

El Reino de Dios y la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo

En el preciso momento en que Jesús acaba de morir, Mt tiene uno de sus pocos textos propios en el relato de la pasión:

«y la tierra tembló
y las piedras se rajaron
y los sepulcros se abrieron
y muchos cuerpos de los santos que habían muerto
resucitaron;
y saliendo de los sepulcros después de la resurrección
de El entraron en la Ciudad Santa
y se aparecieron a muchos» (27,51b-53).

Es obvio que este texto inserto en el momento culminante de la narración tiene que estar cargado de significado. Vamos a preguntarnos: ¿de qué forma interpreta la muerte de Jesús?, ¿expresa algo sobre la venida del Reino de Dios?

Nuestro estudio, por tanto, es redaccional y se centra en el sentido del texto mencionado en el conjunto del evangelio de Mt. Pero previamente voy a hacer unas indicaciones sobre los aspectos tradicionales y literarios del pasaje, algunos de los cuales son de decisiva importancia para la interpretación posterior¹.

¹ No es posible entrar aquí a fondo en estas cuestiones que han sido muy debatidas. Me remito a una obra que está en curso de publicación y en la que las he tratado ampliamente: *Exégesis de Mateo 27,51b-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo* (Coedición entre la Facultad de Teología del Norte de España, sede de Vitoria, y la Institución Bíblica San Jerónimo.)

I. INDICACIONES PREVIAS

a) En primer lugar una observación *sobre la tradición de esta perícopa*. El análisis del vocabulario inclina a pensar que se trata de un texto preexistente a Mt, que, a su vez, ha podido introducir algunos detalles redaccionales. Por otra parte, el estudio de la composición literaria de estos versículos permite descubrir una estructura rítmica basada en el número de acentos y de sílabas ².

b) *Para la recta interpretación es fundamental tener presente el género literario*. En nuestro caso es obvio que nos encontramos con imágenes y expresiones apocalípticas que son vehículo de un profundo valor simbólico teológico. Mt utiliza un breve relato apocalíptico para expresar el valor teológico y el sentido escatológico de la muerte de Jesús. Si se olvida esto y se intentan interpretaciones historizantes surgen multitud de pseudo-problemas, que han ocupado con frecuencia a los exégetas de estos versículos y, lo que es peor, no se percibe su verdadero y profundo significado. Nota acertadamente G. SCHNEIDER ³ que el primer evangelista expresa, en momentos claves, lo que quiere decir no sólo formulándolo como tesis (21,43), sino también de forma plástica recurriendo a la utilización de pequeñas escenas (26,14-16.25.52-54; 27,3-10.19.24s. 51b-53.62-63; 28,2-4), que no hay que interpretar de forma histórica y que tampoco hay que considerar como meros adornos legendarios.

c) *En el evangelio de Mt se establece una profunda vinculación entre la pasión-muerte de Jesús y su resurrección*. A este respecto se pueden hacer dos clases de observaciones:

1) Existe una serie de relaciones literarias entre la narración de la muerte de Jesús y la de su resurrección ⁴.

— Tanto los signos que acompañan a la muerte de Jesús como a los acontecimientos de la mañana del día de Pascua son introducidos con el mateano *kai idou*, que subraya su importancia (27,51 y 28,2).

— En ambas perícopas (muerte: 27,51b-53; resurrección:

² Aunque con análisis y conclusiones diferentes, la estructura rítmica ha sido puesta de manifiesto por E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen 1956, *ad loc.*; y W. SCHENK, *Der Passionsbericht nach Markus*, Gütersloh 1974, pp. 75-85.

³ *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, München 1973, página 160.

⁴ J. M. WIDART, *L'unité de la mort et de la resurrección de Jésus chez St. Matthieu*, *Revue du Clergé Africain* 19 (1964), pp. 37-47.

28,1-9) se insiste en el terremoto, que es elemento característico de las intervenciones divinas. En el momento de la muerte de Jesús la tierra tembló (27,51b); la confesión del centurión es reacción ante el terremoto (comparar 27,54 con Mc 15,39) que, por tanto, aparece con un valor revelatorio; en 28,2 el terremoto acompaña la aparición del ángel.

— En ambas perícopas hay una serie de referencias al «temor», a través de las cuales se establecen unas relaciones de hondo valor dramático y doctrinal.

Hay una relación de oposición entre la reacción positiva de miedo de los guardianes romanos, que culmina en una confesión de fe (27,54), y la reacción negativa de miedo de los guardianes judíos, que quedan como muertos (28,4)⁵. También existe relación de oposición entre este miedo de los guardianes judíos, que se obstinan en no comprender (28,4 con 27,62-65 y 28,11-15) y el miedo de las mujeres que son tranquilizadas por el ángel (28,5). Las mujeres con un temor reverente, pero llenas de alegría, no deben quedar paralizadas —como los guardianes judíos que quedan como muertos—, sino que deben correr a anunciar la buena noticia (28,8.10). El temor reverente del grupo de las mujeres y del de soldados romanos —que, unidos, representa al nuevo pueblo de Dios que comienza a congregarse a los pies de la cruz (27,54-56)— se opone al miedo paralizador y negativo de los guardianes judíos (28,4).

— Encontramos un contraste de profundo sentido teológico y no exento de cierto matiz irónico: los que pretendían custodiar al muerto y para ello aseguran la tumba y sellan la piedra (27,62-66) son los que quedan como muertos (28,4), mientras que aquél resucita (28,6); y esta victoria se expresa precisamente en los elementos con los que se quería garantizar su muerte definitiva: la piedra es corrida y sobre ella se sienta el ángel (28,2) y la tumba aparece vacía (28,6).

⁵ En 28,4 se trata efectivamente de guardianes judíos, como lo muestra un análisis redaccional que se mantenga en el campo de los datos literarios sin hacer extrapolaciones a lo histórico. En 27,62-66 los sumos sacerdotes y los fariseos van a Pilato para pedirle que asegure la tumba de Jesús. Pilato les responde: «Tenéis custodia (*écheté koustodian*); marchad, asegurad como sabéis.» Esta expresión indica que los judíos tienen una guardia y que deben emplearla; o, en el peor de los casos, Pilato les entrega un grupo de soldados para que actúen bajo la total responsabilidad judía y que son, por tanto, formalmente judíos. Consecuentemente, después de la resurrección, algunos de la custodia van a dar cuenta de lo sucedido no a la autoridad romana, sino a la judía (28,11-15).

