*, en contraste con el “final abierto de la parábola original”.

⁴⁶ Sobre los muchos problemas filológicos, exegéticos y hermenéuticos conectados con el salmo 118 (= LXX salmo 117), véanse los comentarios clásicos sobre los Salmos; por ejemplo, Franz Delitzsch, *Die Salmen* (Giessen/Basilea: Brunnen, 1894, reimpr. ⁵1984), 703-710; Arthur Weiser, *The Salms* (OTL; Londres: SCM, 1962), 722-730; Hans-Joachim Kraus, *Salms 60-150* (Minneapolis: Augsburg, 1989), 392-401; Robert G. Bratcher y William D. Reayburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms* (Nueva York: United Bible Societies, 1991), 986-992; Konrad Schaefer, *Psalms* (Berit Olam; Colledgeville, MN: Liturgical Press, 2001), 288-291; véase Joachim Jeremias, “*Kephalē gōnias–Akrogōniaios*”: *ZNW* 29 (1930) 264-280; Mell, *Die “anderen” Winzer*, 126-127. El salmo (y especialmente los vv. 22-23) ha originado no pocas monografías; véase, por ejemplo, Michael Giesler, *Christ the Rejected Stone* (Pamplona: Universidad de Navarra, 1974); Michel Berder, “*La pierre rejetée par les bâtisseurs*”: *Psaume 118,22-23 et son emploi dans les traditions juives et dans le Nouveau Testament* (EBib 31; París: Gabalda, 1996); Martin Mark, *Meine Stärke und mein Schutz ist der Herr. Poetologisch-theologische Studie zu Psalm 118* (FB 92; Würzburgo: Echter, 1999); Michael Cahill, “Not a Cornerstone! Translating Ps 118,22 in the Jewish and Christian Scriptures”: *RB* 106 (1999) 345-357. Muchos problemas que preocupan a los comentaristas (por ejemplo, cuáles son las divisiones de la estructura literaria; en qué categoría crítico-formal debe ser clasificado el salmo, o si la ocasión del salmo es una victoria militar, la fiesta otoñal de la entronización de Yahvé o la fiesta de las Cabañas; cómo hay que identificar las diferentes voces del salmo, es decir, el coro, el devoto individual, el rey o los sacerdotes) no habrían interesado a Jesús ni a Marcos y, por tanto, son irrelevantes para lo que nos importa. Una cuestión más pertinente es si el salmo había adquirido un sentido escatológico o mesiánico, pero, por desdicha, carece hasta ahora de respuesta precisa. Tonos escatológicos o mesiánicos se encuentran ciertamente en escritos judíos posteriores. Evans (*Mark 8:27-16:20*, 228-230, 238) utiliza esa literatura posterior, especialmente el *Targum de los Salmos* (que interpreta el salmo 118 con referencias mesiánicas y davídicas), para entender cuál

era el pensamiento del Jesús histórico cuando citó este salmo. Sin embargo, el uso del *Targum de los Salmos* es problemático, dado que “la fecha de composición [...] sigue siendo muy incierta”, según David M. Stec, *The Targum of Psalms* (The Aramaic Bible 16; Collegeville, MN: Liturgical Press, 2004), 2. Stec se inclina por una datación entre los siglos IV y VI d. C., “pero esto es poco más que una conjetura”. Véase también Paul V. M. Flesher y Bruce Chilton, *The Targums: A Critical Introduction* (Waco, TX: Baylor University, 2011). Flesher y Chilton señalan que el *Targum de los Salmos* pertenece a la categoría más amplia de los targumes a los Escritos (los *kētūbīm*), la mayor parte de los cuales “fueron compuestos bastante tarde”, generalmente en arameo literario judío tardío, “el dialecto arameo más tardío del período arameo posterior” (pp. 230-231). Flesher y Chilton proceden a advertir de que el moderno estudio académico del *Targum de los Salmos* se encuentra todavía en sus primeras fases (pp. 252-254). En vista de los escasos indicios directos o indirectos de la existencia del targum en la Antigüedad, yo tendería a situar su composición en la Alta Edad Media, pero esta cuestión sigue estando oscura. Cualquiera que sea la data asignada, hay que admitir que una obra como el *Targum de los Salmos* pasó indudablemente por unas cuantas etapas de tradición y redacción durante un largo período. En cualquier caso, la traducción libre y creativa (si se puede llamar traducción el texto del v. 22 en el targum del salmo 118) es sorprendente: “Los arquitectos abandonaron al joven entre los hijos de Jesé [es decir, David], pero él mereció ser nombrado rey y gobernante” (así Stec, *ibid.*, 210). Sobre la más amplia cuestión de los targumes y el mesianismo judío, véase Samson H. Levey, *The Messiah: An Aramaic Interpretation* (Cincinnati: Hebrew Union College, 1974).

⁴⁷ Lo curioso en la cita de este salmo es que las realidades extratextuales a las que aluden “la piedra” y “los constructores” son más claras en el evangelio de Marcos (Jesús y las autoridades del templo, respectivamente) que en el texto original del salmo. Al menos en el nivel de la redacción de Marcos, los “constructores” que “rechazaron” (ἀπεδοκίμασαν) la piedra en 12,10 son claramente relacionados con los ancianos, los jefes de los sacerdotes y los escribas (el mismo grupo que en 11,27, presumiblemente el auditorio de la parábola en 12,1), quienes harán que el Hijo del hombre sea “rechazado” (ἀποδοκιμασθῆναι, 8,31) en el relato de la pasión; sobre esto, véase Collins, *Mark*, 548. En cambio, algunos comentaristas del libro de los Salmos se preguntan si “los constructores” de TM Sal 118,22 tenía como referentes originales las naciones gentiles, que despreciaban a Israel (así Schaefer, *Psalms*, 291), o el pueblo de Israel o alguna subdivisión de él: los dirigentes de Israel en general, el rey en particular, los sacerdotes del templo o los que trabajaban allí (véase, por ejemplo, Delitzsch, *Die Psalmen*, 708; Giesler, *Christ*, 52). La “piedra” es aún más difícil de interpretar. Algunos exégetas sugieren que TM Sal 118,22 cita un proverbio popular (véase, por ejemplo, Bratcher y Reyburn, *A Translator’s Handbook*, 993; Cahill, “Not a Cornerstone!”, 345-357) y lo aplica, por ejemplo, al rey, al pueblo de Israel o al devoto individual (o, en el judaísmo posterior, a un mesías; véase Berder, “*La pierre rejetée*”, 204-245). Otros rechazan la idea de un proverbio (del que no hay ninguna prueba) e interpretan la metáfora de la piedra como un símbolo elegido por el autor del salmo, quien utiliza una imagen vista en otros pasajes del AT que hablan de una piedra (por ejemplo, Is 28,16; Zac 4,7; cf. TM Neh 3,34; Esd 3,10-12; así Martin Mark, *Meine Stärke*, 252). En cualquier caso, el sentido general parece bastante claro: algún individuo o grupo que en un tiempo anterior fue despreciado y rechazado ha conocido un cambio radical gracias a la ayuda de Yahvé, y ahora es valorado y honrado por la firme estabilidad que ofrece.

⁴⁸ El *παρὰ κυρίου* de LXX Sal 117,23 traduce *mē’et yhwš* del TM (que significa, según Martin Mark [*Meine Stärke*, 254], “con la ayuda de Yahvé”). La cita de Mc 12,10b-11 reproduce exactamente la de los LXX, que difiere solo ligeramente del TM.

⁴⁹ Los problemas que plantea la piedra angular empiezan con la cuestión de cómo debe traducirse *rōš pinnâ* (literalmente, “cabeza de esquina”) en TM Sal 118,22, dado que, para mayor dificultad, esta frase hebrea es un *hapax legomenon* en el Tanaj. (Una frase similar, aunque no idéntica, se encuentra en Jr 51,26 [*eben l’epinnâ*, “piedra para esquina”, que es paralela a *eben l’e mōsādōt*, “piedra para cimientos” en el v. 26b]; sigue en pie la duda de si estas dos frases en los dos primeros versos de una oración tripartita son estrictamente sinónimas o simplemente similares en el significado.) El sentido más probable de la frase de TM Sal 118,22 contiene “piedra angular” (la que hace esquina en un edificio soportando dos muros), “piedra fundamental” (primera piedra que se pone en los edificios, generalmente en una esquina), “piedra clave” (o simplemente “clave”: piedra en forma de cuña para cierre de un arco o bóveda), la más vaga “piedra de remate” (la colocada como remate o con función protectora en lo alto de alguna estructura o muro) o “piedra de albardilla” (piedra que recubre la parte superior de un muro de fábrica). La confusión exegética respecto a este punto se agrava porque muchos comentaristas utilizan algunas de estas expresiones de manera intercambiable, sin prestar atención a las sutiles diferencias existentes entre ellas. Entre los estudiosos que optan por “piedra angular” o “piedra fundamental” están Bratcher y Reyburn, *A Translator Handbook*, 993; Mark, *Meine Stärke*, 243-249; Weiser, *The Psalms*, 728; R. J. McKelvey, “Christ the Cornerstone”: *NTS* 8 (1961-1962) 352-359 (aunque

su artículo gira en torno a Ef 2,20-22). Aun cuando uno piense que este es el significado original de la expresión hebrea, hay que dejar cierto margen a la posibilidad de que se produjera un cambio al ser traducido el hebreo al griego; sobre esto, véase Delitzsch, *Die Psalmen*, 708. Sin embargo, algunos comentaristas, influidos por la opinión de Jeremias (*“kephalē gōnias”*, 264-280), optan por traducciones como “piedra clave” (que no siempre es distinguida del “capitel”), en lo alto de una columna, o del “pináculo” de un edificio; véase, por ejemplo, Marcus, *Mark*, II, 808-809; Evans, *Mark 8:27–16,20*, 238. Aun admitiendo la vaguedad y ambigüedad del término, Cahill (*“Not a Cornerstone!”*, 356-357) prefiere la idea de una piedra en lo alto de una torre o un muro fortificados. Yo entiendo que el sentido de la metáfora en el contexto marcano favorece la idea de “piedra fundamental” o “piedra angular” en 12,10 (sobre esto, véase Mell, *Die “anderen” Winzer*, 126-127), pero la cuestión no es importante para el objeto de mi estudio, puesto que creo que la cita de LXX Sal 117 en Mc 12,10-11 es una adición cristiana posterior al núcleo de la parábola que se remonta a Jesús.

⁵⁰ Para el Jesús marcano, que habla dentro del mundo narrativo del evangelio de Marcos, este aoristo es un “aoristo profético”; para el público cristiano lector u oyente de este evangelio, el aoristo hace referencia a un acontecimiento pasado.

⁵¹ Hago esta observación con respecto a las parábolas sinópticas en general, ya procedan del Jesús histórico, de la Iglesia primitiva o del propio evangelista. Es revelador que esa afirmación valga para todas las parábolas sinópticas que tienen aplicaciones o explicaciones, independientemente de que tales parábolas sean o no auténticas.

⁵² Con esto no niego que algunas parábolas pueden dejar interrogantes en la mente del oyente “para incitarlo al pensamiento activo”. Por ejemplo, el argumento principal de la parábola de El hijo pródigo es puesto en marcha con la petición del hijo menor de que su padre le entregue la parte de la hacienda que le corresponde y su inmediata marcha a un país lejano después de recibirla, solo para gastar la totalidad de esa herencia en un tiempo muy breve (15,12-13). Este argumento llega a una conclusión satisfactoria, aunque sorprendente, en el perdón paterno y la devolución del hijo a su situación anterior, junto con la justificación que de su acción paradójica hace el padre ante su irritado hijo mayor (vv. 22-24.31-32). El lector atento podría preguntarse si el hijo mayor aceptó finalmente la invitación de su padre a entrar en la casa y unirse a la fiesta, cuestión que queda en el aire dentro del mundo narrativo de la parábola. Sin embargo, hay que notar lo siguiente: 1) Jesús no aporta ninguna explicación o *nimšāl* que resuelva esta cuestión desarrollando lo narrado o sumándole más detalles (a diferencia de Mc 12,9 + 10-11); toda la treta retórica del final de El hijo pródigo está dirigida a poner a los oyentes en la situación del hijo mayor y hacer que respondan a la pregunta por sí mismos. 2) Más en concreto, en lo atinente al argumento de El hijo pródigo comenzado en los vv. 12-13, llega a un cierre satisfactorio.

⁵³ Los comentaristas discrepan entre sí respecto a qué fue exactamente lo que añadió Marcos a la versión primitiva de la parábola. Aparte del relato introductorio en 12,1a, frecuentemente son mencionados en este sentido fragmentos como la generalizadora segunda mitad del v. 5: “y muchos otros, algunos de los cuales fueron golpeados, otros asesinados”. Aunque esta vaga multiplicación de los enviados subraya el tema deuteronomista de la larga serie de profetas enviados a Israel “tempranamente y con posterioridad”, echa a perder la “ley del tres” que impera en numerosas narraciones de carácter popular y en algunas parábolas. Los viñadores perversos la refleja en el mundo en que el dueño envía precisamente tres siervos, uno cada vez, y con una suerte cada vez peor: el primero, golpeado; el segundo, herido e injuriado; el tercero, asesinado. Aumentar considerablemente el número de enviados, unos para ser simplemente golpeados y otros para acabar asesinados, destruye la cuidadosa línea ascendente en demasías y horror a la que son vinculados los tres distintos individuos. El otro fragmento significativo que podría deberse a Marcos (o ser al menos posterior a Jesús) es en todo o en parte la frase “todavía le quedaba uno: su hijo amado” del v. 6. Obviamente, en el evangelio de Marcos tiene una intensa carga cristológica, debida a la voz de Dios en el bautismo (1,11) y la transfiguración (9,7). Pero ¿había de tener un significado cristológico tan claro en una hipotética forma primitiva de la parábola pronunciada por Jesús? Aquí hay diferencias de opinión: ciertos comentaristas eliminarían “uno”; otros, “amado”, y otros, en fin, ambas palabras. Como mínimo, la palabra “hijo” viene exigida por el núcleo narrativo de la parábola, no solo como una figura de contraste con los “siervos” enviados anteriormente, sino también como un eslabón necesario en la cadena argumental, puesto que los agricultores actúan en el clímax de los vv. 7-8, sabiendo que el enviado es el heredero y que su muerte podía facilitarles la usurpación de la viña. Esto tiene sentido si la víctima de su asesinato final es el hijo del propietario y, al menos por implicación, su hijo único. Al final, mi opinión es que la sobrecargada segunda mitad del v. 5 y quizá las palabras “uno” y “amado” son una adición de Marcos o de un redactor premarcano. Esto es probable, y dudo que se pueda decir mucho más. Sin embargo, otros exégetas ofrecen reconstrucciones más detalladas con muchas más adiciones marcanas o premarcanas. Mell (*Die “anderen” Winzer*, 97-98), por ejemplo, reconstruye la forma original del texto como Mc 12,1b-5b.6 (sin “solo” ni “amado”), 7ab (omitiendo la referencia a la condición de heredero), 8a.9. Inevitablemente, una reconstrucción tan detallada no deja de ser sumamente especulativa.

⁵⁴ En este punto, algunos querrían abrir de nuevo la cuestión de la naturaleza independiente o primitiva de la versión de Los viñadores perversos existente en *EvTom* 65. Después de todo, la versión tomasina del relato termina con el asesinato del hijo: exactamente lo que yo sugiero que ocurría en la versión primitiva de la parábola subyacente a la versión marcana. Pero aquí tenemos un ejemplo perfecto de cómo una segunda etapa de redacción puede de una manera accidental e indeliberada replicar la hipotética versión original de un texto. Como vimos en el capítulo 38, intereses redaccionales específicos del autor tomasino (por ejemplo, rechazo de la Escritura, profecía y tipología veterotestamentarias, así como de toda idea de etapas en la historia de la salvación vinculadas a los judíos; evitación de referencias a la resurrección de Jesús de entre los muertos, y un deseo de eliminar explicaciones aclaratorias de las parábolas, creando así enigmas con significados secretos que resolver) causaron que el autor podase sobremanera la parábola marcana. En esto siguió el ejemplo de Lucas, quien ya había abreviado el texto de Marcos en un grado notable. El texto resultante en *EvTom* 65 coincide en algunos aspectos con la versión primitiva hipotética que sugiero, pero esto se debe a coincidencia, no a que Tomás tuviera especial acceso a esa tradición primitiva. Realmente, no hay nada tan inusitado en que durante una segunda etapa de redacción de un texto neotestamentario se produzca casualmente la reversión a una forma primitiva de la tradición. Como vimos en los tomos I (pp. 151-152) y IV (pp. 130-137) de *Un judío marginal*, ocurre este fenómeno al redactar la prohibición del divorcio establecida por Jesús en Mc 10,11-12. En Mt 19,9 (paralelo de ese pasaje de Marcos), bajo la influencia de la tradición judeocristiana de su iglesia, Mateo elimina las ideas marcanas de que una mujer puede divorciarse de su marido o de que un marido adúltero comete adulterio *contra su primera esposa*. Omitiendo estas ideas acerca del divorcio, que reflejan más la cultura romana que la judeopalestina, Mateo devuelve casualmente la versión marcana de la prohibición del divorcio a su versión hipotéticamente primitiva. Esta inopinada coincidencia se debe no solo al superior conocimiento que tiene Mateo de la forma más primitiva de los dichos de Jesús, sino sobre todo a su poda de la versión marcana para sus propios fines teológicos. La misma manera de proceder es perceptible en *EvTom* 65 con respecto a las versiones sinópticas de Los viñadores perversos.

⁵⁵ Para textos pertinentes del AT, de la literatura intertestamentaria (por ejemplo, las *Vidas de los profetas*), de Qumrán, de Josefo y de los rabinos, véase Odil Hannes Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1967). Para su estudio de la parábola de Los viñadores perversos, cf. pp. 269-273. Sobre la cuestión en general, véase Joachim Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt. 23, 29; Lk. 11, 47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprech, 1958). En las pp. 11-12, Jeremias señala que la forma actual de las *Vidas de los profetas* es el resultado de modificaciones cristianas; no obstante, piensa que la forma básica original era de origen judío y que fue compuesta antes del año 70 d. C. Para una idea similar en cuanto a la datación, véase Douglas R. A. Hare, “The Lives of the Prophets”, en James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* (AYBRL; 2 vols.; New Haven/Londres: Yale University, 1983, 1985) II, 379-399, esp. 380-381.

⁵⁶ Como ya ha sido indicado, “uno” (ἓνα) y “amado” (ἀγαπητόν) en 12,6 podrían ser adiciones marcanas o premarcanas a la parábola.

⁵⁷ Es extraño que algunos críticos cuestionen este marco, que encaja perfectamente en el sentido de la parábola y es aceptado por los tres sinópticos (pese a que Mateo y Lucas no siempre toman los escenarios marcanos en el caso de las parábolas), pero se abstengan de establecer otro marco o propósito para la parábola.

⁵⁸ Sobre testimonios y metáforas en general acerca de la “piedra”, véase C. H. Dodd, *According to the Scriptures* (Londres: Fontana/Collins, 1952, reimpr. 1965), 21, 24-25, 35-36, 41-43, 69; también Edward Gordon Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (Londres: Macmillan, 1949), 268-277; Paul J. Achtemeier, *1 Peter* (Hermeneia: Minneapolis: Fortress, 1996), 149-168.

⁵⁹ No sorprendentemente, esta tradición de la piedra continuó más allá del NT, en la Patrística; véase, por ejemplo, *Bern* 6,2-4 (citando Is 28,16 y LXX Sal 117,22.24). La tradición de la piedra también se percibe en textos judíos posteriores (por ejemplo, algunos targumes), pero no me atrevería a retrotraer esas tradiciones al período precristiano.

⁶⁰ Por razones prácticas, empleo la voz “parábola” tanto para la forma mateana como para la lucana de La gran cena, aunque estrictamente hablando la denominación de “parábola” es mucho más apropiada para la versión de Lucas que para la de Mateo. Una muestra de diversos puntos de vista sobre la parábola, con referencias a bibliografía adicional, se puede encontrar en los comentarios clásicos a Mateo y Lucas, pero también en Agnes Smith Lewis, “Matthew xxii. 4”: *ExpTim* 24 (1912-1913) 427; William B. Selbie, “The Parable of the Marriage Feast (Matthew xxii. 1-14)”: *ExpTim* 37 (1925-1926) 266-269; Herbert Musurillo, “Many Are Called, but Few Are Chosen”: *TS* 7 (1946) 583-589; Francis W. Beare, “The Parable of the Guest at the Banquet: A Sketch of the History of Its Interpretation”, en Sherman E. Johnson (ed.), *The Joy of Study* (Frederick Clifton Grant Festschrift; Nueva York: Macmillan, 1951), 1-14; E. H. Merriman, “Matthew xxii. 1-14”: *ExpTim* 66 (1954-1955)

61; Edmond Boissard, "Many Are Called, Few Are Chosen": *TD* 3 (1955) 46-50; K. R. J. Cripps, "A Note on Matthew xxii. 12": *ExpTim* 69 (1957-1958) 30; Eta Linnemann, "Überlegungen zur Parabel vom grossen Abendmahl, Lc 14,15-24/Mt 22,1-14": *ZNW* 51 (1960) 246-255; Wolfgang Trilling, "Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt 22,1-14": *BZ* 4 (1960) 251-265; Karl H. Rengstorff, "Die Stadt der Mörder (Mt. 22,7)", en Walther Eltester (ed.), *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Joachim Jeremias Festschrift; Berlín: Töpelmann, 1960), 106-129; Edmund F. Sutcliffe, "Many Are Called but Few Are Chosen": *ITQ* 28 (1961) 126-131; Otto Glombitza, "Das grosse Abendmahl: Luk. 14:12-24": *NovT* 5 (1962) 10-16; Victor Hasler, "Die königliche Hochzeit, Matth. 22,1-14": *TZ* 18 (1962) 25-35; Richard J. Dillon, "Towards a Tradition-History of the Parables of the True Israel (Matthew 21:33-22,14)": *Bib* 47 (1966) 1-42; Sverre Aalen, "St. Luke's Gospel and the Last Chapters of 1 Enoch": *NTS* 13 (1966-1967) 1-13; Ernst Haenchen, "Das Gleichnis vom Grossen Mahl", *Die Bibel und Wir. Gesammelte Aufsätze II* (Tubinga: Mohr [Siebeck], 1968), 135-155; Heinrich Schlier, "The Call of God", *The Relevance of the New Testament* (Nueva York: Herder & Herder, 1968), 249-258; J. Duncan M. Derrett, "The Parable of the Great Supper", *Law and the New Testament* (Londres: Darton, Longman & Todd, 1970), 126-155; Ferdinand Hahn, "Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl", en Otto Böcher y Klaus Haacker (eds.), *Verborum Veritas* (Gustav Stählin Festschrift; Wuppertal: Brockhaus, 1970), 51-82; Anton Vögtle, "Die Einladung zum grossen Gastmahl und zum königlichen Hochzeitsmahl. Ein Paradigma für den Wandel des geschichtlichen Verständnishorizonts", *Das Evangelium und die Evangelien* (Düsseldorf: Patmos, 1971), 171-218; íd., *Gott und seine Gäste: Das Schicksal des Gleichnisses Jesu vom grossen Gastmahl (Lukas 14,16b-24; Matthäus 22,2-14)* (Biblich-Theologische Studien 29; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996); Georg Eichholz, *Gleichnisse der Evangelien: Form, Überlieferung, Auslegung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1971), 126-147; Alfons Weiser, *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien* (SANT 29; Múnich: Kösel, 1971), 58-71; Dan O. Via, Jr., "The Relationship of Form to Content in the Parables: The Wedding Feast": *Int* 25 (1971) 171-184; Paul H. Ballard, "Reasons for Refusing the Great Supper": *JTS* 23 (1972) 341-350; James A. Sanders, "The Ethic of Election in Luke's Great Banquet Parable", en James L. Crenshaw y John T. Willis (eds.), *Essays in Old Testament Ethics* (volumen en memoria de J. Philip Hyatt; Nueva York: Ktav, 1974), 245-271; W. Selwyn Dawson, "The Gate Crasher": *ExpTim* 85 (1973-1974) 304-306; Detlev Dormeyer, "Literarische und theologische Analyse der Parabel Lk. 14,15-24": *BibLeb* 15 (1974) 206-219; Humphrey Palmer, "Just Married, Cannot Come": *NovT* 18 (1976) 241-257; Rudolf Pesch y Reinhard Kratz, "Gleichnis vom grossen Gastmahl", en *So liest man synoptisch* (Frankfort: Knecht, 1978), 39-60; Eugene E. Lemcio, "The Parables of the Great Supper and the Wedding Feast: History, Redaction and Canon": *Horizons in Biblical Theology* 8 (1986) 1-26; Luise Schottroff, "Das Gleichnis vom grossen Gastmahl in der Logienquelle": *EvT* 47 (1987) 192-211; íd., "Verheissung für alte Völker (Von der königlichen Hochzeit) Mt 22,1-14", en Ruben Zimmermann *et al.* (eds.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 479-487; íd., "Von der Schwierigkeit zu teilen (Das grosse Abendmahl) Lk 14,12-24 (EdThom 64)", *ibid.*, 593-603; Elaine Wainwright, "God Wills to Invite All to the Banquet, Matthew 22:1-10": *International Review of Mission* 77 (1988) 185-193; Ben F. Meyer, "Many (= All) Are Called, but Few (= Not All) Are Chosen": *NTS* 36 (1990) 89-97; David C. Sim, "The Man without the Wedding Garment (Matthew 22:11-13)": *HeyJ* 31 (1990) 165-178; íd., "Matthew 22.13a and 1 Enoch 10.4a: A Case of Literaty Dependence?": *JSNT* 47 (1992) 3-19; Victor E. Vine, "Luke 14:15-24 and Anti-Semitism": *ExpTim* 102 (1990-1991) 262-263; Jan Lambrecht, *Out of the Treasure. The Parables in the Gospel of Matthew* (Louvain Theological and Pastoral Monographs 10; Lovaina: Peeters; Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 127-142; Willi Braun, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14* (SNTSMS 85; Cambridge: Cambridge University, 1995); W. Gregory Carey, "Excuses, Excuses: The Parable of the Banquet (Luke 14:15-24) within the Larger Context of Luke": *IBS* 17 (1995) 177-187; Richard Bauckham, "The Parable of the Royal Wedding Feast (Matthew 22,1-14) and the Parable of the Lame Man and the Blind Man (*Apocryphon of Ezekiel*): *JBL* 115 (1996) 471-488; Willard M. Swartley, "Unexpected Banquet People (Luke 14:16-24)", en V. George Shillington (ed.), *Jesus and His Parables* (Edimburgo: Clark, 1997), 177-190; Hans Klein, "Botschaft für viele-Nachfolge von wenigen. Überlegungen zu Lk 14,15-35": *EvT* 57 (1997) 427-437; Klyne Snodgrass, "Common Life with Jesus. The Parable of the Banquet in Luke 14,16-24", en Julian V. Hills (ed.), *Common Life in the Early Church* (Graydon F. Snyder Festschrift; Harrisburg, PA: Trinity, 1998), 186-201; Rudolf Hoppe, "Das Gastmahlgleichnis Jesus (Mt 22,1-10/Lk 14,16-24) und seine vorevangelische Traditionsgeschichte", *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien* (BZNW 93; Paul Hoffmann Festschrift; Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1998), 277-293; íd., "Tischgespräche und Nachfolgebedingungen. Überlegungen zum Gleichnis vom grossen Mahl Lk 14,16-24 im Kontext von Lk 14,1-35", en Christoph Gregor Müller (ed.), *Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel. Studien zum lukanischen Doppelwerk* (BBB 151; Josef Zmijewski Festschrift; Hamburgo: Philo, 2005), 115-130; John Paul Heil, *The Meal Scenes in Luke-Acts* (SBLMS 52; Atlanta: SBL, 1999), 106-111; Allan W. Martens, "'Produce Fruit Worthy of Repentance'. Parables of Judgment against the Jewish Religious Leaders and the Nation (Matt 21,28-22,14, par.; Luke 13,6-9)", en Richard N. Longenecker (ed.), *The*

