

ca
30

Michel Gourgues

Jesús
ante su pasión
y su muerte

2.⁸ edición

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
E8TELLA (Navarra)
1982

El servicio bíblico «Evangile et Vie», conocido sobre todo por los Cuadernos bíblicos, no sería lo que es sin Etienne Charpentier. En la biblia, el número 7 sugiere a menudo la perfección. Al cabo de siete años, Etienne deja este servicio. El nuevo equipo de animadores, que tantas veces ha apreciado su competencia y su delicadeza, le debe un hondo agradecimiento. Y que no se preocupen los lectores: Etienne ha aceptado seguir formando parte del comité de redacción de estos Cuadernos y Suplementos.

«¡La muerte otra vez!», sentirán la tentación de decir nuestros suscriptores después de recibir el último número de Cuadernos bíblicos, el 29, que Alain Marchadour dedicaba a la muerte y la vida en la biblia. Podemos responderles que nunca acabaremos de hablar de esta cuestión radical que anida en lo más profundo de nuestro ser. Además, este Cuaderno constituye una buena prolongación del anterior que se interesaba sobre todo por la época anterior a Jesús.

Las ideas que aquí se exponen se centran en Jesús ante su pasión y su muerte. Después de descubrir en los últimos años que la resurrección iluminaba todos los relatos del Nuevo Testamento, hasta llegar a hacer a veces problemática la reconstrucción del acontecimiento, «tal como ocurrió», la crítica tiende hoy a separar lo que es histórico de lo

que es pascual. El lector que acompañe a Michel GOURGUES en el camino que aquí nos presenta podrá realizar la experiencia de lo que fue la realidad histórica de la muerte de Jesús y del significado que él le dio. Para ello, el autor analiza las palabras y el comportamiento global de Jesús.

Lejos de ser un estudio puramente científico, esta reflexión es fundamental para comprender plenamente el sentido de la resurrección. En efecto, ésta es el acto por el que Dios nos obliga a releer el destino de Jesús. No se trata de una intervención arbitraria de Dios, sino del acto que manifiesta el sentido último y definitivo de la vida y la muerte de Jesús.

I JESUS ANTE SU PASION y SU MUERTE

Sentido e interés de la cuestión

Procuraremos ante todo concretar lo más exactamente posible el objeto y la reflexión que vamos a emprender.

"UN TAL JESUS...»

La investigación exegética tiene también sus aniversarios. El año pasado se celebraron los veinticinco años transcurridos desde que el exégeta e historiador alemán Ernst Kasemann dio en Marburg una conferencia titulada "El problema del Jesús de la historia», generalmente considerada

como el punto de partida de una etapa nueva en la cristología. La etapa anterior había estado dominada por la gran figura de Rudolf Bultmann y su postura tajante en torno a la existencia terrena de Jesús.

A Jesús lo conocemos por los relatos evangélicos. Pero éstos no son libros de historia, sino testimonios de creyentes. Lo que les interesa no son los hechos en sí mismos, tal

como pudieron desarrollarse en su materialidad concreta, sino la significación profunda que tenían para los creyentes, para los que después de la resurrección reconocieron en Jesús al Mesías, al Salvador, al Hijo de Dios.

De ahí la postura de Bultmann: no podemos saber nada de la historia prepascual de Jesús. Lo que de él se nos narra en los relatos evangélicos constituye una historia interpretada y releída a la luz de la fe pascual. De manera que no es posible trazar una línea divisoria entre lo que pertenece a la historia y lo que procede del kerigma y de la teología. Por otra parte, añadía Bultmann, esto no tiene importancia para la fe. A lo que tenemos que decir nuestro sí es al testimonio tal como nos lo han transmitido, no a las hipótesis que pueden inventarse los historiadores relativas al Jesús prepascual y a su existencia. La fe puede contentarse con admitir el hecho bruto de esa existencia, sin que le importe cuál pudo ser su desarrollo concreto.

Kasemann reacciona contra esta visión de las cosas. Para él como para la línea de investigación que él inauguró, resulta importante por el contrario conocer quién fue ese Jesús de Nazaret, qué es lo que hizo, lo que dijo y vivió antes de pascua. Por otra parte, en contra del agnosticismo bultmanniano (no podemos saber nada o casi nada), se sostiene que es posible averiguar algunas cosas del acontecimiento pre-pascual, aunque no sea posible reconstruir todo lo necesaria para escribir una "Vida de Jesús» al estilo de como se hizo en el siglo XIX.

El interés por el Jesús de la historia que se manifiesta desde hace veinte años, primero en exégesis y luego en teología, se basa en estas premisas. Y en esta línea de investigación es donde se sitúa la encuesta que vamos a emprender. Vamos a hablar de Jesús, de ese "tal Jesús» que menciona Festo en el pasaje de los Hechos que sirve de título a este párrafo.

«...QUE MURIQ" (Hech 25,19)

El interés por el hombre Jesús se ha centrado especialmente durante los últimos años en la experiencia de su pasión y de su muerte. "Jesús ante su pasión y su muerte»: el título de este *Cuaderno* recoge el de otras muchas obras de exégesis y de teología aparecidas en los últimos diez años. Quiere esto decir que estamos tocando una de las cuestiones más estudiadas por la investigación actual.

¿De qué se trata exactamente? En líneas generales podemos aceptar la formulación utilizada por H. Schürmann: se trata de precisar cómo se enfrentó Jesús con su propia muerte y cómo la comprendió. ¿Cómo vivió Jesús la experiencia de la muerte y la del sufrimiento que la precedió?

Me parece que se podría muy bien explicar esta problemática diciendo que se intenta aclarar cuál fue por una parte el comportamiento y por otra parte la actitud de Jesús de Nazaret al enfrentarse con la perspectiva de una muerte violenta. Mientras que «comportamiento» hace referencia a lo que vivió en concreto, a lo que Jesús hizo, al desarrollo exterior de los acontecimientos, «actitud» -permítasenos establecer esta distinción- remite a su conciencia y a su interioridad. Pero conviene que evitemos una trampa: no se trata evidentemente de entregarnos a una encuesta psicológica, de penetrar en las disposiciones interiores y en los sentimientos íntimos. Esta perspectiva, tan subrayada por un cierto tipo de devoción, no es nunca la de los relatos evangélicos, a no ser quizá el del episodio de Getsemaní (Mc 14, 32-42) que luego estudiaremos. Preguntarse por la actitud de Jesús significa preguntarse simplemente en qué medida pudo Jesús prever su pasión y su muerte y cuál fue el significado que les dio. ¿Se puede asegurar que la actitud de Jesús fue una actitud consciente, aceptada, motivada, significativa?

Antes de responder, veamos brevemente el interés y la dificultad que presenta la aclaración de este problema.

INTERES...

¿QUÉ interés encierra conocer la manera como Jesús reaccionó ante su pasión y su muerte? ¿Qué importancia tiene esto para la fe, para la cristología y en particular para una reflexión teológica sobre el mal y el sufrimiento?

... para la fe y la reflexión sobre el misterio de Cristo

Esta cuestión suscita la otra, más general, sobre el interés que tiene para la fe y la teología la investigación sobre el

Jesús de la historia. Aquí nos atenderemos solamente a lo que parece estrictamente necesario para nuestro propósito.

Como ya dijimos al principio, el acontecimiento Jesús, o sea, el conjunto de la vida terrena de Jesús, todo lo que fue, lo que dijo y lo que realizó, todo esto no lo conocemos prácticamente más que a través del testimonio del Nuevo Testamento. Y ese testimonio es el testimonio de unos creyentes, o sea, representa una lectura o una interpretación particular del acontecimiento Jesús, una interpretación hecha por la fe pascual. En efecto, fue a la luz de la resurrección como se llevó a cabo el reconocimiento pleno de la identidad de Jesús, así como del sentido de su vida y de su misión. Fue como consecuencia del acontecimiento de pascua como se confesó a Jesús en su cualidad de Cristo, Señor, Salvador, Hijo de Dios: "Dios ha constituido Señor y Mesías al mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis" (Hech 2,36). Así, pues, nos encontramos en presencia de los siguientes elementos que recoge, por ejemplo, la proclamación de Hech 5,30s.:

ha transmitido el testimonio del Nuevo Testamento es la significación profunda que la fe ha descubierto en el acontecimiento. ¿Qué interés tiene entonces buscar el acontecimiento bruto, por así decirlo, si lo que se nos presenta es mucho más rico, a saber el acontecimiento y su interpretación? De todos modos, lo que solicita mi fe, aquello ante lo que he de optar, es el testimonio del Nuevo Testamento tal como se presenta, historia e interpretación.

Es cierto. Pero aquí está precisamente la cuestión. Lo que se trata de verificar es la relación que existe entre el acontecimiento pre-pascual y su interpretación pos-pascual, entre lo que Jesús fue y lo que se dijo de él después de pascua. ¿Hay un lazo de continuidad entre los dos? Si no, la confesión creyente después de pascua no sería una interpretación del acontecimiento histórico, sino una creación pura y simple, una proclamación suscitada por el acontecimiento pascual, pero sin ningún lazo con lo que le precedió. La resurrección constituiría entonces, por así decirlo, un punto de partida absoluto. Y desaparecería lo que es espe-

1. pre-pascual ACONTECIMIENTO JESUS	2. pascual ACONTECIMIENTO DE PASCUA	3. post-pascual RECONOCIMIENTO CREYENTE TESTIMONIO DEL N.T.
<i>«... a quien vosotros asesinasteis colgándolo de un madero,</i>	<i>la diestra de Dios lo exaltó</i>	<i>haciéndolo jefe y Salvador</i>

En ese caso, se dirá, ¿qué interés tiene la fe en ir a buscar más atrás del testimonio nacido de la pascua, para llegar al acontecimiento histórico? A ello hemos de responder ante todo que el acontecimiento histórico, lo que concierne a la existencia terrena de Jesús, eso sí que forma parte de la fe: "Creo en *JesuCristo*, su Hijo, nuestro Señor...". De modo que, estrictamente hablando, la distinción corriente «Jesús de la historia / Cristo de la fe» no es justa. El «Jesús de la historia» es también el de la fe.

cífico de la fe cristiana, a saber, que Dios se ha revelado y ha realizado la salvación de la humanidad en una persona histórica concreta, en Jesús de Nazaret.

La cristología, o sea, el estudio sistemático del misterio de Jesucristo, no puede contentarse entonces con recoger simplemente lo que proclama el testimonio creyente. Si su tarea consiste esencialmente en profundizar continuamente en la confesión de fe, intentando comprenderla, explicitarla, reformularla, seguir su desarrollo y su elaboración histórica, la cristología no puede olvidarse de que esta confesión constituye una interpretación, que expresa el significado de

Sin duda, se responderá; pero la verdad es que la historia de Jesús no la conocemos más que interpretada. Lo que nos

un acontecimiento histórico. De manera que la cristología tendrá como tarea primordial una tarea crítica: la de verificar sus fundamentos, o sea, el vínculo entre el acontecimiento y su interpretación. No se trata evidentemente de demostrar la fe, probando que la interpretación que se dio después de pascua del acontecimiento Jesús se imponía de forma constrictiva. Se trata más bien de verificar que hay continuidad entre el uno y el otro, que el testimonio del Nuevo Testamento es precisamente tal como se presenta, a saber, una «interpretación *de*», una lectura particular que se apoya efectivamente en lo que fue el acontecimiento. ¿Qué había en el acontecimiento pre-pascual que exigiese en cierto modo el reconocimiento creyente posterior a la pascua? ¿Qué había en aquel Jesús de Nazaret para dar lugar a lo que los discípulos confesaron de él después de que la resurrección les abrió los ojos? Si no había nada, hay que admitir que la fe creó su propio objeto la mañana de pascua, que el testimonio reposa sobre sí mismo.

Así, la fe que se interesa por una investigación sobre el Jesús de la historia es una fe que está pidiendo reflexión, análisis crítico, una fe que busca comprobar sus fundamentos. Como escribe J. Moltmann, «cada cristiano tiene que preguntar si su fe en Jesucristo es verdadera y corresponde a Jesús mismo o si la tradición cristiana ha puesto a él o a sí misma algo distinto en su lugar, una idea, un espíritu o un fantasma. La interpelación autocrítica de la fe sobre Jesús y su historia surge de la misma fe»².

Se dirá que la fe, en cierta manera, no habrá avanzado nada en definitiva. Sí, en la misma medida en que el ver los fundamentos y comprobar su solidez no cambia para nada el edificio y la forma de habitarlo. En lo que se refiere al misterio de Cristo Jesús, la fe se volverá a encontrar al final delante del mismo testimonio del Nuevo Testamento, un testimonio que no se impone, pero del que habrá podido constatar por lo menos que está en continuidad con el acontecimiento cuyo sentido proclama.