Las múltiples relaciones literarias entre la muerte y la resurrección de Jesús muestran que para Mt ambas forman una unidad⁶.

2) En la narración de la pasión de Mt hay una serie de aportaciones redaccionales tendentes a destacar la gloria, el conocimiento, el dominio, la filiación divina y su entrega al Padre... de Jesús⁷. La pasión de Mc es un drama escandaloso. Mt, en cambio, proyecta sobre ella con más claridad la luz de la resurrección. Dice muy bien Leon DUFOUR que en Mt se trata «de la pasión gloriosa del Hijo de Dios»⁸.

Como, en Mt, Jesús a lo largo de toda la pasión ya posee los rasgos del resucitado y glorioso, no extraña que, en el mismo momento de su muerte, tenga lugar la eclosión de su gloria y se anticipe la mención de los sucesos pascuales. Esta profunda vinculación de muerte y resurrección ha sido observada por muchos autores.

Así DAHL:

«La resurrección aparece conectada como algo natural... El oyente del relato de Mt sabe siempre que el resucitado es el crucificado»⁹.

D. SENIOR:

«La glorificación de Jesús está vinculada en un nivel literario y simbólico con la muerte de Jesús... Las metáforas apocalípticas, la referencia a la resurrección de Jesús (en 27,53), así como la confesión de fe de los soldados son parte de los esfuerzos de Mt para glorificar a

⁶ J. P. MEIER, *Law and History in Matthew's Gospel* (Analecta Biblica 71), Roma 1976, p. 33: «Está justificado hablar de la muerte-resurrección en Mt como un suceso escatológico.» Vid. pp. ss.

⁷ Esta intención de Mt ha sido destacada por todos los estudios redaccionales de su pasión. N. A. DAHL, *Die Passionsgeschichte bei Matthäus*, NTS 2 (1955-1956), pp. 17-32; H. W. BARTSCH, *Die Passions- und Ostergeschichten bei Matthäus*, en *Entmythologisierende Auslegung* (Theologische Forschung 26), Hamburg-Berstedt 1962, pp. 80-92; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82), Göttingen 1966, pp. 181-184; B. GERHARDSSON, *Jésus livré et abandonné d'après la Passion selon Saint Matthieu*, RB LXXVI (1969), pp. 206-227; A. DESCAMPS, *Rédaction et christologie dans le récit matthéen de la Passion*, en *L'Evangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie*, Gembloux 1972, Ed. M. Didier, pp. 359-416; D. SENIOR, *The Passion Narrative in the Gospel of Matthew*, en la obra anteriormente citada, pp. 343-358; Idem, *The Passion Narrative according to Matthew. A redactional Study*, Leuven 1975; G. SCHNEIDER, *op. cit.*; A. VANHOYE, *Structure et théologie des récits de la passion dans les évangiles synoptiques*, NRT 89 (1967), pp. 133-163; K. M. FISCHER, *Redaktionsgeschichtliche Bemerkungen zur Passionsgeschichte des Matthäus*, en *Theologische Versuche*, t. II, Berlin 1970, pp. 109-129; X. LEON DUFOUR, art. «Passion», en *Dictionnaire de la Bible*, Supplement, fasc. XXXV, Paris 1960, col. 1419-1492.

⁸ *Op. cit.*, col. 1475.

⁹ Art. *cit.*, p. 25.

Jesús y resaltar la importancia de su muerte... En Mt esta conexión de muerte y glorificación es reafirmada en la triunfante conclusión de la escena de la muerte»¹⁰.

R. KRATZ afirma que, dadas las características de la pasión de Mt, «Estos signos (27,51b-53) se insertan en el conjunto de una forma perfectamente lógica y orgánica»¹¹.

Esta característica de la pasión de Mt es lo que, en mi opinión, permite explicar adecuadamente las dificultades que presenta en el v. 53 la expresión «después de la resurrección de El». Son dificultades clásicas. ¿Cómo es posible que en el momento de la muerte y antes de la narración de los sucesos pascuales ya se mencione la resurrección?; ¿resucitan los santos a la muerte de Jesús y tienen que esperar tres días, hasta su resurrección, para salir del sepulcro?

Es evidente que «después de la resurrección de El» crea una incoherencia en este lugar. Una primera explicación consiste en ver en dicha expresión una añadidura realizada con la intención dogmática de situar la resurrección de Jesús como la primera y causa de las demás (Hch 26,23; Col 1,18; Apoc 1,5). Pero quizá podemos dar un paso más y descubrir que la presencia de «después de la resurrección de El» tiene una coherencia redaccional a la luz de la teología de Mt. En efecto, en la escena triunfante de la muerte de Jesús se afirma con fuerza excepcional e incluso con sobresalto de la lógica narrativa la conexión de muerte y resurrección, que es un elemento fundamental de la pasión de Mt¹².

d) *En Mt 27,51b-53 está aludido, sin duda, el famoso texto de la visión de los huesos secos que reviven de Ezequiel 37.* El parentesco es claro con las palabras finales en que Yahvé manifiesta al profeta el sentido de la visión que acaba de tener:

«He aquí que yo voy a abrir vuestras tumbas; os haré salir de vuestras tumbas, pueblo mío, y os llevaré de nuevo al suelo de Israel. Sabréis que yo soy Yahvé cuando abra vuestras tumbas y os haga salir de vuestras tumbas, pueblo mío. Infundiré mi espíritu en vosotros y viviréis; os estableceré en vuestro suelo, y sabréis que yo, Yahvé, lo digo y lo hago, oráculo de Yahvé» (Ez 37,12-14).

¹⁰ *Op. cit.*, pp. 182-183.

¹¹ *Auferweckung als Befreiung* (SBS 65), Stuttgart 1973, p. 45.

¹² En el primer evangelio, de alguna forma, la cruz es el trono de Jesús y el momento de su muerte es el de su triunfo y el de la manifestación de su gloria. Es sabido que este tema es clave en el evangelio de Juan, de modo que con razón ha dicho J. P. MEIER: «Mt se acerca a las posiciones de Juan, aunque ciertamente no ha llegado a ellas» (*Salvation-History in Matthew: In Search of a Starting Point*, CBQ 37 (1975), p. 213.