Challenge of Jesus' Parables (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2000), 151-176; W. J. C. Weren, "From Q to Matthew 22,1-14. New Light on the Transmission and Meaning of the Parable of the Guests", en Andreas Lindemann (ed.), *Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETL 158; Lovaina: Universidad de Lovaina/Peeters, 2001), 661-679; Warren Carter, "Resisting and Imitating the Empire. Imperial Paradigms in Two Matthean Parables": *Int* 56 (2002) 260-272; Maria Cristina Pennacchio, "La parábola del banchetto nuziale (Mt 22,1-14) nell'esegesi origeniana", en Lorenzo Perrone *et al.* (eds.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001. Volume I* (BETL 164; Lovaina: Universidad de Lovaina/Peeters, 2003), 697-698; Wesley G. Olmstead, *Matthew's Trilogy of Parables. The Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21:28-22:14* (SNTSMS 127; Cambridge, UK: Cambridge University, 2003); Christian Münch, *Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Funktion* (WMANT 104; Neukirchener Verlag, 2004), 139-140, 203-204, 255; Miguel Pérez Fernández, "Rabbinic Texts in the Exegesis of the New Testament", *Rabbinic Texts in the Exegesis of the New Testament: Review of Rabbinic Judaism* 7 (2004) 95-120, esp. 109-113; Daniel C. Olson, "Matthew 22;1-14 as Midrash": *CBQ* 67 (2005) 435-453; Luise Schottroff, *Die Gleichnisse Jesu* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005), 69-78 = *The Parables of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 2006), 49-56; Joseph Verheyden, "Evidence of 1 Enoch 10:4 in Matthew 22,13?", en Anthony Hilhorst, Emile Puech y Eibert Tigchelaar (eds.), *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honor of Florentino García Martínez* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 122; Leiden/Boston: Brill, 2007), 449-466; J. Duncan M. Derrett, "Homer, Hesiod, and Q": *BeO* 50 (2008) 105-112, esp. 110-111; Elizabeth Dowling, "Slave Parables in the Gospel of Luke-Gospel 'Texts of Terror?': *AusBR* 56 (2008) 61-68, esp. 65; Peter-Ben Smit, *Fellowship and Food in the Kingdom* (WUNT 2/234; Tübinga: Mohr [Siebeck], 2008), 157-167; Martin Ebner, "Symposion und Wassersucht, Reziprozitätsdenken und Umkehr. Sozialgeschichte und Theologie in Lk 14,1-24", en David C. Bienert, Joachim Jeska y Thomas Witulski (eds.), *Paulus und die antike Welt* (FRLANT 222; Dietrich-Alex Koch Festschrift; Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 115-135; John J. Kilgallen, *Twenty Parables of Jesus in the Gospel of Luke* (Subsidia biblica 32; Roma: Instituto Bíblico, 2008), 81-96; Bruce W. Longenecker, "A Humorous Jesus? Orality, Structure, and Characterisation in Luke 14:15-24, and Beyond": *Biblical Interpretation* 16 (2008) 179-204; Gregory E. Sterling, "'Where Two or Three Are Gathered'", 95-121; J. Lyle Story, "All Is Now Ready: An Exegesis of the 'The Great Banquet' (Luke 14,15-24) and 'The Marriage Feast' (Matthew 22:1-14)": *American Theological Enquiry* 2 (2009) 67-79; Gary M. Burge, *Jesus, the Middle Eastern Storyteller* (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 43-53; James Metzger, "Disability and the Marginalisation of God on the Parable of the Snubbed Host (Luke 14.15-24)": *Bible & Critical Theory* 6 (2010) 23.1-23.15 (en internet); Guillaume Ingipay Migbisiegebe, "Loyalty to Jesus, Not to Judaism in Matthew 22,1-14": *EstBib* 68 (2010) 473-490; Michael Theobald, "'...und er schickte seine Heere aus' (Mt 22,7). Der Gott des Gekreuzigten—ein Gott auch der Gewalt?": *TQ* 191 (2011) 304-314; Marianne Blickenstaff, "Matthew's Parable of the Wedding Feast (Matt 22:1-14)": *RevExp* 109 (2012) 261-268; John D. Crossan, *The Power of Parable. How Fiction by Jesus Became Fiction about Jesus* (Nueva York: HarperOne, 2012), esp. 108, 190-191; Joseph Nalpathilchira, "Everything Is Ready: Come to the Marriage Banquet". *The Parable of the Invitation to the Royal Marriage Banquet (Matt 22, 1-14) in the Context of Matthew's Gospel* (AnBib 196; Roma: Gregorian & Biblical Press, 2012); Ernest van Eck, "When Patrons Are Patrons: A Social-Scientific and Realistic Reading of the Parable of the Feast (Lk 14:16b-23)": *HTS Theologische Studies/Theological Studies* 69 (2013) 14 páginas (en internet).

⁶¹ Es precisamente esta complicada y muy debatida relación entre las formas mateana y lucana de La gran cena lo que me ha llevado a posponer el estudio de *EvTom* 64 hasta el capítulo 40, en vez de abordarlo en el capítulo 38.

⁶² Lucas expresa abiertamente lo que solo está implícito en Mateo y es conocido también a través de diversas fuentes mediterráneas antiguas. En el caso de las grandes comidas festivas, se enviaba una invitación inicial a los potenciales convidados antes de que se preparase la comida. Los que aceptaban la invitación inicial recibían una segunda invitación (o convocación) cuando la comida estaba ya preparada y dispuesta para su consumo. Esta peculiar costumbre, reflejada en la parábola, se le escapa a Lewis ("Matthew xxii. 4", 427), quien investiga más lejos, en la versión eslava de *Ajicar*. (Una analogía aproximada a la antigua costumbre podríamos encontrarla actualmente en el envío a potenciales invitados de un aviso previo, conocido con la expresión inglesa *save the date* ["reserva este día"], antes de la invitación formal con la confirmación del tiempo y el lugar exactos del evento.)

⁶³ Técnicamente, el sujeto sobrentendido es un vago nombre o pronombre neutro en plural (por ejemplo, πάντα, "todo", "todas las cosas"), como indica el predicativo ἔτοιμα ("listo", "dispuesto"). Como es habitual en griego, un sujeto neutro plural tiene el verbo en singular (como aquí: ἔστιν).

⁶⁴ La frase ἀπὸ μιᾶς, en Lc 14,18, es de significado incierto. Algunos comentaristas sugieren "unánimemente", pero esto

parece redundante cuando el sujeto que sigue de inmediato es πάντες (“todos”). Otros comentaristas ven aquí un semitismo; por ejemplo, *min .h^ada* con el significado de “todos enseguida” o “inmediatamente”; así, por ejemplo, Jeremias, *The Parables of Jesus*, 176, n. 17. Aalen (“St Luke’s Gospel”, 3) piensa que el poco frecuente ἀπὶ μᾶς es paralelo de ἐπὶ μᾶς, que figura en un fragmento griego de *1 Hen* 99,9, lo cual sugiere que hay una conexión literaria entre el evangelio de Lucas y la versión griega de *1 Henoc*. En una interesante coincidencia, Sim (“Matthew 22.13a”, 3-19) opina que la utilización por Mateo del simbolismo de la atadura y expulsión del hombre sin traje de boda (Mt 22,13) está tomada directamente del texto de *1 Henoc* tal como se conserva en el códice Panopolitano (*1 Henoc* 10,4a). Sin embargo, Verheyden (“Evidence”, 458-466) considera “sumamente improbable” que Mateo o su fuente citasen *1 Hen* 10,4; de hecho, Verheyden señala que *1 Hen* 10,4 podría mostrar influencia del evangelio de Mateo sobre la tradición textual de *1 Henoc* (p. 466) en un ambiente cristiano.

⁶⁵ La palabra griega es ἄριστον, literalmente “desayuno”, pero también puede ser utilizada como “almuerzo” en el sentido de comida del mediodía.

⁶⁶ Nótese cómo πάντα ἔτοιμα de Mateo (“todo está dispuesto”) de Mt 22,4 corresponde a ἔτοιμα ἔστιν (“todo está preparado”) de Lucas en Lc 14,17.

⁶⁷ Nótese cómo δεῦτε (“venid”) de Mt 22,4 se corresponde con ἔρχεσθε (“venid”) de Lc 14,17.

⁶⁸ Algunos comentaristas ven en las excusas de los invitados una alusión a las condiciones enumeradas en el Deuteronomio que disculpan a algunos individuos de tomar parte en una guerra santa; véase, por ejemplo, Vine, “Luke 14:15-24”, p. 263; Swartley, “Unexpected Banquete People”, 184-185. Para problemas con tal enfoque (por ejemplo, la lista de excusas similar a las excusas del Deuteronomio se encuentra en la versión lucana de la parábola, pero la referencia a acción militar está en la versión mateana), véase Palmer, “Just Married”, 241-257 (con un estudio de opiniones de varios autores). Derrett (“The Parable of the Great Supper”, 126-155) presenta una variación enormemente imaginativa y complicada sobre el recurso al Deuteronomio combinándolo con Sof 1,1-16, leído a través de material judío muy posterior, incluido el *Targum Pseudo-Jonatán y el Midrás Rabah*. Derrett salta alegremente entre documentos judíos compilados siglos después de Jesús y los evangelistas, y asegura que contienen tradiciones procedentes del tiempo de Jesús, e incluso de antes, sin aportar ninguna prueba convincente. Sobre esto, véase Lemcio, “The Parables of the Great Supper and the Wedding Feast”, 23, n. 7.

⁶⁹ Como señala Trilling (“Zur Überlieferungsgeschichte”, 251), se acepta generalmente que los vv. 6-7 (y también los vv. 11-14) son adiciones secundarias a la parábola original. Más adelante examinaremos con mayor detenimiento las razones para esta posición.

⁷⁰ Jesús como narrador de la parábola y especialmente como expositor de su “lección” conclusiva podría trasparecer en esta declaración firme y final (“porque os digo”), con el pronombre en plural (ὕμῖν = “os”), pese a que el “siervo” (δοῦλος) ha estado en singular todo el tiempo en la forma lucana de la parábola. Esto podría ser una indicación de que el v. 24 es secundario en la tradición y posiblemente una creación redaccional de Lucas. Snodgrass (“Common Life”, 199) varía un tanto el enfoque al sugerir que “la voz de Jesús y la del anfitrión se mezclan en este punto”, con el plural “os” referido a todos los presentes o a todos los lectores y oyentes de la parábola. Linnemann (“Überlegungen”, 248) trata, en cambio, de entender “os” como dirigido “al público” (?) por el dueño de la casa, quien desea explicar sus acciones; de este modo, Linnemann pretende rescatar el v. 24 para el núcleo narrativo, una propuesta exegética que deja al descubierto la problemática que impulsa su interpretación de la parábola.

⁷¹ Paso por alto teorías sobre fuentes y consiguientes interpretaciones de la parábola que quedan fuera de la corriente crítica mayoritaria y que, en mi opinión, son sobremanera improbables. Por ejemplo, Glombitza (“Das grosse Abendmahl”, 10-16, esp. 14) contempla la idea de que Lucas conocía y abrevió la forma extensa de la parábola como la vemos en Mateo; las modificaciones de Lucas crean supuestamente una unidad literaria que no es una parábola, sino una exhortación admonitoria y un relato; en suma, una enseñanza. La confianza que despierta este enfoque de Glombitza no aumenta por esta interpretación extremadamente alegórica de la versión lucana (todo en nombre de la crítica redaccional): rechazar la invitación al banquete significa no recibir el sacrificio de Jesús, que trae perdón; se queda así fuera del pacto que se creó aparte del mérito por la libre gracia electiva del Señor. Parece que en este punto nos acercamos a cierto tipo de exégesis patrística.

⁷² Así, acertadamente, Vögtle, *Gott und seine Gäste*, 11; Eichholz, *Gleichnisse der Evangelien*, 128.

⁷³ Aquí difiero de Snodgrass (*Stories with Intent*, 229, 310), quien afirma que estamos en Mateo y Lucas ante “dos relatos similares, no dos versiones de un mismo relato” (p. 310). A veces, sin embargo, Snodgrass parece contradecirse. Por ejemplo,

en p. 304, no solo habla de “esta parábola” en singular como presente a la vez en Mateo y Lucas, sino que procede a considerar cómo “usa Lucas su versión de este relato”. En p. 305, Snodgrass apunta que, según su cuenta, de las 233 palabras de Mt 22,1-14 (nótese que incluye la parábola separada de El invitado sin traje de boda, comparando así manzanas con naranjas), solamente 12 son idénticas en Lc 14,15-24: εἶπεν, καὶ ἀπέστειλεν, αὐτοῦ, τοῖς κεκλημένοις, ἔτοιμα, ἀγρόν, αὐτοῦ [nuevamente] y εἰς τὰς ὁδοὺς. Siete palabras griegas adicionales, que aparecen en formas diferentes, son también compartidas: ἄνθρωπος, ποεῖν, δούλος [dos veces], εἰπεῖν, ὀργιζεῖν y ἐξελθεῖν. Aunque todo esto constituye un buen argumento contra una fuente escrita común como Q, no excluye la idea de que una misma parábola fue objeto de múltiples modificaciones orales y escritas en diferentes corrientes de tradición (es decir, L y M). Como sucede a menudo en el libro de Snodgrass *Stories with Intent*, la suposición no probada de que alguna forma de la parábola se remonta al Jesús histórico es el motor oculto que mantiene en marcha ese proyecto de investigación.

⁷⁴ Para una comparación de los textos de Mt 22,1-10 y Lc 14,15.16-24 en la que se pone de relieve el vocabulario compartido, véase John Kloppenborg, *Q Parallels* (Sonoma, CA: Polebridge, 1988), 164. En p. 166, Kloppenborg enumera especialistas que argumentan a favor o en contra del origen de la parábola en Q. Y resume esos argumentos de la siguiente manera: 1). Quienes descartan que Q sea la fuente subrayan “las mínimas coincidencias verbales entre Mateo y Lucas”. 2) Quienes creen que la fuente es Q destacan la *existencia* de esas coincidencias verbales, el hecho de que haya un argumento básico compartido, más las tendencias redaccionales de Lucas, y especialmente de Mateo, en cuanto a reescribir parábolas. Por otro lado, las dificultades prácticas ligadas a la reconstrucción de un hipotético texto Q quedan de manifiesto en James M. Robinson, Paul Hoffmann y John Kloppenborg (eds.), *The Critical Edition of Q* (Lovaina: Peeters, 2000), 432-449. El texto Q sugerido es más bien una maraña de espacios vacíos, palabras puestas entre corchetes y versículos enteros que no contienen más que signos de interrogación. Pero, eso sí, hay en ello una honradez estimulante. Una vez rechazado el dogma apriorístico de que el texto Q de la parábola era más o menos el que encontramos en Lucas, se hace muy difícil determinar cómo pudo ser el texto Q.

⁷⁵ Aquí difiero de no pocos comentaristas; entre ellos, Trilling, “Zur Überlieferungsgeschichte”, 263; Hasler, “Die königliche Hochzeit”, 29; Vögtle, *Gott und seine Gäste*, 12; Martens “Produce Fruit Worthy of Repentance”, 163; Hoppe, “Tischgespräche”, 115-117; Schottruff, “Von der Schwierigkeit”, 593; Ingipay Migbisiegbe, “Loyalty to Jesus”, 474. Algunos críticos simplemente suponen que Q es la fuente común, sin examinar el problema en detalle; así, por ejemplo, Pérez Fernández, “Rabbinic Texts”, 95-120. Weren (“From Q to Matthew 22:1-14”, 678-679) sugiere que la versión mateana de La gran cena es el resultado de la combinación efectuada por Mateo de dos parábolas separadas, la primera ciertamente de Q y la segunda solo posiblemente de esa misma fuente.

⁷⁶ Esta es la posición que adopta Hultgren, *The Parables of Jesus*, 333-335 (con un útil gráfico en p. 334); similarmente, Beare, “The Parable of the Guests at the Banquet”, 1 (argumentando contra B. W. Bacon y T. W. Manson, quienes piensan que la parábola fue tomada de Q); Smit, *Fellowship*, 159.

⁷⁷ Sobre la cuestión del significado exacto del verbo aoristo pasivo ὁμοιώθη (literalmente, “fue hecho como”, en Mt 22,2, véanse las varias posibilidades consideradas por Münch, *Die Gleichnisse Jesu*, 139-140: por ejemplo, pasiva divina, etapa previa en la venida del reino, aoristo gnómico, semitismo que refleja el perfecto estativo hebreo. Nalpathilchira (“*Everything Is Ready*”, 125-127) defiende la interpretación del aoristo como un “aoristo descriptivo intemporal”; de hecho, esto equivale a un aoristo gnómico o a un perfecto estativo semítico.

⁷⁸ Para este punto de vista ampliamente compartido, véase, por ejemplo, Jeremias, *The Parables of Jesus*, 63-66; Hultgren, *The Parables of Jesus*, 342-349; más sucintamente, Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 90-91. Para un extenso pero poco convincente intento de negar la intensa alegorización (motivado por el deseo teológico de hacer que la forma mateana se remonte al Jesús histórico), véase Snodgrass, *Stories with Intent*, 317-321. A la habitual interpretación alegórica se opone también Schottruff, “Verheissung”, 479-485, pero la razón en el caso de Schottruff es su deseo de encontrar un mensaje sociológico en el texto.

⁷⁹ Este punto suelen pasarlo por alto los comentaristas que asemejan excesivamente esta parábola a la de Los viñadores perversos. En la versión mateana de La gran cena, Jesús es el hijo completamente dispuesto a celebrar su banquete de boda; en otras palabras, es presentado “en su estado posresurreccional, con su Padre invitando a los judíos a un ‘banquete mesiánico’” (así Martens, “Produce Fruit Worthy of Repentance”, 164). Si esto es correcto, en la versión mateana de la parábola, los siervos enviados serían los misioneros cristianos de la Iglesia primitiva, en los que se repite el destino de los profetas rechazados y martirizados del antiguo Israel; cf. Münch, *Die Gleichnisse Jesu*, 203-205. Para una comparación de la inserción redaccional

por Mateo de un rey en la parábola primitiva con la tendencia de maestros judíos posteriores a asemejar parábolas a la forma literaria del *māšāl* real (donde el personaje principal es un rey que representa a Dios), véase Olson, “Matthew 22:1-14”, 435-436 (inspirado en el libro de David Stern, *Parables in Midrash* [Cambridge, MA: Harvard University, 1991], 4-45).

⁸⁰ Así, acertadamente, Trilling, “Zur Überlieferungsgeschichte”, 254-255; véase también Beare, “The Parable of the Guest at the Banquet”, 4-5. Para un estudio detallado de las muchas conexiones teológicas y literarias entre la versión de Mateo de La gran cena y sus parábolas de Los dos hijos (21,28-32) y Los viñadores perversos (21,33-46), véase Olmstead, *Matthew’s Trilogy of Parables*, 98-159.

⁸¹ La diferencia entre las dos parábolas en este punto es que la violencia y el asesinato ocurren en respuesta a la primera delegación, así como a la segunda en la parábola de Los viñadores perversos (Mt 21.35-36), donde no todos los siervos son asesinados. El asesinato de *todos* los siervos en la segunda delegación (no se trata con violencia a la primera) es propia de la parábola de La gran cena.

⁸² Rengstorf (“Die Stadt”, 106-129) intenta negar que haya una referencia a la primera guerra judía y la destrucción de Jerusalén, quitando importancia al tema del envío de tropas y el incendio de la ciudad como lugar común en literaturas del mundo mediterráneo. Lugar común o no, esta repentina e ilógica interrupción del flujo narrativo de la parábola trastorna por completo la línea argumental. Dados los relatos, parábolas y profecías que se encuentran al final de la presentación mateana del ministerio público de Jesús (Mateo 21–25), el tema de un rey que envía un ejército a destruir a sus enemigos e incendiarles la ciudad no puede sino apuntar a la guerra judía y la destrucción de Jerusalén; así, atinadamente, Selbie, “The Parable of the Marriage Feast”, 267; véase también Haenchen, “Das Gleichnis vom grossen Mahl”, 138-139; Hahn, “Das Gleichnis”, 56; Eichholz, *Gleichnisse der Evangelien*, 138-139; Theobald, “...‘und er schickte seine Heere aus’”, 305-309. Theobald sitúa la versión mateana de la parábola en el contexto amplio de lo que él llama “los textos sangrientos” de la trilogía parabólica de Mt 21,28–22,14, así como los “textos sangrientos” de Mt 23,29-32 y 27,25. Schottroff (“Verheissung”, 483) deja abierta la cuestión de la referencia a la destrucción de Jerusalén, pero esta postura parece dictada por los intereses más amplios de su interpretación sociológica.

⁸³ Obviamente, la ciudad implícita en la orden del rey (ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν hace referencia a las calles de la periferia y los caminos de las afueras) es diferente de la ciudad hostil que el rey ha destruido.

⁸⁴ Opinión común entre los comentaristas es que el relato sobre El invitado sin atuendo adecuado para la boda no formaba parte originalmente de La gran cena; véase, por ejemplo, Merriman (“Matthew xxii. 1-14”, 61), quien apunta a la diferencia entre la presencia de “siervos” (δοῦλοι) a lo largo de la versión mateana de La gran cena (22,3.4.6.8.10) y la repentina aparición de “sirvientes” (διάκονοι) en Mt 22,13. Trilling (“Zur überlieferungsgeschichte”, 257) opina que Mateo creó 22,11-14 como una adición a la parábola de La gran cena y que, en consecuencia, no combinó dos parábolas independientes ya existentes en la tradición. Yo considero esta posición como la más probable, a diferencia de Hasler, “Die königliche Hochzeit”, 28 (que manifiesta un uso acrítico de paralelos rabínicos posteriores del Talmud de Jerusalén como “fuentes” de la parábola sinóptica de La gran cena; un problema similar se advierte en Pérez Fernández, “Rabbinic Texts”, 95-120; cf. Eichholz, *Gleichnisse der Evangelien*, 135). Via (“The Relationship”, 178-179) también sostiene que El invitado sin traje de boda ya existía en la tradición, basándose en que, de ser una total creación suya, Mateo habría efectuado una conexión menos brusca con La gran cena. Puesto que, como mínimo, juzgo que la parábola de El invitado sin traje de boda no es parte original de la parábola de La gran cena, no entro en un problema menor que ha tenido ocupados a varios exégetas: el significado exacto del famoso dicho de Mt 22,14 “muchos son los llamados, pero pocos los elegidos” (dicho que algunos de esos exégetas atribuyen acríticamente al Jesús histórico). Para varias opiniones, que a menudo revelan los intereses teológicos subyacentes de los comentaristas, pero que quedan fuera de la cuestión del contenido y sentido originales de La gran cena y de El invitado sin traje de boda, véase, por ejemplo, Musurillo, “‘Many Are Called’”, 583-589; Sutcliffe, “Many Are Called”, 131; Dawson, “The Gate Crasher”, 304-306; Meyer, “Many (= All) Are Called”, 89-97 (Meyer ofrece un útil resumen de opiniones de otros autores). Klein (“Botschaft für viele”, 427-437) tiene al menos la sinceridad de admitir que está ocupado en una reflexión hermenéutica. Una de las soluciones más curiosas (por no decir caprichosas) al problema planteado por este versículo es que el hombre arrojado fuera de la sala del banquete representa a Judas Iscariote (así Cripps, “A Note”, 30); esta solución, que apela al uso del vocativo ἑταῖρε en Mt 22,12 y en 26,50 (dirigido en este segundo pasaje a Judas), pasa por alto el orden cronológico alegórico creado por el conjunto de la composición mateana de 22,1-14. Al final, el v. 14 tiene poco que ver con los vv. 1-10 y con los vv. 11-13; véase Münch, *Die Gleichnisse Jesu*, 255, 285; cf. Story, “All Is Now Ready”, 75; Schottroff, “Verheissung”, 481.

⁸⁵ Sobre este tema en varias fuentes judías, especialmente en el *Apócrifo de Ezequiel*, posiblemente premateano, véase Bauckham, “The Parable of the Royal Wedding Feast”, 471-488.

⁸⁶ Véase, por ejemplo, Donfried, “The Allegory of the Ten Virgins”. Donfried cree que la composición se debe a Mateo.

⁸⁷ Para un intento de reconstruir el relato preluano en esquema narrativo –intento en el que se considera a fondo la cantidad de redacción del evangelista en 14,16-24–, véase Braun, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, 64-73. En mi opinión, su intento de reconstrucción es echado a perder por su suposición –sin ningún argumento, salvo la apelación a autores anteriores– de que la versión de Tomás es independiente de Lucas (p. 67 con n. 18).

⁸⁸ Para un saludable recordatorio de que Lucas, al igual que Mateo, reelaboró la tradición recibida, véase Hahn, “Das Gleichnis”, 60, 68, 70. Conviene tener esto presente, ya que los exégetas tienden a suponer que Lucas se mantiene muy próximo no solo a su fuente inmediata, sino también a la parábola original pronunciada por Jesús; véase, por ejemplo, Vögtle, *Gott und seine Gäste*, 13. De hecho, en su anterior ensayo “Die Einladung”, Vögtle ofrece una reconstrucción del texto original griego de la parábola que supuestamente subyace a las dos versiones sinópticas (p. 190). Como admite sin reservas, la primera parte de su reconstrucción, que llega hasta el punto en que el anfitrión ordena airado a su siervo que salga a los caminos a invitar a todo el que encuentre, es casi palabra por palabra Lc 14,16-21a. Como quedará claro, yo percibo modificaciones lucanas en esta parte de la parábola en mayor medida que Vögtle. Para la opinión de que Lucas, lo mismo que Mateo, emplea la alegoría en su versión de la parábola, véase Story, “All Is Now Ready”, 77.

⁸⁹ Gathercole (*The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary*, 454) piensa que las versiones lucana y tomasina de la parábola muestran vestigios de alegoría; en cambio, Sterling (“Where Two or Three Are Gathered”, 106) sostiene que hay “ausencia de un entendimiento alegórico de la parábola” en la versión tomasina.

⁹⁰ Esto no es decir que cada cojo o ciego en la Palestina del siglo I estuviera necesariamente marginado en el aspecto social o económico. Por supuesto, un rico podía tener o contraer taras físicas. Pero la mayoría de los judíos palestinos de la época (o de cualquier otro tiempo) no eran opulentos, ni siquiera gente con “un buen pasar”. Para la mayor parte de los judíos palestinos que vivían como agricultores, artesanos, comerciantes o jornaleros, una grave secuela física sobrevinida a consecuencia de un accidente o enfermedad constituía una gran amenaza para su economía. No por nada en sus dos listas de 14,13 + 21 (que crean una inclusión), Lucas empieza con “los pobres” y luego continúa con “los lisiados, los ciegos y los cojos”.