Todas estas ideas se han repetido muchas veces desde que empezó la «era posbultmanniana». Hoy existe un amplio consenso a propósito de las mismas, no sólo entre los exégetas sino entre los teólogos. Es curioso observar en particular que las «cristologías» que han destacado en los últimos años, tanto en el lado católico -Duquoc, Kasper,

Schillebeeckx, por ejemplo- como en el protestante -Pan-
nenberg, Moltmann-, empiezan todas afirmando bajo una forma u otra que «la primera tarea de la cristología consiste... en verificar de manera crítica el origen de la fe cristiana en Jesús y en su historia». A continuación, esas obras abren una larga sección sobre el Jesús de la historia, esforzándose en «digerir» y exponer los datos de la investigación exegética sobre el tema. Esta primera aproximación no basta; partiendo de la experiencia prepascual, tiene que desembocar en el examen de la confesión de fe y del reconocimiento pospascual. Pero constituye una premisa indispensable.

Lo que acabamos de decir a propósito del acontecimiento Jesús en general vale en particular para lo que nos interesa más directamente, a saber, la pasión y la muerte de Jesús. A la luz de la pascua, ésta fue comprendida por una parte como conforme con el plan de Dios y como experiencia vivida en la obediencia a ese plan: «...se abajó, obedeciendo hasta la muerte y muerte en cruz» (Flp 2,8); por otra parte, la muerte de Jesús fue interpretada como acontecimiento de salvación: «El Mesías murió por nuestros pecados, como lo anunciaban las escrituras», proclama el credo antiguo de 1 Cor 15,3. Estas dos líneas de interpretación convergen en la aplicación a Jesús de la figura del siervo doliente de Isaías, una aplicación que debió hacerse muy pronto, como atestigua por ejemplo el himno primitivo citado en 1 Pe 2,22-24 (véase el texto en el cuadro de la página 9). Una muerte vivida en obediencia a Dios; una muerte por los demás: ¿había en la manera con que Jesús comprendió y vivió su muerte algo que justificase esta interpretación de los creyentes? ¿Se puede determinar el rostro concreto y existencial que tomó, en la experiencia de Jesús de Nazaret, esta obediencia y esta *kénosis* de que hablarán más tarde los creyentes al proclamar que «el Hijo de Dios nos amó y se entregó por nosotros» (cf. Gál 2,20; Ef 5,2.25)?

... para una reflexión sobre el sufrimiento

Nos preguntaremos en particular qué interés puede tener una encuesta sobre la manera como Jesús vivió su pasión y su muerte para una reflexión teológica sobre el misterio del mal y del sufrimiento.

¿Cabe pensar que la experiencia de Jesús tiene una base para inspirarnos una manera particular de comprender y de vivir el drama humano del mal y del sufrimiento?

«SUFRID EN LA CARNE»

Primera carta de Pedro

- I 11: «El Espíritu de Cristo que estaba en ellos les declaraba por anticipado los sufrimientos por Cristo y los triunfos que seguirían».
- 2,20-24: «Si hacéis el bien y además aguantáis el sufrimiento, eso dice mucho ante Dios. De hecho, a eso os llamaron, porque también Cristo sufrió por vosotros, dejándoos un modelo para que sigáis sus huellas».

'El no cometió pecado, ni encontraron mentira en sus labios' (1s 53,9); cuando lo insultaban no devolvía el insulto; mientras padecía no profería amenazas; al contrario, se ponía en manos del que juzga rectamente. El en su persona subió nuestros pecados a la cruz, para que nosotros muramos a los pecados y vivamos para la honradez: 'sus llagas os curaron'».

- 4,1: «Por tanto, dado que el mesías sufrió en su carne mortal, armaos también vosotros del mismo principio: que uno que ha sufrido en su carne ha roto con el pecado, para vivir el resto de sus días guiado por la voluntad de Dios, no por deseos humanos».
- 4,13: «Estad alegres en proporción a los sufrimientos que compartís con el mesías; así también, cuando se revele su gloria, desbordaréis de alegría».

En efecto, se comprueba que así *lo* comprendieron los cristianos desde el principio. Hay un escrito que revela este punto de vista de un modo peculiar. Es la primera carta de Pedro, un escrito que parece estar dirigido a una comunidad sumida en un cúmulo de dificultades y sufrimientos³. Pues bien, en las frecuentes referencias que hace el autor a los sufrimientos y a la muerte de Jesús, se la ve no solamente como acontecimiento de salvación, sino también como experiencia concreta vivida por Jesús y que tiene un valor ejemplar para la experiencia de los cristianos: «...también Cristo sufrió por vosotros, dejándoos un modelo para que sigáis sus huellas» (1 Pe 2,21; véanse los otros pasajes citados en el cuadro).

Todo esto supone que Jesús conoció realmente la experiencia del sufrimiento y de la muerte tal como se presenta esta experiencia a los hombres. Si no, no se ve en qué puede ser un *modelo* para nosotros. Pensemos, por ejemplo, en ciertas ideas docetistas según las cuales «Cristo no sufrió más que en apariencia («parecer» = *dokein* = «docetismo»)⁴. según la expresión empleada ya por Ignacio de Antioquia a comienzos del siglo II para describir estas tendencias que él combate. Decíamos hace un momento que las cristologías actuales -designadas como cristologías «de abajo» o «ascendentes»- se preguntan ante todo por el dato bíblico y sobre lo que éste puede revelar de la experiencia pre-pascual de Jesús, para venir luego a la reflexión sobre la confesión de fe. Este proceso es contrario al que siguen las «cristologías descendentes» que parten del dato de fe, de sus enunciados dogmáticos, de sus formulaciones filosóficas, para leer a partir de allí el acontecimiento Jesús y en particular el tipo de humanidad que fue la suya. El docetismo representa un buen ejemplo de callejón sin salida para una «cristología descendente»: si no se quiere admitir la realidad de los sufrimientos de Cristo, es porque no se parte del dato bíblico, sino que más bien se habla en nombre de datos de orden metafísico, aparentemente incompatibles con el sufrimiento: ¿cómo es que el Hijo, que por ser Dios es impasible y mortal, pudo experimentar el sufrimiento y la muerte? En nombre de la metafísica se llega a contradecir a la escritura. Esto es lo que hace clamar a Ignacio y le obliga a insistir vigorosamente en la verdad de la humanidad y de la vida concreta de Jesús⁵.

³ Estas dificultades parecen proceder sobre todo de la incompreensión y quizá de las persecuciones, en todo caso de las injusticias con que tropezaban los cristianos en un ambiente pluralista positivamente agresivo contra ellos: Véanse las alusiones en 2,7.12.15.19.20; 3,9.13.16; 4,4.16.17.

⁴ Cf., por ejemplo, las cartas a los Tralianos, 10,11; Esmirneos, 2,1; 4,2.

⁵ *Escribiendo a los Tralianos*, 9,2, escribe Ignacio: «Fue de verdad perseguido bajo Poncio Pilato, fue de verdad crucificado y muerto-o Más adelante,

«SUFRIÓ DE VERDAD»

Por tanto, sed sordos cuando os hablen de otra cosa que de Jesucristo, de la raza de David, «hijo» de María, que nació de verdad, que comió y bebió, que fue perseguido de verdad bajo Poncio Pilato, que de verdad fue crucificado, que murió en presencia del cielo, de la tierra y de los infiernos, que también resucitó de verdad de entre los muertos. Fue su Padre el que lo resucitó, y es también «el Padre» el que a semejanza suya nos resucitará en Jesucristo a nosotros, los que creemos en él y que fuera de él no tenemos la vida verdadera.

Porque si, como dicen ciertos ateos, es decir, infieles, él no sufrió más que en apariencia -no existen ellos mismos más que en apariencia- entonces yo, ¿por qué estoy encadenado?, ¿por qué he de desear combatir contra las bestias", ¿por nada es por lo que me entrego a la muerte? ¡Entonces es que estoy mintiendo contra el Señor! (cf. 1 Cor 15,15).

(Ignacio de Antioquía, Carta a los Tralianos, 9-10).

Puede pensarse también en otras representaciones teológicas «reductoras» que, si demostrasen su fundamentación en la escritura, harían que la experiencia de Jesús no

tuviera nada que ver con una reflexión sobre la experiencia *humana* del sufrimiento. Por ejemplo, cierta teología de la salvación que hace recaer todo el acento en la muerte de Jesús. Dios ha enviado a su Hijo para salvarnos; su Hijo nos salva por la muerte en la cruz; de ahí la tendencia a pensar que en definitiva Dios envió a su Hijo a morir, que Jesús vivió para morir. Esto hace que Jesús esté al margen de la experiencia y de la condición humana. ¡Nadie vive para morir! Del mismo modo, si Jesús se encaminó a la muerte con todo conocimiento de causa, plenamente consciente del sentido de su muerte y de su alcance redentor universal, así como del carácter fecundo de sus sufrimientos, una vez más esto no tiene nada que ver con una reflexión sobre la experiencia *humana* del sufrimiento. Porque muy raras veces, por no decir nunca, el sufrimiento y la muerte se presentan de este modo en la experiencia humana. En ese caso, la encarnación no dejaría lugar a una dimensión capital de nuestra experiencia, el encuentro con el fracaso, con el mal, con el sufrimiento.

Baste pensar en algunos pasajes de la carta a los hebreos, por ejemplo, para presumir que no fue así: «Tenía que parecerse en todo a sus hermanos...» (2,17); «no tenemos un sumo sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras debilidades, sino uno probado en *todo* igual que nosotros, excluido el pecado» (4,15); «por haber pasado él la prueba del dolor, puede auxiliar a los que ahora la están pasando» (2,18; cf. también 2,9 s.; 5,8; 9,26; 13,12).

¿Qué pensar de todo esto?

está el pasaje que se reproduce en el cuadro. De nuevo a los Esmirneos, 1,1-2: «Fue de verdad clavado por nosotros en su carne bajo Poncio Pilato y el tetrarca Herodes... y sufrió de verdad».

Los datos sobre la cuestión: ¿dónde buscarlos? ¿cómo buscarlos?

Una vez planteada la cuestión, ¿dónde buscar la respuesta? Tenemos que dejar en claro dos puntos antes de emprender nuestra investigación.

Es evidente que es en los relatos evangélicos donde hay que buscar los datos relativos al comportamiento y a la actitud de Jesús ante su muerte. Pero ¿qué datos son exactamente los que hemos de tomar en consideración? Existen a este propósito dos caminos diferentes que habrá que describir brevemente, a fin de poder situar mejor el camino que nosotros mismos hemos de seguir.

¿y en qué medida podemos apoyarnos en los datos recogidos? Si los evangelios no son unas biografías, ¿es posible de verdad tener acceso a la muerte de Jesús y a la manera como la vivió?

La muerte de Jesús considerada en su «ambiente» inmediato

El primero de los dos caminos que acabamos de mencionar, y que es el más corriente ⁶, se centra en las *palabras de Jesús*, sobre todo en lo que puede captarse en ellas de implícito o de explícito sobre la eventualidad y el significado de /a pasión y de /a muerte. Estas palabras son, en general, las que enumera J. Guillet en el cuadro que reproducen las páginas 12-13. La fórmula con que nos lo presenta Guillet es muy típica y señala claramente el camino que estamos examinando: "Lo primero que hay que hacer es destacar las palabras con que Jesús, de una o de otra forma, anuncia de

antemano su pas[O]n». Una vez seleccionada, cada frase tiene que someterse a un estudio de crítica literaria e histórica, atento a verificar en cada caso la aplicación de los criterios de autenticidad desarrollados y utilizados por la investigación de los veinte últimos años sobre el Jesús de la historia ⁷.

La muerte leída a la luz de la vida

El segundo camino, que podemos ver representado en primer lugar por H. Schürmann ⁸, procede de forma distinta. En vez de limitarse a considerar el número bastante restringido en el fondo de frases de Jesús directa o indirectamente relacionadas con su muerte, se quiere tener en cuenta el conjunto del acontecimiento Jesús: sus frases, su enseñanza, su mensaje, desde luego; pero también su actividad, su comportamiento, sus actitudes. En otras palabras, se intenta comprender la muerte de Jesús y su "ambiente inmediato" situándolos en un conjunto más amplio, el de toda su existencia terrena en sus diversos elementos, pensando que Jesús se enfrentó con la muerte y la comprendió en relación con su vida anterior y en coherencia con ella. Partiendo de los datos relativos al conjunto de la vida y de la predicación de Jesús, que presentan buenas señales de autenticidad o de historicidad, se intenta comprender cuál pudo ser la actitud de Jesús ante su muerte. Utilizando las mismas palabras de Schürmann, puede decirse que "se trata de dejar al margen provisionalmente las palabras de Jesús sobre su muerte, que son discutibles", y de "replantear el problema a partir del comportamiento de Jesús y del retrato de conjunto de su persona, teniendo especialmente en

⁶ Entre otros varios que siguen esta línea citamos: M. Bastin, *Jésus devant sa passion*. Cerf. París 1976; J. L. Chordat. *Jésus devant sa mort* dans l'évangile de Marc. Cerf. París 1970; H. Cousin. *Le prophète assassiné*. J. P. Delarge. París 1976. 221-230; A. George. *Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort?*: *Lumière et Vie* 101 (1971) 34-59; J. Jeremias. *Teología del Nuevo Testamento*, I. Sígueme, Salamanca 1974, 321-346.