No se trata en Mt de una cita literal, sino de una alusión al texto de Ez según la interpretación que éste recibía en el judaísmo y que no se refleja en el targum y en las pinturas de la sinagoga de Dura¹³. Este texto de Ez tenía suma importancia en la teología del judaísmo. Se consideraba no como una visión, sino como un hecho realmente sucedido, que era tipo de la salvación mesiánica, del éxodo futuro y definitivo, de la irrupción escatológica de Dios en el mundo. Por eso, durante la fiesta de Pascua, en que no sólo se rememoraba la salvación divina pasada, sino que también se proyectaba la vista hacia la futura, este texto de Ez era leído en la sinagoga¹⁴.

La alusión a esta visión profética no es cosa sólo de la perícopa preexistente, sino que Mt es perfectamente consciente de ella, como se ve por los siguientes puntos:

1) Mt conserva el texto en una forma literaria que manifiesta con claridad la referencia a Ez. Y esto es algo destacable, porque muy pronto —en un ambiente cada vez más desconectado de las raíces palestinas y judías— este texto perdió de vista su transfondo veterotestamentario, citándose con modificaciones que ocultaban su parentesco con Ez, hasta el punto de dar pie a las más variadas especulaciones teológicas.

2) Más aún: Mt es tan consciente de la referencia a Ez que modifica en función del texto profético el contexto próximo (vv. 50 y 54) en que inserta la perícopa. Efectivamente, en el v. 50 Mt describe la muerte de Jesús con estas palabras *aphēken tō pneūma* (Mc 15,37 y Lc 23,46 *exēpneusen*). El verbo *aphiēmi* que en Mc tiene como complemento «una voz fuerte», en Mt se refiere al espíritu: «Entregó el espíritu.» Esta expresión mateana es totalmente inusual¹⁵. El uso de una expresión tan insólita hace suponer que

¹³ Cap. 3 de mi trabajo citado en la nota 1. H. RIESENFELD, *The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos paintings*. (Upps. Univ. Arsskr. 11), 1948.

¹⁴ Meg 31a; A. BUCHLER, *The Reading of the Law and Prophets in a triennial Cycle*, JQR 5 (1893), pp. 420 y ss., y 6 (1894), pp. 1-73. Véase página 28; R. LE DÉAUT, *Introduction à la littérature targumique*, Rome 1966, páginas 206-207; H. RIESENFELD, *op. cit.*, p. 20. Muchos leccionarios y rituales tanto judíos como cristianos ponen Ez 37,1-14 como lectura para las festividades pascuales. Véase G. A. COOKE, *The Book of Ezekiel* (ICC), Edinburgh 1936, p. 398.

¹⁵ En los LXX se encuentra *tēn psychēn aphienai* en 1 Esd 4,21 y Gen 35,18, texto que hace hincapié en el nacimiento de una nueva vida. Esta misma expresión se encuentra varias veces en Fl. Josefo (A. J. 2,335; 11,61; 2,338; 10,207; 12,387; 3,251; 7,274). Una expresión parecida a la de Mt, pero con la importante diferencia de la ausencia de artículo, aparece en Eurípides, Hecuba 571 y Orestes 277.

Mt no pretende describir meramente la muerte de Jesús. Es posible que aluda a la entrega del Espíritu por parte de Jesús. Quizá no sea una interpretación exagerada si atendemos a las siguientes razones:

a) La utilización de una expresión totalmente inusual para designar la muerte de una persona sugiere la presencia de un sentido más profundo.

b) En el cristianismo primitivo se usa con frecuencia *tò pneūma*, de forma absoluta y sin complemento, para designar el Espíritu de Dios (Mt 4,1; Hch 2,4; 6,10; 8,28; 10,19, etc.; Rom 8,16.23.26.27, etcétera).

c) La expresión paralela de Jn 19,30 *parédōken tò pneūma* es interpretada por algunos autores como la entrega proleptica del Espíritu Santo, que tiene lugar de forma efectiva en 20,22¹⁶.

d) En Ez 37 el Espíritu de Dios es quien produce la vida y provoca la resurrección de los muertos: «Infundiré mi espíritu en vosotros y viviréis» (37,14; también vv. 5.6.9.10). En Mateo encontramos la misma relación: «Diciendo una gran voz entregó el espíritu. Y he aquí que el velo del templo se rasgó... y muchos cuerpos de los santos que habían muerto resucitaron» (27,50s.).

La referencia a Ez 37 en Mt 27,51b-53 nos invita a ver expresado en el v. 50 la entrega del Espíritu de Dios. El Espíritu actúa en la irrupción del tiempo escatológico, que significa el fin de la vieja economía de salvación (51a) y supone la superación de la misma muerte (51b-53); y este Espíritu actúa también en la congregación del nuevo pueblo de Dios en la fe en el Mesías (vv. 54-56)¹⁷.

3) Más clara es otra modificación que Mt introduce en el contexto próximo (en el v. 54) en función de la alusión en Ez 37. En este texto profético el gran signo divino descrito tiene carácter revelatorio: «... y *sabréis que yo soy Yahvé* cuando abra vuestros sepulcros y os saque de vuestras sepulturas, pueblo mío, y ponga en vosotros el espíritu y viváis, y os dé reposo en vuestra tierra, y *sabréis que yo soy Yahvé*, lo dije y lo hice, oráculo de Yahvé» (37,13-14). Mt 27,54, que es el versículo con que se vincula 51b-53 a la narración de la pasión, ha sido reelaborado por Mt (cfr. Mc 15,39) de forma que —al igual que en Ez 37,13-14— se

¹⁶ R. E. BROWN, *The Gospel according to John (XIII-XXI) (The Anchor Bible)*, New York 1970, p. 391.

¹⁷ E. R. MARTÍNEZ, *The Gospel Accunts of the Death of Jesus* (Tesis doc. inédita), Rome 1969, p. 429: «Quizá Mt en su descripción de la muerte de Jesús alude a la entrega del Espíritu que vivifica.» Esta misma interpretación del v. 50 en C. S. MANN, *Pentecost, the Spirit and John*, Theology 62 (1959), pp. 188 y ss., y en W. F. ALBRIGHT y C. S. MANN, *Matthew (The Anchor Bible)*, New York 1973, pp. 350 y s.

indique el carácter revelatorio de los signos descritos en nuestra perícopa: «El centurión y los que con él estaban guardando a Jesús viendo el terremoto y lo que había sucedido se llenaron de miedo diciendo: verdaderamente este era el Hijo de Dios.»