⁹¹ Smit (*Fellowship*, 165-166) sugiere una interpretación alegórica ligeramente diferente de los dos grupos al final de la forma lucana de la parábola: ambos hacen referencia a la misión a los gentiles, y la duplicación de la invitación sugiere que la misión a los gentiles sigue en marcha.

⁹² Se puede ver por qué hablo de “algo de alegoría histórico-salvífica” en la versión de Lucas y no de una alegoría bien desarrollada donde cada punto de la parábola tiene una correspondencia exacta en la historia de la salvación o en la historia de la Iglesia primitiva. Ni en la relación lucana ni en la mateana del ministerio público de Jesús se nos dice que todos los judíos rechazaron el mensaje y que todos fueron por ello castigados o excluidos. Eso no habría tenido sentido si pensamos en el círculo íntimo de los Doce, en el círculo discipular más amplio, en cuantos sin acompañar a Jesús lo apoyaban e incluso en las multitudes que, aunque veleidosas, a veces vibraban con él de entusiasmo. Además, según referencias de Lucas en su evangelio y en Hechos, algunos dirigentes, fariseos, escribas y ricos se mostraban bien dispuestos respecto a Jesús. En Hechos, por ejemplo, habla de fariseos y sacerdotes judíos que se habían unido a los primeros cristianos en Jerusalén (véase, por ejemplo, Hch 15,1.5; 6,7). Por eso no hay que empeñarse en ver una correspondencia exacta entre el relato de la parábola y la historia de la salvación en general o la historia de la Iglesia primitiva en particular. Esto vale también para la versión muy alegorizada de la parábola en Mateo: el total rechazo de la invitación (a la salvación) por todos los invitados originales y su destrucción subsiguiente no refleja lo narrado en el conjunto del evangelio mateano ni lo que parece haber sido la historia primitiva de su iglesia marcadamente judeocristiana.

⁹³ Sobre esto, véase Vögtle, *God und seine Gäste*, 13-14. Un estudio completo de la composición redaccional lucana del contexto amplio se puede encontrar en Gerhard Hotze, *Jesus als Gast* (FB 111; Würzburg: Echter, 2007), 214-260; cf. Hoppe, “Tischgespräche”, 115-130; Heil, *The Meal Scenes*, 106-111. Para énfasis en el origen cultural helenístico de la composición redaccional de Lucas en el cap. 14, véase la monografía de Braun, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, especialmente pp. 1-21, 145-181.

⁹⁴ Además del estudio de parábolas lucanas como El buen samaritano y El rico insensato en capítulos anteriores de este

tomo, véase Braun, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, p. 65 (con n. 10). Como señala Brown, ἄνθρωπος τις “solo se encuentra en Lucas a lo largo del NT”, con siete de sus nueve apariciones en parábolas (10,30; 12,16; 14,16; 15,11; 16,1.19; 19,12), siendo sus dos apariciones restantes en una anécdota (14,2) y en un relato de milagro (Hch 9,33). “Alternativamente, y casi con la misma frecuencia, Lucas utiliza ἄνθρωπος, también de exclusividad lucana en el NT”.

⁹⁵ Sobre la frase “el reino de Dios” en la enseñanza de Jesús, véase *Un juicio marginal*, II, 293-592, especialmente 293-312, 353-472, 398-399 y 534-538. Sobre la función de la exclamación del invitado en Lc 14,15, véase Mary Marshall, “Blessed Is Anyone Who Will Eat Bread in the Kingdom of God’. A Brief Study of Luke 14.15 in Its Context”, en Christopher Tuckett (ed.), *Feasts and Festivals* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 53; Lovaina/París/Walpole, MA: Peeters, 2009), 97-106, esp. 105-106.

⁹⁶ Así Vögtle, *Gott und seine Gäste*, 14. Sobre las distintas opiniones concernientes a este punto, véase Beare, “The Parable of the Guest at the Banquet”, 4 (con n. 5).

⁹⁷ Beare (“The Parable of the Guests at the Banquet”, 2) piensa que Lucas es “quizá [...] responsable de la formulación de las frases con que los invitados se disculpan en el último momento (vv. 18-20)”, aunque admite como igualmente posible que Mateo comprimese unas largas excusas en la concisa relación que conocemos.

⁹⁸ Es revelador que Jacques Dupont, en su análisis de rasgos redaccionales lucanos en 14,15-24, diga que en los vv. 18-20 la actividad redaccional de Lucas “alcanza su densidad máxima” (*Les Béatitudes. Tome II. La Bonne Nouvelle* [París: Gabalda, 1969], 264, con un análisis detallado de las palabras y frases lucanas en pp. 265-266); similarmente, Siegfried Schulz (*Q. Die Spruchquelle der Evangelisten* [Zúrich: Theologischer Verlag, 1972], 395) considera que Lc 14,18-20 tiene un marcado sello lucano, y enumera los rasgos redaccionales de Lucas en n. 139. Sobre redacción lucana en los vv. 18-20, véase también Joachim Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums* (MeyerK Sonderband; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 239-240 (por ejemplo, el uso de la palabra típicamente lucana ἔτερος en los vv. 18-20 o la cuidadosa simetría de los tres elementos, vista también en Lc 20,10-12); Mauro Pesce, “Ricostruzione dell’archetipo letterario comune a Mt. 22,1-10 e Lc. 14,15-24”, *La parabola degli invitati al banchetto. Dagli evangelisti a Gesù* (Testi e ricerche de Scienze religiose 14; Brescia: Paideia, 1978), 167-236, especialmente 207.

⁹⁹ Cf. al respecto, Carey, “Excuses, Excuses”, 179-187. Para patronos de repetición similares, véase, por ejemplo, Lc 9,57-61 (tres aspirantes a seguir a Jesús); 14,25-35 (el coste de ser discípulo).

¹⁰⁰ Acerca de esto, véase Hoppe, “Tischgespräche”, 126-127. Hoppe concluye (p. 127, n. 63 y p. 129) que estas perspectivas generales lucanas hacen verosímil la hipótesis de una formulación totalmente redaccional de las excusas en 14,18-20; cf. íd., “Das Gastmahlgleichnis”, 288-290.

¹⁰¹ Sobre este punto, véase Hahn, “Das Gleichnis”, 55; cf. Eichholz, *Gleichnisse der Evangelien*, 130 (en diálogo con la opinión de Jülicher; Schottroff, “Von der Schwierigkeit”, 595).

¹⁰² Véase Vögtle, *Gott und seine Gäste*, 19-25. Probablemente, Vögtle acierta también en que la solemne declaración (“porque os digo...”) con que se cierra la versión lucana de la parábola es también una creación de Lucas y tiene una función parenética similar a la adición redaccional mateana de El invitado sin traje de boda: los que son admitidos después a la comunidad de salvación (es decir, los gentiles) no deben volverse engreídos y satisfechos de sí mismos; todavía puede ocurrirles lo mismo que al grupo de los invitados originales. Sobre este punto en la versión de Mateo, véase Lemcio, “The Parables of the Great Supper and the Wedding Feast”, 19; cf. las diversas interpretaciones alegóricas de El invitado sin traje de boda enumeradas por Sim, “The Man”, 165. La idea de Sim (pp. 167-176) de que ese hombre que no lleva traje de boda representa no solo a los invitados malos de 22,10 (un punto generalmente admitido), sino también a los que declinaron la invitación en 22,3-6 (es decir, los dirigentes judíos, que a su vez representan a los oponentes judíos de la comunidad mateana) es incompatible con el flujo natural de este relato compuesto, formado por el conjunto las dos parábolas.

¹⁰³ Aunque debidamente hace constar la dificultad de decidir sobre la cuestión y la diversidad de opiniones entre los comentaristas, Braun (*Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, p. 71) saca su conclusión sobre las excusas de los invitados en Lucas: “No es posible recuperar una narración original de las excusas [en la tradición prelucana]. Hay que considerar, por tanto, la versión de Lucas más bien como una composición libre, aunque posiblemente basada en temas tradicionales”. Un punto de vista similar parece indicado por los espacios casi en blanco asignados a un hipotético texto Q correspondiente a 14,18-20, en Kloppenborg *et al.*, *The Critical Edition of Q*, 436-439. Como veremos más adelante, esto hace extremadamente

difícil mantener la teoría de la independencia de la versión tomasina, problema que Braun no parece percibir.

¹⁰⁴ Para un estudio completo (aunque obviamente anticuado) del abanico de significados de παραίτεομαι en el griego antiguo, véase Henri Estienne (Henricus Stephanus), *Thesaurus Graecae Linguae* (9 vols.; publicado por primera vez en 1572; reeditado por Ambroise Didot en 1865; reimpresso en Graz, Austria: Akademische Druck- und Verlagsantalt, 1954), vol. 7, cols. 265-269; más brevemente en LSJ, 1310-1311.

¹⁰⁵ Los casos de los LXX incluyen 1 Re 20,6 (*bis*).28; Est 4,8; 7,7; 2 Mac 2,31; 3 Mac 6,27; 4 Mac 11,2. Es interesante observar que la mayor parte de los casos se dan en los libros posteriores de los LXX. Una gama similar de significados se encuentra en el NT: Marcos, un caso (15,6, “pedir”); Lucas, tres (14,18 [*bis*]-19, en el sentido especial de “pedir ser excusado de la invitación a una comida previamente aceptada”); Hechos, uno (25,11, “evitar”); 1 Timoteo, dos (4,7, “evitar”; 5,11, “rehusar”, “rechazar”); 2 Timoteo, uno (2,23, “evitar”, “rechazar”); Tito, uno (3,10, “evitar”, “rehuir”); Hebreos, tres (12,19, “suplicar”; 12,25 [*bis*], “rehusar”, “ignorar”). También en los ejemplos del NT, la mayor parte de los casos se hallan en los últimos libros.

¹⁰⁶ Algunos comentaristas ven este significado también en Hch 25,11: “No busco ser excusado [o “excusarme”] de la obligación de morir” (así Max Zerwick y Mary Grosvenor, *Grammatical Analysis* [ed. rev.; Roma: Instituto Bíblico, ⁵1996], 441), pero Bauer, *sub voce*, le asigna el simple significado de “no intento huir de la muerte”, que refleja el significado básico de “evitar”. El NT revisado de la NAB traduce la frase como “no busco eludir la pena de muerte”; similarmente, la RSV y la NRSV.

¹⁰⁷ En Polibio, el texto hace referencia a un rey que, entrando en una ciudad, declina una invitación de las autoridades locales. En cuanto a Josefo, *Ant.* 7.8.2. §175 tiene el sentido de “declinar una invitación”, pero no después de haberla aceptado; en *Ant.* 12.4.7 §197 se habla de la petición de ser excusado del compromiso de ir a visitar al rey Tolomeo en Egipto para celebrar el nacimiento de su hijo. Otros ejemplos de παραίτεομαι en autores que escribieron más o menos durante la época del cambio de era incluyen i) Filón: *De Migratione* 14 §76 (excusarse de una argumentación detallada); *Flacc.* 5 §26 y §31 (ser excusado de emprender un viaje); ii) Josefo: *G.J.* 4.9.2 §496 (ser excusado de escribir cosas ya conocidas; cf. 2 Mac 2,31); *Ant.* 5.8.6 §294 (renunciar a un compromiso de casamiento, o anular o disolver un matrimonio ya contraído), 7.11.4 §273 (declinar una invitación a quedarse con una persona); 11.6.1 §191 (negarse a ir a un banquete); 16.2.5 §62 (despedirse de una persona); 16.8.3 §243 (destituir de puestos de responsabilidad o retirar la amistad); 16.11.6 §389 (permitir que una persona escape o sea puesta en libertad); 20.4.3 §147 (divorciarse); iii) Plutarco: *Máximas de reyes y generales* (sección romana, Cayo César), 3, 206 A (divorciarse de la esposa); iv) Diógenes: *Vidas de los filósofos* 6 §2 (ser excusado de hablar en público); v) los casos de los papiros de Oxirrinco incluyen significados similares (declinar, pedir ser excusado, apartar).

¹⁰⁸ El caso de Sansón en su banquete de boda con una gentil en *Ant.* 5.8.6 §294 se aproxima, pero el sentido de παραίτεται aquí parece mejor traducido como “renunciar”, “rechazar” o quizá “anular” el matrimonio (cf. el significado atestiguado de “divorciarse”), especialmente porque Sansón cuenta ya como el ἀνὴρ de la mujer.

¹⁰⁹ Otro paralelo parcial se puede encontrar en una carta de recomendación conservada en los papiros griegos (P.Oxy. 292.6): παρακαλῶ σε ἔχειν [...] αὐτὸν συνεσταμένον, “te ruego que lo consideres recomendado”. Aquí, sin embargo, ni la formulación ni el contexto son exactamente paralelos a Lc 14,19.

¹¹⁰ Sobre latinismos en Lucas-Hechos, véase Herbert McLachlan, *St. Luke. The Man and His Work* (Manchester: Manchester University; Londres: Longmans, Green, 1920), 47-50; Corrado Marucci, “Influssi latini sul greco del Nuovo Testamento”, *Filologia Neotestamentaria* 6 (1993) 3-30, esp. 7; cf. J. S. Ward, “Roman Greek: Latinisms in the Greek of Flavius Josephus”: *Classical Quarterly* 57 (2007) 632-649. Marucci incluye ἔχε με παρητημένον de Lc 14,18-19 entre las frases griegas del NT que, según la mayoría de los comentaristas, traducen fraseología latina; similarmente, Septimus Buss, *Roman Law and History in the New Testament* (Londres: Rivingtons, 1901), 471. Pero, como se podía esperar, especialistas que están de acuerdo en lo global, discrepan en lo específico. Por ejemplo, McLachlan (p. 49), aunque admite que algunos expertos ven la frase como un latinismo, él no se muestra tan convencido. Más confiado al respecto es Marucci, quien en su lista de frases latinas presentadas en forma griega en el NT cuenta 21 casos en Lucas-Hechos (incluyendo variantes textuales). El único otro autor neotestamentario con un número significativo de latinismos es Marcos. Marucci piensa que el NT se distingue de otros cuerpos comparables de literatura griega correspondientes al período helenístico (por ejemplo, Polibio, Filón, Josefo, Plutarco y los papiros griegos de Egipto) por poseer un número relativamente alto de palabras y frases tomadas del latín. En todas esas composiciones surge, sin embargo, el problema de decidir qué cuenta como influencia latina en las palabras y la

sintaxis griegas. Por ejemplo, mientras que Marucci (pp. 25, 29) piensa que los verdaderos latinismos son raros en las obras de Josefo, Ward (pp. 25, 29) llega a la conclusión de que el griego de Josefo muestra una fuerte influencia del latín en su vocabulario y sintaxis. Por lo que respecta a Lucas, la influencia de los LXX está fuera de discusión no solo en lo referente al estilo, sino también a su teología; para un ejemplo concreto, véase Gregory E. Sterling, “Luke as a Reader of the LXX”, en Thomas Hatina (ed.), *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels. Volume 3: The Gospel of Luke* (Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 16; Library of NT Studies 376; Londres/Nueva York: Clark, 2010), 161-179.

¹¹¹ Nótese, a propósito, el hábil cambio de significado efectuado por Lucas al pasar del sentido reflexivo del infinitivo en 14,18a (παραιτῆσθαι, “excusarse”) al sentido pasivo del participio de perfecto pasivo en 14,18d-19 (παρητημένον, “excusado”, es decir, por el anfitrión), que corresponde al participio pasivo latino *excusatum*. Hay que tener presente que el sentido pasivo de παρητημένον en 14,18d-19 presupone que el complemento directo del verbo, si este fuese usado en sentido activo, sería el invitado, no la comida objeto de la invitación.

¹¹² Aquí difiero de Linnemann (“Überlegungen”, 247-252), quien opina que las dos primeras excusas (vv. 18-19), que considera originales de la parábola, simplemente piden un tiempo adicional para poder acudir a la cena, mientras que la tercera excusa (v. 20, que obviamente no pide unas horas de dilación, es una adición secundaria. Aparte del hecho de que Linnemann lee en las dos primeras excusas una petición fundamental (“dame unas horas más”) que no figura en el texto (un recurso nunca recomendable cuando se trata de interpretar las parábolas), no tiene en cuenta *a*) el significado inusitado de παραίτεομαι en los vv. 18-19, *b*) la típica “ley del tres” en las parábolas y *c*) el carácter culminante de la declaración del tercer invitado, quien no pide que se le excuse. Detrás de todos estos problemas está el deseo fundamental de Linnemann de identificar la forma original de la parábola –aparte de adiciones menores– con la forma que aparece en Lucas. La mayoría de los comentaristas que consideran esta propuesta apuntan que Linnemann pasa por alto el tono definitivo de las tres respuestas negativas; así, por ejemplo, Hahn, “Das Gleichnis”, 53-55, esp. n. 21 en p. 55.

¹¹³ Sobre esto, véase Braun, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, pp. 73-80. Señala este autor que la mención del matrimonio, lejos de estar fuera de lugar con respecto a las otras dos excusas, relativas a la adquisición de bienes (el verbo ἀγοράζω es utilizado dos veces en los vv. 18-19), era, para las élites grecorromanas, otro modo de adquirir propiedad, este por medio de dote. Similarmente, Ebner (“Symposion”, 123-125) apunta que las tres excusas en la forma lucana de la parábola ponen de manifiesto la buena posición de los invitados, que no trabajan con sus manos, sino que compran bienes y se ocupan de negocios.

¹¹⁴ Sobre este tema tan presente en Lucas-Hechos, véase, por ejemplo, Luke Timothy Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (SBLDS 39; Missoula, MT: Scholars, 1977; Christopher M. Hays, *Luke's Wealth Ethics. A Study in Their Coherence and Character* (WUNT 2/275; Tübinga: Mohr [Siebeck], 2010).

¹¹⁵ Aquí estoy en desacuerdo con el análisis de Van Eck (“When Patrons Are Patrons”, p. 6 del texto digital), quien considera que solo Lc 14,15 + 24 son adiciones a una versión primitiva de la parábola, “muy cercana a la más antigua tradición de Jesús”. Van Eck necesita este juicio para justificar su particular lectura científico-social de la parábola, que él atribuye al mismo Jesús.

¹¹⁶ Para la idea de que la lista de invitados socialmente “inapropiados” de Lc 14,13 + 21 proviene de la reelaboración cristiana realizada por Lucas de una crítica cínica del elitismo y esnobismo grecorromano en las invitaciones a comidas, véase Braun, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, pp. 54-61, 71 (donde Braun declara que “la referencia de Lucas a los pobres, los lisiados, los ciegos y los cojos [14,21] es una especificación redaccional de este tema general”). La única diferencia entre las dos listas de los vv. 13 y 21 es que el orden χαλούς-τυφλούς del v. 13 se invierte en el v. 21.

¹¹⁷ Sobre esta interpretación, véase Braun, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, pp. 88-97.

¹¹⁸ Para opiniones contrarias a una intervención redaccional lucana en 14,24, véase *ibid.*, 72. El propio Braun tiende a aceptar que el v. 24 estaba ya presente en Q, pero reconoce la falta de indicios concluyentes. En mi opinión, junto con su aceptación de la versión tomasina como independiente, un importante fallo en el enfoque de Braun es su idea de que Lucas usó Q como la fuente de su parábola.

¹¹⁹ Ciertamente, Mt 22,5 y Lc 14,18 contienen el nombre ἀγρόν (“campo”), pero el sentido de los dos versículos difiere notablemente. En Mateo, algunos de los invitados simplemente se desentienden de la invitación y marchan a sus ocupaciones (uno a un campo [recién comprado], otro a su negocio), mientras que los demás matan a los mensajeros. En Lucas, en cambio,

todos los invitados (ninguno de los cuales usa la violencia) presentan excusas específicas, de las que se dan tres ejemplos concretos. La primera excusa es la circunstancia de haber comprado un campo y la necesidad de ir a inspeccionarlo. Así pues, en Mateo no se hace referencia al campo como excusa, y en Lucas sí. Esto no nos lleva muy lejos al conjeturar cuál era la forma original de la parábola.

¹²⁰ Braun destaca el tema sociológico de la honra y la deshonra en su interpretación de la versión lucana de la parábola (*Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, pp. 128-131). Creo, sin embargo, que Braun va demasiado lejos al hablar de una “conversión” por parte del anfitrión. Además, en su negación de todo tema histórico-salvífico o escatológico en la versión de Lucas se muestra incapaz de apreciar la polivalencia de las parábolas en general y de esta en particular.

¹²¹ Para un intento de responder a esta pregunta después de haber analizado cuidadosamente los textos de Mateo y Lucas, véase Hoppe, “Das Gastmahlgleichnis”, 290-292.

¹²² Véase *Un judío marginal*, II, 376-392 y 521-534.

¹²³ Sobre la reunión de las doce tribus, simbolizada en el círculo de los doce discípulos formado por Jesús, véase *Un judío marginal*, III, 170-175.

¹²⁴ Cf. *ibid.*, II, 381-383.

¹²⁵ El problema que supone ver a los primeros invitados como dirigentes religiosos del judaísmo o como los ricos es que la consecuencia aparente de tal interpretación sería que Jesús se habría vuelto hacia los religiosamente marginados o los pobres solo después de haber sido rechazado por los invitados originalmente. Pero, como sugiere Kilgallen (*Twenty Parables*, 96), con esa objeción se cometería el error de tomar un elemento estructural dentro del relato ficticio de la parábola para convertirlo en una alegoría detallada del ministerio de Jesús o de la historia de la salvación en general.

¹²⁶ Hay quizá en esta frase un nuevo indicio de la dependencia de *Tomás* con respecto a Mateo. La idea de que todas las personas encontradas por los siervos sean reunidas en el banquete concuerda perfectamente con la idea de Mateo de que el mundo y la Iglesia es una mezcla de malos y buenos, un *corpus permixtum*, como a algunos comentaristas les gusta decir. Esta idea no concuerda, en cambio, con la tendencia gnostizante del *Evangelio de Tomás*, donde se pone el acento en el conocimiento salvífico impartido por el individuo solitario iluminado (el μοναχός).

¹²⁷ No hace falta decir que algunos paralelos entre Lucas y *EvTom* 64 están sujetos a debate. Por ejemplo, Sterling comienza su lista de coincidencias con la frase introductoria de Lucas “él le dijo” (14,16), presentada como paralelo de “dijo Jesús”. Esta coincidencia, sin embargo, es discutible, ya que “dijo Jesús” es el comienzo de la mayoría de los dichos en *Tomás*, mientras que Mateo inicia su versión de la parábola con “Jesús [...] dijo”. Si se omite el resto de la frase introductoria de Mateo, este se halla técnicamente más cerca de *Tomás* que Lucas.

¹²⁸ Una ligera diferencia en las excusas es que *Tomás* deja claro que el siervo fue a hablar por separado con cada invitado, cada uno de los cuales estaba, al parecer, en un lugar distinto. En Lucas, uno tiene la impresión –aunque nunca se dice explícitamente– de que los invitados que presentaban excusas estaban todos reunidos en el lugar al que fue enviado el siervo.

¹²⁹ En contraste con *EvTom* 64, el copto sahídico estándar de Lc 14,18-19 emplea prestado el verbo griego παραίτομαι en una construcción perfectamente inteligible, sin hacer de δέιπνον el complemento directo del verbo. Así, comoquiera que expliquemos la construcción en *EvTom* 64, no es un caso de asimilación escritural de *Tomás* al NT en sahídico estándar. Parece revelador que, en su intento de verter el texto copto de *EvTom* 64 a su hipotético griego original, Plisch (*The Gospel of Thomas*, 156-157) usa la construcción παραίτομαι περὶ τοῦ δέιπνου (“ofrezco mi excusa [o “pido ser excusado”] respecto a la cena”). Si ese era el griego original, uno se pregunta cómo el traductor copto acabó con ἵεῖ παραίτει + δέιπνον como complemento directo.

¹³⁰ Para ser preciso: Lucas emplea el presente del verbo auxiliar δύναμαι (“poder”, “ser capaz”) más el infinitivo aoristo del verbo ἔρχομαι (“ir”, “venir”, “llegar”), mientras que *Tomás* usa el futuro primero del verbo principal εἰ (“venir”), en el que inserta el elemento ῥ, que añade al verbo el sentido de “poder”, “ser capaz”.

¹³¹ Unos cuantos verbos coptos tienen una forma conocida como “participio proclítico”, pero no se da en verbos como βῶκ (“ir”) o εἰ (“venir”).

¹³² Haenchen (“Das Gleichnis vom grossen Mahl”, 149-150) llama acertadamente la atención sobre el hecho de que *EvTom*

64 se inclina preferentemente en la dirección de la versión lucana de la parábola, aunque tiene ciertas coincidencias con la versión de Mateo; cf. Schottroff, "Von der Schwierigkeit", 602-603. Haenchen piensa que *Tomás* ha prescindido deliberadamente de la referencia a la ira del anfitrión ante la negativa de los invitados a acudir al banquete (un detalle común a Mateo y Lucas) porque tal emoción habría sido impropia de una deidad gnóstica (así también Vögtle, *Gott und seine Gäste*, 19, n. 17).

¹³³ En p. 335, Hultgren (*The Parables of Jesus*) ofrece listas de especialistas que rechazan (n. 8) o aceptan (n. 9) la independencia de *Tomás* en el *logion* 64.

¹³⁴ Aquí, la ironía es que, en la cuestión básica de si la parábola se originó en el ministerio del Jesús histórico, no hay gran diferencia si un experto (por ejemplo, Sterling) prefiere la opinión de que *EvTom* 64 representa una tradición temprana e independiente. Esta opinión solo reforzaría la posición que tomo en cualquier caso: que la parábola satisface el criterio de testimonio múltiple y que por ello es lo más probable que provenga de Jesús.