⁷ Sobre este punto, el. R. Latourelle, *L'accès à Jésus par les évangiles*. Bellarmin-Deselée. Montreal-París 1978, 215-237.

⁸ H. Schürmann. o.c.; Cf. también X. Léon-Dulour. *Face à la mort, Jésus et Paul*. Seuil, París 1979, con unas perspectivas más amplias.

ANUNCIOS DE LA PASION EN LOS SINOPTICOS

Los evangelistas suponen como un hecho cierto y se esfuerzan en subrayar como una enseñanza fundamental que Jesús tenía conciencia de la suerte que le esperaba y del sentido de este acontecimiento. Hoy nos preguntamos fácilmente por esta conciencia, que nos parece atentar contra la humanidad de Jesús y contra la consistencia de su vida y de su muerte. Si Jesús sabía de antemano todo lo que le iba a pasar, entonces ya estaba todo resuelto para él, su pasión no sería más que un momento terrible que atravesar, un túnel en el que ya se divisa la luz al fondo. Pero esta perspectiva simplista no es la que se deduce de los evangelios; la idea que Jesús tiene de su pasión, el anuncio que hace de ella es a la vez

seguro sobre el hecho, en dependencia de las previsiones y de las intuiciones naturales en lo que toca al desarrollo del acontecimiento venidero, y *misterioso* en cuanto al significado de ese acontecimiento. Si tenemos en cuenta los procedimientos literarios de composición de los evangelios, el lenguaje con que Jesús anuncia su pasión tiene ciertamente un acento y un alcance único y supone una conciencia cuyo misterio nos desborda, pero esta conciencia es la de un hombre y nosotros tenemos acceso a ella.

Lo primero que hay que hacer es destacar las palabras con que Jesús, de una o de otra forma, anuncia de antemano su pasión...

" ' Mt	Mc	Le	
9,15	2,19s.	5,34s.	¿Queréis que ayunen los amigos del novio mientras dura la boda? Llegará el día en que se lleven al novio...
2 /6,2/	8,3/	9,22	Este hombre tiene que padecer mucho, tiene que ser rechazado... y resucitar al tercer día (Mc y Lc).
3 /7,9	9,9		No contéis a nadie la visión. Esperad a que este hombre resucite de la muerte.
4 17,12	9,12		Elías vino ya y, en vez de reconocerlo, lo trataron a su antojo. Y también este hombre va a padecer a manos de ellos.
S 17,22	9,31	9,44	A este hombre lo van a entregar en manos de los hombres y lo matarán, pero al tercer día resucitará.
6		12,49s.	Fuego he venido a encender en la tierra, y ¡que más quiero si ya ha prendido! Pero tengo que ser sumergido en las aguas y no veo la hora de que eso se cumpla.

	Mt	Me	Le	
7			13,32s.	Hoy y mañana seguiré curando y echando demonios; al tercer día acabo. Pero hoy, mañana y pasado tengo que seguir mi viaje, porque no cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén.
8	20,18	10,33	18,31	Estamos subiendo a Jerusalén y se va a cumplir todo lo que escribieron los profetas acerca de este hombre: lo entregarán..., pero al tercer día resucitará.
9	20,23	10,39		El trago que vaya pasar yo, lo pasaréis, y en las aguas en que me vaya sumergir yo, os sumergiréis.
10	20,28	10,45		Este hombre ha venido... para servir y para dar su vida en rescate por todos.
11	21,37s.	12,6s.	20,13s.	Por último, les envié a su hijo... Lo agarraron, lo empujaron fuera de la viña y lo mataron (Mt).
12	21,42	12,10	20,17	¿No habéis leído nunca aquello de la escritura: «La piedra que desecharon los constructores es ahora la piedra angular?... (Sal 118,22s.)».
13	26,12	14,8		Cuando ella derramaba el perfume sobre mi cuerpo, me estaba preparando para la sepultura.
14	26,21	14,18		Os aseguro que uno de vosotros me va a entregar.
15	26,24	14,21	22,21	Este hombre se va, como está escrito de él; ¡pero ay de ese que va a entregar a este hombre!
16			22,19	Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros.
17	26,28	14,24		Esta es mi sangre, la sangre de la alianza, que se derrama por todos.
18	26,29	14,25		No beberé más de este fruto de la vid hasta que llegue el día en que lo beba... en el reino de mi Padre.
19	26,31	14,27		Esta misma noche vais a fallar todos. Pero cuando resucite, iré por delante de vosotros a Galilea.

(Sacado de J. Guillet, *Jésus devant sa mort, en Annoncer la mort du Seigneur. Un dossier théologique.* Lyon-Fourvière 1971, 57-58).

cuenta los deseos » que expresó (de los que estamos críticamente seguros) y de su repercusión en su propio comportamiento»¹⁰.

EL PROBLEMA DEL ACCESO A LA MUERTE DE JESUS

Estos dos caminos, aunque parcialmente divergentes en cuanto a su perspectiva y en cuanto a su campo de investigación, coinciden al menos en un punto fundamental. Efectivamente, los dos suponen que es posible sacar algo de los relatos evangélicos sobre la manera como Jesús de Nazaret pudo comprender,! vivir su pasión y su muerte.

En este punto los dos rompen con aquel escepticismo bultmanniano que comentábamos más arriba. En un corto artículo publicado en 1959, o sea, unos años después del giro en la investigación, dedicada ya a la búsqueda confiada del Jesús pre-pascual, Bultmann volvía a remachar su escepticismo. Se refería en particular a la muerte de Jesús:

«La mayor desazón que siente el que quiere reconstruir el retrato de Jesús se debe a que no nos es dado saber cómo comprendió Jesús su fin, su muerte. Es sintomático que prácticamente todo el mundo está de acuerdo en considerar que Jesús se enfrentó conscientemente con sus sufrimientos y su muerte y que los comprendió como el término coherente y necesario de su actividad. Pero ¿cómo podemos saberlo, si las predicciones de su pasión tienen que comprenderse en la investigación como *vaticinia ex eventu* (predicciones hechas a posteriori)?»¹¹.

Se ha repetido muchas veces que la disposición de Bultmann estaba dictada en el fondo (sin que quizás él mismo lo advirtiera) por ciertos prejuicios dogmáticos, por los escrúpulos de una conciencia luterana deseosa de asegurar la primacía de la «fe» sobre las «obras». En este caso, se trataría de poner la fe cristiana en relación con la interpretación creyente del acontecimiento Jesús, interpretación

transmitida por el kerigma eclesial, y no con las reconstrucciones del acontecimiento a las que el hombre puede esforzarse en llegar por sus «obras» de exégeta o de historiador. Sin duda hay algo de esto. ¿Es más posible la exégesis «neutra» que la historia «objetiva»? Pero la verdad es que el problema suscitado por Bultmann dista mucho de ser un falso problema. Quizá sea oportuno que tomemos buena conciencia de ello en el momento de emprender nuestra propia investigación.

«Esto se ha escrito para que creáis que Jesús es el Mesías»

Para comprender el género literario y las perspectivas propias de los *evangelios*, nada mejor que examinar un relato... ¡de los *Hechos* de los apóstoles! Esta paradoja es sólo aparente; en realidad, los *Hechos* no son más que la segunda parte de una obra que tiene en el evangelio de Lucas el «primer libro» (Hech 1,1). El relato al que nos referimos es el de la vocación de Saulo de Tarso, que aparece tres veces en los *Hechos*: este suceso lo narra el propio autor en el capítulo 9 (1-19), Y luego el mismo Pablo en los discursos que se le atribuyen en 22,3-21 y 26, 9-18.

Se encuentran muchas variantes de un relato a otro. Centrémonos en las palabras dirigidas a Saulo por la «voz» que le interpela en el camino de Damasco. En el primer relato, Saulo recibe simplemente la orden de levantarse y de entrar en la ciudad (9,6). Cuando se encuentra con Ananías, éste no le habla de la misión que le aguarda (9,17), a pesar de que ésta había sido ya anunciada cuando la visión de Ananías (9,15). En el segundo relato, Saulo, tras recibir la orden de ir a Damasco (22,10), oye cómo Ananías le describe la misión que le espera (22,14-16) de ser «su testigo ante todos los hombres de lo que has visto y oído». En el tercer relato, finalmente, no se habla ya de Ananías. Es Jesús mismo el que confía a Saulo una misión entre los paganos (26,15-18). Esta misión se describe ampliamente en términos que recuerdan al Antiguo Testamento: "Ponte en pie" (26,16) evoca efectivamente la vocación del profeta Ezequiel (2,1), mientras que la promesa de 26,17 evoca la llamada de Jeremías (1,7s.) y la misión que se describe en 26,18 recuerda la elección del siervo de Yavé (Is 42,6 s. y 16) 12.

Esta comparación de los tres relatos me parece muy instructiva; el amplio desarrollo que se le da a este episodio

⁹ Esto es, sus exigencias morales, como por ejemplo, la de amar a los enemigos.

¹⁰ H. Schürmann, o.c., 33.

¹¹ R. Bultmann, *Das Verhältnnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesu*. Heidelberg 1960, 6.

¹² Para más detalles, el. G. Lohlink, *La conversion de saint Paul*. Cerf, París 1967, 87-92.

UN SUCESO/TRES RELATOS

Al Hech 9,3-9:

En el viaje, cerca ya de Damasco, de repente una luz celeste relampagueó en torno a él. Cayó en tierra y oyó una voz que le decía: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?». Preguntó él: «¿Quién eres, Señor?». Respondió la voz: «Soy Jesús, a quien tú persigues. Levántate, entra en la ciudad y allí te dirán lo que tienes que hacer». Sus compañeros de viaje se habían detenido mudos de estupor, porque oían la voz, pero no veían a nadie. Saulo se levantó del suelo y, aunque tenía los ojos abiertos, no veía. De la mano lo llevaron hasta Damasco, y allí estuvo tres días sin vista y sin comer ni beber.

Bl Hech 22,6-10:

En el viaje, cerca ya de Damasco, hacia mediodía, de repente una gran luz del cielo relampagueó en torno a mí, caí por tierra y oí una voz que me decía: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?». Yo pregunté: «¿Quién eres, Señor?». Me respondió: «Yo soy Jesús Nazareno, a quien tú persigues». Mis compañeros vieron el resplandor, pero no comprendieron lo que decía el que me hablaba. Yo pregunté: «¿Qué debo hacer, Señor?» El

Señor me respondió: «Levántate, sigue hasta Damasco y allí te explicarán toda la tarea que se te ha asignado». Como yo no veía, cegado por el resplandor del relampago, mis compañeros me llevaron de la mano a Damasco.

el Hech 26,12-18:

Yendo una vez camino de Damasco, autorizado y comisionado por los sumos sacerdotes, a mediodía, vi por el camino una luz venida del cielo, más brillante que el sol, que relampagueaba en torno mío y de mis compañeros de viaje. Caímos todos por tierra y oí una voz que me decía en hebreo: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Peor para tí si das coces contra el pincho». Yo pregunté: «¿Quien eres, Señor?»; el Señor dijo: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues. Anda, levántate y ponte en pie: me he aparecido a tí precisamente para elegirte como servidor, como testigo de que me has visto ahora y de lo que te revele en adelante. Te salvaré de tu pueblo y de los paganos, a quienes te envío para que les abras los ojos y se vuelvan de las tinieblas a la luz y del dominio de Satanás a Dios; para que, creyendo en mí, obtengan el perdón de los pecados y parte en la herencia de los consagrados...».

en el relato es una explicación y una especie de interpretación de la orden tan lacónica que refieren los otros dos («Vete a la ciudad; allí te dirán lo que tienes que hacer»). En otras palabras, se le hace decir a Cristo lo que la experiencia y la maduración posteriores tenían que hacer descubrir sobre el sentido y el alcance del acontecimiento. En el

fondo, en esta manifestación de Cristo resucitado todo estaba como en germen; fue entonces cuando se le significó a Pablo, como antes a los profetas, la llamada y la misión cuya amplitud y significado irá él mismo percibiendo más adelante. De manera que, al atribuir a Cristo el «discurso misionero» de Hech 26, 16-18, se falta sin duda a la exactitud

material de los hechos, pero no a su significado más profundo¹³. Pero esto no parece constituir ninguna dificultad para el autor de los Hechos, que refiere indiferentemente de una forma o de otra las palabras de Cristo, sin demostrar aparentemente que tenga la menor impresión de falsear los hechos o de contradecirse. Pues bien, el autor que procede de este modo es el mismo que en el preámbulo de su primer libro (Lc 1,1-4) intenta explicar cuál es su preocupación de "historiador».

Se comprende entonces que no se trata de historia en el sentido en que la entendemos nosotros y que la documentación, si es verdad que ha sido recogida de "testigos oculares» de los sucesos narrados (Lc 1,2a), no ha sido transmitida por testigos neutrales, sino por personas que se convirtieron en "predicadores del mensaje» (Lc 1,2b). En otras palabras, no tenemos que pensar en unos reportajes, sino en unos testimonios comprometidos, dados y puestos por escrito en una perspectiva misional. El proyecto que explícitamente se confiesa al final del cuarto evangelio es también el de los otros tres: «Hemos escrito estas cosas para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y con esta fe tengáis vida gracias a él» (Jn 20,31).