Al interpretar Mt 27,51b-53 se suele ser consciente de la alusión a temas escatológicos veterotestamentarios, pero la exégesis correcta requiere partir de la referencia precisa a Ez 37 con su interpretación en el judaísmo.

Todo lo dicho abre el camino para intentar sistematizar en tres apartados el sentido de estos vv. en Mt.

II. SENTIDO DE 27,51b-53 EN EL EVANGELIO DE MATEO

a) *Confirmación de Jesús por parte de Dios*

Los vv. 51-53 describen los signos causados por Dios (¡la voz pasiva!) después de la muerte de Jesús. Son la confirmación divina de la pretensión de Jesús.

Las acusaciones contra Jesús en el Sanedrín y los insultos cuando estaba clavado en la cruz, han versado sobre sus pretensiones respecto al Templo (26,61; 27,40) y sobre su filiación divina (26,63-64; 27,40.43). Los signos que siguen a su muerte son la respuesta de Dios a ambos puntos. En este momento el Templo es abolido por Dios (v. 51a) y Jesús es confirmado como Hijo de Dios (51b-53). El v. 54 es la recta interpretación del significado de los portentos descritos anteriormente: Jesús es el Hijo de Dios. Dice así KINGSBURY:

«La redacción de Mt del v. 54 (cfr. Mc 15,39) muestra claramente que estos portentos deben ser entendidos como la confirmación por parte de Dios de la filiación divina de Jesús: la confesión de los soldados de Jesús como el Hijo de Dios es respuesta directa al terremoto y a las cosas que habían sucedido»¹⁸.

b) *Juicio contra Israel y anticipación de la Parusía*

La intervención decisiva de Dios en el momento de la muerte de Jesús es juicio contra Israel y su rechazo. Está muy claro en 51a, pero también se encuentra en 51b-53. Es la sentencia divina contra los que han rechazado al Hijo de Dios, como ya antes habían

¹⁸ *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia 1975, página 75.

rechazado a los otros enviados divinos (21,28-22,14; 23,37-24,2; 27,24-25, etc.).

El verbo *emphanízō* del v. 53 tiene frecuentemente el sentido jurídico de testimoniar de un suceso. Aquí los santos resucitados testifican del poder de la muerte de Jesús. En varios lugares (Hch 24,1; 25,2.15) este verbo toma un carácter de acusación. Los santos resucitados entran en Jerusalén y se aparecen a muchos de forma testimonial; lo cual probablemente, en este contexto, tiene un carácter polémico cara al pueblo y a la ciudad que han rechazado a Jesús.

Un autor, PELLETIER¹⁹, observa refiriéndose a nuestro texto, que las convulsiones de la naturaleza evocan el tema bíblico de las grandes cóleras de Dios y especialmente la cólera que se manifiesta en «el día de Yhavé» (Joel 3,15-16). Es probable que los signos de 51b-52 —sobre todo si atendemos a 27,45 y al ya mencionado v. 51a— sugieran efectivamente la indignación de Dios y su castigo.

Veremos que hay que relacionar nuestro texto con la respuesta de Jesús al Sumo Sacerdote en el Sanedrín (26,64). En esta ocasión, después de afirmar «tu lo dices», Jesús introduce la conocida expresión profética («veréis al Hijo del Hombre sentado...») con unas palabras propias: *plēn légō hymīn* («pero yo os digo»). Debido a ellas esta segunda parte de la respuesta se separa de la primera y adquiere un tono de juicio y de amenaza. En efecto, en otros lugares propios de Mt (11,22.24) esta misma expresión introduce palabras de juicio. Además debemos tener presente que la fuente propia de Mt sobre el futuro Hijo del Hombre presenta a este «ser celeste» como juez (13,41ss; 16,27; 24,30; 25,31 ss)²⁰. Pero sobre todo hay que notar que la afirmación profética que sigue a esta expresión mateana se refiere a una «visión» que en el futuro tendrán sus jueces y cuyo objeto será el Hijo del Hombre en dos actitudes marcadas por dos citas del A. T.: Ps 110,1 y Dan 7,13. En el salmo se trata de la exaltación del Mesías y de su participación en el poder de Dios, pero en un contexto de derrota y venganza de sus enemigos. La cita de Dan 7,13 se refiere a la venida del Hijo del Hombre con el poder, la gloria y el imperio recibidos de Dios, lo cual supone el dominio sobre todos los pueblos (Dan 7,14).

¹⁹ *La tradition synoptique du voile «dechiré» (Mt 27,51) à la lumière des réalités archéologiques*, RScRel 46 (1958), p. 174.

²⁰ R. WALKER, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (FRLANT 91), Göttingen 1967, p. 70.

¿Cuándo tendrá esto lugar? La realización definitiva de la afirmación profética se realizará en la parusía, que será la perfecta justicia divina (25,31ss) y a la que se refiere en otro lugar del primer evangelio (24,30) este texto del capítulo 7 de Daniel. Pero el cumplimiento de estas palabras de Jesús no queda sólo para ese suceso puntual del futuro, sino que Mt lo ve como un proceso que empieza en la misma pasión de Jesús («*desde ahora* veréis al Hijo del Hombre...») ²¹ y que tiene un momento culminante en su muerte-resurrección. Los signos de los versículos 51-53 manifiestan la gloria de Jesús en la cruz (en la línea que seguirá el evangelio de Juan), con lo que se cumple la exaltación prometida en las citas del Ps 110,1 y Dan 7,13; a la vez, estos signos presentan a la muerte de Jesús como la anticipación de su venida final como juez, con lo que se verifica el aspecto justiciero presente en los mencionados textos del A. T. Mientras que el aspecto salvífico repercute en la resurrección de los santos y en la confesión de los soldados, el aspecto justiciero, expresado de diversas formas (ruptura del velo del Templo, los signos de «la cólera divina», el testimonio de los santos contra los judíos incrédulos) repercute en el anonadamiento de los guardianes judíos que «quedan como muertos» (28,4.11s).

El que aquí muere es el futuro juez del mundo. Mt presenta una cierta anticipación de los sucesos de la parusía.