¹³⁵ Además de los comentarios clásicos a Mateo y Lucas, véase Eugene Stock, "The Pounds and the Talents": *ExpTim* 22 (1910-1911) 424-425; Robert Candlish, "The Pounds and the Talents": *ExpTim* 23 (1911-1912) 137-137; W. McCulloch, "The Pounds and the Talents": *ExpTim* 23 (1911-1912) 382-383; J. G. Simpson, "The Parable of the Pounds": *ExpTim* 37 (1925-1926) 299-302; F. E. Brightman, "Six Notes. I. S. Luke XIX 21: *aireis ho ouk ethēkas*": *JTS* 29 (1927-1928) 158-165, esp. 158; John Mutch, "The Man with the One Talent": *ExpTim* 42 (1930-1931) 332-334; Paul Joüon, "La Parabole des Mines (Luc, 19, 13-27) et la Parabole des Talents (Matthieu, 25, 14-30)": *RSR* (1939) 489-494; Jean Dauvillier, "La parabole des mines ou des talents et le §99 du Code de Hammurabi", *Mélanges Dédiés à M. le Professeur Joseph Magnol* (Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1948), 153-165; André Feuillet, "La synthèse eschatologique de Saint Matthieu (XXIV-XXV)": *RB* 56 (1949) 340-365 y *RB* 57 (1950) 62-91, y en particular, dentro del último artículo, "Les talents (Mt. XXV, 14-30) et les mines (Lc. XIX, 17-27)", 80-86; Werner Foerster, "Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden", en Werner Foerster (ed.), *Verbum Dei Manet in Aeternum* (Otto Schmitz Festschrift; Witten: Luther, 1953), 37-56; Paul Tillich, "The Riddle of Inequality": *USQR* 13 (1958) 3-9; Max Zerwick, "Die Parabel vom Thronanwärter": *Bib* 40 (1959) 654-674; Heinrich Kahlefeld, *Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium* (2 vols.; Frankfurt: Knecht, ²1963) I, 149-170; J. Duncan M. Derrett, "Law in the New Testament: The Parable of the Talents and Two Logia": *ZNW* 56 (1965) 184-195; id., "A Horrid Passage in Luke Explained (Lk 19,27)": *ExpTim* 97 (1985-1986) 136-138; Friedrich Hauck, "*oknēros*": *TDNT* 5 (1967) 166-167; Marcel Didier, "La parabole des talents et des mines", en Ignace de la Potterie (ed.), *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques. Volume II* (BTL 25; Joseph Coppens Festschrift; Gembloux: Duculot, 1967), 248-271; Erhard Kamlah, "Kritik und Interpretation der Parabel von den anvertrauten Geldern": *KD* 14 (1968) 28-38; Jacques Dupont, "La parabole des talents (Mat. 25:14-30) ou des mines (Luc 19,12-27)": *RTP* 19 (1969) 376-391; Peter Fiedler, "Die übergebenen Talente": *BibLeb* 11 (1970) 259-273; Weiser, *Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien*, 226-272; I. T. Holdcroft, "The Parable of the Pounds and Origen's Doctrine of Grace": *JTS* n.s. 24 (1973) 503-504; Lane C. McGaughey, "The Fear of Yahweh and the Mission of Judaism: A Postexilic Maxim and Its Early Christian Expansion in the Parable of the Talents": *JBL* 94 (1975) 235-245; Francis D. Weinert, "The Parable of the Throne Claimant (Luke 19:12, 14-15a, 27) Reconsidered": *CBQ* 39 (1977) 505-514; J. M. Ross, "Talents": *ExpTim* 89 (1977-1978) 307-309; Wilhelm Resenhöfft, "Jesu Gleichnis von den Talenten ergänzt durch die Lukas-Fassung": *NTS* 26 (1979-1980) 318-331; David C. Steinmetz, "Matthew 25:14-30": *Int* 34 (1980) 172-176; Jack T. Sanders, "The Parable of the Pounds and Lucan Anti-Semitism": *TS* 42 (1981) 660-668; Roland Meynet, *Initiation à la rhétorique biblique* (Paris: Cerf, 1982), 85-131; Luke Timothy Johnson, "The Lukan Kingship Parable (Lk. 19:11-27)": *NovT* 24 (1982) 139-159; Ignace de la Potterie, "La parabole du prétendant à la royauté (Lc 19, 11-28)", *A cause de l'évangile* (LD 123; Jacques Dupont Festschrift; Clamency: Publications de Saint-André/Cerf, 1985), 613-641; Armand Puig i Tàrrach, "La parabole des talents (Mt 25, 14-30) ou des mines (Lc 19, 11-28)", *A cause de l'évangile, ibid.*, 165-193 (una versión más larga de este artículo se publicó en la *Revista Catalana de Teologia* 10 [1985] 269-317); J. Naegele, "Translation of *talanton* 'talent'": *BT* 37 (1986) 441-443; Martinus C. de Boer, "Ten Thousand Talents? Matthew's Interpretation and Redaction of the Parable of the Unforgiving Servant (Matt 18:23-35)": *CBQ* 50 (1988) 214-232; Kloppenborg, *Q Parallels*, 196-201; Christian Dietzfelbinger, "Das Gleichnis von den anvertrauten Geldern": *Berliner theologische Zeitschrift* 6 (1989) 22-33; Daniel Lys, "Contre le salut par les oeuvres dans la prédication des talents": *ETR* 64 (1989) 331-340; Jean-Noël Aletti, "Parabole des mines et/ou parabole du roi (Lc 19, 11-28). Remarques sur l'écriture parabolique de Luc", en Jean Delorme (ed.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles* (LD 135; Paris: Cerf, 1989) 309-332; Louis Panier, "La parabole des mines. Lecture sémiotique (Lc 19, 11-27)", *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles, ibid.*, 333-347; David Flusser, "Aesop's Miser and the Parable of the Talents", *Parable and Story in*

Judaism and Christianity (Studies in Judaism and Christianity; Nueva York/Mahwah, NJ: Paulist, 1989), 9-25; Daniel J. Harrington, "Polemical Parables in Matthew 24-25": *USQR* 44 (1990-1991) 287-298; Frédéric Manns, "La parabole des talents: Wirkungsgeschichte et racines juives": *RevScRel* 65 (1991) 343-362; Vittorio Fusco, "'Point of View' and 'Implicit Reader' in Two Eschatological Texts (Lk 19,11-28; Acts 1,6-8)", en F. Van Segbroeck *et al.* (eds.), *The Four Gospels 1992. Volume II* (BETL 100; Frans Neirynck Festschrift; Lovaina; Leuven University/Peeters, 1992), 1677-1696; Robert T. Fortna, "Reading Jesus' Parable of the Talents through Underclass Eyes": *Forum* 8 n° 3/4 (1992) 211-228; Lambrecht, *Out of the Treasure*, 217-244; Richard L. Rohrbaugh, "A Peasant Reading of the Parable of the Talents/Pounds. A Text of Terror?": *BTB* 23 (1993) 32-39; William R. Herzog II, *Parables as Subversive Speech* (Louisville: Westminster/John Knox, 1994), 150-168; Joel R. Wohlgenut, "Entrusted Money (Matthew 25:14-28)", en V. George Shillington (ed.), *Jesus and His Parables* (Edimburgo: Clark, 1997), 103-120; François Martin, "Parabole des talents": *Sémiotique et Bible* 84 (1996), 14-24; Leslie Brisman, "A Parable of Talent": *Religion and the Arts* 1 (1996) 74-99; John B. Carpenter, "The Parable of the Talents in Missionary Perspective: A Call for an Economic Spirituality": *Missiology* 25 (1997) 165-181; John Paul Heil, "Matthew 25:14-30: Parable Comparing Servants Who Are Given Talents by Their Lord", en Warren Carter y John Paul Heil (eds.), *Matthew's Parables. Audience-Oriented Perspectives* (CBQMS 30; Washington, DC: CBA, 1998), 196-200; Jennifer A. Glancy, "Slaves and Slavery in the Matthean Parables": *JBL* 119 (2000) 67-90; Hultgren, *The parables of Jesus*, 271-291; Richard T. France, "On Being Ready (Matthew 25:1-46)", en Richard N. Longenecker (ed.), *The Challenge of Jesus' Parables* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2000), 177-195; John J. Pilch, "The Parable of the Talents": *The Bible Today* 39 (2001) 366-370; Adelbert Denaux, "The Parable of the Talents/Pound (Q 19, 12-27). A Reconstruction of the Q Text", en Andreas Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETL 158; Lovaina: Leuven University/Peeters, 2001), 429-460; *id.*, "The Parable of the King-Judge (Lk 19, 12-28) and Its Relation to the Entry Story (Lk 19, 29-44)": *ZNW* 93 (2002) 35-57; Michael S. Northcott, "The Parable of the Talents and the Economy of the Gift": *Theology* 107 (2004) 241-249; Münch, *Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium*, esp. 136-137 y 244-246; Hubert Frankemölle, "Das Gleichnis von den Zentnern/Talenten (Mt 25,14-30)": *Orientierung* 69 (2005) 10-12; Ben Chenoweth, "Identifying the Talents. Contextual Clues for the Interpretation of the Parable of the Talents (Matthew 25:14-30)": *TynBul* 56 (2005) 61-72; *id.*, "The Vulnerability of the Literalist: A Critique of William R. Herzog II's Interpretation of the Parable of the Talents": *Pacifica* 21 (2008) 175-191; Markus Locker, "Reading and Re-reading Matthew's Parable of the Talents in Context": *BZ* 49 (2005) 161-173; Brian Schultz, "Jesus as Archelaus in the Parable of the Pounds (Lk. 19,11-27)": *NovT* 49 (2007) 105-127; Elizabeth V. Dowling, *Taking Away the Pound: Women, Theology and the Parable of the Pounds in the Gospel of Luke* (Library of NT Studies 324; Londres/Nueva York; Clark, 2007); Michael Fricke, "Wer Ist der Held des Gleichnisses? Kontextuelle Lesarten des Gleichnisses von den Talenten": *BK* 63 (2008) 76-80; George O. Folarin, "The Parable of the Talents in the African Context: An Inculturation Hermeneutics Approach": *Asia Journal of Theology* 22 (2008) 94-106; Snodgrass, *Stories with Intent*, 519-543; C. I. David Joy, "Matthew 25:14-30: A Subaltern-cultural Reading": *Bangalore Theological Forum* 40 (2008) 131-142; Richard Q. Ford, "Jesus' Parable of the Talents an the 2008 Olympics": *The Fourth R* 21 (2008) 13-15, 18-19, 24; Luise Schottroff, "The Kingdom of God Is Not Like You Were Made to Believe: Reading Parables in the Context of Germany and Western Europe", en Alejandro F. Botta y Pablo R. Andiñach (eds.), *The Bible and the Hermeneutics of Liberation* (SBL Semeia Studies 59; Atlanta: SBL, 2009), 169-179; Ernest van Eck, "Do Not Question My Honour: A Social-Scientific Reading of the Parable of the Minas (Lk 19:12b-24, 27)": *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67 (2011) 11 páginas (en internet); Adam F. Braun, "Reframing the Parable of the Pounds in Lukan Narrative and Economic Context: Luke 19:11-28": *CurTM* 39 (2012) 442-448; Peter Yaw Oppong-Kumi, *Matthean Sets of Parables* (WUNT 2/340; Tubinga: Mohn [Siebeck], 2013).

¹³⁶ En la lengua inglesa, por ejemplo, el uso metafórico de la palabra "talento" con el significado de habilidad o capacidad está atestiguado desde el siglo XV.

¹³⁷ Es casi imposible dar un equivalente exacto monetario del antiguo "talento" en monedas de hoy día, como el dólar americano. Para empezar, el talento no era originalmente una unidad monetaria, sino de peso; véase Marvin A. Powell, "Weights and Measures": *ABD* VI, 897-908, esp. 907. La medida exacta varió según tiempo y lugar en el mundo antiguo, y los expertos discrepan en las estimaciones numéricas; la BAGD, *sub voce*, da una estimación de 26 a 36 kilos. De una unidad de peso se convirtió por derivación en unidad de moneda. Naturalmente, el valor de un τάλαντον monetario tampoco era el mismo en todos los lugares, pero siempre era muy alto. La variabilidad de la moneda no hacía sino aumentar por el hecho de que el metal usado en ella podía ser oro, plata o cobre. Por ejemplo, el talento de plata ateniense valía menos que el de Egina, y el talento sirio mucho menos que los dos anteriores. Durante la época del cambio de era, el talento como medida de peso equivalía, al parecer, a 42,5 kilos (véase Hultgren, *The Parables of Jesus*, 274-275, n. 8). El valor monetario de un talento debía de ser aproximadamente 600 denarios, siendo el denario el salario diario de un jornalero o de un soldado raso. Si suponemos,

con Hultgren, que un jornalero trabajaba unos 300 días cada año, el valor de un solo talento se acercaría al valor salarial de 20 años de trabajo. Por lo tanto, cinco talentos equivaldrían a unos 30.000 denarios o el salario de cien años; dos talentos, a 12.000 denarios o el salario de 40 años. Aunque otros comentaristas ofrecen estimaciones más conservadoras, todos coinciden en que las sumas indicadas son inmensas. Se suele desestimar el número de talentos tanto en esta parábola como en la de El siervo inexorable (Mt 18,23-35) por considerarlo disparatadamente hiperbólico. Para una interesante defensa de la idea de que los 10.000 talentos mencionados en la parábola de El siervo inexorable (Mt 18,24) es una suma realista dentro de las enormes cantidades que constituyen el presupuesto de un reino, véase Laurent Larroque, *La parabole du serviteur impitoyable en son contexte (Mt 18, 21-35)* (AnBib 187; Roma: Gregorian & Biblical Press, 2100). Sin embargo, para que la interpretación de Larroque funcione, es mucho lo que hay que leer en la parábola; parece dudosa, por ejemplo, la idea de que el δούλος de 18,24 es un alto funcionario de la corte y no un siervo, ya que se aviene mal con παρθῆναι de Mt 18,25 (que considerado en sí significa simplemente ser vendido, no “ser vendido como esclavo”, lo cual parece indicar que el δούλος es ya un esclavo).

¹³⁸ Un punto más a favor de adoptar la palabra “mina” al hablar de la versión lucana de la parábola es que es una voz utilizada por muchos comentaristas de lengua no inglesa.

¹³⁹ Aunque muchos traductores y comentaristas utilizan las palabras “criados” o “sirvientes” para traducir el griego δούλοι, yo estoy de acuerdo con los especialistas (como Hultgren, *The Parables of Jesus*, 473-476) que creen que la parábola habla más precisamente de siervos, es decir, de esclavos. Sobre este punto, la tendencia de Darrett (“Law in the New Testament”, 184-195, esp. 185) a incurrir en generalizaciones que pretenden incluir situaciones legales de todo el Próximo Oriente antiguo a lo largo de un milenio le impide comentar con precisión la situación legal bajo el dominio de Roma durante la época del cambio de era; quizá está indebidamente influido por las discutibles afirmaciones de Dauvillier (“La parabole”, 153-165), que entra en una exégesis acrítica de los textos mateano y lucano. Conviene, al mismo tiempo, escuchar las advertencias de Hultgren respecto a que no hay que equiparar la esclavitud en la época romana con la que conoció del sur de Estados Unidos antes de la guerra civil americana. Para un cuidadoso estudio del problema de δούλοι en el evangelio de Mateo, véase Glancy, “Slaves and Slavery”, 67-90, esp. 70, n. 14, y 72; cf. Mary Ann Beavis, “Ancient Slavery as an Interpretive Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward (Luke 16,1-8)”: *JBL* 111 (1992) 37-54, esp. 37-38 y 40. Glancy piensa que la parábola de Los talentos habla de “esclavos gestores”, un subgrupo especial “cuya capacidad buena o excepcional para la labor de gestión los lleva ocupar puestos de responsabilidad en la casa de su señor” (p. 72). Glancy (pp. 85, 88) critica con razón a Derrett, Scott (*Hear Then the Parable*, 217-235) y otros que se aferran a la traducción de δούλοι por “sirvientes” en esta parábola.

¹⁴⁰ Algunos comentaristas entienden que la forma mateana de la parábola presenta al señor dejando a los tres siervos en dudas sobre sus intenciones cuando les da los talentos. Asumido que i) incluso un solo talento equivale a una enorme cantidad de dinero, ii) que el amo mateano es obviamente un hombre de negocios, iii) que el tercer siervo difícilmente puede ignorar lo que sus dos compañeros hacen con los respectivos talentos, y iv) que el tercer siervo confiesa conocer el carácter duro, exigente y ávido de su señor, que persigue ganancias económicas cuando y donde nadie las esperaría, constituye un desafío a la lógica imaginar que el tercer siervo no sabía lo que su señor pretendía cuando le entregó un talento antes de marchar a un largo viaje. Como aclara Glancy (“Slaves and Slavery”, 72), esos siervos son presentados como “esclavos gestores”. ¿Qué otra cosa se esperaba que hiciese un esclavo gestor con una gran suma de dinero que le había confiado su exigente amo-negociante?

¹⁴¹ Quiero poner de relieve que, en este punto del análisis, trato simplemente de aislar el mínimo esencial del material compartido por Mateo y Lucas. A considerar las muchas cuestiones que rodean el diálogo entre el tercer siervo y su amo entraremos cuando hayamos sometido a examen las contribuciones redaccionales de Mateo y Lucas.

¹⁴² La teoría de que las parábolas de Los talentos y Las minas fueron desde el principio dos parábolas diferentes tiene una larga historia y aun hoy día es defendida por algunos autores; véase, por ejemplo, Candlish, “The Pounds and the Talents”, 137; Snodgrass, *Stories with Intent*, 523-525; Schultz, “Jesus as Archelaus”, 105-127. Como se puede ver, no es exacta la afirmación de Dupont (“La parabole des talents”, 177) de que esa teoría ya ha sido prácticamente abandonada. Sin embargo, los defensores de la posición de las dos parábolas no son siempre claros respecto a si hubo en el origen dos parábolas sustancialmente distintas o, por el contrario, una sola parábola, que Jesús enseñó de diferentes maneras en tiempos diferentes, adaptando el mensaje de la parábola a auditorios también diferentes. Lo segundo parece corresponder a la opinión de Joüon, “La Parabole des Mines”, 489-494.

¹⁴³ Contrariamente al punto de vista de Johnson (tal como es expresado en “The Lukan Kingship Parable”, 139-159, y en

su comentario a Lucas, *The Gospel of Luke*, 288-295), pienso que, dentro de Lc 19,12-27, la distribución del material y el orden de los acontecimientos hacia el clímax justifican considerar El pretendiente al trono como un relato secundario de la parábola y no como el relato principal, que sigue siendo Los siervos a los que se confió dinero. Incluso la marcha del noble para ser investido rey y su regreso encajan en el relato principal, ya que aclaran la razón de su ausencia (no explicada en la versión de Mateo) y crean el supuestamente largo intervalo para que los siervos (a excepción del tercero de ellos) negocien y obtengan enormes beneficios. La larga y dramática confrontación del rey con el tercer siervo –el segmento más extenso de toda la parábola (vv. 20-26)– argumenta decisivamente a favor de la preponderancia del relato de Los siervos a los que se confió dinero. Apreciar la dirección de toda la parábola hacia la rendición de cuentas final (y especialmente el juicio del tercer esclavo) ayuda a determinar la interpretación adecuada de su conjunto.

¹⁴⁴ Para diversas opiniones sobre El pretendiente al trono (junto con abundante bibliografía sobre estudios anteriores acerca de este tema), véase Zerwick, “Die Parabel vom Thronanwärter”, 654-674; Didier, “La parabole des talents”, 248-271; Weinert, “The Parable of the Throne Claimant”, 505-514; Meynet, *Initiation*, 85-131; Johnson, “The Lukan Kingship Parable”, 139-159; De la Potterie, “La parabole du prétendant”, 613-641; Puig i Tàrrach, “La parabole des talents”, 165-193; Aletti, “Parabole des mines”, 309-332; Fusco, “Point of View”, 1677-1696; Denaux, “The Parable of the King-Judge”, 35-57; Schultz, “Jesus as Archelaus”, 105-127. Autores como Meynet, Johnson y De la Potterie merecen reconocimiento por haber subrayado cómo la parábola lucana en la forma llegada hasta nosotros tiene que ser interpretada dentro del contexto literario y teológico más amplio del evangelio de Lucas y, mejor, en el de Lucas-Hechos. Al final, sin embargo, su énfasis en el tema de El pretendiente al trono les impide ver que, incluso en la versión lucana, la sustancia, el sentido y el desenlace de la parábola se centran en el relato sobre Los siervos a los que se confió dinero y en la relación de ellos con su señor, y no en la relación del rey con sus súbditos rebeldes (que realmente ocupa solo dos versículos). Los intentos de Johnson y De la Potterie por entender la parábola de Jesús no como una corrección de las expectativas de la venida inminente del reino de Dios, sino como una afirmación e interpretación de ella acaban distorsionando el sentido de la parábola y el del contexto más amplio. En particular, De la Potterie, en su deseo de ver la entrada de Jesús en Jerusalén (o, más exactamente, su aproximación a Jerusalén en el monte de los Olivos) como su “entronización real”, emplea en la escena terminología ajena a ella. Ciertamente, Lucas es el único entre los sinópticos que introduce el término “rey” (βασιλεύς) en la aclamación de Jesús por sus discípulos (Lc 19,38). Pero al mismo tiempo elimina la palabra “reino” (βασιλεία), que se encuentra en su fuente mateana (11,10). Esta es una extraña medida si Lucas deseaba conectar la aproximación de Jesús a Jerusalén con la aparición inmediata del reino de Dios” (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ), que es el objeto de la expectativa de la gente en Lc 19,11 (en respuesta a lo cual pronuncia Jesús la parábola de Las minas). Como es obvio, la palabra “entronización” u otra similar está ausente de Lc 19,28-40. Pero más concretamente, quizá, es difícil ver cómo la aproximación de Jesús a Jerusalén en 19,28-40 puede ser equiparada a la “aparición inmediata” del reino de Dios, cuando los acontecimientos de la muerte y resurrección de Jesús se hallan todavía, aproximadamente, a una semana de distancia, por no hablar de la ascensión, a más de cuarenta días, al menos según el primer capítulo de Hechos. Además, solo con gran imaginación se pueden ver las otras cosas que suceden en la parábola –señaladamente la actividad de los siervos y su respectiva recompensa o castigo, referido todo ello junto con el castigo de los súbditos rebeldes del rey– en concordancia con la interpretación del acercamiento de Jesús a Jerusalén como la aparición inminente del reino de Dios. La lógica de este enfoque parecería exigir que la inmensa actividad productiva de los discípulos (el negocio con las minas) se relacionara con el período comprendido entre la pasión y muerte de Jesús y su regreso tras la resurrección. Pero ese es el tiempo de la traición de Judas, la negación de Pedro y, en general, la falta de fe de los discípulos (resuelta solo con las apariciones de Jesús resucitado). Para soslayar este problema, De la Potterie afirma que la parábola presenta la entronización de Jesús como un proceso continuo de “venida” a sus discípulos durante el tiempo de la Iglesia. Así, la escena del juicio en la parábola ocurriría también en el tiempo de la Iglesia, y la gestión de los siervos representaría la participación de los discípulos en el gobierno de las comunidades cristianas. En mi opinión, esta explicación a modo de escapatoria no hace sino estirar la imaginación alegórica hasta el punto de ruptura; la parábola habla de un solo y definitivo regreso del rey (19,15: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτόν), que desencadena un solo y definitivo juicio de todos. Si se rechaza la interpretación de De la Potterie, ¿qué otro enfoque podemos considerar más creíble? En efecto, hay que leer la parábola lucana de Las minas dentro de la totalidad del proyecto literario y teológico de Lucas, pero este proyecto entraña una visión determinada de las varias etapas de la historia de la salvación, que incluye la muerte, resurrección y ascensión de Jesús (vista como alguien grande “levantado”), su subsiguiente entronización en el cielo, el tiempo de la Iglesia marcado por la actividad misionera de los apóstoles, la venida del Hijo del hombre en gloria y, finalmente, el premio de los discípulos fieles y el castigo de los oponentes irreductibles. En la redacción lucana de la parábola, la marcha del noble “a un país lejano” y su investidura como rey simbolizan la muerte, resurrección y ascensión de Jesús, así como el hecho de sentarse él a la derecha de Dios (lo cual

lo convierte en “Señor y Mesías”, Hch 2,36); la actividad gestora de los siervos simboliza el tiempo de la Iglesia, con la obtención de diversos resultados (o ninguno) por los distintos misioneros, y el regreso del rey para pedir cuentas simboliza el juicio final. En este, Lucas establece una distinción entre los discípulos fieles que han trabajado mucho y con éxito (recompensa) y los discípulos poco activos que se han mostrado ineficaces (reprensión y castigo menor), y los que se han opuesto al reinado de Cristo (principalmente las autoridades de Jerusalén, pero también otros adversarios, a los que se hace referencia en Hechos). El terrible castigo de los enemigos del rey en Lc 19,27 no es ante todo la destrucción de Jerusalén, que Lucas ve solamente como una realización parcial y prefiguración profética del día último, sino la sentencia definitiva contra todos los que se han opuesto al reinado de Jesús como κέρτος. Conviene recordar que aunque Lucas distingue cuidadosamente la destrucción de Jerusalén del juicio final, conecta ambos acontecimientos como etapas relacionadas en la historia de la salvación en Lc 21,1-36. En suma, Lucas tomó la alegoría incipiente de la parábola tradicional y la desarrolló para construir una alegoría mucho más detallada de las etapas en la historia de la salvación (aunque, como en todas las parábolas alegóricas de los sinópticos, no hay que llevar los detalles más allá de las intenciones del redactor).

¹⁴⁵ Las referencias paralelas de la *Guerra judía* y las *Antigüedades* son casi exactamente iguales.

¹⁴⁶ No nos detendrá aquí la complicada cuestión histórica de cuántos testamentos hizo Herodes el Grande y cuál de ellos estaba en vigor a su muerte.

¹⁴⁷ Aquí estoy en desacuerdo con Zerwick (“Die Parabel vom Thronanwärter”, 654-674) y Weinert (“The Parable of the Throne Claimant”, 305-314), quien sostiene que originalmente había una parábola de El pretendiente al trono que sí fue pronunciada por el Jesús histórico. Ambos autores coinciden en que Jesús utilizó conscientemente la figura de Arquelao como la fuente para el rey de la parábola. Aparte de todos los problemas que entraña crear una parábola de básicamente solo dos versículos (Lc 19,14 + 27, con los vv. 12 + 15a complementando el relato, aunque funcionan perfectamente bien como partes de Las minas), sobre ambos autores gravita la carga de explicar cómo la multitud galilea que viaja con Jesús en peregrinación a Jerusalén por la Pascua (siempre que supongamos que el marco redaccional de la parábola de Las minas es el marco histórico de la parábola, originalmente separada, de El pretendiente al trono) podía conocer –y por lo tanto entender– la referencia a los detalles del comportamiento de Arquelao. La dificultad aquí es que Arquelao nunca había gobernado Galilea; fue durante unos diez años (4 a. C.-6 d. C.) etnarca de Idumea, Judea y Samaría. El gobierno real en Galilea pasó directamente del rey Herodes el Grande a otro hijo, el tetrarca Herodes Antipas (cuyo reinado fue bastante pacífico). Zerwick se ve en la necesidad de asegurar que, unos 35 años después de los acontecimientos aludidos en la parábola, los seguidores galileos de Jesús reconocerían la referencia porque sus padres les habrían hablado a menudo sobre esos acontecimientos. Aún más improbable es la sugerencia de Schultz (“Jesus as Archelaus”, 112-127) en un artículo que no logra entrar en una comparación detallada y un contraste con la parábola mateana de Los talentos. De hecho, el enfoque de Schultz adolece de una contradicción interna. Paradójicamente, él pasa por alto un aspecto importante del marco redaccional de Lucas mientras lo defiende como el marco geográfico e histórico original de la parábola de Las minas con El pretendiente al trono (es decir, la parábola tal como está en Lc 19,12-27). Schultz explica la alusión de Jesús a Arquelao en la parábola apelando a varias estructuras reales en las proximidades de Jericó. Por ejemplo, cuando Jesús y sus acompañantes dejaron Jericó y tomaron dirección norte para la subida a Jerusalén tuvieron que ver una ciudad que Arquelao había construido para sí y a la que había puesto su nombre, puesto que estaba situada a unos doce kilómetros al norte de Jericó. O si se prefiere otro escenario, la vista del gran palacio mandado edificar por Herodes el Grande y reconstruido por Arquelao pudo haber servido de desencadenante mental de la parábola. Jesús y los que iban con él podrían haber visto igualmente ese palacio cuando salieron de Jericó en su camino hacia Jerusalén. El problema con toda esta especulación (y el artículo está plagado de preguntas retóricas y frases como “se puede imaginar fácilmente...”) es que insiste en que Jesús y sus acompañantes ya habían dejado Jericó y avanzaban por el camino que desde esa ciudad subía hacia Jerusalén, lo cual les permitía ver un lugar relacionado con Arquelao. Pero toda esta teoría no tiene en cuenta el verdadero escenario de la parábola en Lucas 19. En Lc 19,1-10, Jesús ha pedido a Zaqueo que baje del sicómoro al que se subió para verlo a él, Zaqueo se ha comprometido a dar generosamente parte de sus bienes a los pobres en reparación por sus pecados pasados, y Jesús ha respondido con una afirmación doble: “Hoy la salvación ha acontecido (ἐγένετο) en esta casa, porque también él es hijo de Abrahán. Pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo perdido”. Luego, inmediatamente, al comienzo del v. 11, Lucas relata: “Mientras ellos [¿la multitud?, ¿los discípulos?, ¿los fariseos?] escuchaban estas cosas [es decir, lo que Jesús acaba de manifestar], procedió a decir una parábola...”. En otras palabras, Jesús pronuncia la parábola de Las minas no después de salir de Jericó y yendo hacia Jerusalén (camino donde supuestamente podía haber visto uno u otro de los edificios que le podían recordar a Arquelao), sino justo bajo el sicómoro o, posiblemente, en la casa de Zaqueo, en Jericó. Todo el complicado escenario construido por Schutz se derrumba bajo el peso del marco redaccional de

Lucas: precisamente lo mismo que Schultz había tratado de defender como histórico.