Recuerdos transfigurados por la fe pascual. Testimonios interesados por el sentido de los hechos más que por su exacto desarrollo. Los relatos de la pasión, en particular los que hablan de lo que nos interesa, de los sufrimientos y de la muerte de Jesús, nos ofrecen abundantes ilustraciones de esta perspectiva. Señalemos algunos ejemplos.

Estos relatos, tal como nos los han transmitido, manifiestan de diversas maneras la preocupación por hacer ver el sentido y el alcance de aquellos sucesos, más allá de su "materialidad» estricta. La narración multiplica las alusiones para advertir al lector: "Fijaos bien: este suceso -aunque aparentemente vulgar- tiene su importancia». A veces los autores se preocupan de interrumpir el relato para decir: «Todo esto ocurrió para que se cumpliera la escritura...» (cf. Mt 26,56; 27,9s.; Mc 15,8 [variante]; Jn 19,24; 28,36). Pero la mayor parte de las veces el procedimiento es más sutil. A través de lo que se narra y a través de la manera misma de narrarlo se perfila una enseñanza, una interpretación, una indicación de sentido.

Así, por ejemplo, algunos hechos, a veces bastante vulgares o episódicos de suyo, se han conservado y referido con el intento de mostrar el cumplimiento de la escritura y

por tanto del plan de Dios. Se nos dice, por ejemplo, que en su comparecencia ante Pilato Jesús mantuvo silencio (Mc 15,5; Mt 27,14; para Lc 23,10, es ante Herodes ante el que Jesús se comporta de este modo). Este comportamiento no tiene nada de inverosímil, pero hay intención de subrayarlo, pensando probablemente en el siervo de Yavé: "Maltratado, se humillaba y no abría la boca» (Is 53,7; cf. 42,2; 50,5 ss.). De esta forma, el narrar un detalle se convierte en la ocasión de proclamar lo que se acepta en la fe respecto a la realización de los planes de Dios en Jesús y de su identidad.

En algunos casos, la referencia a la escritura es clara, porque la narración de los hechos recoge sus mismas palabras. Esto origina a veces algunas complicaciones. Para seguir la línea de las alusiones al siervo doliente, pongamos por ejemplo las escenas de los ultrajes que, en Mt y Mc, sigue al proceso ante el sanedrín (Mc 14,65; Mt 26,67s.). En Lucas (22,63-65), por el contrario, los ultrajes preceden al juicio y no hay más que la descripción muy simple de un juego de cuartel en el que los guardias se burlan de su prisionero mientras aguardan el proceso. Esta escena vulgar la transforma Marcos y más aún Mateo mediante ciertos detalles, confiriéndole así un sentido que no tenía el relato de Lucas: no sólo golpean a Jesús, sino que le escupan en el rostro (Mt), le pegan (Mt, Mc), le abofetean (Mt, Mc). Pues bien, este vocabulario es el mismo que utiliza el tercer canto del siervo: "Ofrecí mi espalda a los que me apaleaban, las mejillas a los que mesaban mi barba; no me tapé el rostro ante ultrajes ni salvazos» (Is 50,6).

Otros dos ejemplos, propios de Mt en esta ocasión, aparecen en la descripción por una parte del complot de los judíos contra Jesús (Mt 26,3) Y por otra de la traición de Judas (26,14s.). En el primer caso se refiere que «los sumos sacerdotes y los senadores del pueblo se reunieron...». El verbo que se emplea es el mismo que figura en el Salmo 2,2, donde se describe la conspiración de los jefes contra el «mesías»:

*Se alían los reyes del mundo,
Se reúnen los príncipes contra el Señor y su mesías*¹⁴.

Se aprovecha entonces la narración para afirmar esta vez, junto con el cumplimiento de la escritura en Jesús, su cualidad mesiánica. Lo mismo, en la historia de la traición de Judas, Mt es el único en señalar que los sumos sacerdo-

¹³ Lo mismo se deduce también de Gál 1.15. donde el mismo Pablo da cuenta de su experiencia evocando los relatos de vocación profética.

¹⁴ Que Mateo puede aludir al salmo lo confirma el hecho de que en Hech 4.25-27 se aplica explícitamente este pasaje a la conspiración de los jefes contra Jesús.

tes le dieron "treinta monedas de plata»; esta misma frase constituye la cita de Zac 11,12; así, pues, también aquel hecho odioso de la traición de Jesús por uno de los suyos se integraba misteriosamente en el plan de Dios. Esto es confirmado por el hecho de que Mt, y sólo él, vuelve en dos ocasiones (27,3 y 9) sobre las treinta monedas de plata, la segunda vez (27,9) para afirmar explícitamente que "con esto se cumplió lo escrito por el profeta Jeremías" (al que cita libremente, combinándolo con Zac 11,125.). Pero quizá Mt quiera además señalar algo sobre la identidad de Jesús, mostrando que es aquel "buen pastor entregado por un salario irrisorio" del que habla Zac 11,12. Esto podría confirmarlo de nuevo el hecho de que Mt 26,31 aplica un *pasaje* semejante de Zacarías (13,7) al arresto de Jesús: "Hierre al pastor, que se dispersen las ovejas" ¹⁵.

Pero a veces no se trata sólo de acudir al vocabulario del Antiguo Testamento para narrar los hechos, sino que más bien -y esto es lo que más nos desconcierta- se recurre a sus imágenes, hasta el punto de que resulta a veces difícil discernir lo que corresponde al símbolo y lo que pertenece a la realidad histórica. No cabe duda de que la intención es idéntica, a saber, proclamar a través de una forma de narrar un tanto peculiar el significado profundo que la fe descubre en los acontecimientos. Todo ello según la tónica que señala Juan a propósito del episodio particular de la entrada en Jerusalén:

Sus discípulos no comprendieron esto a la primera, pero cuando se manifestó la gloria de Jesús se acordaron de que habían hecho con él lo que estaba escrito (12,16).

Otro *ejemplo*. Los tres sinópticos refieren que cuando Jesús murió (antes de su muerte en Ic, inmediatamente después en Mt y Mc) se rasgó la cortina del santuario (Mc 15,38; Mt 27,51; Ic 23,45). Este detalle debe tener un significado simbólico: en adelante, la economía antigua representada por el templo queda superada y comienza una nueva era en la que todos tienen acceso a Dios, en contra de lo que ocurría en el templo de Jerusalén en el que sólo el sumo

sacerdote podía una vez al año penetrar en el santuario. Que es esa su intención lo confirma el hecho de que en Mc el desgarrón de la cortina va seguido inmediatamente por el reconocimiento de Jesús por un pagano: «El capitán, que estaba frente a él, al ver que había expirado dando aquel grito, *dijo*: ¡Verdaderamente este hombre era hijo de Dios!» (Mc 15,39). Lo cual equivale a decir indirectamente, en estilo narrativo y apelando al simbolismo, lo mismo que proclama Ef 2,16.18: "Los reconcilió con Dios por medio de la cruz, matando en sí mismo la hostilidad... Gracias a él, unos y otros, por un mismo espíritu, tenemos acceso al Padre» (cf. p. 18).

Igualmente, los tres sinópticos refieren que, inmediatamente antes de la muerte de Jesús, "toda aquella tierra quedó en tinieblas hasta media tarde" (Mc 15,33 par.). Esto debe ser una manera de indicar el carácter escatológico de la muerte de Jesús, ya que las tinieblas figuran indefectiblemente en las evocaciones veterotestamentarias del día de Yavé. Frente a esta tradición, Ic 23,45 propone una interpretación de las tinieblas: «Se oscureció el sol». Mateo, por su parte, reacciona de otra manera; escogiendo su vocabulario ("*toda aquella tierra* quedó en *tinieblas*»), acomoda su narración al relato del éxodo: "sobre *toda la tierra* de Egipto vinieron unas *tinieblas* muy densas durante tres días" (según el texto griego). Entonces, además de señalar en la muerte de Jesús un acontecimiento escatológico, Mateo afirma que entonces se cumplió la verdadera pascua. "Evocando las tinieblas de Egipto a propósito de la muerte de Jesús, la tradición evangélica quiere insinuar que esta muerte es en realidad un *éxodo*, un *pasado* de la tierra a la gloria celestial" ¹⁶. Por otra parte, Mateo ampliará más adelante el significado escatológico de la muerte de Jesús hablando a continuación de terremotos, de hendiduras de rocas y de resurrecciones de muertos, que son otros tantos elementos que figuran tradicionalmente en la descripción profética de los últimos tiempos (véase el texto de P, Benoit citado en el cuadro). Los últimos tiempos han irrumpido con la muerte de Jesús; es el comienzo de una nueva era,

La historia de la pasión y de la muerte de Jesús, como por lo demás el *conjunto* del acontecimiento Jesús, que nos transmiten los relatos evangélicos es por consiguiente una historia que ha sido objeto de varias relecturas. En este proceso de reflexión, de interpretación y de relectura se pueden distinguir dos etapas principales: por una parte, las

¹⁵ Hay además un buen número de episodios en que la descripción de los hechos hace intervenir especialmente la terminología de los salmos, sobre todo de Sal 22 y 69, salmos del justo que sufre; así el pasaje de reparto de los vestidos (Me 15,24 par. = Sal 22,19), los meneos de cabeza de los transeúntes (Me 15,29 par. = Sal 22,8), las burlas de los jefes (Mt 27,43 = Sal 22,9), la hiel dada a Jesús (Mt 27,34 = Sal 69,22), la traición (Me 14,18 = Sal 41,10), el abandono de Jesús (Le 23,49 = Sal 38,12), etc... Puede verse en este sentido Cuadernos bíblicos n. 25, 26-35.

¹⁶ M. E. Boismard, *Synopse des quatre évangilles en français*, 11, Paris 1972, 429.

EXPRESAR LA FE EN LENGUAJE SIMBOLICO

Esta muerte trágica pero dulce y confiada fue acompañada de fenómenos por los cuales los evangelistas, ponen de relieve la dimensión excepcional del acontecimiento: las tinieblas cubren la tierra entre las horas sexta y nona -desde el mediodía hasta las tres-, el velo del templo se rasga, el centurión confiesa que Jesús es Hijo de Dios, algunos muertos resucitan (solamente según Mateo).

Démosos cuenta del género literario de estas descripciones: no se trata, digámoslo una vez más, de instantáneas fotográficas, ni de reportajes inmediatos, sino de un relato de alcance bíblico y de intención teológica. Sin negar por principio los sucesos maravillosos, tenemos derecho a preguntarnos por qué fueron narrados así, y si los autores no tendrían intención de evocar temas bíblicos que entonces se realizaban.

Es en efecto una manera común en la biblia el expresar el día de Yavé, el gran día escatológico, por fenómenos cósmicos, por una conmoción del mundo acompañada de tinieblas y de perturbaciones en los astros. Interviene aquí una imaginería oriental que usa clichés, sin tomarlos a la letra, para expresar una idea profunda, una realidad espiritual. Basta citar algunos pasajes de los profetas para evocar estos temas literarios de los que los evangelistas se nutrieron. Véase lo que escribe Sofonías -viene a ser nuestro «Dies irae»-: «Día de ira el día aquél, día de angustia y de aprieto, día de devastación y desolación, día de tinieblas y oscuridad, día de nublado y densa niebla» (Sof 1,15). También Joel describe el día de Yavé: «¡Ante él tiembla la tierra, se estremecen los

cielos, el sol y la luna se oscurecen y las estrellas retraen su fulgor!» (Jl 2,10). Y más abajo: «Y realizaré prodigios en el cielo y en la tierra, sangre, fuego, columnas de humo. El sol se cambiará en tinieblas y la luna en sangre» (Jl 3,3-4). Más valioso aún y más cercano a los textos evangélicos, leemos en Amós: «Sucederá aquel día que, en pleno día, yo haré ponerse el sol y cubriré la tierra de tinieblas en la luz del día. Trocaré en duelo vuestra fiesta, y en elegía todas vuestras canciones; en todos los lomos pondré saco, y calvicie en todas las cabezas, lo haré como duelo de hijo único y su final como día de amargura» (Am 8,9-10). E incluso menciona un trazo que evoca el rasgarse del veje del templo: «Vi al Señor en pie junto al altar, que dijo: ¡Sacude el capitel y que se bamboleen los umbrales!» (Am 9,1). Ya algunos versículos más arriba, Amós escribe: «y por eso ¿no se estremecerá la tierra?» (Am 8,8). Tenemos pues que, en Amós, la tierra tiembla, el cielo se oscurece en pleno día, se producen catástrofes en el templo y los muertos salen del sheol: «si fuerzan la entrada del sheol, mi mano de allí los sacará» (Am 9,2).

Hay pues una forma habitual en los autores bíblicos de describir el día de Yavé. Pues bien: para los evangelistas, el día en que muere Jesús es el gran día de Yavé, el día del castigo y el comienzo de la era escatológica. Resulta natural que para pintarlo se sirvan de las imágenes tradicionales en el lenguaje profético.