«Así, Mt formula una anticipación de los sucesos de la parusía... No tiene lugar un cumplimiento escatológico, sino una prolepsis en sentido estricto, una anticipación, que pretende garantizar la futura realización» ²².

c) *Intervención escatológica de Dios en el mundo*

Ez 37,1-14 era interpretado en tiempo de Jesús como expresión de los acontecimientos del tiempo mesiánico y escatológico. Por tanto, es claro que Mt está interpretando en 27,51b-53 la muerte de Jesús como el momento de la intervención escatológica de Dios en el mundo. Son «los acontecimientos finales» ²³, que

²¹ *Ap'árti* es una expresión mateana que aparece en 23,39; 26,29 y 26,64. Significa «desde ahora» e indica que el momento presente supone una ruptura con lo anterior y el inicio de algo nuevo. *Ap'árti* no indica que ahora se va a realizar totalmente y en un solo acto eso nuevo que se afirma, sin indica la apertura del proceso de manifestación de lo nuevo, pero remitiendo a hechos futuros. De ahí que *heōs án* (hasta que) sea el correlato de *ap'árti* (desde ahora) en 23,39 y 26,29.

²² W. SCHENK, *op. cit.*, p. 80.

²³ W. SCHENK, *op. cit.*, 79.

expresan «el poder escatológico de esta muerte»²⁴. El Reino de Dios se hace presente de una forma nueva y más plena.

La intervención decisiva de Dios en la historia no puede menos de producir un cambio radical de economía. Lo dice con una bella frase Clemente de Alejandría cementando este texto de Mateo: *metáthesis katà tēn oikonomían*²⁵. Un autor moderno, Jeremías²⁶, expresa esta misma idea diciendo: «La tierra tiembla, los muertos resucitan, se produce un cambio radical en el universo... el inicio del nuevo eón.»

La revivificación de Ez 37 era considerada como una nueva creación²⁷. La intervención escatológica de Dios en la muerte de Jesús es el inicio efectivo de la nueva creación, que tiene su principio en el Espíritu que Jesús entrega (27,50), como ya el texto profético veía en el espíritu de Yahvé el principio de la nueva vida (Ez 37,5.6.10.14). En el judaísmo tardío la resurrección gloriosa y definitiva no es un suceso meramente histórico, sino el comienzo de la nueva creación de Dios²⁸. La muerte-resurrección de Jesús es momento clave en la historia de la salvación, porque ahí se verifica el fin de la vieja economía (51a) y, a la vez, comienza la gran resurrección, nace la vida entre los signos cósmicos que la Biblia conoce para las grandes manifestaciones de Yahvé.

En Ez 37 está presente la imagen idealizada del nuevo éxodo²⁹: no se trata de sacar al pueblo de un país geográfico de esclavitud, sino de «sacar de vuestras sepulturas»; y no se trata de llevar a una mera tierra geográfica de promisión, sino de llevar a la vida (37,3.5.6.9.10.14). Precisamente una de las imágenes que servían en el judaísmo para expresar la esperanza de salvación era la de un éxodo escatológico que desembocaría en la resurrección y la vida. Probablemente en Mt 27,51-53 late la idea de que este éxodo escatológico comienza con la muerte-resurrección de Jesús. En efecto, la expresión «después de la resurrección de El» (v. 53), que crea una aparente incoherencia en la narración, ha sido introducida para presentar a Jesús como el primogénito de los muertos que resucitan. Nadie puede resucitar antes que El. La resurrección

²⁴ E. LOHMEYER, *op. cit.*, p. 395.

²⁵ Stromata 6,6.

²⁶ *Neutestamentliche Theologie. Erster Teile: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, p. 294.

²⁷ E. HAAG, *Ez 37 und der Glaube an die Auferstehung der Toten*, Trier TZ 82 (1973), pp. 78-92.

²⁸ J. JEREMÍAS, *op. cit.*, p. 293.

²⁹ Véase la nota a Ez 37,12-14 de L. Alonso Schökel en Ezequiel (*Los Libros Sagrados*), Madrid 1971, y E. HAAG, art. cit.

ción de los muertos tiene su fundamento y su inicio en la muerte-resurrección de Jesús (1 Cor 15,20; Col 1,18; Jn 5,25-28; 11,23-27; Apoc 1,5.18). Jesús es el jefe y guía del éxodo escatológico que conduce a la vida definitiva.

En Mt 27,51-53 se afirma, por tanto, una verdadera irrupción de la escatología en la historia. Pero, ¿se trata de la irrupción escatológica definitiva y única de Dios?, ¿qué relación guarda con otras intervenciones divinas?, ¿tiene Mt una interpretación teológica de la historia? Estos problemas se plantean lógicamente y nos obligan a situar las consideraciones hechas hasta ahora en el marco de la teología de la historia del primer evangelista.

III. LA MUERTE DE JESÚS Y LA LLEGADA DEL REINO A LA LUZ DE LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA DE MATEO

Voy a comenzar presentando la opinión de diversos autores sobre la visión de la historia de Mt, fijándome —en la medida que sea un elemento explicitado— en la función que atribuyen a la muerte-resurrección de Jesús y concretamente a los signos de 27,51b-53. En una reflexión posterior, y a modo de diálogo en varias direcciones, expondré un intento de solución personal de esta problemática.

H. W. BARTSCH y W. SCHMAUCH³⁰ consideran que los acontecimientos de Mt 27,51b-53 forman parte de la intervención divina definitiva de la parusía. W. Schmauch piensa que la resurrección de los santos y la congregación en la ciudad santa es la realización perfecta y total de lo prometido en 24,31 para el fin de los tiempos, lo cual significa «que la parusía es vista como ya realizada»³¹.

Bartsch, a partir de la comparación de Mt 28,2-4.9 con Apoc 1,13ss, reconstruye hipotéticamente la primitiva tradición pascual que habría consistido en una aparición de carácter apocalíptico del Hijo del Hombre a Pedro junto a la tumba y que tenía un sentido de suceso final o de parusía. A diferencia de Mc y de Lc,

³⁰ H. W. BARTSCH, *Das Auferstehungszeugnis, sein historisches und sein theologisches Problem*, Hamburg-Berstadt 1965; *Der Ursprung des Osterglaubens*, TZ 31 (1975), pp. 16-31; *Die Passions- und Ostergeschichten bei Matthäus*, en *Entmythologisierende Auslegung* (Theologische Forschung 26), Hamburg-Berstadt 1962, pp. 80-92; W. SCHMAUCH, *Die Komposition des Matthäusevangelium*, en *Zu Achten auf Wort, Ausgewählte Arbeiten*, Berlin 1967, pp. 64-87.

³¹ Art. cit., p. 80.