¹⁴⁸ Es extraño que algunos comentaristas (por ejemplo, Weinert, “The Parable of the Throne Claimant”, 506-507; Schultz, “Jesus as Archelaus”, 111-112) impugnen la idea de que Lucas o algún otro autor cristiano se hubiera atrevido a utilizar una figura tan brutal y desprestigiada como Arquelao para desarrollar un relato alegórico sobre la realeza de Jesús. Pero no hay más que considerar 1) cómo se aplica toda suerte de imágenes perturbadoras y violentas a Jesús en el NT (por ejemplo, un ladrón en la noche, un guerrero conquistador, un rey que mata a los invitados a la boda de su hijo [y que, para remate, incendia su ciudad] o un rey-juez que envía a los malos al fuego eterno) y 2) cómo, en comparación, la oblicua referencia a Arquelao es solo una pequeña parte de la alegoría mayor contenida en la parábola, para darse cuenta del poco peso de esa impugnación. Por otro lado, la utilización de un Arquelao solo sugerido como medio de referirse a Jesús en la parábola lucana difícilmente prueba que esa “escandalosa” comparación se remonte al Jesús histórico (contra la opinión de Seccombe, “Incongruity”, 170-171). Nadie que admita la posibilidad de que la parábola de El buen samaritano sea una pura composición lucana validará la premisa de que los elementos escandalosos en una parábola son una señal segura de composición por el mismo Jesús.

¹⁴⁹ Esta lista no incluye artículos determinados aislados, ni tampoco casos aislados de las conjunciones *καί* y *ἀλλά*. Pero sí se cuenta la sucesión de dos palabras en el mismo orden (por ejemplo, *καὶ ὁ*). Nótese que la mayor parte de las coincidencias palabra por palabra se concentran en el diálogo del amo con el tercer siervo.

¹⁵⁰ En este cálculo del número total de palabras, 1) la cuenta solo incluye la parábola propiamente dicha, no el material introductorio (por tanto, no Lc 19,11 ni “dijo, pues” [εἶπεν οὖν] al comienzo del v. 12); 2) toda palabra griega entra en el cómputo, incluidas palabras abreviadas como *ἀρ'* y *ἐπ'*; 3) los cálculos pueden variar entre los exégetas a causa de diferentes decisiones relativas a crítica textual; por ejemplo, yo he contado Lc 19,25 y *δέ* en Mt 25,22, mientras que otros críticos pueden optar por su omisión.

¹⁵¹ Indicio del tono satírico de la sabiduría secular sobre esta cuestión podría ser el hecho de que sentimientos similares se encuentran expresados en la literatura latina pagana, por autores de la talla de Marcial, Terencio y Juvenal. Así, en sus *Epigramas*, libro 5.81, Marcial comenta: “Semper pauper eris, si pauper es, Aemiliane; dantur opes nullis nunc nisi divitibus” [siempre serás pobre si eres pobre, Emiliano; en estos tiempos, las riquezas no se dan a nadie, salvo a los ricos]. Véase, en esta línea, Terencio, *Formión*, acto I, líneas 40-42; más distanciado, Juvenal, *Sátiras*, 3.21-33.

¹⁵² Aquí discrepo de Danaux (“The Parable of the Talents/Pounds”, 429-460), quien presenta uno de los intentos más minuciosos, paso a paso, de reconstruir el hipotético texto Q de la parábola. Danaux es admirable en su honradez; elabora argumentos a favor y en contra de las diferentes posiciones del debate, con el resultado de que uno se da cuenta, teniendo delante su reconstrucción, de lo fácil que es decantarse por una lectura diferente de casi cualquier versículo. La grave incertidumbre que produce en particular toda reconstrucción de la primera parte de la parábola le lleva a uno a dudar del proyecto en su conjunto, y más si compara la reconstrucción de Danaux con las de otros especialistas en Q; por ejemplo, Robinson *et al.* (eds.), *The Critical Edition of Q*, 524-557; Ivan Havener y Athanasius Polag, *Q. The Sayings of Jesus* (Good News Studies 19; Wilmington, DE: Glazier, 1987), 146. Algunos comentaristas que apoyan la posición de una fuente Q sugieren etapas intermedias de desarrollo entre Q y las formas finales que tenemos en Mateo y Lucas; véase, por ejemplo, Puig i Tàrrach, “La parabole des talents”, 172-173.

¹⁵³ Aquí estoy de acuerdo con Weiser, *Die Knechtsleichnisse*, 227-255; Wohlgemut, “Entrusted Money”, 105. Es interesante notar cómo muchos exégetas abrazan en principio alguna forma de la hipótesis Q pero luego optan por lo que parece más seguro; véase, por ejemplo, McGaughey, “The Fear of Yahweh”, 235-238.

¹⁵⁴ Véase Harrington, “Polemical Parables in Matthew 24-25”, 287-298; Carter y Heil, *Matthew's Parables*, esp. 196-200. Para una consideración de la composición redaccional mateana de juegos de parábolas, véase Oppong-Kumi, *Matthean Sets of Parables*. Dentro de su estudio del discurso escatológico (caps. 24-25) se centra en la parábola de Las diez vírgenes, pero, para la parábola de Los talentos, cf. pp. 312, 322.

¹⁵⁵ Además de las tríadas principales en los caps. 5-7, 10, 13, 18 y 24-25, Davies y Allison ofrecen una larga lista de grupos ternarios menores; véase *The Gospel According to Saint Matthew*, I, 86-88.

¹⁵⁶ Para un tratamiento introductorio de la cuestión de las estructuras literarias en el evangelio de Mateo, véase Davies y Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, I, 58-72; cf. David R. Bauer, *The Structure of Matthew's Gospel* (JSNTSup 31; Sheffield, UK: Almond, 1988).

¹⁵⁷ Por razones prácticas, conservo la traducción tradicional del adjetivo griego ὀκνηρός como “perezoso”. En realidad, el sentido es más matizado. Hauck (“*oknēros*”, 166-167) dice que se aplica a una persona que es dubitativa, propensa a angustiarse, negligente o indolente, dependiendo la acepción de la situación externa o del estado psicológico. Es decir, describe a alguien “que por diversas razones o dificultades carece de resolución para actuar” (p. 166). En el presente caso, es el miedo del siervo a su amo lo que lo ha reducido no a una total inactividad (ha enterrado y desenterrado el talento), sino a la falta de empuje e iniciativa que se deriva del temor al riesgo de una posible pérdida. Por eso, no logra estar a la altura de la situación en que ha sido colocado.

¹⁵⁸ Como hemos visto, este es también el “centro de gravedad” en la parábola de Las minas, lo que nos libra de aceptar el punto de vista de que el tema de El pretendiente al trono es el relato principal o dominante en ella.

¹⁵⁹ La cuestión de si se debe ver al amo como un símbolo de opresión socioeconómica en una sociedad injusta ha sido planteada repetidamente por intérpretes socialmente concienciados desde los primeros años noventa del siglo XX. Prominentes entre tales críticos son Fortna (“Reading Jesus’ Parable”, 211-228), Rohrbaugh (“A Peasant Reading”, 32-39) y Herzog (*Parables as Subversive Speech*, 150-168). Entre los estudiosos que han desarrollado esta línea de interpretación en una dirección o en otra (por ejemplo, crítica poscolonial, teología de la liberación o hermenéutica feminista) cabe mencionar a Folarin (“The Parable of the Talents in the African Context”, 94-106), Fricke (“Wer ist der Held”, 76-80), Pilch (“The Parable of the Talents”, 366-370), Ford (“Jesus’ Parable of the Talents”, 13-24), Schottroff (“The Kingdom of God”, 170-171), Joy (“Matthew 25:14-30”, 131-142), Braun (“Reframing the Parable”, 442-448) y Dowling (*Taking Away the Pound*, 1-8, 69-96, 210-215). Fundamental para la mayor parte de estos enfoques (algunos de ellos, simples recocinados del ensayo de Rohrbaugh) es la inversión de la supuesta óptica de Mateo y Lucas (el amo representa a Dios o Cristo en el juicio final, los siervos son discípulos o dirigentes cristianos, los dos primeros siervos son justamente recompensados por haber cumplido con celo la voluntad de Dios, y el tercero es justamente castigado por su fallo en ese cumplimiento) para recobrar el supuesto mensaje original de Jesús (el amo representa los sistemas socioeconómicos opresivos en general y el capitalismo en particular; los dos primeros siervos son colaboracionistas con el sistema y, en consecuencia, con su opresión, y el tercer siervo es el valeroso inconformista, rebelde o indignado que se atreve a denunciar y desenmascarar el injusto sistema negándose a cooperar con él, aun cuando su actitud renuente lo exponga al castigo). Desde el punto de vista de Fortna, por ejemplo, la forma actual de la parábola en Mateo o en Lucas es insustancial o carente de sentido. Va a contrapelo de lo que conocemos como verdadera enseñanza del Jesús histórico, la cual tenía menos que ver con la religión y la moral que con cuestiones económicas (“Reading Jesus’ Parable”, 215). Obviamente, el punto de partida de esos enfoques no es solo una específica hermenéutica marxista/liberacionista de los evangelios, sino una determinada visión del Jesús histórico, visión cuya conexión con la realidad, en la mayor parte de esos artículos, es más presumida que probada.

Uno de los más conocidos proponentes de este enfoque es Rohrbaugh, cuyo ensayo de 1993 es citado frecuentemente por críticos posteriores que siguen su línea de interpretación. Rohrbaugh apela a lo que los antropólogos nos han enseñado acerca de la economía campesina, especialmente en la cultura mediterránea antigua, cultura que a los exégetas occidentales modernos les cuesta entender por las presuposiciones del capitalismo occidental. Rohrbaugh admite que no podemos conocer con seguridad el marco histórico ni el auditorio que tuvo originalmente la parábola. De sugerir que tal auditorio pudo incluir campesinos galileos, pasa enseguida Rohrbaugh a centrarse en esos hipotéticos oyentes campesinos. Para ellos, los ricos eran malos por naturaleza; explotaban a los pobres campesinos mediante su economía de intercambio, que multiplicaba la riqueza de los acaudalados pero absorbía cualquier excedente que los campesinos hubieran podido producir en su economía de bienes limitados. Por eso, en la parábola, el tercer “sirviente” (Rohrbaugh no traduce δούλος como “siervo” o “esclavo”, traducción que habría debilitado su tesis) es malo solo a ojos de los que comparten la mentalidad elitista del rico amo. Para un auditorio campesino, el sirviente ha realizado la honorable acción de conservar lo que le fue confiado, sin participar en el sistema capitalista opresivo aceptado por el amo y los dos primeros sirvientes. Rohrbaugh busca apoyo para su interpretación en un pasaje del Padre de la Iglesia Eusebio, del siglo IV, quien parafrasea una diferente versión de la parábola que, según él, se encuentra en la obra judeocristiana *Evangelio de los nazoreos* (o *nazarenos*). Apunta Rohrbaugh que la estructura quiástica en la versión de la parábola en el *Evangelio de los nazoreos* presenta al tercer sirviente, el que ha conservado el dinero intacto, como el único al que el amo recibe con alegría. Adentrándose un paso más en hipótesis improbables, Rohrbaugh sugiere que el *Evangelio de los nazoreos* ha conservado la forma más original de la parábola y que las tradiciones canónicas adulteraron el relato en una etapa temprana. Al final se abre a la posibilidad de que Jesús hubiera pretendido que la parábola fuera ambigua: los miembros de la élite en el auditorio de Jesús habrían interpretado la parábola como buena noticia para los ricos y mala para los campesinos, mientras que los oyentes campesinos la habrían interpretado en el sentido opuesto. Está bastante claro que

Rohrbaugh considera que la interpretación de los campesinos es la correcta, pero él concluye con una nota evasiva de estudiada inseguridad.

¿Qué decir de tal enfoque? Aunque las intenciones de quienes lo defienden sean admirables, las buenas intenciones no garantizan necesariamente una exégesis correcta. 1) Es significativo que la mayor parte de los autores citados no entren en un análisis pormenorizado de los textos mateano y lucano mediante la crítica de las formas, de la tradición, de las fuentes y de la redacción. Muchas decisiones exegéticas son simplemente anunciadas en vez de argumentadas o demostradas (por ejemplo, que la versión mateana de la parábola es más original que la lucana). Una hipotética versión de la parábola en labios de Jesús es explicada sin la presentación de ningún texto hipotético (véase, por ejemplo, Fricke, “Wer ist der Held”, 78-79). A veces se apela no a un texto original, sino a una “estructura generadora”, 78-79 (así, por ejemplo, Pilch, “The Parable of the Talents”, 367). El problema aquí es que frecuentemente se retienen selectivamente algunos detalles e incluso formulaciones de los relatos evangélicos, más a menudo tratándose de Mateo, pero a veces también en el caso de Lucas. 2) Curiosamente, en todo el proceso, el mundo esencialmente metafórico del relato parabólico se deja a menudo a un lado en favor de una lectura literal del original hipotético, como si el relato hablase directamente acerca de condiciones sociales y económicas (sobre esto, véase Chenoweth, “The Vulnerability of the Literalist”, 176-177, 182-183, contra Herzog). Pero ¿quién necesitaba una parábola para hacer esa crítica? 3) De hecho, ¿por qué entre todas las críticas no metafóricas, directas y cortantes que Jesús formula sobre ciertas prácticas sociales (por ejemplo, el divorcio, los juramentos, la observancia sabática excesivamente rigurosa) no critica él la más flagrante opresión socioeconómica e injusticia de su tiempo, es decir, la esclavitud? Las censurables prácticas del capitalismo excesivamente agresivo palidecen en comparación con las espantosas realidades de la esclavitud en el mundo grecorromano. Pero ni en sus parábolas ni en su actuación parece Jesús preocupado por tal institución, que aparentemente él ve como algo con lo que hay que contar. Acaso por esta razón algunos comentaristas prefieren traducir δούλοι como “sirvientes”, en vez de “siervos” o “esclavos”, pese a que esta otra es con mucho la traducción más probable (véanse los artículos de Beavis y Glancy citados anteriormente). Cabe preguntarse si todo el enfoque efectuado con la lente del marxismo o de la teología de la liberación capta el sentido del relato, si se entiende que los δούλοι son los esclavos del señor y no sirvientes a sueldo del señor. Por ejemplo, la explicación de Herzog depende de que el tercer sirviente sea un poderoso “criado” de un aristócrata; este criado, según Herzog, ha participado en la opresión de pobres campesinos y ahora, habiendo condenado honradamente esa situación, queda expuesto a las iras de los campesinos a los que antes oprimió, al ser despedido por su patrón y tener que ganarse la vida como jornalero. Obviamente, esto no funciona si es entendido como “siervo” o “esclavo”. En realidad, no todos los campesinos en Galilea eran extremadamente e igualmente pobres; algunos más acomodados poseían uno o dos esclavos y, por tanto, no se habrían puesto sin más del lado del supuestamente heroico tercer sirviente que se opone a su patrón. (Sobre la totalidad del problema de utilizar “campesinos” como una categoría homogénea, de talla única, para estudios del NT, véase Sharon Lea Mattila, “Jesus and the ‘Middle Peasants’? Problematizing a Social-Scientific Concept”: *CBQ* 72 [2010] 291-313.) Este punto debilita el enfoque de Fortna, quien al menos reconoce que δούλοι significa en esta parábola “siervos” o “esclavos”. Quizá es por esto por lo que propone la muy improbable posibilidad de que la parábola original de Jesús careciese de toda escena de la rendición de cuentas (es decir, Mt 25,19-28). Eso es agarrarse a un clavo ardiendo. 4) Que el tercer sirviente es un héroe que rechaza con valentía las opresivas estructuras del capitalismo escondiendo bajo tierra (o en un lienzo) el dinero a él confiado es una idea que va a estrellarse contra la clara declaración de que el siervo escondió el talento por miedo (Mt 25,25 || Lc 19,21), no por una valerosa oposición a su amo. Sobre esto, véase Wohlgenut, “Entrusted Money”, 115-116. 5) La apelación a una tercera versión de nuestra parábola en el *Evangelio de los nazoreos* presenta unas cuantas dificultades. Ningún texto completo de este evangelio ha llegado hasta nosotros; básicamente dependemos de citas y paráfrasis presentes en escritos de autores cristianos de los primeros tiempos. A juzgar por lo que tenemos del *Evangelio de los nazoreos*, la obra parece haber sido una especie de traducción targúmica del evangelio de Mateo al arameo (véase el comentario de Philipp Vielhauer en *New Testament Apocrypha. I. Gospels and Related Writings* [edición revisada; ed. Wilhelm Schneemelcher; traducción inglesa dirigida por R. McL. Wilson; Cambridge, UK: James Clarke; Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1991], 159; cf. *Un juicio marginal*, I, 134-135). Pero incluso si no queremos utilizar la analogía de un targum, el *Evangelio de los nazoreos* muestra claramente conocimiento y dependencia de Mateo. Complicando el problema, la versión de la parábola en este apócrifo parece mezclar elementos de Los talentos/Las minas con detalles de la parábola lucana de El hijo pródigo; cf. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, II, 1232. Peor aún: en el caso de Los talentos/Las minas, Eusebio no cita el texto del *Evangelio de los nazoreos* en su *Teofanía* (de la que tenemos solo fragmentos del original griego, con la totalidad del texto conservada en una traducción siríaca-eslava) y se limita a hacer una breve paráfrasis (véase *PG* 24, cols. 685, 688). Además, de ningún modo está claro que haya en el relato la clase de estructura quíastica que Rohrbaugh dice percibir. Como señala Wohlgenut (“Entrusted Money”, 113-114), la lectura quíastica de Rohrbaugh mezcla dos diferentes reacciones del amo, entre las que Eusebio hace una

distinción: la amenaza expresada contra el siervo y “la palabra pronunciada contra” otro esclavo. En suma, el *Evangelio de los nazoreos*, dependiente del Mateo canónico, de origen tardío e incierto, y parafraseado más que citado, carece de utilidad cuando se trata de establecer la forma primitiva de la parábola subyacente a las versiones mateana y lucana (contra la opinión de Fortna, “Reading Jesus’ Parable”, 25-26). De hecho, incluso el Jesus Seminar (*The Parables of Jesus. Red Letter Edition*, 55) juzga que la versión del *Evangelio de los nazoreos* “es secundaria casi con seguridad”; véase también Van Eck, “Do Not Question My Honour”, 1-2. 6) Al final, uno tiene que distinguir entre exégesis histórico-crítica y varias formas de hermenéutica promotora (marxista, liberacionista, feminista), que trata de hacer que textos antiguos hablen sobre preocupaciones del día de hoy, se perfilaran o no esas preocupaciones actuales alguna vez en el horizonte mental de los escritores antiguos. Cualquiera que sea la validez hermenéutica de esos intentos para el presente, lo habitual es que acaben trastocando los textos evangélicos o una reconstrucción seria y creíble del mensaje del Jesús histórico.

Para ser justos, en el caso de Los talentos/Las minas, la mayoría de los críticos admiten de buena gana que la intención de los evangelistas es que la parábola hable del juicio final de Dios sobre el comportamiento moral de los cristianos (o, alternativamente, de la confrontación de Jesús con las autoridades jerosolimitanas, su rechazo por ellas y la posterior destrucción de Jerusalén). Los evangelistas ponen su propio evangelio de conciencia social en labios del Jesús histórico, no en la “distorsionadora” teología de los evangelistas. En cambio, Dowling destaca como un comentarista que trata de leer la forma canónica de la parábola de Lucas como una crítica social del abuso de poder contra los oprimidos, sobre todo (dentro del contexto más amplio de todo el evangelio de Lucas) contra las mujeres. Lo que Dowling demuestra en realidad es que, en el mundo académico posmoderno, un hábil intérprete que haya adoptado una determinada hermenéutica moderna (por ejemplo, la teología de la liberación, la teoría poscolonial o el feminismo) puede hacer decir a un texto lo que ese intérprete quiera. Pero esto no nos dice nada sobre el mensaje de determinados maestros del siglo I, sean Mateo, Lucas o Jesús.

¹⁶⁰ Como a menudo señalan los comentaristas de Mateo, este tiende a aumentar el número de adjetivos encontrados en su fuente. Esta es claramente aquí el caso, puesto que Lucas tiene solo “siervo bueno” (ἀγαθὸν δούλῳ) en 19,17, aunque no es reacio a emplear el adjetivo “fiel” (πιστός) en otros lugares de su evangelio.

¹⁶¹ Los que hacen una interpretación científico-social de la parábola y ven en ella una crítica del capitalismo toman, naturalmente, como exacta la descripción que el tercer siervo ofrece de su amo. Pero ¿confirman esa descripción las acciones del amo en el relato? En el caso de los dos primeros siervos, él no manda que le devuelvan el dinero que les confió ni el que ellos ganaron, y encima los recompensa espléndidamente con mucho mayor poder sobre sus bienes (véase Martin, “Parable des talents”, 19). Esto no se corresponde con la manera de ser apuntada por el tercer siervo. Por eso, quizá habría que tomar la declaración del amo en Mt 25,26 || Lc 19,22 como una pregunta irónica o una afirmación irónica, admitiendo el punto de vista del siervo simplemente por “exigencias del guion”.

¹⁶² En el v. 14 se dice que el amo confía τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ (“su hacienda” o “sus posesiones”), antes que Mateo especifique que esa hacienda consiste en cinco, dos y un talentos. Aparte de ὑπάρχοντα hay otros vínculos verbales entre los dos relatos. Por ejemplo, a su regreso, el amo en Mt 24,47 pondrá (καταστήσει) a su siervo fiel y prudente (πιστὸς δούλος καὶ φρόνιμος) a cargo de “todas sus posesiones” (πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ). Además de ὑπάρχοντα, nótese en la parábola de Los talentos el uso de κύριος (en el sentido de señor de un siervo), δούλε ἀγαθὸν καὶ πιστόν (“siervo bueno y fiel”) y καταστήσω (“te pondré al frente”), todo en un solo versículo (25,21). Así como Mateo, al parecer, utilizó material de la parábola marcana de Los viñadores perversos para componer su versión M de La gran cena, del mismo modo parece ser que empleó material de esta parábola Q para componer su versión de la parábola M de Los siervos a los que se confió dinero.

¹⁶³ Véase, por ejemplo, Mt 10,9 (“no toméis [monedas de] oro, ni [de] plata, ni [de] cobre en vuestras fajas”) en comparación con Mc 6,8 (“les mandó que no tomasen nada para [su] viaje, excepto un bastón: ni pan, ni alforja ni [monedas de] cobre en la faja) en el discurso misionero.

¹⁶⁴ En la versión de Lucas, λαμβάνω se encuentra dos veces, cada una de ellas en relación con la acción del rey, nunca en referencia a la acción de un siervo; el verbo es típicamente mateano: 53 veces en Mateo, 20 en Marcos, 21 en Lucas.

¹⁶⁵ A menudo, entre los textos citados figuran *m. B.M.* 3,10-12; *b. B.M.* 42a-b. Estos y otros textos rabínicos distinguen entre “envolver” el dinero que se entrega a un vecino para su custodia y enterrar el dinero para ponerlo bajo seguridad. El primer método convierte al depositario en legalmente responsable si se pierde el dinero; el segundo no acarrea responsabilidad legal. Snodgrass, *Stories with Intent*, 759-760, n. 228, cita otros textos rabínicos de composición tan tardía como el siglo X y menos relacionados con el tema en cuestión. A diferencia de Snodgrass, algunos comentaristas no se dan cuenta de que muchos

de esos textos no se ocupan de la cuestión que está en el centro de nuestra parábola: a un subordinado le es confiado un dinero por su superior con el fin de que lo invierta o negocie con él como medio de obtener más dinero. Propio de este escenario es proceder en la gestión del dinero de un modo que entraña riesgo: precisamente la cuestión que las leyes concernientes al depósito de bienes en custodia tratan de eludir.

¹⁶⁶ No obstante, Mateo parece haber heredado de Q “el llanto y el rechinar de dientes”, puesto que aparece una vez en un paralelo lucano (Lc 13,28 || Mt 8,12).

¹⁶⁷ Muy posiblemente, Lucas pretende que la aclamación de Jesús como rey por sus discípulos en el monte de los Olivos (más exactamente “en la bajada del monte de los Olivos”, en Lc 19,37) apunte al relato de Hechos sobre la ascensión de Jesús al cielo desde ese mismo lugar (así como a su toma de asiento en calidad de Mesías davídico a la derecha de Dios, como en Hch 2,33-36). Pero, contrariamente a la idea expresada por De la Potterie (“La parabole du pretendant”, 633), esto no justifica que la aclamación de los discípulos en Lc 19,37-38 sea definida como “entronización regia”. Dicho sea de paso, Lucas no menciona el monte de los Olivos (o monte Olivete) en la misma escena de la ascensión (Hch 1,6-11), sino en el versículo siguiente, que narra la vuelta de los apóstoles a Jerusalén (1,12).

¹⁶⁸ Para argumentos en favor de ver Lc 9,11 como una composición redaccional con la que el evangelista ofrece una clave para la interpretación de la parábola, véase Denaux, “The Parable of the King-Judge”, 46-49. Denaux identifica nueve características lucanas en este versículo; cf. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, II, 1233-1234. De acuerdo con Denaux en que 19,11 es una composición lucana se manifiesta De la Potterie, “La parabole du prétendant”, 622-626, que percibe en el versículo una asombrosa acumulación de rasgos lucanos.

¹⁶⁹ Muchas traducciones hacen *πολιται* equivalente a “ciudadanos” o “conciudadanos” (así la RSV, la NRSV o el NT revisado de la NAB). Sin embargo, en algunos contextos políticos, *πολιται* puede significar “súbditos”. Dado que nuestro relato habla de un noble que pretende ser investido rey, “súbditos” parece una traducción preferible en 19,14 (véase *1 Clem* 55,1; posiblemente, *Ant* 12.4.2 §162).

¹⁷⁰ Posiblemente, los términos específicos relativos al comercio empleados aquí (*πραγματεύομαι*, “negociar”; *διαπραγματεύομαι*, “ganar negociando”, y *προσεργάζομαι*, “producir más”, “ganar adicionalmente”), todos los cuales solo aparecen en el tercer evangelio a lo largo del NT y están presentados en orden ascendente de éxito en la gestión, podrían reflejar a Lucas, el cosmopolita.

¹⁷¹ Sin embargo, algunos manuscritos griegos (especialmente en la tradición bizantina) cambian “el otro” por “otro”, omitiendo el artículo determinado; esto tiene toda la apariencia de un intento de crear una lectura más fácil a la luz de la referencia inicial de Lucas a diez siervos. El principio de la *lectio difficilior* argumenta a favor de “el otro”, como también el testimonio de manuscritos muy antiguos y altamente valorados, como los códices Sinaítico y Vaticano, más el de Beza.