(P. Benoit, Pasión y resurrección del Señor. Fax, Madrid 1971, 225-227).

comunidades eefesiales, como manifiesta la existencia de uno o varios documentos comunes en el origen de nuestros actuales relatos de la pasión ¹⁷, y por otra parte los evangelistas que los han verificado, han añadido su propio toque personal a su redacción.

Así, pues, al interponerse de este modo dos «etapas hermenéuticas» por lo menos entre nosotros y el acontecimiento, ¿es posible tener acceso a la muerte de Jesús? ¿Tendremos que acudir al escepticismo bultmanniano? Tenemos por delante una opción que realizar. La premisa de principio que nos va a orientar es que, aprovechándonos de todas las adquisiciones y de todos los recursos metodológicos de la investigación de las últimas décadas sobre la existencia prepascual de Jesús, es *posible decir algo a propósito de su pasión y de su muerte*. A esta premisa de principio añadamos otra premisa de método. De los dos

¹⁷ Si se acepta el hecho general de una dependencia de nuestros relatos de la pasión respecto a documentos ya existentes, no están de acuerdo los autores en la manera de concebir concretamente esta dependencia.

caminos señalados anteriormente, el segundo nos parece el más adecuado por diversos motivos que nuestra encuesta irá poniendo de relieve. Esto, naturalmente, no impedirá que nos aprovechemos de todos los datos que pueda aportar el primer camino.

Estas premisas nos indican la ruta que hay que seguir.

En un primer tiempo, partiendo de lo que -desde el punto de vista de la crítica histórica- parece más seguro sobre la vida, la actividad, la misión y la predicación de Jesús, intentaremos ver cómo esos elementos pueden iluminar la muerte de Jesús. Teniendo en cuenta lo que fue su vida, su enseñanza, su misión -al menos en lo que razonablemente se puede decir de todo ello en un estudio riguroso que utiliza los métodos y los criterios aplicados en la investigación científica-, ¿podía Jesús prever su muerte?, ¿qué significado le dio?, ¿cómo el sentido de su vida ilumina el de su pasión y muerte?

A continuación, partiendo de los datos que hayamos recogido en relación con la experiencia de Jesús, podremos reflexionar en una perspectiva más propiamente teológica sobre el misterio del mal y del sufrimiento de los hombres.

¿Una muerte con significado político?

Para comprender el sentido de la muerte de Jesús, que-remos partir de lo que, desde el punto de vista de la crítica histórica, parece más seguro. Por ello evitaremos partir de las palabras de Jesús relativas a su muerte, ya que la autenticidad de estas palabras es a veces difícil de sostener y demostrar. Pero, se dirá, ¿no hay acaso algo absolutamente «seguro» respecto a la muerte de Jesús, a saber, el hecho mismo de su muerte en la cruz? ¿Por qué no partir de este hecho? ¿No podrá iluminarse a partir de allí el sentido de lo que quiso y de lo que vivió Jesús?

Es lo que vamos a intentar verificar antes de pasar al siguiente capítulo. Esta incursión nos permitirá, de todas formas, precisar la problemática y hacer un primer ensayo de solución, acumulando cierto número de datos que luego necesitaremos y verificando así finalmente el acierto de la opción metodológica que hemos llevado a cabo.

"Pilato lo entregó para que lo crucificaran"
(Mc 15,15 par.)

«Fue perseguido de verdad bajo Poncio Pilato, fue de verdad crucificado», insistía Ignacio de Antioquía en la carta antes citada. Los historiadores y los exégetas modernos están de acuerdo en este juicio del obispo del siglo II. A nadie se le ocurre poner en duda el hecho de que Jesús de Nazaret murió crucificado, con el consentimiento del poder romano en Palestina.

Aparte de que está bien atestiguado por las fuentes neotestamentarias y corroborado por el testimonio del historiador Tácito, no se ve cómo este hecho podría haber sido inventado por los cristianos, de cualquier origen que éstos fueran. En efecto, tanto por parte de los judíos como de los paganos, no faltan testimonios que presentan la crucifixión como la forma más terrible, más inhumana y más ignominiosa de la pena capital.

«El suplicio más cruel y vergonzoso», afirma Cicerón; un castigo para esclavos, «cuyo mismo nombre, el de cruz, debería apartarse no sólo de la persona de los ciudadanos romanos, sino de su pensamiento, de sus ojos, de sus oídos». El mismo juicio entre los judíos de Palestina, como demuestra Flavio Josefa, historiador contemporáneo de los orígenes cristianos, que califica a la crucifixión de «la más miserable de las muertes». «Escándalo para los judíos» (1 Cor 1,23), la cruz lo es más aún por el hecho de que los rabinos le aplicaban la maldición del Dt 21,23: «Dios maldice al que cuelga de un árbol».

"Este hombre solivianta al pueblo"
(Lc 23,2)

Tenemos así un hecho seguro: la crucifixión de Jesús por los romanos. Algunos creen además que es posible remontarse al motivo: Jesús fue ejecutado como revolucionario o agitador político. En efecto, la crucifixión era el castigo que se aplicaba en estos casos. En favor de esta interpretación se indica, por una parte, que los relatos evangélicos -sobre todo Lucas (23, 1s. 5.13; d. Mc 15,2. 12.18 par.)- refieren ciertas acusaciones de tipo político lanzadas contra Jesús ante Pilato; por otra parte, el *titu/us* clavado en la cruz señala el motivo de la condenación: «El rey de los judíos» (Mc 15, 26 par.).

Pues bien, insisten algunos, en Palestina los rebeldes políticos tienen un nombre: zelotes. Entonces Jesús fue condenado y ejecutado como zelote. ¿Lo era efectivamente o se engañaron los romanos con él?

La verdad es que son pocos los autores que sostienen seriamente la primera opinión. Algunos, como S.G.F. Brandon por ejemplo, se han esforzado en demostrar que primero Jesús y luego la comunidad judea-cristiana de Pales-

lina. que veía en él un mártir de la causa de Israel y que esperaba su vuelta "para restaurar el reino de Israel» (Hech 1,6). estaban muy cerca de los zelotes por una comunidad de ideas y unos lazos de simpatía. Esta solidaridad con el nacionalismo revolucionario judío duró hasta la destrucción de Jerusalén en el año 70¹⁸; esta catástrofe señaló el triunfo del cristianismo de origen pagano y del "evangelio» de Pablo, que presentaba a Jesús, no ya como mesías político de Israel. sino como salvador divino de la humanidad¹⁹.

Para otros autores, si es verdad que Jesús fue condenado como zelote o agitador político, fue por un desprecio o por un "error judicial» de los romanos, que no habrían sabido distinguir "entre un cabecilla zelote antirromano y el Jesús alborotador no zelote»²⁰.

LA MUERTE VIVIDA COMO FRACASO O DESTINO ABSURDO

Con esto nos hemos remontado al motivo. Del motivo hay que remontarse luego al significado de la muerte. Este significado varía según la hipótesis que se tenga sobre el motivo de la ejecución de Jesús.

En efecto, si Jesús mantenía realmente relaciones políticas y afinidades ideológicas con los zelotes, en ese caso su muerte tiene el sentido -o el contrasentido-- de un fracaso, que señala el aborto de un proyecto revolucionario. En la otra hipótesis. si Jesús fue condenado como zelote por un desprecio o por un error judicial, su muerte se presenta como un "destino absurdo», según la expresión de Bultmann. que añade: «No podemos decir si Jesús encontró un sentido a su muerte y cuál fue. No podemos excluir la posibilidad de que se desfondase»²¹.

Jesús habría tenido entonces que enfrentarse con la experiencia de un contrasentido. En efecto, en ambos casos,

la muerte habría sido un fracaso. o el de su misión política o el de su misión verdadera, que era de otro orden, pero que habría sido confundida con una empresa revolucionaria. Para conocer cuál fue la actitud de Jesús ante una muerte semejante, nos veríamos reducidos en definitiva a puras conjeturas.

¿Qué pensar de todo este tinglado levantado a partir del hecho seguro de la crucifixión de Jesús?

Una visión simplista de la
sociedad palestina y del zelotismo

Empecemos por la secuencia lógica: fue crucificado por los romanos; por tanto. era zelote o simpatizaba con los zelotes.

Pero creemos que aquí tenemos que desinflar un «mito». En efecto. en la medida en que se encierran en la problemática "Jesús y los zelotes», ciertas tesis como la de Brandon o como la tesis contraria (la de Cullmann o la de Hengel, por ejemplo), resultan hoy superadas. Los que ven en Jesús a un zelote y los que se oponen a ello tienen en común una representación de la sociedad palestina del siglo I y en particular del movimiento zelote que las investigaciones históricas han demostrado francamente simplista.

En lo que concierne a los zelotes, se veía generalmente en ellos un movimiento revolucionario nacido de la sublevación dirigida a comienzos de siglo (año 6 p.C.) por Judas el Galileo y cuya acción de resistencia continuaría sin interrupción hasta el final de la guerra judía. Pues bien. un estudio más atento de la documentación disponible no está de acuerdo con esta perspectiva. Nada indica que los zelotes del tiempo de Jesús tuvieran pretensiones políticas ni sostuvieran una resistencia armada contra los romanos. Cuando Flavio Josefa habla de los descendientes de Judas el Galileo, partidarios de lo que él llama «la cuarta filosofía», no les da el nombre de «zelotes»; Josefa no habla de los «zelotes» (luego lo hará 52 veces) más que desde el momento en que

¹⁸ S.G.F. Brandon. *Jésus et les Zélotes*. París 1973, 169-250; un buen resumen en la p. 233s.

¹⁹ *Ibid.*, 24-27, 174-176, 247. El resumen de los principales argumentos en favor y en contra de esta tesis puede verse en: O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*. Studium, Madrid 1973, 16-27; J. Moltmann, *El Dios crucificado*, o.c., 193-206.

²⁰ J. Moltmann, o.c., 204.

²¹ R. Bultmann, o.c., 6.

narra los comienzos de la guerra judía en el año 66. Antes designa simplemente como */estai* o */estikoi* (bandidos, bandidos) a los defensores de la sublevación armada. ¿Quiere decir esto que no existían antes los zelotes? No, pero según

las pocas indicaciones que nos da el Nuevo Testamento, la *Mishna* y Filón de Alejandría, la acción de los zelotes del tiempo de Jesús o anteriores a él parece haberse dirigido, no contra la ocupación romana, sino contra los judíos infieles a

CUANDO LOS ZELOTES NO ERAN TODAVIA REVOLUCIONARIOS

La palabra «zelote» se usa muchas veces para designar a los judíos -y sólo a ellos- que emprendieron una acción revolucionaria contra Roma. Con frecuencia se usa incluso la palabra con mayúscula, como si fuera un nombre propio para designar una secta a la que pertenecían algunos judíos.

Sin embargo, un estudio de los términos «zelo» y «zelote» en la literatura judía, manifiesta que tienen toda una gama de sentidos y referencias:

1. «Zelot» equivale a menudo a fervor que siente una persona por la ley judía y su observancia. Josefa califica con este término a los judíos del tiempo de Pilato que estaban dispuestos a morir antes que faltar a la ley (Guerra judía, 2,169-174).

2. En otros casos, «zelo» guarda relación con los judíos deseosos de castigar a otros judíos transgresores de la ley, bien por venganza, bien por el intento de defender y preservar la ley de Israel. En este sentido hay que comprender las cosas cuando Pablo (Gál 1,13-14) se designa como «zelote» que perseguía a los cristianos.

3. El «zelo» estaba también relacionado con la muerte u otro género de castigo aplicado a los transgresores, a

fin de destruir todo lo que podía mancillar o profanar la tierra, el templo o la pureza hereditaria del pueblo de Israel. Por eso, la muerte de todo pagano que entrase en el santuario del templo se veía como un acto de «zelo» destinado a preservar la santidad del templo de Dios (cf. Hech 21,28-31).

4. En fin, otra manifestación de «zelo» consistía en matar a los transgresores de la ley, especialmente a los idólatras, en sacrificio de expiación por el pecado y a fin de aplicar la cólera de Dios. El caso clásico es el de Finéas, aquel sacerdote del Antiguo Testamento que tomó la ley en sus manos y mató a Zimrí por el adulterio que había cometido con una mujer de Madián (Núm 25,1-15).

Estos diferentes sentidos de «zelo» y de «zelote» se entremezclan a veces en algunos pasajes, pero ninguno de ellos debe asociarse necesariamente con una actividad revolucionaria. En efecto, ninguno de los ejemplos que acabamos de citar puede considerarse como revolucionario en la Palestina del siglo I.

(D.M. Rhoads, *Israel in Revolution: 6-74 C.E. A political history based on the Writings of Josephus*. Fortress Press, Philadelphia 1976, 84-85).

la ley de Moisés. En otras palabras, el fanatismo y la violencia zelotes estuvieron primero al servicio de un ideal religioso y no político. Sólo a partir de los años 60, cuando el conjunto de la sociedad judía empezó a soñar en la sublevación contra Roma, los zelotes aceptaron masivamente esta actitud ²².