Mt mantiene la primitiva concepción de la pasión-resurrección como inicio de la parusía, lo cual se ve en sus textos propios y especialmente en las resurrecciones de 27,52³².

Sin entrar a juzgar la reconstrucción propuesta por Bartsch de la primitiva tradición pascual, hay que decir, en primer lugar, que no es método correcto extraer la teología de Mt sólo a partir de los textos exclusivos suyos prescindiendo del contexto en que el redactor mateano los coloca; y, en segundo lugar, que Mt es muy consciente de la espera de una parusía futura, de modo que, en la disposición actual del texto, no es cierto que Mt 27,51b-53 forme parte de una parusía ya realizada o iniciada.

Para G. STRECKER³³ el retraso de la parusía obliga a Mt, como a toda la segunda generación cristiana, a plantearse el problema del tiempo histórico como tal, no sólo del futuro, sino también del pasado. Por eso se puede encontrar en Mt una concepción propia de la historia, en la que se distinguen tres épocas. La central es la época de Jesús, a la que pertenecen también Juan Bautista y los discípulos, y que era un tiempo del envío exclusivo a Israel. A este tiempo precede el del A. T., que termina con el rechazo de Israel, y le sucede el tiempo de la Iglesia, que se extiende hasta la parusía y se caracteriza por la apertura del evangelio a los gentiles. Hay cierta imprecisión en la fijación del fin de la época central (unos textos lo sitúan en la crucifixión: 21,39; 27,25; otros, en la resurrección: 12,40; otros, en el fin del ministerio público de Jesús: 23,39), pero, en todo caso, coincide con el fin de la vida de Jesús; la destrucción de Jerusalén del año 70 es la manifestación visible del rechazo de Israel ya realizado (22,9s). El evangelio de Mt recoge de forma explícita el pasado de la vida de Jesús (la época central) y, por eso, debe ser interpretado cristológicamente y no eclesiológicamente.

También para R. WALKER³⁴, Mt considera la historia de la salvación dividida en varias etapas. Sin embargo, su construcción es algo diferente de la de Strecker. La historia de la salvación comienza con Abraham. Después hay una prehistoria del Mesías (presentación de su árbol genealógico y detalles sobre su nombre y origen). El «centro del tiempo» es la época de la llamada a Israel que corresponde al ministerio del Bautista, de Jesús y de sus enviados hasta el año 70. Este año, con la destrucción de Je-

³² *Das Auferstehungszeugnis*, p. 14.

³³ *Op. cit.*, nota 7, y el art. «Das Geschichtverständnis des Mätthäus», *EvT* 26 (1966), pp. 57-74.

³⁴ *Op. cit.*, pp. 114-118.

rusalén, tiene lugar un corte decisivo en la historia de la salvación que supone el fin de las prerrogativas de Israel y el inicio del tiempo que durará hasta el final con la llamada a los gentiles.

El trabajo de W. G. THOMPSON³⁵, de más modestas pretensiones, llega a conclusiones parecidas. Este autor, a partir del análisis de 24,4b-14 (comparado con Mc 13,9-13), y con la confirmación que se desprende de otros textos particulares (24,36-25,46; 28,16-20; 17,22-18,35) llega a establecer la perspectiva histórica de Mt. Este evangelio tiene el deseo deliberado de distinguir el pasado (en que Israel era el pueblo elegido y que termina con la destrucción de Jerusalén y del Templo el año 70), el presente en que se escribe (tiempo de la misión universal de la Iglesia, que encuentra oposición) y el futuro (en que se revelará el Señor como juez definitivo). Así, pues, Thompson coincide con Walker en considerar la destrucción de Jerusalén como el corte decisivo en la historia salvífica, pero se diferencia en la forma de entender las diferentes etapas de esta historia.

Muy lejos de esta interpretación histórico-salvífica de Mt se encuentra la opinión de H. FRANKEMÖLLE³⁶. Este autor piensa que a Mt no le interesa presentar una visión teológica de los diversos acontecimientos de la historia pasada. Su evangelio parece la narración de la historia pasada, pero esto es una pura ficción narrativa que el autor utiliza totalmente en función de la situación de su tiempo y de sus lectores. Mt ha «deshistorizado» su tradición y no habla del Jesús del pasado, sino de la comunidad y del Señor del presente. Por tanto, la obra de Mt hay que interpretarla en clave más eclesiológica que cristológica (aunque ambas dimensiones son inseparables). Ahora bien, a Mt que no le importa el transcurso lineal del tiempo, sí le interesa marcar los tiempos cualitativamente diferentes en la historia de la salvación; hay una diferencia cualitativa entre el tiempo de Israel como pueblo de la antigua alianza y el tiempo de la comunidad de Jesús como pueblo de la nueva alianza. Pero Mt no hace una construcción refleja sobre la historia pasada ni sobre el momento temporal en que un pueblo es sustituido por otro, pues esto viene por varios acontecimientos a los cuales el evangelista ve como un único todo.

KINGSBURY^{36b} presenta una postura intermedia entre las vistas

³⁵ W. G. THOMPSON, *Historical Perspective in the Gospel of Matthew*, JBL 93 (1974), pp. 243-262.

³⁶ *Jahwebund und Kirche Christi (Neutestamentliche Abhandlungen 10)*, Münster 1973.

^{36b} *Op. cit.*, nota 18, y *The Structure of Matthew's Gospel and his Concept of Salvation History*, CBQ 35 (1973), pp. 451-474.

hasta ahora. Considera que la historia de la salvación para Mt tiene dos épocas: la de la promesa (A. T.) y la del cumplimiento, que abarca el ministerio del Bautista, el de Jesús, el de los enviados postpascuales y llega hasta la parusía. Todas estas etapas pertenecen a una misma época. El hilo conductor del evangelio es la cristología y la presencia de Jesús es siempre la misma, de forma que no hay que entender estas etapas «como una graduación progresiva en la que cada período ofrece una intensidad escatológica mayor que la precedente»³⁷. Pero este autor considera que Frankemölle exagera al considerar que Mt diluye totalmente la historia pasada en la actualización para la Iglesia del presente. Admite que, dentro de la época de Jesús, Mt distingue momentos sucesivos, lo cual es singularmente claro en 21,18-22,11, en que la parábola de los viñadores homicidas «abarca la historia de la salvación desde el tiempo del A. T. hasta el nacimiento de la Iglesia»³⁸. Pero estos momentos sucesivos no tienen diversa intensidad escatológica. Refiriéndose concretamente a 27,51b-53 este autor polemiza con Kratz³⁹ que ve en la resurrección de los santos del v. 52 el signo de que con la muerte de Jesús empieza el «tiempo final». Kingsbury dice que ya antes, en 11,5, se afirma la resurrección de muertos por parte de Jesús con lo que resulta que en 27,52 no se dice nada nuevo y no se trata de una intervención divina cualitativamente nueva.