¹⁷² Como hemos visto anteriormente, los que defienden una interpretación marxista/liberacionista de la parábola ven al amo no solo como un hombre de negocios ávido y exigente, sino más bien como un criminal, un ladrón y un capitalista opresor de los pobres. Esto es hermenéutica militante, no exégesis histórico-crítica.

¹⁷³ Sobre el desarrollo de esta idea en el evangelio de Mateo, véase Nathan Eubank, *Wages of Cross-Bearing and Debt of Sin* (BZNW 196; Berlín/Boston: De Gruyter, 2013).

¹⁷⁴ Sobre las bienaventuranzas, véase *Un judío marginal*, II, 385-409; sobre dichos que subrayan el coste del discipulado, véase *Un judío marginal*, III, 63-108.

¹⁷⁵ Respecto al dicho sobre el juicio de los Doce a las doce tribus de Israel, véase *Un judío marginal*, III, 156-162.

¹⁷⁶ Véase, por ejemplo, Jeremías, *The Parables of Jesus*, 61-62; Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 112.

¹⁷⁷ Los exégetas alemanes tradicionalmente han subrayado la relación dialéctica entre *Gabe* (“don”, “regalo”) y *Aufgabe* (“tarea”, “deber”, “responsabilidad”) integrada en el mensaje de Jesús y en el de varios autores del NT.

Conclusión del tomo V

De tesis a contramoda a conclusiones antagónicas: adiós a una base firme

Ha sido un camino largo desde las siete tesis a contramoda que propuse al comienzo de este tomo. Llegados al final del enrevesado recorrido por las parábolas, yo diría que nuestro análisis paso a paso ha confirmado esas siete proposiciones iniciales –apoyadas por solo argumentos breves en el capítulo 37– y ha aumentado el número de posiciones contrarias que ahora, confiadamente, podemos afirmar. Dejando atrás un número tan perfectamente bíblico como el siete, voy revisar y aumentar esas tesis preliminares, para convertirlas ahora en quince conclusiones.

1) La confusión sobre qué se quiere decir cuando se habla de “las parábolas de Jesús (título de infinidad de libros) se encuentra extendida lo mismo en estudios eruditos que en escritos populares sobre el tema. No sorprende, pues, que obras dedicadas a comentar las parábolas de Jesús varíen notablemente sobre la cuestión básica de cuántas son esas parábolas. Al menos, no sorprende a nadie que esté familiarizado con las múltiples raíces etimológicas y los aún más numerosos significados de la palabra hebrea *māšāl* (proverbio, parábola, acertijo, canción burlesca y un largo etcétera) y, en menor grado, del sustantivo griego παραβολή, usualmente empleado en los LXX para traducirla (del que deriva nuestra voz “parábola”). Una de las finalidades del presente tomo ha sido arrojar alguna luz sobre esta confusión verbal y conceptual.

2) En lo concerniente a los dichos del Jesús sinóptico, se puede lograr alguna claridad distinguiendo entre varios tipos de discurso metafórico según su extensión y complejidad. (Quiero subrayar que estas definiciones son instrumentos que he encontrado útiles para organizar y entender el corpus de dichos de Jesús en lenguaje figurado; no constituyen un *Diktat* al que deban someterse los futuros comentaristas.) Una frase que contenga una simple metáfora bien podría ser designada *māšāl* en hebreo y παραβολή en griego, pero difícilmente “parábola” en la terminología bíblica de nuestro tiempo. Distinta de una metáfora es una similitud, o sea, una metáfora estirada para crear una imagen más completa y detallada y una comparación más compleja. Y distinta a su vez de una frase metafórica y de una similitud es lo que este tomo clasifica como “parábola sinóptica”. En la nomenclatura que adopto, lo que distingue una parábola de Jesús de una similitud es que la parábola es un relato genuino. A veces lo será en

miniatura, pero siempre tendrá, al menos de manera implícita, su exposición, nudo y desenlace. Una justificación para esta distinción exegética ciertamente moderna es un simple hecho. Aunque la palabra griega παραβολή se utiliza de varios modos en los sinópticos (como en los LXX), “parábola narrativa” es con mucho el significado más habitual y adecuado. Por eso, a modo de instrumento heurístico, este es el sentido que damos a la voz “parábola” en nuestro inventario y exégesis de las parábolas atribuidas a Jesús en los evangelios sinópticos. Para nuestros propósitos, pues, “parábola” significa “parábola narrativa”. Por otra parte, si bien este significado ha probado ser útil en nuestro examen de los dichos sinópticos de Jesús, en ningún caso hemos afirmado que “minirrelato” constituya una definición normativa o universal de la parábola que debe ser aplicada a otros cuerpos de literatura.

3) Una vez que nos centramos en el uso por Jesús de parábolas narrativas, un género exclusivamente suyo dentro del NT, tenemos una percepción sorprendente. Sus parábolas sitúan a Jesús más en la tradición profética de Israel que en la tradición sapiencial. Los libros sapienciales del AT no contienen parábolas narrativas como Los viñadores perversos o El trigo y la cizaña, pero sí las hay en los libros proféticos e históricos. Van desde la breve narración de Natán que amonesta al adúltero David (una parábola no denominada *māšāl*) hasta la compleja alegoría histórica del profeta Ezequiel, que él designa *māšāl* explícitamente (παραβολή en los LXX). Las profecías metafóricas de Balaán sobre el futuro triunfante de Israel en el libro de los Números (también llamadas *māšāl*) extienden su uso al Pentateuco. En consecuencia, como profeta escatológico que pronuncia parábolas narrativas para sensibilizar al pueblo de Israel y sus líderes, Jesús se sitúa en la larga línea de profetas veterotestamentarios. Sus relatos breves en lenguaje figurado con los que “provoca a la mente a pasar al pensamiento activo” (así Dodd), y con los que requiere decisión y acción por parte de sus oyentes, lo sitúan junto a Natán y Ezequiel, más que junto al maestro de sabiduría Ben Sirá.

4) Como en su ministerio itinerante de profeta oral en vez de literario, como en su amplia actividad taumátúrgica al estilo de Elías y como en su elección del círculo íntimo de los Doce a modo de símbolo de la reunión de las doce tribus de Israel, también en su utilización de parábolas narrativas Jesús parece haber querido conectar conscientemente con el pasado clásico de Israel, en vez de alinearse simplemente con los autores y visionarios apocalípticos de su tiempo, como se ve en la literatura henóquica y en otros escritos apocalípticos conservados en los manuscritos del mar Muerto. Por supuesto, las parábolas de Jesús están al servicio de su mensaje escatológico general dirigido a Israel, pero no se hallan tan distantes de las “parábolas” –esto es, las visiones apocalípticas alegóricas, simbólicas– contenidas en obras como *1 Henoc*. Las parábolas de Jesús muestran su típica dialéctica de retrotraerse a los orígenes y el “pasado áureo” de Israel mientras apuntan hacia la consumación futura de la historia de este pueblo, consumación que recupera y trasciende todo lo mejor de ese brillante pasado. En suma, Jesús el narrador de parábolas no es Jesús el sabio, sino Jesús el profeta. Esto no significa que no utilizase en ellas

temas sapienciales. La parábola lucana de El rico insensato –provenga o no del Jesús histórico– nos recuerda que grandes profetas como Amós, Isaías, Jeremías y Ezequiel a veces empleaban tradiciones sapienciales para articular sus mensajes de condenación inminente y restauración futura¹. Jesús el profeta, que asimismo construye sabios proverbios y aforismos, también en esto refleja la profecía clásica.

5) Todo esto nos recuerda que las parábolas de Jesús no se circunscriben a un determinado asunto. Lo mismo hablan de la actividad agrícola cotidiana que de dramas extraordinarios en cortes regias de Oriente. Describen hechos reales que se repiten regularmente en la agricultura (como en las parábolas de El sembrador, El grano de mostaza o El grano que crece por sí solo) y también sucesos irreales de gran hondura (como en El hijo pródigo o El buen samaritano). Hacer referencia a las parábolas como solo y simplemente “ficciones” huele a típico intento académico de someter un fenómeno desbordante y complejo al control de categorías cuidadosamente elaboradas, así como de privilegiar determinadas categorías sobre las restantes. Para ser justo con los posmodernos, algunas parábolas subvierten puntos de vista tradicionales y desestabilizan nuestro mundo supuestamente ordenado (por ejemplo, El buen samaritano o Los trabajadores de la viña), pero otras reafirman e inculcan la tradición sapiencial de Israel, como El rico insensato. Mientras que algunas parábolas tienen como finalidad desconcertar a los oyentes para inducirlos a reflexionar a fondo y luego elegir (por ejemplo, El administrador infiel), otras de ningún modo intentan subvertir la fe y las esperanzas básicas de los israelitas que conocían sus tradiciones proféticas y sapienciales (por ejemplo, El rico y Lázaro). Quienes alegremente identifican las parábolas de Jesús con discursos subversivos deberían darse cuenta de que las parábolas con mayor tendencia a dismantelar expectativas tradicionales (El buen samaritano, El hijo pródigo, Los trabajadores de la viña) pertenecen a las tradiciones especiales M y L, no a las tradiciones marcana y Q. Esto no significa *per se* que las parábolas subversivas sean elaboraciones cristianas, en vez de creaciones del Jesús histórico, pero los sólidos argumentos con los que se puede sostener que El buen samaritano es una composición lucana desde el principio hasta el final –así como el marcado tono lucano en parábolas como El hijo pródigo y El fariseo y el recaudador de impuestos– deberían, al menos, dar que pensar. Lo dicho: cuando se trata de las parábolas de Jesús, las generalizaciones, tanto en ideas como en descripciones literarias, no sirven para nada.

6) En las últimas décadas, varios estudiosos norteamericanos han mantenido respecto al *Evangelio de Tomás* copto (*EvTom*) dos proposiciones que han llamado la atención: i) *EvTom* contiene dichos de Jesús como los de los sinópticos, que son independientes de estos evangelios y anteriores o más auténticos que los que se encuentran en ellos, y ii) que, en consecuencia, las parábolas de *EvTom* que tienen paralelos en los sinópticos son instrumentos valiosos para reconstruir la forma más primitiva de las parábolas auténticas de Jesús. Estas dos proposiciones han sido cuestionadas repetidamente en nuestro minucioso análisis de distintos dichos y parábolas de *EvTom*. Después de escrutar dichos no parabólicos seleccionados de diversos

géneros literarios y de cada fuente sinóptica, y tras hacer lo mismo con varias parábolas, encontramos que, en cada caso, la dependencia de uno o más evangelios sinópticos –ya fuera directa o indirecta– era la hipótesis más aceptable. Probablemente, *EvTom* refleja las tendencias a mezclar y armonizar textos que vemos en la utilización de material sinóptico en otros escritos cristianos del siglo II. Con esto no pretendo decir que mis investigaciones hayan resuelto todas las dudas sobre la cuestión de la dependencia o independencia de cada *logion* de *Tomás* con paralelo en los sinópticos. Lo que esas investigaciones han hecho es desplazar la carga de la prueba en el debate. Si un experto quiere afirmar que un determinado *logion* de *Tomás* es temprano e independiente, yo estoy dispuesto a escuchar sus argumentos y, eventualmente, a dejarme persuadir. Pero, después de haberme dedicado a estudiar durante cierto tiempo la literatura relativa a *Tomás*, aún estoy por oír una argumentación convincente respecto a la independencia de cualquier dicho de *EvTom* similar a otro sinóptico. Cuando las observaciones expuestas en el capítulo 38 las unimos a las consideraciones preliminares presentadas en el tomo I de *Un juicio marginal*, vemos claramente que la carga de la prueba queda del lado de quien sostiene la independencia de un determinado *logion* tomasino. La consecuencia práctica de esta posición para nuestro estudio de las parábolas de Jesús es simplemente esta: lo más probable es que *EvTom* no proporcione testimonio múltiple para ninguna parábola sinóptica. Esta decisión lleva naturalmente a mi conclusión siguiente, la más contraria de todas a la opinión común, pero corroborada por nuestro examen de las parábolas sinópticas.

7) Solo unas pocas parábolas sinópticas pueden ser atribuidas al Jesús histórico con bastantes probabilidades de que, en efecto, procedan de él. Aquí es donde se ve claramente que nuestro proyecto está a contramoda o, por mejor decir, que es ajeno a las modas. Contrariamente a lo que durante generaciones han sostenido los investigadores de las parábolas, como antes Jülicher, Jeremias y Dodd, y como en tiempos más recientes varios miembros del Jesus Seminar, las parábolas no proporcionan el camino más seguro ni el más fácil hacia la enseñanza del Jesús histórico. Esto no es negar que Jesús enseñó en parábolas, pues hay suficiente testimonio múltiple para este hecho básico, apoyado también por el criterio de coherencia. Lo que demasiado a menudo carece de apoyo en el testimonio múltiple –o en cualquier otro criterio de historicidad– es la afirmación de que Jesús enseñó tal o cual parábola. Quiero ser especialmente claro en este punto: yo no digo que puedo probar en la mayoría de los casos que Jesús *no* pronunció la parábola en cuestión. En historia antigua, probar una negación suele ser casi imposible. Mi afirmación es más bien que muchas de las parábolas quedan necesariamente en el limbo literario del *non liquet*. Aventuraría, sin embargo, una posición aún más a la contra: se puede demostrar que al menos algunas de las parábolas sinópticas son, muy probablemente, creaciones de los primeros transmisores de la tradición o incluso de los mismos evangelistas. Por ofrecer un ejemplo destacable, he presentado a examen la parábola de El buen samaritano, para acabar argumentando que se trata de una pura creación lucana. Argumentos similares se pueden elaborar –me atrevería a decir– respecto a las parábolas de El hijo pródigo y El trigo y la cizaña,

que son productos, si no de los propios evangelistas, al menos de la tradición cristiana primitiva. El simple hecho de que sea posible una impugnación seria, razonada, significa que la *suposición* de que las parábolas sinópticas son casi todas –si no todas– creaciones del mismo Jesús debe ceder el paso al sondeo de cada una de ellas. Cuando la respuesta a los criterios de testimonio múltiple, dificultad o discontinuidad se da solamente en un pequeño número de casos, y los otros criterios son totalmente inaplicables en muchos de los casos restantes, la única conclusión sincera –aunque frustrante– a la que puede llegar un investigador serio es la de *non liquet*.

8) Este planteamiento rechaza un efugio siempre popular ideado para soslayar el hecho de que muchas parábolas no satisfacen ni siquiera uno de los criterios de historicidad. Repetidamente se oyen apelaciones a la voz única, al tono y arte inimitables, al supremo genio literario perceptibles que demuestran el origen de tal o cual parábola (o de las parábolas en conjunto) en el Jesús histórico. Contra este recurso de carácter “estético” se pueden hacer dos objeciones:

i) Es un argumento totalmente subjetivo, desmelenadamente romántico y, en definitiva, imposible de ser verificado. Muchos críticos han oído la voz única y artística de Jesús en la parábola de El buen samaritano; en cambio, junto con algunos otros críticos, yo oigo la voz única y artística de Lucas. El debate no se puede resolver examinando cuál de los dos grupos padece hipoacusia. Además, antes habría que ver si tras ese argumento estético no se oculta una afirmación teológica de la unicidad de Jesús.

ii) Esta observación conduce a una segunda objeción al argumento estético, porque este no tiene en cuenta todo el proceso de transmisión oral y escrita de las parábolas. La aserción de que en los evangelios sinópticos tenemos parábolas realmente provenientes del Jesús histórico que conservan tal cual su enseñanza presupone que, cuando Jesús pronunció la parábola X, hubo testigos que no solo oyeron la parábola X, sino que la recordaban antes y después de la crucifixión. A través de múltiples repeticiones, con todas las variaciones que fácilmente pudieron haberse producido, esos testigos grabaron la parábola en las mentes de otros cristianos, que a su vez se convirtieron en portadores de tal tradición parabólica hasta que esta quedó recogida en un evangelio escrito. Surge, por tanto, la pregunta siguiente: ¿debemos suponer que los discípulos originales de Jesús y luego los de ellos mismos eran tan peculiares que, aunque capaces de retener largas series de parábolas magistrales, de repetirlas y desarrollarlas y, finalmente, de perpetuarlas en un evangelio, carecían de la competencia necesaria para aprender de su maestro cómo componer una buena parábola? Por plantear la pregunta irónicamente: ¿era Jesús tan mal maestro y sus discípulos tan malos alumnos como para que él pasara años enseñándoles parábolas memorables y ellos no lograran construirlas a su vez? O, visto desde otro ángulo, si admitimos que los discípulos de Jesús y más tarde los discípulos de esos discípulos aprendieron, desarrollaron y transmitieron parábolas de Jesús, ¿por qué no admitir igualmente que esos transmisores pudieron haber creado obras de arte similares a imitación de su maestro? ¿Hemos de imaginar que todos los discípulos eran tan romos como nos los presenta Marcos? Lo razonable es pensar

que si Jesús de Nazaret era un maestro competente y eficaz, al enseñar a sus discípulos les enseñase también a enseñar a su vez, incluida la manera de hacerlo construyendo parábolas sugestivas.

Esto, por cierto, ayuda a explicar por qué tales parábolas se encuentran en la tradición sinóptica pero no, digamos, en las cartas paulinas. El Jesús histórico tenía, en efecto, un gran talento para elaborar parábolas. Y, como no podía ser de otra manera, transmitió sus parábolas, junto con la habilidad de formularlas, a sus discípulos más inmediatos y, a través de ellos, a los portadores de la tradición sinóptica. Por desdicha, Pablo y sus sucesores carecieron de semejante instructor. Debemos, en consecuencia, estar abiertos a la posibilidad de que las parábolas sinópticas procedan en parte del Jesús histórico y en parte de sus discípulos o incluso de los discípulos de los discípulos. Por supuesto, en el NT las parábolas narrativas son exclusivas del Jesús *sinóptico*, pero esto no prueba que sean también exclusivas del Jesús *histórico*.

Además, si el Jesús histórico pronunció a veces parábolas para escandalizar y subvertir, tal lección en particular bien pudo grabarse en la memoria de sus discípulos, quienes habrían dispuesto así de un modelo a la hora de ponerse a construir sus propias parábolas. El Jesús histórico no tenía un monopolio del discurso subversivo en el siglo I. En suma, dado este proceso de tradición viva, creativa, que va de Jesús a los primeros discípulos, pasa por los portadores de ella y llega hasta los evangelistas, el argumento estético de que la mayoría de las parábolas –si no todas– son creaciones del propio Jesús no puede funcionar. El problema es, como hemos visto, que tampoco funcionan los criterios de historicidad en la mayor parte de los casos. Salvo una rara excepción (la parábola de Los viñadores perversos), tenemos que conformarnos con el criterio de testimonio múltiple de fuentes independientes. Y encima, una vez dejado a un lado *EvTom*, solo unas pocas parábolas satisfacen ese criterio.

9) Precisamente para corroborar esta última afirmación nos embarcamos en la elaboración de un inventario de todas las parábolas narrativas contenidas en los evangelios sinópticos. Una simple agrupación de ellas conforme a las fuentes nos permitió ver enseguida que la gran mayoría de las parábolas aparecen en una sola fuente independiente. En otras palabras, de poco sirve señalar que El sembrador o Los viñadores perversos aparecen en Marcos, Mateo y Lucas – como es el caso–, cuando Mateo y Lucas se han limitado a utilizar, modificándola, la versión de Marcos. Dado el pequeño número de parábolas relacionadas con más de una fuente en nuestro inventario, inmediatamente nos invadió la sensación deprimente de que las que podrían ser viables candidatas al honor de provenir del Jesús histórico iban a ser pocas y dispersas. En efecto, se confirmaron nuestros temores. Tanto es así que mi experiencia de trabajo con las parábolas sinópticas me ha llevado a formular una nueva bienaventuranza, adecuada para cualquier aspecto de la búsqueda del Jesús histórico: dichosos los que tienen expectativas modestas, porque no se verán defraudados.

10) Pero la falta de testimonio múltiple de fuentes independientes no fue el único resultado

que nos invitó a ser modestos. Una vez que clasificamos las parábolas conforme a sus fuentes sinópticas, se hizo visible un fenómeno curioso e interesante. Marcos contiene nada más que cuatro o cinco parábolas narrativas. Y sorprendentemente, dado que es casi por completo una colección de *dichos* de Jesús, la tradición Q contiene cinco (contando la parábola de El grano de mostaza, un solapamiento Marcos-Q). Este reducido número concuerda con lo que era solo una sospecha cuando hicimos nuestro inventario en el capítulo 39 y luego el capítulo 40 vino a corroborar: las parábolas de La gran cena y de Los talentos/Las minas no pertenecen a Q, sino a las tradiciones separadas M y L. Por consiguiente, pese al gran valor que se le suele atribuir como la fuente supuestamente más antigua y fiable de los dichos, Q contiene aproximadamente tan escaso número de parábolas como Marcos y muchas menos que las fuentes especiales M y L².

11) Por sí sola, la fuente M nos ofrece once parábolas, si incluimos La gran cena y Los talentos. Las parábolas no se circunscriben, pues, a Marcos y Q, las fuentes de la “primera generación”, ni son más abundantes en ellas. De hecho, la fuente M contiene más parábolas que el conjunto de Marcos y Q. Además, algunas de las parábolas M (por ejemplo, El siervo inexorable y Los trabajadores de la viña) se han desarrollado dentro de relatos de considerable extensión, con un buen número de parábolas M (por ejemplo, El trigo y la cizaña) que muestran específicamente vocabulario y teología de Mateo.

12) Lo que decimos de la fuente M es válido, incluso en mayor grado, para la fuente L. Dependiendo de cómo contemos (¿aceptamos Los dos deudores como parábola?, ¿contamos por separado La torre inconclusa y El rey que va a la guerra?), podemos asignar hasta dieciséis parábolas a la fuente especial lucana. Comparemos este número con las cuatro o cinco parábolas de Marcos y con aproximadamente otras tantas de Q. Más aún: es en la tradición especial L donde encontramos las parábolas narrativas más extensas de todo el corpus sinóptico (El hijo pródigo, El rico y Lázaro y Las minas [alias Los talentos]). Similarmente a lo que vimos en el material M, las parábolas solo presentes en el evangelio de Lucas se caracterizan por un vocabulario y una teología peculiares de este evangelista. Vemos, en resumen, una evolución considerable cuando pasamos de Marcos y Q (fuentes de la primera generación, muy probablemente anteriores al año 70 d. C. o fechables en torno a él) a Mateo (*ca.* 80-90 d. C.) y Lucas (probablemente un poco posterior a Mateo). Con el tiempo aumenta el número de parábolas propias de un determinado evangelio, así como la extensión de algunas de ellas. Además, en la fuente L suelen cobrar vigor con la adición de pinceladas de psicología humana, drama y monólogo interior. Esta llamativa línea de desarrollo difícilmente prueba, claro está, que las parábolas de material especial M y L no procedan de Jesús. Pero, como mínimo, refuerzan una saludable cautela respecto a dar sin más por sentado que la mayoría de las parábolas, o quizá todas ellas, tienen su origen en Jesús. Nuestro examen detallado de El buen samaritano, que llevó a la conclusión de que es una creación de Lucas desde el principio hasta el final, empujó nuestra duda metodológica adicionalmente en la dirección de Descartes, si no de Hume.

13) A primera vista, los resultados de nuestro inventario podrían habernos conducido a un completo escepticismo respecto a la posibilidad de atribuir cualquier parábola sinóptica al Jesús histórico. Sin embargo, un estudio de las parábolas más prometedoras seleccionadas del inventario en cuestión demostró que esa posición tan radical –como la mayoría de las posiciones radicales– resultaba desmedida. Identificamos cuatro parábolas que, sometidas a un nuevo examen, probaron ser candidatas creíbles al juicio crítico de “procedente del Jesús histórico”. En el caso de El grano de mostaza (un solapamiento Marcos-Q), La gran cena (presente en Mateo y Lucas) y Los talentos/Las minas (también en Mateo y Lucas), el argumento básico para la historicidad fue, como se podía esperar, el testimonio múltiple de fuentes independientes. La excepción estuvo representada por Los viñadores perversos, donde un análisis crítico-formal y redaccional nos proporcionó una versión primitiva de la parábola que respondía a los criterios de dificultad o discontinuidad. En cada caso, después de la respuesta positiva al argumento principal, el criterio de coherencia añadió su voz de apoyo.

14) Tenemos, pues, al menos cuatro casos de parábolas sinópticas que con base suficiente pueden ser atribuidas al Jesús histórico. Por consiguiente, no está justificado un total escepticismo respecto a que Jesús dijese una determinada parábola y que esa parábola se conservase en la tradición cristiana primitiva. ¿Podemos preguntarnos, entonces, si otras parábolas de nuestro inventario salieron de labios del Jesús histórico? Sospecho sinceramente que algunas parábolas más del inventario proceden de Jesús. El problema está en que no veo forma de probar lo que es una simple sospecha. Vuelvo a uno de los postulados fundamentales de mi estudio general de las parábolas: estas no gozan de preferencia. Si cualquier otro dicho evangélico de los que hemos examinado en los primeros cuatro tomos de *Un juicio marginal* ha tenido que pasar la prueba de satisfacer algún criterio de historicidad, lo mismo hay que exigir de cada parábola. Aunque me gustaría admitir más parábolas en el inestimable grupo de las pocas que he juzgado auténticas, no encuentro manera de hacerlo honradamente. Por citar una de las máximas preferidas de Jacob Neusner: “Lo que no se puede demostrar, no se sabe”. O pasa una parábola la prueba de los criterios, o tiene que ser asignada al *sheol* veterotestamentario (no al infierno cristiano) del *non liquet*. Este juicio –quiero subrayarlo– no equivale a declarar inauténtica una parábola como El buen samaritano. Si algún otro crítico puede encontrar una manera legítima de trasladar más parábolas a la columna de “auténticas” en nuestra lista, yo estaré encantado. Pero renunciar a la necesidad de satisfacer criterios de autenticidad por dejarse llevar por cálidos sentimientos hacia las parábolas es tanto como ceder toda la búsqueda del Jesús histórico a un subjetivismo desenfrenado, en el afán de ver cumplidos los propios deseos. Esto ha ocurrido con demasiada frecuencia en el pasado, por lo cual yo prefiero defender el adusto pero necesario baluarte de los criterios, incluso si nos deja con pocas, preciadas parábolas que pueden ser juzgadas como auténticas. En cierto modo, los criterios ejercen el indispensable aunque antipático papel de los padres: decir “no” cuando hay que decir “no”.

15) Cuando llegamos a la cuestión de cuáles eran los significados de nuestras cuatro parábolas

auténticas en labios de Jesús, se entiende perfectamente por qué nuestro estudio de las parábolas fue diferido hasta este tomo tan tardío en el conjunto de *Un judío marginal*. Quienes comparten la visión optimista de Jeremias o Dodd de que la mayoría de las parábolas, si no todas, proceden de Jesús habrían preferido, naturalmente, que las parábolas fueran tratadas antes en el proceso de búsqueda del Jesús histórico. Para esos críticos, las parábolas son “una base histórica especialmente firme” (así Jeremias), y ninguna otra parte de los evangelios emite “un sonido tan claro a autenticidad procedente de la mente tan peculiar de Jesús” (así Dodd). En consecuencia, las parábolas funcionarían como el camino real hacia el entendimiento de la predicación de Jesús y reflejarían “con especial claridad el carácter de la Buena Noticia” (así Jeremias)³. En cambio, si decidimos que solo unas pocas parábolas sueltas de fuentes distintas pueden ser consideradas auténticas, la tradición parabólica como conjunto no puede tener esa importancia ni desempeñar un papel tan esencial.