Si estos datos son exactos, vemos que toda lectura de la actividad y de la muerte de Jesús en relación con el zelotismo es inexacta. Pero la cuestión sigue planteándose. Si Jesús no pudo ser zelote como tal, ¿no fue acaso un rebelde político? ¿No existían en la sociedad judía de aquel tiempo grupos de resistencia organizada que hasta muy recientemente, aunque sin razón, se han confundido con los zelotes? ¿No habrá tenido Jesús contactos o afinidad con esos grupos?

Esto equivale a preguntarse sobre la amplitud del fenómeno de resistencia antirromana durante la primera mitad del siglo I. La tendencia, una vez más, era la de considerarlo como un fenómeno ininterrumpido. Pues bien, la investigación actual ve más bien el movimiento de resistencia anterior a la guerra judía como discontinuo y no muy desarrollado, y luego bastante disperso y poco unificado a partir del 66. En tiempos de Jesús conocemos la sublevación, ya mencionada, de Judas de Gamala a comienzos de siglo. Cuando él murió, ¿hubo otros que prolongaron su acción? Quizá haya que ver en los «sicarios» (*sica* = puñal) a los descendientes de Judas; pero, según Flavio Josefa, este grupo terrorista no entró en escena hasta el gobierno de Félix (52-60) y su influencia sobre la sociedad judía en su conjunto parece ser que fue poco considerable. ¿Hubo antes otros grupos o movimientos revolucionarios? No tenemos muchos datos a este propósito. ¿Quiénes eran esos «bandidos» de los que habla Josefa con desprecio? Se sabe que el año 66 hubo algunos sucesos que provocaron tensiones y hasta oleadas de violencia. Pero estas protestas episódicas parece ser que iban menos contra el régimen de ocupación como tal que en defensa de los derechos religiosos garantizados en principio por el ocupante. En todo caso, nada demuestra en tiempos de Jesús una resistencia continua y organizada. Por tanto, no tiene base alguna pretender que Jesús fue condenado a muerte como revolucionario por el hecho de haber visto en él al jefe de un movimiento organizado con intenciones directamente políticas. No es posible señalar en definitiva más que las indicaciones que nos dan los relatos de la pasión. Y estas indicaciones no autorizan semejante conclusión.

²² Un buen resumen de la cuestión, en J. A. Morin, *Les derniers des Douze: Simon le Zélote et Judas Ishkarloth*: Revue biblique (1973) 334-337.

DE LOS IEIOTES RELIGIOSOS A LOS IEIOTES POLITICOS

La manera con que Flavio Josefo narra la historia de la guerra judía supone que solamente en el momento en que ésta llegaba a su punto crítico durante el invierno del año 68 fue cuando el término «zelote» empezó a designar expresamente a los revolucionarios, en oposición a los «moderados».

Antes de esta fecha, el término «zelote» no se usa en ningún escrito como designación de un partido. Por eso, en lo que concierne al período anterior a la guerra, hay que procurar discernir en cada caso de qué género de «zelo» se trata, según la naturaleza de la ofensa: el de Pablo el «zelote», el de los «sicarios» o el de Simón el «zelote». Vemos, pues, que el «zelo» caracterizaba una manera de ser judío y que no era patrimonio de ninguna secta o grupo particular.

(D.M. Rhoads, o.c., 87).

Además, creo que hay que criticar el razonamiento que subyace a las hipótesis expuestas anteriormente, o sea: Jesús fue crucificado; por consiguiente, su crimen era de naturaleza política. En efecto, se asegura, «la crucifixión era entonces una pena política para el levantamiento contra el orden social y político del imperio romano» ²³. ¿Es esto exacto?

Todo depende de lo que se entienda por ello. Si es verdad que la crucifixión se aplicaba efectivamente en caso de sublevación, de rebeldía, de sedición, también servía para castigar a los ladrones, bandidos, asesinos y criminales de diversa índole. De manera que no se puede concluir automáticamente: crucificado igual a criminal político. A no ser que se vea un «levantamiento contra el orden social y político» en toda infracción grave de las leyes de una sociedad. Parece ser que, bajo el imperio romano, los gobernadores regionales tenían bastante libertad y que aplicaban la pena de la crucifixión para castigar, no solamente las sublevacio-

²³ J. Moltmann, a.c., 193.

nes dirigidas expresamente contra el régimen y las estructuras políticas, sino también -y sin duda con mayor frecuencia- lo que podía constituir una amenaza o un ataque serio contra la ley y el orden (la *pax romana*). Como conclusión de una investigación minuciosa sobre la práctica de la crucifixión y su amplitud en el imperio romano, M. Hengel advierte:

«Sajo los romanos, la pena de la crucifixión se infligía sobre todo a los criminales peligrosos y a los miembros de las clases sociales inferiores. Se trataba en primer lugar de personas proscritas o de esclavos que no gozaban de ningún derecho, o sea, de grupos con los que había que acabar a toda costa, a fin de salvaguardar el orden y el mantenimiento de la ley en la sociedad»²⁴.

En Palestina en particular se aplicaba la crucifixión sin motivos directamente políticos. Si hemos de creer a Flavio Josefa, en tiempos de Floro (años 64-66 p.C.), o sea en un período en que se acentuaba el espíritu de rebeldía contra Roma, se crucificó en Jerusalén a más de tres mil personas, la mayor parte ciudadanos honorables y pacíficos, bien dispuestos para con el régimen. Es verdad que esta medida se tomó para castigar ciertos insultos dirigidos, no contra el propio régimen romano (los contestatarios apelaban incluso al César), sino contra una acción injusta de Floro, que por otra parte ya había recibido las excusas de los representantes de la población (*Guerra judía*, 11, 284-308).

Por otra parte, la distinción entre lo religioso y lo político no debía ser siempre tan clara, sobre todo en la Palestina de la época. Se sabe que el poder romano ejerció actos severos de represión contra movimientos religiosos sin ningún al-

cance político. Así, por ejemplo, el procurador Fado (44-46 p.C.) mandó detener y ejecutar al «profeta» Teudas y a varios de sus seguidores²⁵. Esto nos hace pensar que en Palestina toda forma de movimiento o de «agitación» popular preocupaba al poder ocupante, sea cual fuere su motivo.

Hacia perspectivas más amplias

Así, pues, puede ser que Jesús, sin que fuera ni mucho menos un revolucionario ni tuviera actividades u objetivos de naturaleza política, resultase molesto o inquietante para el poder y que éste decidiera desembarazarse de él. Pero entonces esto nos orienta hacia perspectivas más amplias; no podemos ya limitarnos a examinar el mero hecho de la muerte en la cruz y las acusaciones dirigidas contra Jesús. Hemos de buscar más bien qué es lo que, en la vida, la actividad o el mensaje de Jesús podía efectivamente molestar al poder o ser considerado como subversivo, como fuente o amenaza de inquietud o de preocupación. Si suponemos que Jesús fue ejecutado como consecuencia de un desprecio, la perspectiva sigue siendo la misma: ¿qué es lo que había en él para poder provocar ese desprecio?

Volvemos de esta forma al camino que habíamos emprendido más arriba, el que consiste en partir de lo que encontramos más seguro en la vida de Jesús para buscar si hay allí algunas conexiones posibles con el final (la muerte en la cruz, ya segura por otros motivos), algunas comprensiones posibles de la pasión y de la muerte de Jesús y de la significación que este último pudo darles.

²⁴ M. Hengel, *Crucifixion*. Fortress Press, Philadelphia 1977, 88.

²⁵ Flavio Josefo, *Antiquitates*, 20, 97-99 (Hech 5,36).

UNA MUERTE EN LA LOGICA DE LA VIDA

Dos ejes principales

"Su muerte es incomprensible sin su vida, y ésta lo es sin aquel para quien él vivió, es decir, su Dios y Padre»'. Esta fórmula tan resumida de Moltmann define exactamente lo que parece imponerse como punto de apoyo de la investigación que hemos emprendido.

COMPRENDER LA MUERTE POR LA VIDA

Dejemos sentados tres términos

A	B	C
<i>Vida prepascual de Jesús</i>	<i>Muerte</i>	<i>Fe pascual</i>

Una reflexión teológica sobre la salvación se aplica al estudio del movimiento C-B, o sea al significado que la fe pascual descubrió y atribuyó a la muerte de Jesús. Ya hemos

visto que este camino C-B, que en el Nuevo Testamento se expresa sobre todo en las cartas, especialmente en las de Pablo, se vislumbra también de varias maneras en los relatos evangélicos de la pasión.

Lo que vamos a estudiar ahora nosotros es la relación inversa A-B. En efecto, queremos verificar si hay una coherencia entre el cómo y el porqué de la vida de Jesús por una parte y el cómo y el porqué de su muerte por otra. O como señala el título de este capítulo, cómo se sitúan la pasión y la muerte de Jesús respecto a lo que fue la lógica de su vida, el sentido de lo que dijo y de lo que hizo.

Vamos a partir por tanto de los datos que parecen mejor fundados desde el punto de vista de la crítica histórica sobre la vida y la actividad de Jesús. Dado nuestro punto de vista particular, nos limitaremos a exponer brevemente estos da-

tos, señalando su sentido y su alcance, pero sin poder realizar todo el proceso analítico de crítica literaria e histórica de donde se derivan. Lo más que podemos hacer es mencionar algún que otro criterio en el que se apoya en cada caso el juicio de autenticidad (en el caso de las palabras) o de historicidad (en el caso de los sucesos). Quizás podamos, para comenzar, definir de una vez por todas dos de los criterios principales que reconoce generalmente la investigación actual y que señalaremos en varias ocasiones.

Se trata, en primer lugar, del criterio llamado de «atestación múltiple», que con R. Latourelle podemos enunciar de la siguiente manera: «Se puede considerar auténtico un dato evangélico que esté sólidamente atestiguado en todas las fuentes (o en la mayoría) de los evangelios (Marcos, fuente de Mt y de Lc; la 'Quelle' ², fuente de Lc y Mt; las fuentes especiales de Mt y de Lc y eventualmente de Mc) y en los otros escritos del Nuevo Testamento (en concreto los Hechos, el evangelio de Juan, las cartas de Pablo, de Pedro y de Juan, la carta a los hebreos)» ³.

El segundo criterio es el de «discontinuidad», que puede definirse de este modo: «Se puede considerar como auténtico un dato evangélico (sobre todo si se trata de palabras y

de actitudes de Jesús) que no pueda reducirse ni a las concepciones del judaísmo ni a las concepciones de la iglesia primitiva" ⁴.

Pero los datos que recojamos en relación con la vida prepasual de Jesús nos interesan en la medida en que permiten comprender su pasión y su muerte, en la medida en que pueden arrojar un poco de luz sobre la manera como Jesús debió vivir y comprender esta experiencia.

UNA VIDA QUE COMPRENDER EN REFERENCIA A DIOS

¿Existe una coherencia entre estos datos relativos a la vida prepasual de Jesús, datos a partir de los cuales vamos a intentar comprender su muerte? El polo integrador que unifica los diversos elementos que vamos a señalar es la referencia a Dios. En relación con Dios es como toma sentido y se articula todo el conjunto de la vida de Jesús. Vamos a verificarlo examinando primero los elementos y características de la misión de Jesús y luego lo que algunos pasajes dejan vislumbrar de su relación personal con Dios.

² «Quelle. significa «fuente. en alemán. Esta palabra (ordinariamente abreviada: fuente Q) designa los elementos comunes a Mt y Lc ausentes en Mc.

³ R. Latourelle, l'accès a Jésus par les évangiles. Montreal-Paris 1978. 220.

⁴ Ibid., 223. Los otros criterios se definen en el mismo c. IV, 215-239.

El Dios, inmediatamente cercano, de la misión escatológica

La misión de Jesús tiene que comprenderse en referencia a Dios, al Dios de la gracia y de la exigencia: «Jesús no vino a predicar unas cuantas verdades generales, religiosas o morales, sino a decir qué es lo que ocurre con la *basileia* que empieza a aparecer, esto es, que Dios se ha acercado a los hombres en la gracia y en la exigencia" ⁵.

«Gracia» se refiere a todo lo que, en la predicación y la actividad de Jesús, describe el movimiento inicial de Dios hacia el hombre. «Exigencia» alude al movimiento consecutivo inverso, a lo que se espera del hombre y se le exige en respuesta a la intervención primera del Dios de la gracia y de la iniciativa. Lo que Jesús anuncia no puede reducirse a una moral. No se trata, en primer lugar, de lo que el hombre *tiene* que hacer, sino de lo que Dios *quiere* hacer. Esta perspectiva aparece ya en el primer esquema que nos traza el evangelio de Marcos: «Jesús se fue a Galilea a pregonar de parte de Dios la buena noticia. Decía: Se ha cumplido el

⁵ E. Kiisemann, Ensayos exegéticos. Sígueme, Salamanca 1978, 187.

plazo, ya llega el reinado de Dios. Enmendaos y creed la buena noticia» (Mc 1,14s.; en el paralelo de Mt 4,17: «Enmendaos, que ya llega el reinado de Dios»).

La exigencia radical («enmendaos») ocupa su lugar en el interior de la gracia radical («ya llega el reinado de Dios»). Veámoslo más de cerca.