También J. P. MEIER⁴⁰ piensa que en Mt hay una historia de la salvación. Este autor, basado en el análisis de 27,51-54; 28,2-3 y 28,16-20, subraya con énfasis que el primer evangelista ve la muerte-resurrección de Jesús como un hecho unitario y central, el suceso escatológico con el que irrumpe de manera nueva y más plena el Reino de Dios, el cambio más importante en la historia de la salvación, ya que caen las limitaciones geográficas y personales y, a partir de este momento, la llamada de Dios se dirige igualmente a todas las gentes. Evidentemente Mt participa de la esperanza en la parusía futura y en el fin de los tiempos (28,20b), pero su acento recae en la presencia actual del Señor.

Artículo en tres puntos mi visión de toda esta problemática.

³⁷ *Op. cit.*, p. 34.

³⁸ *Op. cit.*, p. 71.

³⁹ *Ob. cit.*, nota 11.

⁴⁰ *Ob. cit.*, nota 6, y art. cit., nota 12.

a) *Los dos niveles del evangelio de Mateo*⁴¹

En el evangelio de Mt hay que reconocer dos niveles. El primero es el de la narración sobre el Bautista, Jesús y sus enviados, que se basa en la tradición recibida y que es una visión histórica del pasado, evidentemente realizada en la fe e idealizada. El otro nivel es el de la actualización de toda esta narración sobre el pasado en función de las necesidades presentes de la comunidad del evangelista. Podríamos hablar de nivel de la *narración* y de nivel de la *actualización*. Ambos niveles están constantemente presentes; pero en unas perícopas puede preponderar uno de ellos; y, con frecuencia, se da el deslizamiento casi imperceptible de un nivel a otro. Si se privilegia el nivel de la actualización se descubre con más claridad la transparencia eclesial de este evangelio y se propende a interpretarlo eclesiológicamente. Es el caso de Frankemölle. En cambio, los que ven el primer evangelio como una interpretación teológica del pasado de Jesús lo interpretan cristológicamente, pudiendo llegar a considerar —como hace Strecker— que la comprensión eclesial «no está directamente expuesta» y sólo aparece en alusiones esporádicas.

Reconocer la existencia de estos dos niveles es fundamental para evitar parcialidades en la consideración del primer evangelio. En mi opinión, una visión parcial es la de Frankemölle. Este autor insiste en que el evangelio de Mt es una actualización para sus lectores, pero exagera cuando lo considera pura «ficción narrativa» completamente desinteresada de presentar una visión de la historia pasada. Mt también presenta una interpretación teológica de los acontecimientos de la historia pasada. Por el contrario, Strecker y Walker, que consideran al primer evangelio fundamentalmente como una narración sobre el pasado (es decir, insisten en el primer nivel), dan mucha importancia a la visión teológica que Mt tiene de la historia pasada, pero en detrimento de su preocupación eclesiológica.

b) *La muerte de Jesús y la teología de la historia en Mateo*

Efectivamente, Mt ha reflexionado sobre la función teológica de los acontecimientos de la historia pasada en orden al gran he-

⁴¹ J. P. MEIER, *op. cit.*, p. 30, nota 13. La distinción de ambos niveles y su íntima relación es clave en la obra de J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu* (Orbis Biblicus et Orientalis 16), Göttingen 1977.

cho salvífico del fin de Israel y de la vieja economía y el inicio de la Iglesia cristiana y la nueva economía.

También Kingsbury minusvalora la teología de la historia en Mt. Para este autor, que hace de la cristología el hilo conductor del evangelio, desde el inicio de la vida de Jesús no hay diversos períodos en la historia de la salvación, ya que Cristo y el Reino están siempre presentes con la misma intensidad. Pero si consideramos que también el aspecto eclesial es hilo conductor del evangelio percibiremos que hay períodos con una intensidad escatológica diferente, porque el fin de Israel y el comienzo de la comunidad cristiana es un cambio de economía religiosa, es una forma nueva y más intensa de presencia del Reino de Dios. La insuficiencia de la postura de Kingsbury se percibe en su injusta crítica a Kratz. En efecto, no se pueden igualar las resurrecciones de 27,52 y las mencionadas en 11,5. En estas últimas se trata, como en 8,24-25, de la resurrección a una vida natural que implica la necesidad de volver a morir. En cambio, en 27,52 se trata de la resurrección de los tiempos mesiánicos, que es definitiva y gloriosa. Bien es verdad que las menciones de ambas resurrecciones están muy relacionadas: lo que era un signo prefigurativo (11,5) ahora es un signo definitivo (27,52). A través de la muerte-resurrección de Jesús irrumpe definitivamente el Reino de Dios, que Jesús desde el inicio anunciaba y prefiguraba.

Se ha solido notar⁴² que en el primer evangelio hay una cierta ambigüedad en la determinación del momento o hecho clave que provoca el cambio de economía salvífica: según unos textos es la muerte de Jesús la que provoca el definitivo rechazo de Israel (21,33s; 27,24; 27,51ss); en otros, la persecución de los misioneros cristianos es lo que provoca este rechazo que culminó con la destrucción de Jerusalén del año 70. Steck atribuye esta imprecisión al hecho de que Mt junta dos tradiciones diferentes: una, palestina-judeocristiana para la cual el fin de Israel se debe a la oposición a los predicadores cristianos; la otra, helenista-(judeo)-cristiana para la cual se debe a la oposición de Israel al Hijo que le fue enviado⁴³.

Pero Mt no es un mero recopilador de elementos heterogéneos, sino que es un redactor inteligente con una idea teológica propia

⁴² O. H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23), Neukirchen, 1967, pp. 304 y ss.; R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (BEvTh 33), München 1966, pp. 82-90; G. STRECKER, *op. cit.*, pp. 117 y ss.