Incluso cuando hemos logrado localizar las parábolas auténticas del Jesús histórico, estas pocas joyas, sacadas de sus contextos redaccionales artificiales y leídas de forma aislada, pueden tener casi cualquier significado: lo atestiguan las interminables e ingeniosas interpretaciones de estudiosos existencialistas, estructuralistas, marxistas/liberacionistas y feministas. Solo cuando el crítico que saca las parábolas de sus contextos redaccionales alcanza a situarlas en el contexto más amplio de la enseñanza y actividad del Jesús histórico puede abrigar la esperanza de desentrañar, al menos en parte, el sentido del mensaje original. Esto presupone, naturalmente, que ya se ha forjado una imagen bastante fiable de las palabras y hechos de Jesús aparte de la mayoría de las parábolas, de manera que está a salvo de quedar atrapado en el círculo vicioso de dar por supuesto lo que aún se ha de probar. Demasiado a menudo, comentaristas de las parábolas defienden determinada interpretación de una de ellas basándose en que encaja en el marco general de la predicación de Jesús, pero sin haber construido antes ese marco, que simplemente se supone⁴. *Un judío marginal* ha seguido deliberadamente el camino opuesto. Lentamente, paso a paso, elaboró un esbozo de la enseñanza y las acciones de Jesús, sin recurrir en lo posible a contribuciones de las parábolas. Solo cuando este contexto más amplio, prácticamente libre de parábolas, quedó constituido, *Un judío marginal* procedió a ocuparse de ellas. De este modo, relatos metafóricos aislados que podían prestarse a un número casi ilimitado de interpretaciones diferentes, e incluso en conflicto, han adquirido una mayor precisión y claridad dentro del ministerio de un judío palestino del siglo I, cuya intención ya había sido entendida prescindiendo considerablemente de las parábolas.

El Jesús que hemos encontrado a lo largo de *Un judío marginal* se presentó a sus compatriotas judíos palestinos como el profeta escatológico al estilo de Elías. Había sido enviado a Israel en la culminación de su historia para comenzar a reunir a todo el pueblo, el cual debía prepararse para la venida definitiva del reino de Dios haciendo la voluntad divina conforme a la Torá tal como la interpretaba Jesús. Naturalmente, esta imagen general, aunque proporciona un contexto estable de interpretación, permite todavía que el lenguaje metafórico de las parábolas opere en

diversos niveles al mismo tiempo, facilitando una variedad de significados. Pero este retrato del Jesús histórico hace muy improbables, cuando no ridículas, muchas interpretaciones efectuadas de las parábolas en los dos últimos siglos. Ejemplos: un vago catecismo humanista sobre la paternidad de Dios y la hermandad del hombre; un análisis existencialista de las estructuras de la vida y la muerte de los seres humanos; una proclamación nietzscheana de la muerte de Dios; un rechazo cínico de la moralidad de “buenas maneras” en una sociedad burguesa; un cuestionamiento posmoderno de nuestra capacidad para conocer la verdad; una revelación gnóstica de lo divino dentro de uno mismo; una crítica de sistemas económicos y políticos opresivos, en favor de un sistema distinto y para el “aquí y ahora”, o una llamada a tomar las armas y sublevarse contra los gobernantes herodianos o romanos. Al menos en algunos casos, estas elucubraciones hermenéuticas son ejemplos patéticos de la búsqueda no del Jesús histórico, sino de aceptación o pertinencia dentro de una universidad moderna que tiene poco tiempo para teologías o estudios religiosos. Esto nos recuerda una vez más que la relevancia fácil, instantánea, es enemiga de la historia escrita con seriedad.

En cambio, situadas al final de nuestro largo viaje hacia una reconstrucción intelectualmente rigurosa del Jesús histórico, las parábolas juzgadas auténticas tienen perfecto sentido en el contexto de la predicación y actividad de este particular profeta escatológico y taumaturgo judeopalestino del siglo I. La parábola de El grano de mostaza apunta a los comienzos pequeños, insignificantes, del reino en el ministerio de Jesús, aunque es ya un reino que funciona poderosamente –según quienes tienen ojos para ver– en su predicación y sus curaciones. Sin embargo, la gloria y el poder plenos de este reino no serán perceptibles para todos hasta un tiempo futuro, cuando sean reunidas las doce tribus de Israel y el reinado de Dios deje de ser parcial, oculto o ausente en apariencia. El contraste entre el comienzo y el final es casi increíble, pero la gran culminación del reino está ya presente y garantizada en sus pequeños comienzos.

Ahora bien, no todos los miembros del pueblo elegido por Dios responden positivamente a la llamada escatológica de Jesús. En particular, los ricos, los poderosos y los devotos de profesión se muestran demasiado a menudo sordos u hostiles, mientras que los social o religiosamente marginados acuden en masa al predicador que promete el reino a los pobres, los hambrientos, los rechazados y los pecadores. El Israel reconstituido de los días últimos traerá consigo una gran inversión a este respecto, cuando los privilegiados pasarán a ser los preteridos, y viceversa. Implícita en este mensaje y dramatizada en la parábola de La gran cena encontramos una afirmación sorprendente: Jesús hace de la respuesta de cada persona a él y a su mensaje el factor determinante en si será admitida o no al banquete escatológico, que es inminente⁵. Ninguna excusa por desoír la llamada de Jesús o postergar la respuesta a ella sería válida el día último. Esta parábola deja percibir el elemento de lucha en el ministerio de Jesús, el rechazo que él sufre ya entonces y las graves consecuencias que prevé para los que desatinadamente desdeñan su invitación al reino.

Porque, como la parábola de Los talentos/Las minas, la propuesta del reino, de pertenecer al Israel del tiempo final, es un don gratuito, pero que encierra en sí un reto y una petición. Los que aceptan el mensaje de Jesús deben actuar en conformidad con lo que han aceptado. Tienen que cambiar sus vidas y vivir según la *hālākā* radical propuesta por Jesús. Deben, en suma, afanarse por hacer la voluntad de Dios tal como Jesús la proclama, aunque en el presente momento el Dios de Israel pueda parecer extrañamente distante o ausente. Pronto traerá su reino en toda su plenitud y llamará a cada israelita a rendir cuentas. La suerte que uno corra en esa rendición de cuentas final, su admisión o no como miembro en el Israel de los días últimos, dependerá de cómo responda a la invitación de Jesús y viva a conforme a ella en el presente. Los que reciben el don de la Buena Noticia de Jesús y no hacen nada con él, nada pueden esperar al final.

El elemento de posible hostilidad e incluso de oposición violenta a la misión de Jesús dirigida a Israel, ya detectable en algunas de esas parábolas, llega a su culminación en la de Los viñadores perversos. Muy posiblemente pronunciada al enfrentarse Jesús a las autoridades de Jerusalén en su peregrinación final, esta parábola expresa una acusación profética, no muy dispar de las acusaciones lanzadas contra las autoridades del templo por el profeta Jeremías, con resultados similares. El tiempo del ministerio de Jesús está llegando rápidamente a su término. Como último profeta enviado a una Jerusalén pecadora, afronta con resolución la misma perspectiva de rechazo e incluso muerte y así, tal vez intencionadamente, alude a la suerte corrida por su mentor, Juan el Bautista. Muy posiblemente, esta es la última parábola que dijo Jesús, al menos entre las de nuestra pequeña colección de parábolas auténticas. Sirve como advertencia final a las últimas autoridades del templo: los acecha el terrible peligro de desempeñar el mismo papel que sus predecesores, que en su ciudad santa mataron a los profetas que Dios les había enviado. Si el desastre alcanzó a los antiguos dirigentes de Jerusalén en castigo por sus acciones homicidas, ¿cuál será el destino de las autoridades a las que se enfrenta Jesús si deciden imitar a aquellos en su manera de tratar al profeta escatológico? ¿Qué les sucederá cuando venga el reino en su plenitud? Porque el reino vendrá, a pesar –o a causa– del final violento que pueda sufrir Jesús en Jerusalén como último profeta de Israel.

Las oscuras e inquietantes insinuaciones de esta parábola hacen pensar que Jesús presiente lo que puede aguardarlo después de este particular viaje a Jerusalén. También sugieren que su destino personal está de algún modo vinculado al de Israel, Jerusalén y sus líderes. Sugieren asimismo, extraña y metafóricamente, que él no es solo otro profeta, sino que como profeta final es también el hijo enviado por el dueño de la viña que es Israel. Pues bien, esas insinuaciones, que dejan tanto sin decir en el final violento y escandaloso de la parábola, nos llevan a preguntarnos: ¿quién o qué, finalmente, creía Jesús ser? ¿Qué indicaciones implícitas o explícitas sobre él mismo surgen no solo de esta parábola, sino de todas las líneas convergentes de los diversos dichos y hechos suyos que hemos examinado a lo largo de estos cinco tomos? Es a esta cuestión esencial de cómo Jesús el judío se describía y definía a sí mismo directa e indirectamente ante sus

compatriotas judíos (y cómo algunos de esos judíos lo describieron a él) a la que volveremos en el tomo VI.

Pero por ahora debemos contentarnos con la percepción inversa que hemos alcanzado en el tomo V. Las parábolas de Jesús, pese al lugar especialmente preponderante que ocupan en los evangelios sinópticos tomadas tal como están, no tienen tanta preponderancia en una reconstrucción crítica del Jesús histórico. Esto no significa que no deban figurar en tal reconstrucción. Pero comparadas con el papel prominente del profeta escatológico que tuvo por mentor a Juan el Bautista; comparadas con la predicación central del reino de Dios, a la vez presente y futuro –un reino predicado en palabras (no parabólicas) y representado en hechos–; comparadas con las brillantes interpretaciones de la Torá para el tiempo final; comparadas con todo esto, las parábolas auténticas, pocas y alejadas entre sí, menguan considerablemente en importancia. Desempeñan, por supuesto, un papel en nuestra búsqueda del Jesús histórico, pero es más bien secundario y modesto. Hay aquí cierta ironía. Dada la enorme significación que la mayoría de los buscadores modernos atribuyen a las parábolas, los resultados del tomo V nos han llevado a experimentar una sorprendente inversión escatológica en investigación. El Jesús histórico bien podría sentirse complacido.

Notas a la conclusión

¹ Por ejemplo, el libro de Amós muestra a veces semejanzas en vocabulario y formas literarias con libros sapienciales pertenecientes al AT, pero esto no prueba que haya habido una fuerte influencia de tradiciones sapienciales en Amós; sobre esta cuestión, véase John L. McLaughlin. “Is Amos (Still) among the Wise?": *JBL* 133 (2014) 281-303.

² Por la brevedad de esta conclusión, empleo las designaciones “fuente M” y “fuente L” en un sentido amplio e indiferenciado, es decir, haciendo referencia a todo el material no recogido en Marcos o Q pero presente en Mateo y Lucas, respectivamente. Por eso, en este punto de nuestro resumen, no se pretende hacer ninguna distinción entre tradición y redacción en los materiales M o L.

³ Estas citas son de Jeremias, *The Parables of Jesus*, 13, y Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 13 (ambas en la primera página del primer capítulo de cada libro).

⁴ A mi juicio, esta es una de las deficiencias del enfoque de Snodgrass (*Stories with Intent*), que parece presuponer una imagen del Jesús histórico algo similar a la trazada por Joachim Jeremias, quizá con pinceladas de Günther Bornkamm y Ernst Käsemann. Por supuesto, ese retrato podría ser correcto, pero, después de leer el libro de Snodgrass (y muchos otros sobre las parábolas de Jesús), uno queda preguntándose: ¿de dónde sale esta imagen que es utilizada como prueba de coherencia o verosimilitud?

⁵ No se debe entender esta declaración como un intento de introducir de matute una especie de cristología implícita en la búsqueda del Jesús histórico. Afirmaciones similares respecto a que la aceptación o el rechazo del mensaje profético determinará la suerte de Israel las hicieron diversos profetas bíblicos; entre ellos, Amós, Oseas y Jeremías. ¿Ha de sorprendernos que una forma acentuada de la misma afirmación saliera de labios de quien se consideraba el profeta final enviado a Israel antes de la venida definitiva del reino de Dios?

Apéndice

Bibliografía introductoria sobre las parábolas de Jesús

La temática de las parábolas de Jesús ha llenado volúmenes enteros de bibliografías; véase, por ejemplo, Warren S. Kissinger, *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography* (ATLA Bibliography Series 4; Metuchen, NJ/Londres: Scarecrow/ATLA, 1979). Bibliografías generales que incluyen publicaciones más recientes se pueden encontrar en las obras de Bernard Brandon Scott, Arland J. Hultgren, Klyne R. Snodgrass y Ruben Zimmermann (véase más adelante). Los libros y artículos mencionados aquí en orden cronológico son simplemente una muestra del pasado y el presente, que representa una amplia muestra de enfoques y metodologías en relación con las parábolas en general y con determinadas perícopas. La atención se centra en obras de las últimas décadas, pero tampoco faltan otras más antiguas, consideradas ya clásicas. Para facilitar la inspección del material, se agrupa la información en párrafos divididos por décadas.

Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* (2 vols.; Friburgo: Mohr, 1988. [reimpresión en Tubinga: Mohr (Siebeck), 1910; nueva reimpresión, ya en un solo volumen, en Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963]).

Paul Fiebig, *Altjüdische Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitaltes* (Tubinga: Mohr [Siebeck], 1912); Otto Eissfeldt, *Der Maschal im Alten Testament* (BZAW 24; Giesen: Töpelmann, 1913).

Asher Feldman, *The Parables and Similes of the Rabbis: Agricultural and Pastoral* (Cambridge: Cambridge University, 21927).

Arthur Temple Cadoux, *The Parables of Jesus. Their Art and Use* (Nueva York: Macmillan, 1931); C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (Londres: Nisbet, 1935 [1ª edición]; Londres: Collins [Fontana], 1961 [ed. revisada]).

Maxime Hermaniuk, *La parabole évangélique. Enquête exégétique et critique* (Lovaina: Biblioteca Alfonsiana, 1947).

A. S. Herbert, "The Parable (*Māšāl*) in the Old Testament": *SJT* 7 (1954) 180-196; Matthew Black, "The Parables as Allegory": *BJRL* 42 (1959-1960) 273-287.

A. M. Hunter, *Interpreting the Parables* (Londres: SCM, 1960); Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* (Londres, SCM, 1963 [trad. inglesa de la 6ª ed. alemana, 1962]; trad. española,

Las parábolas de Jesús [Estella: Verbo Divino, 2008]); Amos N. Wilder, “The Parable”, *Early Christian Rethoric. The Language of the Gospel* (Nueva York: Harper & Row, 1964; reimpression: Peabody, MA: Hendrickson, 1971), 79-96; id., *Jesus’ Parables and the War of Myths* (Filadelfia: Fortress, 1982); Robert W. Funk, “The Parable as Metaphor”, *Language, Hermeneutic, and Word of God* (Nueva York: Harper & Row, 1966), 132-162; id., *Parables and Presence* (Philadelphia: Fortress, 1982); id., *Funk on Parables. Collected Essays* (Santa Rosa, CA: Polebridge, 2006); Eta Linnemann, *Parables of Jesus. Introduction and Exposition* (Londres: SPCK, 1966); Dan Otto Via, Jr., *The Parables. Their Literary and Existential Dimension* (Filadelfia: Fortress, 1967); Friedrich Hauck, “Parabolē”: *TDNT* 5 (1967) 744-761; Raymond Brown, “Parable and Allegory Reconsidered”, *New Testament Essays* (Garden City, NY: Doubleday, 1968), 321-333; Michael D. Goulder, “Characteristic of the Parables in the Several Gospels”: *JTS* n.s. 19 (1968), 51-69, esp. 58-62; Jack Dean Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13. A Study in Redaction-Criticism* (Londres, SPCK, 1969).

J. Duncan M. Derrett, *Law in the New Testament* (Londres: Darton, Longman & Todd, 1970); Aloysius M. Ambrozic, *The Hidden Kingdom. A Redaction-Critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark’s Gospel* (CBQMS 2; Washington, DC: CBA, 1972); William R. Schoedel, “Parables in the Gospel of Thomas: Oral Tradition or Gnostic Exegesis?": *CTM* 43 (1972) 548-560; John Dominic Crossan, *In Parables. The Challenge of the Historical Jesus* (San Francisco: Harper & Row, 1963); id., *Cliffs of Fall. Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus* (Nueva York: Seabury, 1980); id., *In Fragments* (San Francisco: Harper & Row, 1983); Karl Paul Donfried, “The Allegory of the Virgins (Matt 25:1-13) as a Summary of Matthean Theology”: *JBL* 93 (1974) 415-428; Gerhard Selling, “Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37)”: *ZNW* 65 (1974) 166-189; id., “Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37)”: *ZNW* 66 (1975) 19-60; Charles Edwin Carlston, *The Parables of the Triple Tradition* (Filadelfia: Fortress, 1975); J. C. Little, “Parable Research in the Twentieth Century”: *ExpTim* 87 (1975-1976) 356-360; 88 (1977) 40-44, 71-75; Kenneth Ewing Bailey, *Poet and Peasant. A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke* (Grand Rapids; Eerdmans, 1976); id., *Through Peasant Eyes. More Lucan Parables, Their Culture and Style* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); id., *Finding the Lost. Cultural Keys to Luke 15* (St. Louis: Concordia, 1992); Michel Hubaut, *La parabole des vigneronniers homicides* (CahRB 16; París: Gabalda, 1976); Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom* (Filadelfia: Fortress, 1976); Madeleine Boucher, *The Mysterious Parable* (CBQMS 6; Washington, DC: CBA, 1977); id., *The Parables* (NT Message 7; Wilmington, DE: Glazier, 1981); Robert M. Johnston, *Parabolic Interpretations Attributed to Tannaim* (tesis doctoral; Hartford, CT: Hartford Seminary Foundation, 1977); Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor* (Toronto: University of Toronto, 1977); id., “Listening to the Parables of Jesus”, en Charles E. Reagan y David Stewart (eds.), *The Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of His Work* (Boston: Beacon, 1978), 239-245; Ingo Broer, “Die Gleichnisexegese und die neuere

Literaturwissenschaft. Ein Diskussionsbeitrag zur Exegese von Mt 20,1-16": *BN* 5 (1978) 13-27; Rudolf Pesch y Reinhard Kratz, *So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien, 4: Gleichnisse und Bildreden aus der dreifachen Überlieferung, 5: Gleichnisse und Bildreden aus der zweifachen Überlieferung* (Francfort: Knecht, 1978); Hans-Josef Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTAbh 13; Münster: Aschendorff, 1978; 2^a ed. con apéndice, 1986); Hans Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern* (FRLANT 120; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978; 4^a ed., 1990); The Entrevernes Group, *Signs and Parables: Semiotics and Gospel Texts* (Pittsburgh: Pickwick, 1978); Warren S. Kissinger, *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography* (ATLA Bibliography Series 4; Metuchen, NJ/Londres: Scarecrow/ATLA, 1979); Mary Ann Tolbert, *Perspectives on the Parables* (Filadelfia: Fortress, 1979).

Philip Barton Payne, "The Authenticity of the Parable of the Sower and Interpretation", en R. T. France y David Wenham (eds.), *Gospel Perspectives*. Volumen 1 (Sheffield: JSOT, 1980) 163-207; id., "The Authenticity of the Parables of Jesus", en R. T. France y David Wenham (eds.), *Gospel Perspectives*. Volumen II (Sheffield: JSOT, 1981) 329-344; Rudolf Laufen, *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums* (BBB 54; Bonn: Hanstein, 1980); David Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. 1: Das Wesen der Gleichnisse* (Judaica et Christiana 4; Berna: Lang, 1981); PHEME PERKINS, *Hearing the Parables of Jesus* (Nueva York: Paulist, 1981); Jan Lambrecht, *Once More Astonished: The Parables of Jesus* (Nueva York: Crossroad, 1981); id., *Out of the Treasure: The Parables of Jesus* (Nueva York: Crossroad, 1981); id., *Out of the Treasure: The Parables in the Gospel of Matthew* (Louvain Theological and Pastoral Monographs 10; Lovaina: Peeters; Grand Rapids: Eerdmans, 1992); Wolfgang Harnisch, *Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte* (Wege der Forschung 366; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982); id., *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft* (Wege der Forschung 575; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982); id., *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutisch Einführung* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 31995); James Breech, *The Silence of Jesus. The Authentic Voice of the Historical Man* (Filadelfia; Fortress, 1983); Timothy Polk, "Paradigms, Parables, and *Měšālīm*: On Reading the *Měšāl* in Scripture": *CBQ* 45 (1983) 564-583; Klyne R. Snodgrass, *The Parable of the Wicked Tenants* (WUNT 27; Tubinga, Mohr [Siebeck], 1983); id., "The Gospel of Thomas: A Secondary Gospel": *Second Century* 7 (1990) 19-38; id., "Recent Research on the Parable of the Wicked Tenants: An Assesment": *Bulletin for Biblical Research* 8 (1998) 187-216; id., *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids, MI; Cambridge, UK: Eerdmans, 2008); id., "Key Questions on the Parables of Jesus", *RevExp* 109 (2012) 173-185; D. A. Carson, "The OMOIOΣ Word-Group as Introduction to Some Matthean Parables": *NTS* 31 (1985) 277-282; John Drury, *The Parables in the Gospels* (Nueva York: Crossroad, 1985); Bernard Brandon Scott, "Essaying the Rock. The Authenticity of the

Jesus Parable Tradition”: *Foundations & Facets Forum* 2/1 (1986) 3-53; *id.*, *Hear Then the Parable* (Minneapolis: Fortress, 1989); *id.*, *Re-Imagine the World. An Introduction to the Parables of Jesus* (Santa Rosa, CA: Polebridge, 2001); Ron Cameron, “Parable and Interpretation in the Gospel of Thomas”: *Foundations & Facets Forum* 2/2 (1986) 3-39; Herman Hendrickx, *The Parables of Jesus* (San Francisco: Harper & Row, 1986); Georg Baudler, *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse* (Stuttgart: Calwer; München: Kösel, 1986); Joel Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God* (SBLDS 90; Atlanta: Scholars, 1986); Clemens Thoma y Simon Lauer, *Die Gleichnisse der Rabbinen* (Judaica et Christiana 10, 16, 18; Berna: Lang, 1986); Frederick Houk Borsch, *Many Things in Parables. Extravagant Stories of New Community* (Filadelfia: Fortress, 1988); Peter Dschulnigg, *Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament* (Judaica et Christiana 12; Berna: Lang, 1988); Kurt Erlemann, *Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen* (Stuttgart: Kohlhammer, 1988); Robert W. Funk, Bernard Brandon Scott y James R. Butts, *The Parables of Jesus. Red Letter Edition* (Sonoma, CA: Polebridge, 1988); Christopher M. Tuckett, “Thomas and the Synoptics”: *NovT* 30 (1988) 132-157; Birger Gerhardsson, “The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels. A Comparison with the Narrative Meshalim in the Old Testament”: *NTS* 34 (1988) 339-363; *id.*, “The Narrative Meshalim in the Old Testament Books and in the Synoptic Gospels”, en Maurya P. Horgan y Paul J. Kobelski (eds.), *To Touch the Text* (Joseph A. Fitzmyer Festschrift; Nueva York: Crossroad, 1989), 289-304; *id.*, “Illuminating the Kingdom. Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels”, en Henry Wansbrough (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (JSNTSup 64; Sheffield: Academic Press, 1991), 266-309; *id.*, “The Earthly Jesus in the Synoptic Parables”, en David G. Horrell y Christopher M. Tuckett (eds.), *Christology, Controversy, and Community* (David R. Catchpole Festschrift; Leiden: Brill, 2000) 49-62; Jean Delorme (ed.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles* (LD 135; París: Cerf, 1989); Clemens Thoma y Michael Wyschogrod (eds.), *Parable and Story in Judaism and Christianity* (Nueva York: Paulist, 1989); Brad H. Young, *Jesus and His Jewish Parables* (Nueva York: Paulist, 1989); *id.*, *The Parables. Jewish Tradition and Christian Interpretation* (Peabody: Hendrickson, 1998).

Mary Ann Beavis, “Parable and Fable”: *CBQ* 52 (1990) 473-498; *id.*, “‘Like Yeast That a Woman Took’: Feminist Interpretations of the Parables”: *RevExp* 109 (2012) 219-231; Harvey K. McArthur y Robert M. Johnston, *They Also Taught in Parables. Rabbinic Parables from the First Centuries of the Christian Era* (Grand Rapids: Zondervan, 1990); Craig L. Blomberg, *Interpreting the Parables* (Downers, Grove, IL: InterVarsity, 1990); *id.*, “Interpreting the Parables of Jesus: Where Are We and Where Do We Go from Here?”: *CBQ* 53 (1991) 50-78; *id.*, “The Parables of Jesus: Current Trends and Needs in Research”, en Bruce Chilton y Craig A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of the Current Research* (NTTS 19; Leiden/Nueva York/Colonia: Brill, 1994), 231-254; Eckhard Rau, *Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form, und Anliegen der Gleichnisse Jesu* (FRLANT 149; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990); Claus Westermann, *The Parables of Jesus in the Light of the*

Old Testament (Minneapolis: Fortress, 1990); Werner Georg Kümmel, "Jesusforschung seit 1981: IV. Gleichnisse": *TRu* 56 (1991) 27-53; Jürgen Roloff, "Das Kirchenverständnis des Matthäus im Spiegel seiner Gleichnisse": *NTS* 38 (1992) 337-356; id., *Jesu Gleichnisse im Matthäusevangelium* (Biblisch-theologische Studien 73; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2005); Philip Sellev, "Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke": *JBL* 111 (1992) 239-253; Stephen J. Patterson, "The Gospel of Thomas and the Synoptic Tradition. A Forschungsbericht and Critique": *Foundations & Facets Forum* 8/1-2 (1992) 45-97; id., *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma, CA: Polebridge, 1993); id., *The Gospel of Thomas and Christian Origins* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 84; Leiden/Boston: Brill, 2013); Bruce Chilton y Craig A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research* (NTTS 19; Leiden/Nueva York/Colonia: Brill, 1994); William R. Herzog II, *Parables as Subversive Speech. Jesus as Pedagogue of the Oppressed* (Louisville: Westminster/John Knox, 1994); id., "Sowing Discord: The Parable of the Sower (Mark 4:1-9)": *RevExp* 109 (2012) 187-198; Charles W. Hedrick, *Parables as Poetic Fictions. The Creative Voice of Jesus* (Peabody: Hendrickson, 1994); id., *Many Things in Parables. Jesus and His Modern Critics* (Louisville; Westminster/John Knox, 2004); Stevan L. Davies, *Jesus the Healer. Possession, Trance, and the Origins of Christianity* (Nueva York: Continuum, 1995, esp. cap. 6: "The Function of Jesus' Parables", 120-136); Ivor Harold Jones, *The Matthean Parables. A Literary and Historical Commentary* (NovTSup 80; Leiden/Nueva York/Colonia: Brill, 1995); James H. Charlesworth y Walter P. Weaver, *Earthing Christologies. From Jesus' Parables to Jesus the Parable* (Valley Forge, PA: Trinity, 1995); Anton Vögtle, *Gott und seine Gäste. Das Schicksal des Gleichnisses Jesu vom grossen Gastmahl* (Biblisch-Theologische Studien 29; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996); V. George Shillington (ed.), *Jesus and His Parables* (Edimburgo: Clark, 1997); Hermann-Josef Meurer, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricoeurs Hermeneutik der Gleichniserzählung Jesu im Horizont des Symbols "Gottesherrschaft/Reich Gottes"* (BBB 111; Bodenheim: Philo, 1997); Karl-Martin Beyse, "māšal I; māšāl": *TDOT* 9 (1998) 64-67; Heinrich Gross, "māšal II, etc.": *TDOT* 9 (1998) 68-71; Warren Carter y John Paul Heil, *Matthew's Parables. Audience Oriented Perspectives* (CBQMS 30; Washington: CBA, 1998); Jeffrey T. Tucker, *Example Stories. Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke* (JSNTSup 162; Sheffield: Academic Press, 1988); Ulrich Mell, *Die Zeit der Gottesherrschaft. Zur Allegorie und zum Gleichnis von Markus 4:1-9* (BWANT 8/4; Stuttgart: Kohlhammer, 1998); id. (ed.), *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999. Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher* (BZNW 103; Berlin: De Gruyter 1999); id., "Die Publikationsgeschichte von Adolf Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu", *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999*, 1-3; id., "Der barmherzige Samaritaner und Gottes Gerechtigkeit. Eine Auslegung von Lk 10,30-35 in Anknüpfung an Adolf Jülicher", *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999*, 113-148; Kurt Erlemann, "Adolf Jülicher in der Gleichnisforschung des 20. Jahrhunderts", *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999*, 5-37; Stefan Alkier, "Die 'Gleichnisreden Jesu' als 'Meisterwerke volkstümlicher Beredtsamkeit'".