LA LLEGADA DEL REINO

Jesús vivió en una época y en un ambiente en los que era muy viva la espera escatológica ⁶. Los escritos del judaísmo contemporáneo o inmediatamente anteriores -sobre todo la literatura apocalíptica, muy floreciente entre el siglo II a. C. hasta finales del I p. C.- atestiguan una enorme diversidad en las representaciones que se forjaban de los acontecimientos del fin y del mundo venidero. Pero estas variaciones sobre el cómo coexistían con un acuerdo fundamental sobre el cuándo de los últimos tiempos: éstos, o sea, el momento de la intervención final y definitiva de Dios para la salvación de su pueblo, parecen haber sido vistos de manera general como inminentes.

En este clima de espera un tanto recalentado es donde Jesús lanza su mensaje: «Se ha cumplido el plazo. Ya llega el reinado de Dios». La llegada de la *basileia*: ése es el tema central de la predicación de Jesús. Si hay algún caso en el que se verifica el criterio de la «atestación múltiple» es precisamente éste. En los sinópticos el tema, que figura más de ochenta veces en labios de Jesús, aparece en los conjuntos más diversos en cuanto a su forma literaria (parábolas, exhortaciones, envíos a misionar, palabras sobre los milagros, etc.) y también, probablemente, en cuanto a su origen (Mc, fuentes comunes a Mt y a Lc, fuentes propias).

Igualmente se verifica el criterio de discontinuidad. Primero en relación con la iglesia primitiva: se constata efectivamente que, fuera de los sinópticos, el tema del reino de Dios se va haciendo raro en el Nuevo Testamento. Prácticamente ausente en Juan (3,3.5), no se encuentra más que unas pocas veces en los escritos paulinos y apenas seis veces en los Hechos. Lo que la fe cristiana proclamó después de

pascua no fue la llegada del reinado de Dios, sino la del señorío de Cristo. Mientras que el evangelio anunciado por Jesús **se refiere** a la intervención escatológica de Dios, el evangelio predicado después de pascua se refiere al acontecimiento mismo de Jesucristo, en particular al acontecimiento pascual (cf. 1 Cor 15,1-5).

La discontinuidad parece verificarse también respecto al judaísmo. Si el tema del reino de Dios aparece frecuentemente en el Antiguo Testamento, a veces en sentido escatológico ⁷, es poco corriente por el contrario en los escritos del judaísmo antiguo. La esperanza escatológica se expresa allí muy excepcionalmente en términos de «reinado de Dios» ⁸. En los pocos lugares donde aparece -al comienzo del c. 17 de los *Salmos de Salomón*, por ejemplo (cuadro p. 28), la expresión no se emplea siempre en sentido escatológico. Cuando tiene este sentido, como en la descripción apocalíptica del c. 10 de la *Asunción de Moisés* (cuadro p. 28) --escrito que se puede considerar como «un buen testimonio de la inquietud escatológica que agitaba los espíritus en Judea, inmediatamente antes del ministerio de Juan Bautista y del de Jesús ⁹--, su representación parece bastante distinta de la de los evangelios. En algunos escritos que expresan la esperanza mesiánica, el reino en general no es el de Dios, sino el del Mesías. Esto se verifica especialmente en dos pasajes que pertenecen, al parecer, al primer siglo antes de nuestra era. En efecto, en lo que sigue del c. 17 de los *Salmos de Salomón*, el reino es ejercido por un «hijo de David» que, mientras reúne al pueblo santo conduciéndolo con justicia, extermina a los pecadores, domina a los paganos y derriba a los potentados injustos. En cuanto al c. 49, en el que se reconoce una de las capas más arcaicas del *Tárgum sobre el Génesis*, el reino escatológico es el de un mesías guerrero, feroz y vengador (véase el cuadro adjunto).

"DICHOSOS VOSOTROS LOS POBRES» (Lc 6,20)

Lucas (4,16-30) sitúa al comienzo de la misión de Jesús la escena en que éste, en la sinagoga de Nazaret, lee un pasaje

⁷ Miq 4,6.s.: «Aquel día -oráculo de Yavé- reuniré a los inválidos, congregaré los dispersos a los que maltraté; haré de los inválidos el resto. los desterrados serán un pueblo numeroso. Sobre ellos reinará el Señor en el monte Sión desde ahora y por siempre»; el. 1525,4-8; 29,19-21; 35,2-10; 40,9-11, Ez 34.

⁸ Cl. R. Sehnaekenburg, Reino y reinado de Olas. Fax, Madrid 1970, 31-62.

⁹ P. Grelot, en Introduction à la Bible, IIIII, a.c., 1225.

⁶ Puede verse una buena síntesis sobre este punto en C. Perrot, *Messianisme et eschatologie*, en Introduction à la Bible, IIIII: Au seuil de l'ère chrétienne. Paris 1976. 197-204.

LA ESPERA DEL REINADO DE DIOS ALREDEDOR DEL SIGLO 1: TRES

1. SALMOS DE SALOMON 17,1-4

(entre el 69 y el 47 a.C.)

El hijo de David, rey y ungido (= Cristo)

Señor, tú eres nuestro rey por los siglos de los siglos.
Por eso en ti, nuestro Dios, se gloriará nuestra alma.
Por lo demás, ¿cuánto dura la vida del hombre en la tierra?

Mientras dura, sin embargo, su esperanza está puesta en sí mismo.

Pero nosotros esperaremos en Dios nuestro Salvador; porque el poder de nuestro Dios es eterno y misericordioso,

y la realeza de nuestro Dios es eterna sobre las naciones.

Tú, Señor, has escogido a David como rey sobre Israel y le has jurado, a propósito de su posteridad, para siempre,

que su casa real no se extinguiría en tu presencia.

(Trad. J. Viteau, Les Psaumes de Salomon. París 1911,338-341).

2. ASUNCION DE MOISES 10,1-10

(entre el 7 y el 30 p.C.)

La intervención celestial y el fin del mundo

Entonces el reino (de Dios) aparecerá sobre toda la creación,

entonces Zabulus (= diablo) conocerá su fin y con él la tristeza se alejará.

Entonces (Dios) investirá al Mensajero (ángel Miguel), establecido en la cima (de la jerarquía celestial), para que los vengue en seguida de sus enemigos.

Porque el Celestial (Dios) se levantará de su trono real y saldrá de su santa morada, (lleno) de indignación y de cólera en favor de sus hijos. La tierra temblará y se agitará hasta sus extremidades, las altas montañas, quebrantadas, se abajarán y se hundirán (en) los valles.

El sol no dará ya su luz, los cuernos de la luna se convertirán en tinieblas porque se romperán, (la luna) entera se ensangrentará y la órbita de las estrellas se revolucionará.

El mar se retirará hasta los abismos, las fuentes de las aguas se secarán y los ríos se conmovirán.

Porque el Dios Altísimo, el eterno, el Unico, se levantará y vendrá, a los ojos de todos, a vengarse de las naciones paganas y aniquilar sus ídolos. ¡Entonces serás dichoso, Israel!

Montarás sobre el cuello del águila y sobre sus alas desplegadas.

Dios te alzará y te colocará en el cielo de estrellas, donde está su morada.

Desde arriba lo observarás todo y verás a tus enemigos por tierra,

y, al reconocerlos, te regocijarás.

Darás gracias a tu creador y proclamarás tu fe en él.

(Trad. H. Cousin, Les textes apocalyptiques **du** temps **du** Christ. Supplément au Cahier Evangile n.o 32).

STIMONIOS

3. TARGUM DEL GENESIS (NEOFITI 1) 49,10-/2

No faltarán reyes de entre los de la casa de Judá, ni escribas doctores de la ley entre los hijos de sus hijos, hasta que llegue el rey mesías, a *quien pertenece el reino y al que se someterán todos los reinos*. ¡Qué hermoso es el rey mesías que ha de surgir entre los de la casa de Judá! Ciñe sus lomos y sale al combate contra sus enemigos y mata a reyes y príncipes. Tiñe los montes de sangre de sus víctimas y rocía las colinas con la grasa de sus guerreros. Sus vestidos están bañados de sangre, parecido a un lagarero. ¡Qué hermosos los ojos del rey mesías, más que el vino puro! Pues no se sirve de ellos para mirar las desnudeces ni el derramar de sangre inocente. Sus dientes son más blancos que la leche, pues no se sirve de ellos para comer violencias ni rapiñas. Las montañas se volverán rojas de sus cepas y las prensas de su vino; las colinas blanquearán por la abundancia de trigo y los rebaños de ganado menudo.

(Trad R. Le Déaut, Targum **du** Pentateuque I: Genese. Cerf, París 1978, 436-438).

del Trito-Isaías: «El espíritu del Señor está sobre mí, proque él me ha ungido para que *dé la buena noticia a los pobres...*» (Is 61,1).

Acabada la lectura del texto, Jesús proclama: "Hoy, en vuestra presencia, se ha cumplido este pasaje" (Lc 4,21). Es sin duda difícil ver aquí el informe exacto de lo que ocurrió en la sinagoga. En efecto, por una parte, Lucas es el único que refiere esta enseñanza dada por Jesús (compárese con Mt 13,54 Y Mc 6,1 s.). Por otra parte, la escena hace pensar en otra distinta que Lucas, en los Hechos (13, 13-43), sitúa al comienzo de la misión de Pablo: en ambos casos, se trata de una escena en la sinagoga, en la que se explica el sentido y el contenido esencial de unas misiones inaugurales.

Sin embargo, esta interpretación de Lucas parece corresponder ciertamente a la concepción que el mismo Jesús tenía de su misión: «...dar la buena noticia a los pobres». La *basileia* cuya llegada proclama Jesús no excluye a nadie, pero tienen prioridad precisamente aquellos que los hombres y las sociedades de todos los tiempos tienden a marginar: los pobres, los pequeños, los indefensos, los impotentes, los desvalidos y los abandonados.

Este parece ser que fue el sentido de las bienaventuranzas en su forma primitiva. Un análisis minucioso de Mt 5,3-12 Y Lc 6,20-23 lleva a reconstruir de la forma siguiente el núcleo más antiguo, anterior a la redacción de Mt y de Lc:

*Dichosos los pobres
porque el reino de Dios (o de los cielos) es suyo.
Dichosos los que tienen hambre
porque serán saciados.
Dichosos los afligidos
porque serán consolados* ¹⁰.

Se cree que cada una de estas frases puede remontarse a Jesús, lo cual no excluye que su agrupación haya podido ser hecha por la tradición.

¹⁰ Cl. J. Dupont, *les Béatitudes*, I. Gabalda, París 1969, 343s.; id. *El mensaje de las bienaventuranzas*, Cuadernos Bíblicos, n. 24, p. 14 Y cuadro de p. 33.

¿Quiénes son estos «pobres» a los que Jesús presenta como los destinatarios privilegiados de la buena noticia del reino de Dios? En la versión más primitiva que acabamos de citar, los pobres están emparentados con los hambrientos y los afligidos, lo mismo que en Is 61,1 se relacionan con los **cautivos**, los ciegos y los oprimidos (esta cita está de nuevo en Le 7,22 y Mt 11,3-6). Los pobres designan entonces a las personas hundidas en una situación de desgracia, a los que sufren por falta de algo en el orden del tener o del ser.

Esta interpretación queda confirmada por el concepto de la realeza que parece subyacer al anuncio del reino de Dios proclamado por Jesús. Según esta representación, atestiguada en el próximo oriente antiguo (Egipto, Mesopotamia, Ugarit), la misión especial del rey es asegurar la justicia. Esta función tiene que ejercerla el rey en favor de todos, pero sobre todo de los pobres, de los pequeños y de los débiles que, incapaces de hacer valer sus derechos, corren el peligro de sufrir más las injusticias. También Israel concibió a su rey según este modelo, como indica por ejemplo el salmo 72 (1 s. 4.12s.):

*Dios mío, confía tu juicio al rey...
para que rija a tu pueblo con justicia,
a tus humildes con rectitud...
Que defienda a los humildes del pueblo,
socorra a los hijos del pobre y quebrante al explotador...
El librará al pobre que pide auxilio,
al afligido que no tiene protector;
él se apiadará del pobre y del indigente,
y salvará la vida de los pobres...*

Pero estas características del rey son por excelencia las del Yavé, el verdadero rey de Israel. El Antiguo Testamento vuelve con frecuencia a la idea de que el Dios de la trascendencia y de la majestad, aquel que es imposible ver y seguir viviendo, es también el de la «inmanencia» y la proximidad que está al lado de los más pequeños:

«El Señor, vuestro Dios, es Dios de dioses y Señor de señores; Dios grande, fuerte y terrible, no es parcial ni acepta soborno, hace justicia al huérfano y a la viuda, ama al emigrante, dándole pan y vestido» (Dt 10,17s).