⁴³ *Op. cit.*, pp. 305-312.

y por eso no podemos dejar de preguntarnos por la coherencia redaccional existente en la interpretación de los acontecimientos pasados. El primer evangelista ve el endurecimiento de Israel como una realidad total, constante y única que provoca su rechazo. Juan Bautista (3,2), Jesús (4,17) y sus discípulos (10,7) predicán lo mismo —el Reino de Dios— y encuentran igual oposición total de parte de los judíos, que ya se había manifestado antes en el rechazo de los enviados del A. T. Las tres parábolas de 21,28-22,11 —muy reelaboradas redaccionalmente— expresan claramente esta obstinación constante⁴⁴. Pero Mt también distingue los diversos hechos del pasado y los sitúa en su visión teológica de la historia. El endurecimiento de Israel culmina en un hecho decisivo: el asesinato de Jesús, el Hijo de Dios. Así, la disposición del texto mencionado (21,28-22,14) subraya la importancia de la parábola central, la de los viñadores homicidas, que versa sobre el rechazo del Hijo (21,39), aunque tiene buen cuidado de mencionar su triunfo posterior y definitivo (21,42). Sin duda que este suceso del pasado tiene una importancia central, de manera que —como muchas veces se ha señalado— la destrucción de Jerusalén de 22,7s es, ante todo, la realización visible del rechazo teológico ya afirmado en 21,41.43 como consecuencia de la muerte de Jesús.

Esta centralidad de la muerte-resurrección de Jesús está especialmente expresada en el texto que hemos estudiado. En el momento de la muerte de Jesús queda abolida la vieja economía religiosa (27,51a; 28,4), irrumpe de una forma nueva y más plena el Reino de Dios, empieza a congregarse a los mismos pies de la cruz el nuevo pueblo del Mesías que triunfa (27,54-56).

La obstinación de Israel había sido un proceso con un momento culminante. También la manifestación de Jesús y del Reino es un proceso con varios momentos destacables. El *ap'árti* (no dice «ahora», sino «desde ahora») de 23,39; 26,29 y 26,64 remite no a un único hecho del futuro, sino a un período futuro jalonado de una serie de hechos estelares (muerte-resurrección de Jesús, des-

⁴⁴ Al final de la primera parábola Jesús recrimina a los jefes del pueblo judío el que no hayan creído en Juan Bautista (21,32). La parábola de los viñadores homicidas (21,33-44), en su disposición actual, es una alegoría de la historia de la salvación en que aparece el rechazo de los siervos de Dios del A. T. (los profetas) y, por fin, el rechazo del mismo hijo (vv. 34-35.36.37-39). Para producir esta alegoría Mt ha elaborado, de una forma especial, la narración de los envíos de los siervos anteriores al hijo (comparar 21,34-46 con Mc 12,2-5). La parábola de los invitados a las bodas es una alegoría del rechazo de los misioneros cristianos por parte de los judíos. En efecto, aquí los siervos invitan a las bodas del hijo y el castigo por la no aceptación es una clara imagen de la destrucción de Jerusalén del año 70.

trucción de Jerusalén y del Templo, parusía) que serán la manifestación gloriosa de Jesús y del Reino. Y de la misma forma que la muerte de Jesús es el momento culminante del rechazo del pueblo judío, también en esa misma muerte-resurrección se produce la irrupción divina decisiva.

c) *La muerte de Jesús y la llegada del Reino*

Evidentemente con esto no hemos hablado de la diversidad de aspectos que el Reino de Dios tiene en el evangelio de Mt⁴⁵. Para el primer evangelista —y sólo para él de entre los escritores del N. T.— el Reino de Dios es el concepto central de la predicación de Jesús⁴⁶. Se trata de una realidad compleja. Es un concepto doctrinal, objeto de la fe y de la enseñanza, lo cual supone una distancia respecto a su primer sentido (4,23; 9,35; 24,14; 13,19).

Pero, sobre todo, esta complejidad del concepto se desdobra en un doble esquema o doble tensión. En primer lugar, la tensión «arriba-abajo»: hay que realizar el Señorío de Dios en la tierra como se realiza siempre en el cielo (6,9-13). Esta presencialidad subyacente del Reino de Dios eterno se encuentra en la línea de la teología rabínica.

Pero, a la vez, existe la tensión «ahora-un día». Mt, con toda la tradición sinóptica, espera la irrupción futura del Reino de Dios. Sin embargo, tampoco esto será una novedad absoluta. Para Mt el Reino de Dios es una realidad, de alguna forma, siempre presente en la historia de la salvación y que unifica el A. T. y el N. T., pero que tiene «grados más intensivos de realización»⁴⁷. Pues bien, Mt —con una escena de indudable sabor apocalíptico— nos dice que la muerte-resurrección de Jesús es el momento culminante de la irrupción de Dios y de su Reino en el mundo. Los soldados romanos lo comprenden y por eso confiesan: «Verdaderamente éste era el Hijo de Dios» (27,54). En efecto, creer en Jesús es, al mismo tiempo, creer que con El irrumpe el Reino de Dios, del cual la prueba más inequívoca es que haya empezado la resurrección de los muertos. Con otras palabras, creer en Jesús es creer que con El ha sucedido la intervención definitiva de Dios

⁴⁵ Sobre esto puede verse W. TRILLING, *El verdadero Israel* (Actualidad Bíblica 33), Madrid 1974, pp. 209-223. También H. FRANKMÖLLE, *op. cit.*, páginas 253 y ss.

⁴⁶ W. TRILLING, *op. cit.*, p. 221.

⁴⁷ W. TRILLING, *op. cit.*, p. 216.

en el acontecer humano. Estamos ante una característica central de la fe neotestamentaria. La fe, en los primeros estratos del N. T., mantiene una orientación claramente teológica, mientras que en las fases finales de su desarrollo se va acentuando el aspecto cristológico. Pero esta fe siempre conserva una misma estructura fundamental en que Jesús y la intervención definitiva de Dios, justiciera y salvadora, son realidades inseparables.

Creer en Jesús y creer en la intervención justiciera y salvadora de Dios son, en el fondo, una y la misma cosa. O, lo que es lo mismo, creer en Jesús es creer en la llegada del Reino de Dios⁴⁸.

RAFAEL AGUIRRE.

Facultad de Teología.
Universidad de Deusto.
Bilbao.

⁴⁸ Para esta estructura de la fe neotestamentaria: J. P. MIRANDA, *Marx y la Biblia*, Salamanca 1972, pp. 233 y ss.