Beobachtungen zur Aristoteles-Rezeption Adolf Jülichers”, *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999*, 39-74; François Vouga, “Zur form- und redaktionsgeschichtlichen Definition der Gattungen: Gleichnis, Parabel/Fabel, Beispielerzählung”, *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999*, 75-95; Hans Weder, “Verstehen durch Metaphern. Überlegungen zur Erkenntnistheorie und Methodik bildhafter religiöser Sprach im Anschluss an Adolf Jülicher”, *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999*, 97-112; Silke Petersen, “Adolf Jülicher und die Parabeln des Thomasevangeliums”, *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999*, 179-207; Ingo Baldermann, “Auf der Suche nach der verlorenen Didaktik der Hoffnung”, *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999*, 209-221; Peter Lampe, “Die Gleichnisverkündigung Jesu von Nazareth im Lichte konstruktivistischer Wissenssoziologie”, *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999*, 223-236; Eckart Reinmuth, “Erzählen und Begreifen. Ein Beitrag zum neutestamentlichen Verständnis eines theologischen Missverständnisses”, *Die Gleichnisreden Jesus 1899-1999*, 237-256; Jochen-Christoph Kaiser, “Adolf Jülicher als Zeitgenosse. Eine biographische Skizze”, *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999*, 257-286.

Greg W. Forbes, *The God of Old. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel* (JSNTSup 198; Sheffield: Academic Press, 2000); Stanley E. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research* (JSNTSup 191; Sheffield: Academic Press, 2000); Dieter Massa, *Verstehensbedingungen von Gleichnissen: Prozesse und Voraussetzungen der Rezeption aus kognitiver Sicht* (Tubinga/Basilea: Francke, 2000); David Buttrick, *Speaking Parables* (Louisville: Westminster/John Knox, 2000); Richard N. Longenecker (ed.), *The Challenge of Jesus' Parables* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus. A Commentary* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2000); id., “The Message of Jesus II: Parables”, en Tom Holmén y Stanley E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (4 vols.; Leiden/Boston: Brill, 2011) III, 2549-2571; Morna D. Hooker, “Mark's Parables of the Kingdom (Mark 4:1-34)”, en Richard Longenecker (ed.), *The Challenge of Jesus' Parables* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 79-101; David B. Gowler, *Wat Are They Saying about the Parables?* (Mahwah, NJ: Paulist, 2000); Jacobus Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus. Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* (BZNW 102; Berlín/Nueva York: De Gruyter, 2001); Nicholas Perrin, *Thomas and Tatian. The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron* (Academia Biblica 5; Leiden/Boston/Colonia: Brill; Atlanta: SBL, 2002); id., *Thomas, the Other Gospel* (Louisville/Londres/: Westminster/John Knox, 2007); Wesley G. Olmstead, *Matthew's Trilogy of Parables. The Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21:28–22:14* (SNTSMS 127; Cambridge: Cambridge University, 2003); Barbara E. Reid, “Violent Endings in Matthew's Parables and Christian Nonviolence”: *CBQ* 66 (2004) 237-255; Klaus Berger, *Formen und Gattungen im Neuen Testament* (Tubinga: Francke, 2005); John Kloppenborg, *The Tenants in the Vineyard. Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine* (WUNT 195; Tubinga: Mohr [Siebeck] 2006); Michael Bird, “Who Comes from the East and the West? Luke 13.28-29/Matt 8.11-12 and the Historical Jesus”: *NTS* 52 (2006) 441-457; Jeremy

Schipper, "Did David Overinterpret Nathan Parable in 2 Samuel 12:1-6?": *JBL* 126 (2007) 383-391; *id.*, *Parables and Conflicts in the Hebrew Bible* (Nueva York: Cambridge University, 2009); Robert Doran, "The Pharisee and the Tax Collector": *CBQ* 69 (2007) 259-270; Charles L. Quarles, "The Use of the *Gospel of Thomas* in the Research on the Historical Jesus of John Dominic Crossan": *CBQ* 69 (2007) 517-536; Ruben Zimmerman *et al.* (eds.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (Gütersloh; Gütersloher Verlaghaus, 2007); Ruben Zimmermann y Gabi Kern (eds.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu* (WUNT 231; Tubinga: Mohr [Siebeck], 2008); Garwood P. Anderson, "Seeking and Saving What Might Have Been Lost: Luke Restoration of an Enigmatic Parable Tradition": *CBQ* 70 (2008) 729-749; John J. Kilgallen, *Twenty Parables of Jesus in the Gospel of Luke* (Subsidia Biblica 32; Roma: Instituto Bíblico, 2008); *id.*, "'Mysteries' in Luke 8, 10", en Jean Noël Aletti y Jean-Louis Ska (eds.), *Biblical exegesis in progress: Old and New Testament essays* (Roma: Instituto Bíblico, 2009), 335-370; Fabian E. Udoh, "The Tale of An Unrighteous Slave (Luke 16:1-8 [13])": *BJL* 128 (2009) 311-335; Ryan S. Schellenberg, "Kingdom as Contaminant? The Role of Repertoire in the Parables of the Mustard Seed and the Leaven": *CBQ* 71 (2009) 527-543; Roberto di Paolo, "Capire i misteri del regno dei cieli. Analisi retorica di Matteo 13": *Liber Annuus* 59 (2009) 59-109; Rohun Park, "Revisiting the Parable of the Prodigal Son for Decolonization: Luke's Reconfiguration of *Oikos* in 15:11-32": *Biblical Interpretation* 17 (2009) 507-520; Katrine Brix, "Erste Annäherung einer Hermeneutik des *māšāl* in alttestamentlichen Schriften mit Überlegungen zur Rezeption dieses Begriffes in den neutestamentlichen Evangelien": *Zeitschrift für Antikes Christentum* 13 (2009) 127-141; Joshua Garroway, "The Invasion of a Mustard Seed: A Reading of Mark 5.1-20": *JSNT* 32 (2009) 57-75; V. George Shillington, "Reading Jesus' Parables in Light of His Crucifixion", en Zuleika Rodgers *et al.* (eds.), *A Wandering Galilean* (Seán Freyne Festschrift; Supplements to the Journal for the Study of Judaism 132; Leiden/Boston: Brill, 2009), 505-524; Stephen I. Wright, "Debtors, Laborers and Virgins: The Voice of Jesus and the Voice of Matthew in Three Parables", en B. J. Oropeza, C. K. Robertson y Douglas C. Mohrmann (eds.), *Jesus and Paul* (James D. G. Dunn Festschrift; Library of NT Studies 414; Londres/Nueva York: Clark, 2009), 13-23; Ruben Zimmermann, "Die Ethico-Ästhetik der Gleichnisse Jesu. Ethik durch literarische Ästhetik am Beispiel der Parabeln im Matthäus-Evangelium", en Friedrich Wilhelm Horn y Ruben Zimmermann (eds.), *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Band I* (WUNT 238; Tubinga: Mohr [Siebeck], 2009), 235-265; Michael Wolter, "Jesus as a Teller of Parables: On Jesus' Self-Interpretation in His Parables", en James H. Charlesworth y Petr Pokorný (eds.), *Jesus Research: An International Perspective: The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research, Prague 2005* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK Eerdmans, 2009), 123-139; Rudolf Hoppe, "How Did Jesus Understand His Death? The Parables in Eschatological Prospect", *ibid.*, 154-169; J. Lyle Story, "All Is Now Ready: An Exegesis of 'The Great Banquet' (Luke 14:15-24) and 'The Marriage Feast' (Matthew 22,1-14)": *American Theological Inquiry* 2 (2009) 67-79; Luise Schottroff, "The Kingdom of God Is Not Like You Were Made to Believe: Reading Parables in

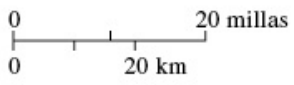
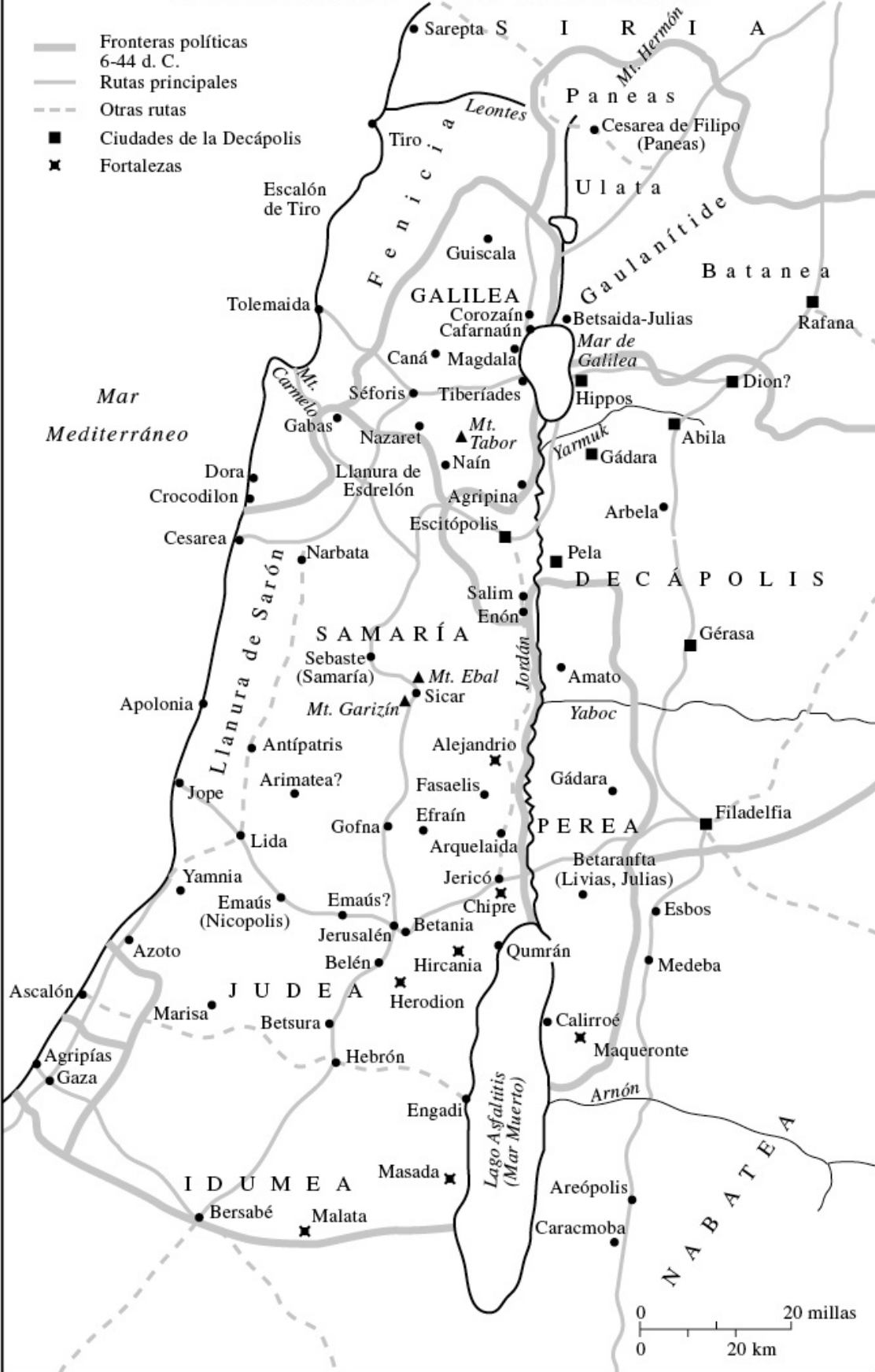
the Context of Germany and Western Europe”, en Alejandro F. Botta y Pablo R. Andiñach (eds.), *The Bible and the Hermeneutics of Liberation* (SBL Semeia Studies 59; Atlanta: SBL, 2009), 169-179; Miguel Pérez Fernández, “Rabbinic Texts in the Exegesis of the New Testament”: *Review of Rabbinic Judaism* 7 (2004) 95-120; Markus Lau, “Entlang des Weges gesät-doch nicht vergebens! Eine Notiz zu Mk 4, 4 im Licht von Mk 10, 46”: *BN* 142 (2009) 99-103.

Stephen P. Ahearne-Kroll, “Audience Inclusion and Exclusion as Rhetorical Technique in the Gospel of Mark”: *JBL* 129 (2010) 717-735; Greg W. Forbes, “The Parables”, en Mark Harding y Alanna Nobbs (eds.), *The Content and Setting of the Gospel Tradition* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2010), 354-372; Laurent Larroque, *La Parabole du serviteur impitoyable en son contexte (Mt 18, 21-35)* (AnBib 187; Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010); Alan Appelbaum, *The Rabbis’ King-Parables. Midrash from the Third-Century Roman Empire* (Judaism in Context 7; Piscataway, NJ: Gorgias, 2010); James Metzger, “Disability and the Marginalization of God in the Parable of the Snubbed Host (Luke 14.15-24)”: *Bible and Critical Theory* 6 (2010), 23 páginas (en internet); Ulrich Mell, “Die neutestamentliche Gleichnisforschung 100 Jahre nach Adolf Jülicher”: *TRu* 76 (2011) 37-81; Claudio Gianotto, “The Lucan Parable of the Good Samaritan and Its Interpretations in Christian Antiquity”, en Katell Berthelot y Matthias Morgenstern (eds.), *The Quest for a Common Humanity* (Numen Book Series 134; Leiden/Boston: Brill, 2011), 125-138; Ernest van Eck, “Do Not Question My Honour: A Social-Scientific Reading of the Parable of the Minas (Lk 19,12b-24, 27)”: *HTS Theologese Studies/Theological Studies* 67 (2011), 14 páginas (en internet); Charles W. Hedrick, “The Parables and the Synoptic Problem”, en Paul Foster *et al.* (eds.), *New Studies in the Synoptic Problem* (Christopher M. Tuckett Festschrift; BETL 239; Lovaina/París/Walpole, MA: Peeters, 2011), 321-345; J. Albert Harrill, “The Psychology of Slaves in the Gospel Parables”: *BZ* 55 (2011) 63-74; Sun-Jong Kim, “Lecture de la parabole du fils retrouvé à la lumière du Jubilé”: *NovT* 53 (2011) 211-221; Céline Rohmer, “Aux frontières du discours en paraboles”: *Bib* 92 (2011) 597-609; *id.*, “L’effet-valeur dans un discours en paraboles. Une lecture de Matthieu 13”: *ETR* 86 (2011) 101-111; David Seccombe, “Incongruity in the Gospel Parables”: *TynBul* 62 (2011) 161-172; R. Steven Notley y Ze’ev Safrai, *Parables of the Sages. Jewish Wisdom from Jesus to Rav Ashi* (Jerusalén: Carta, 2011); John K. Goodrich, “Voluntary Debt Remission and the Parable of the Unjust Steward (Luke 16,1-13)”: *JBL* 131 (2012) 547-566; Peter S. Hawkins, “A Man Had Two Sons. The Question of Forgiveness in Luke 15”, en Charles L. Griswold y David Konstan (eds.), *Ancient Forgiveness. Classical, Judaic, and Christian* (Nueva York: Cambridge University, 2012) 158-175; Nissim Amzallag y Mikhal Avriel, “The Cryptic Meaning of the Isaiah 14 *Māšāl*”: *JBL* 131 (2012) 643-662; Adam F. Braun, “Reframing the Parable of the Pounds in Lukan Narrative and Economic Context: Luke 19,11-28”: *CurTM* 39 (2012) 442-448; Jonathan A. Kruschwitz, “2 Samuel 12:1-15: How (Not) to Read a Parable”: *RevExp* 109 (2012) 253-259; Joseph Nalpathilchira, “*Everything Is Ready: Come to the Marriage*

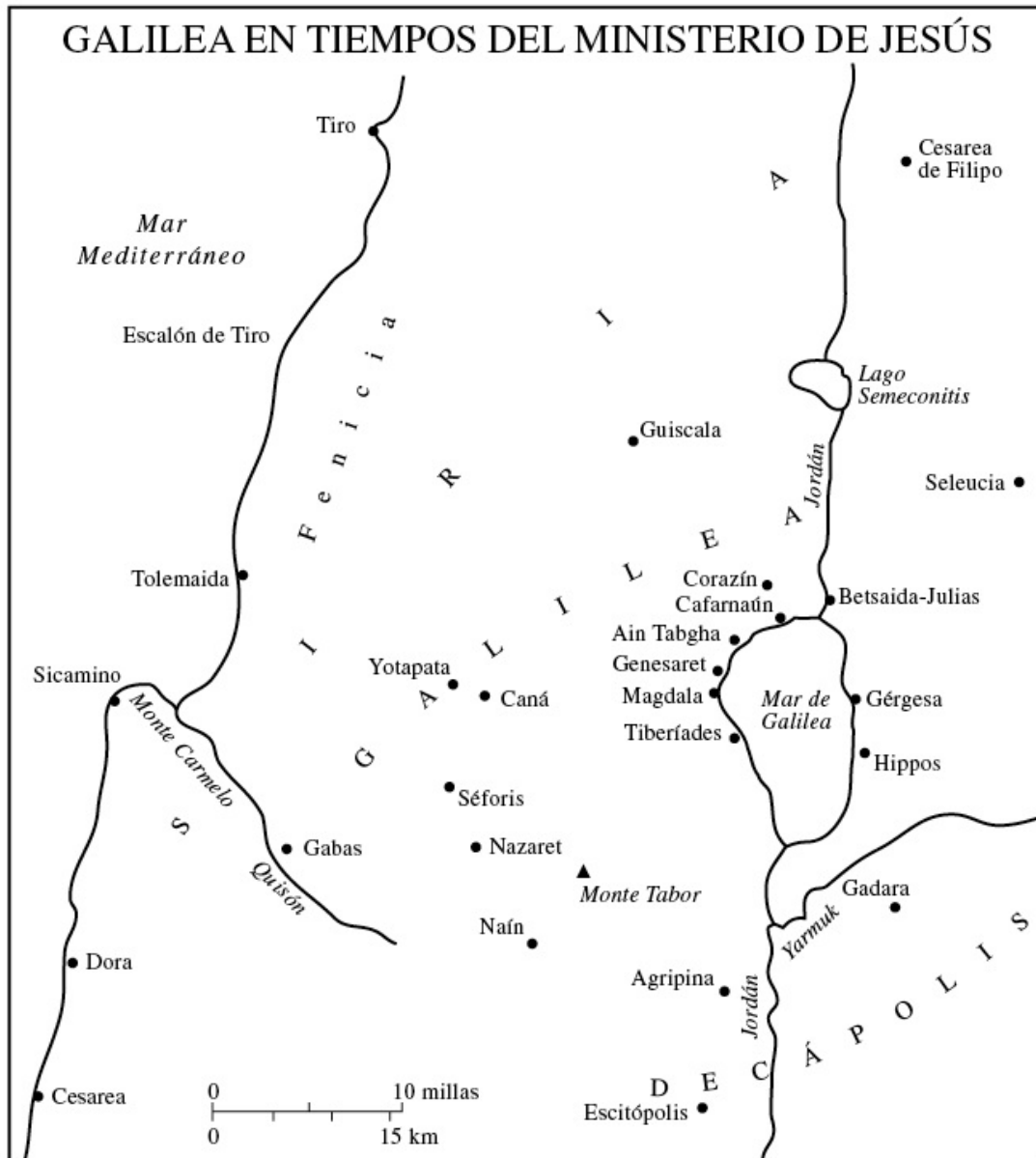
Banquet". *The Parable of the Invitation to the Royal Marriage Banquet (Matt 22, 1-14) in the Context of Matthew* (AnBib 196; Roma: Gregorian & Biblical Press, 2012); Armand Puig i Tàrrach, "Interpreting the Parables of Jesus. A Test Case: The Parable of the Lost Sheep", en Christos Karakolis, Karl-Wilhelm Niebuhr y Sviatoslav Rogalsky (eds.), *Tradition and in Biblical Scholarship* (WUNT 288; Tubinga: Mohr [Siebeck], 2012), 253-289; íd., "The Parable of the Tenants in the Vineyard: The Narrative Outline and Its Socio-Historical Plausibility": *BN* 158 (2013) 85-112; íd., "Metaphorics, First Context and Jesus Tradition in the Parable of the Tenants in the Vineyard": *BN* 159 (2013) 75-120; Nathan Eubank, "What Does Matthew Say about Divine Recompense? On the Misuse of the Parable of the Workers in the Vineyard (20.1-16)": *JSNT* 35 (2013) 242-262; Peter Yaw Oppong-Kumi, *Matthean Sets of Parables* (WUNT 2/340; Tubinga: Mohr [Siebeck], 2013); Elian Cuvillier, "Discerner les *signa temporum* ou la 'contemporanéité' évangélique: Mt 16,1-4 et Mt 24-25": *Théophilyon* 18 (2013) 9-25, esp. 19-21; David W. Kim, "Where Does It Fit? The Unknown Parables in the Gospel of Thomas": *Bib* 94 (2013) 585-595.

PALESTINA EN TIEMPOS DE JESÚS

- Fronteras políticas 6-44 d. C.
- Rutas principales
- - - Otras rutas
- Ciudades de la Decápolis
- ✕ Fortalezas



GALILEA EN TIEMPOS DEL MINISTERIO DE JESÚS



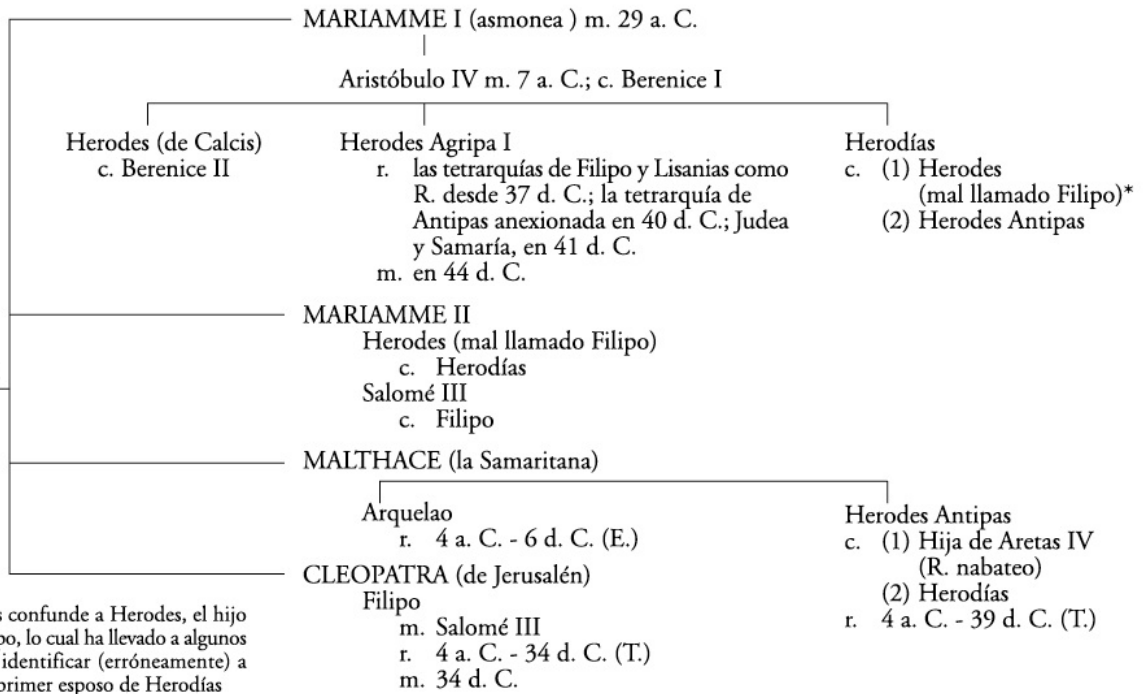
LA FAMILIA DE HERODES EL GRANDE

Herodes el Grande tuvo diez esposas.

Aquí sólo se mencionan sus esposas y descendientes que interesan de modo directo para el estudio del NT

n. = nació
 m. = murió
 r. = reinó
 c. = casó con
 R. = rey
 E. = etnarca
 T. = tetrarca

Rey Herodes
 el Grande
 n. ca. 73 a. C.
 m. 4 a. C.



* El evangelio de Marcos confunde a Herodes, el hijo de Mariamne II, con Filipo, lo cual ha llevado a algunos comentaristas del NT a identificar (erróneamente) a "Herodes Filipo" con el primer esposo de Herodías

AÑOS DE REINADO DE LOS EMPERADORES ROMANOS

Comparados con los períodos de mandato de los prefectos/procuradores
de Judea, Samaría e Idumea

OCTAVIO (AUGUSTO)	[Prefectos]
31 a. C. (batalla de Accio) 27 a. C. (toma el título de Augusto) 14 d. C. (muere)	{ Coponio 6-9 M. Ambivio 9-12 (?) Annio Rufo 12-15 (?)
TIBERIO	
14-37	{ Valerio Grato 15-26 Poncio Pilato 26-36 Marcelo 36-37
CAYO (CALÍGULA)	
37-41	Marulo 37-41 (?)
CLAUDIO	
41-54	[Reinado de Agripa I sobre el res- taurado reino de los judíos, 41-44]
	[Procuradores]
	{ C. Cuspio Fado 44-46 Tiberio Julio Alejandro 46-48 Ventidio Cumano 48-52
NERÓN	
54-68	M. Antonio Félix 52-60 (?) Porcio Festo 60-62 (?) Lucio Albino 62-64 Gesio Floro 64-66
GALBA, OTÓN, VITELIO	
(todos en el año 69)	
VESPASIANO	
69-79	{ Rebelión judía 66-70

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Título original: *A marginal Jew. Probing the Authenticity of the Parables*
Traducción: Serafín Fernández Martínez

© 2015 by John P. Meier – Yale University Press, New Haven y Londres
© Editorial Verbo Divino, 2017

Edición digital: José M.^a Díaz de Mendivil

ISBN epub: 978-84-9073-315-8
(ISBN de la versión impresa: 978-84-9073-309-7)

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; 917 021 970 / 932 720 447).