Citemos además, entre otros muchos, el Sal 146, cuyas enumeraciones recuerdan tanto las de Is 61,1:

*El hace justicia a los oprimidos
y da pan a los hambrientos.*

*El Señor liberta a los cautivos,
el Señor abre los ojos al ciego,
el Señor endereza a los que ya se doblan,
el Señor ama a los honrados,
el Señor guarda a los emigrantes,
sustenta al huérfano y a la viuda
y trastorna el camino de los malvados.*

**El Señor reina eternamente,
tu Dios, Sión, de edad en edad**

(Sal 146,7-10; cf. Sal 68,6s.;*76,10; 103,6s. 19; 113,5-8; Is 57,15).

Ese es también el Dios cuya intervención anuncia Jesús, el Dios que atiende especialmente a los pobres, que socorre a los humildes y desvalidos, a los que entre los hombres y a menudo por culpa de ellos se ven marginados o explotados o despreciados. Este privilegio y este trato de favor no se lo deben los pobres a sus méritos ni al hecho de que estén mejor dispuestos para acoger a Dios y su salvación. Si son privilegiados es solamente porque Dios, cuya **basileia** está cerca, está mejor dispuesto para con ellos " .

«EL REINADO DE DIOS OS HA DADO ALCANCE» (Mt 12,28)

Algunos escritos contemporáneos o poco anteriores a Jesús habían anunciado ya la proximidad de la salvación escatológica de Dios; como hemos visto, esta convicción estaba, al parecer, muy extendida por aquella época. No es de allí de donde viene la originalidad de Jesús. Lo que es nuevo y lo que no se encuentra en ninguna otra parte es el anuncio de que los tiempos escatológicos han comenzado ya, que el reinado de Dios aguardado con impaciencia ha hecho ya irrupción en el presente de la historia: «Entre todos los judíos que conocemos de la antigüedad -escribe el sabio judío D. Flusser- sólo Jesús ha enseñado que no solamente estaba cercano el final de los tiempos, sino que ya había comenzado el nuevo eón de la salvación» ¹².

¹¹ Cl. J. Dupont, *El mensaje de las bienaventuranzas*, oc. 16-18.

¹² D. Flusser, *Jésus*. Seuil, Paris 1968, 101.

Es verdad que Jesús se situó en la línea de los antiguos profetas. En efecto, un gran número de pasajes de los evangelios indica que Jesús fue visto, identificado, aclamado como profeta por la gente (Mc 8,28 par.; Mc 6,15 par.; Lc 7,16' Mt 21,10s; etc.), por diferentes grupos o personajes (Mc 14,65 par.; Lc 7,39; 24,19) tanto hostiles como simpatizantes con su mensaje o con su estilo de vida. En otros pasajes, el mismo Jesús pone algunos aspectos de su misión en relación con la experiencia anterior de los profetas: como ellos, él es despreciado en su patria (Mc 6,14 par.); su misión se relaciona con la de Jonás (Mt 12,39-41 par.), con la de Elías y Eliseo (Lc 4,25-27). Hay que tener además en cuenta los lugares en que Jesús evoca el recuerdo de los profetas a propósito de su propia muerte, como veremos en el párrafo posterior siguiente. Sin profundizar en todos los elementos que rodean a la presentación de Jesús como profeta, se puede pensar que el hecho global tiene todas las probabilidades de ser histórico. Aparte el hecho de que esta percepción está relativamente bien atestiguada, se constata que la iglesia primitiva utilizó poco este título (Hech 3,22s.; 7,37), ya que lo consideraría poco apropiado para expresar el carácter único y trascendente de la persona de Jesús, reconocido ya como Cristo y Señor.

Pero si Jesús fue considerado y se consideró a sí mismo como profeta, si se relacionó bajo diversos aspectos su experiencia y su misión con las de los profetas del Antiguo Testamento, parece ser que nunca se puso en plan de igualdad con ellos. Jesús situó su misión profética en el momento de la intervención decisiva de Dios, en el momento en que Dios habla por última y definitiva vez, como no había ocurrido nunca con un profeta anterior. Son especialmente reveladores sobre este punto los pasajes en que Jesús se presenta como portador del espíritu o cuando habla de él a propósito de su misión (cf. Mt 12,28 par.; 12,31s. par; Mc 13,11 par.; Lc 4,18s.; 11,13). En la época de Jesús y, al parecer, durante cerca de dos siglos¹³, se extendió el convencimiento de que el espíritu, que había «abandonado a Israel» al morir los últimos profetas escritores del siglo V, no volvería hasta el final de los tiempos. Presentarse en ese contexto como portador del espíritu equivale a afirmar que esos últimos tiempos ya han llegado, que la misión de que estaba investido era absolutamente única. Esa parece ser que fue la pretensión de Jesús: la de ser el mensajero último

¹³ Atestiguada ya en el A.T. (1 Mac 4,46; 9,27; 14,41), esta idea aparece también en Flavio Josefo (Contra Apión, 1,41) y en los escritos rabínicos. "Desde la muerte de los profetas Ageo, Iacarias y Malaquías (se lee por ejemplo en la Tosefta, Sota 13,2), el Espíritu Santo dejó a Israel". cf. una buena exposición en G. Vermes, Jesús el judío. Barcelona 1977.

y definitivo de Dios, encargado de anunciar y de promover la llegada del reino escatológico.

El reino llega. Ya ha empezado a aparecer. Y esto se manifiesta a través de la actividad misma de Jesús, sobre todo de sus milagros. Mateo (11,4s.) y Lucas (7,22) recogen los dos una respuesta a los enviados de Juan en la que Jesús indica que las profecías de Isaías (26,19; 29,18s.; 35, Ss.; 61,1) relativas al tiempo de la salvación se han cumplido en él, de manera que «los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados». Se trata de otros tantos signos que manifiestan que ya se han inaugurado los tiempos escatológicos. Sin duda resulta difícil ver en la respuesta a los discípulos de Juan las palabras mismas de Jesús. Pero lo cierto es que la significación que allí se

«EL REINO DE DIOS NOS HA DADO ALCANCE»

A través de la forma con que interpretaron la actividad de Jesús aquellos que creyeron en el evangelio, percibimos la forma con que él mismo la comprendió y la presentó. La salvación de los hombres no se realiza, ni el reinado de Dios se establece más que porque Dios, actuando por su enviado, triunfa radicalmente sobre una potencia oscura, cuyos rasgos no se dejan directamente captar, pero cuya presencia se palpa en todos los aspectos sombríos de la existencia humana, tanto en el plano moral como en el físico. Situado en el contexto de la época, en que la literatura apocalíptica apela con gusto a las imágenes grandiosas de combates sobrehumanos para evocar el trasfondo de todos nuestros dramas históricos, este aspecto de los milagros de Jesús adquiere un relieve considerable.

(P. Grelot, Les miracles de Jésus et la démonologie juive, en X. Léon-Dufour (ed.), Les miracles de Jésus. Seuil, París 1977, 70-71),

expresa debe corresponder a la que Jesús dio de su actividad taumatúrgica.

Esta actividad está bien atestiguada en los evangelios. El exégeta que se pone a analizarla no puede menos de constatar que la tradición relativa a los milagros dio lugar a amplificaciones, a embellecimientos y a leyendas, que está marcada por la atmósfera de la época y por la afición a lo maravilloso¹⁴, de forma que muchas veces es imposible pronunciarse sobre la historicidad de tal o cual milagro en particular. Sin embargo, no cabe duda de que Jesús hizo milagros; hay demasiados datos que nos obligan a admitirlo¹⁵. Jesús de Nazaret se dio a conocer y llamó la atención de sus contemporáneos realizando acciones que fueron tenidas por extraordinarias y los relatos de milagros, aunque amplificados, se basan en el recuerdo de esos gestos extraordinarios.

Pues bien, esas acciones fueron vistas por los discípulos y probablemente por el mismo Jesús como signos de la llegada de la basileia. Para comprenderlo, hay que considerar que, para la mentalidad de la época, la enfermedad y en general todo lo que dificulta, impide, deteriora o destruye la vida y la existencia normal es experimentado como efecto de potencias maléficas, como manifestaciones del reino del Maligno, de Satanás, del Adversario. "¡Ya veía yo que caería Satanás de lo alto como un rayo!", exclama Jesús cuando los discípulos regresan de su misión y le dan *cuenta* de los exorcismos que han practicado en su nombre (Lc 10,17 s.). De modo que los milagros, tanto si son curaciones como exorcismos, aparecen como victorias sobre Satanás. Si el reino de Satanás retrocede, es señal de que el reino de Dios progresa, que el combate entre el espíritu de Dios y el espíritu del mal se inclina por la victoria de aquél: "Si yo echo los demonios con el espíritu de Dios, señal que el reino de Dios os ha dado alcance" (Mt 12,28).

UNA LUZ SOBRE LA MUERTE

Así, pues, estamos ya en presencia de una primera serie de datos relativos a la misión de Jesús, su significado, su finalidad, su ejercicio. Estos datos y algunas de las implicaciones que encierran proyectan ya cierta luz sobre la muerte de Jesús y su significación.

¹⁴ La mejor síntesis sigue siendo la de Jer&mas, *Teología del Nuevo Testamento*, a.c., 107-119.

¹⁵ el., entre otros. S. Legasse. L'historien en quête de l'événement, en Les miracles de Jésus. París 1977, 108-145; W. Trilling. Jesús y los problemas de su historicidad. Herder. Barcelona 1970, 115-126.

1 1 HENDe 84,48-53 (por el año /64 a.c.)
(Reino de David. Le sucede Salomón)

48. Luego el segundo camero se levantó y condujo a las ovejas, y este carnero engendró numerosas ovejas y Juego se durmió. Y una oveja se convirtió en carnero en su lugar y fue el conductor y el juez de las ovejas.

Prosperidad del reino de Israel bajo David; sus triunfos contra los enemigos

49. Y estas ovejas crecieron y se multiplicaron, y todos esos perros (filisteos), zorros (amonitas), jabalíes (moabitas) tuvieron miedo y huyeron lejos de él. Pero este camero golpeó y mató a todas las bestias, y esas bestias ya no tuvieron fuerza en medio de las ovejas ni les robaron absolutamente nada. 50. Y esa casa se hizo grande y espaciosa, y se construyó para esas ovejas; y se construyó una torre elevada y grande sobre la casa para el Señor de las ovejas. Y esa casa era baja, pero la torre elevada y alta. Y el Señor de las ovejas vivía sobre esa torre y se ponía ante él una mesa llena (de ofrendas).

(Los dos reinos de Israel y de Judá)

51. Luego vi a esas ovejas errar de nuevo y caminar por una multitud de caminos y abandonar su casa. *Y el*

EL FIN TRAGICO DE LOS PROFETAS

Hemos visto cómo Jesús, a pesar de que percibía su misión como única, fue considerado sin embargo y se presentó a sí mismo como profeta. Pues bien, en tiempos de

LA SUERTE TRAGICA DE LOS PROFETAS

Señor de las ovejas llamó de en medio de ellas a unas ovejas y las envió a las otras ovejas, pero las ovejas se pusieron a matarlas. 52. Pero una de ellas se salvó y no murió, y brincó y gritó por causa de las ovejas, y quisieron matarla. Pero el Señor de las ovejas la salvó de manos de las ovejas y la hizo subir y sentarse a mi lado. 53. y envió todavía a numerosas ovejas junto a esas ovejas para anunciarles (su palabra) y para llorar sobre ellas.

(Trad. de F. Martin, *Le livre d'Hénoch*. Letouzey et Ané, París 1906, 214s.).

2 MARTIRIO DE ISAIAS = ASCENSION DE ISAIAS 5./-2. 11/-4 (siglo I p.c.)

1. Así, pues, por estas visiones Beliar se irritó contra Isaías y se instaló en el corazón de Manasés y éste cortó a Isaías con una sierra de madera. 2. Y mientras serraban a Isaías, estaba allí su acusador Balkirá y todos los falsos profetas asistían riendo y regocijándose a propósito de Isaías...

11. Cogieron, pues, y serraron a Isaías, hijo de Amós, con una sierra de madera. 12. Y Manasés y Balkirá y los falsos profetas y los príncipes y el pueblo, todos estaban de pie mirándolo. 13. Y, antes de ser serrado, (Isaías) había dicho a los profetas que estaban con él: «Id a la región de Tiro y de Sidón, porque Dios ha mezclado la copa sólo para mí». 14. Y mientras era serrado, Isaías no

gritó ni lloró, sino que su boca habló al Espíritu Santo, hasta que fue partido en dos.

(Trad. E. Tisserant, *Ascension d'Isaie*. Letouzey et Ané, París 1909, 128-31).

3 LAS VIDAS DE LOS PROFETAS, *alpha-gamma (finales del I-II p.C.)*

1. ¡saías, natural de Jerusalén, murió serrado en dos por Manasés y fue depositado bajo la encina Rogel, cerca del acueducto que Ezequías había construido cubriéndolo (con una bóveda)... Puesto que aquello se había hecho por medio de Isaías, en recuerdo el pueblo lo sepultó en sus cercanías, con honra y de forma gloriosa, para conservar el disfrute del agua gracias a su plegaria, incluso después de su muerte; en efecto, se les había dado un oráculo a este propósito.

2. Por haber hecho muchas cosas contra Acab, (Miqueas) fue precipitado de un escarpado por su hijo Jorán, por haber hablado contra la impiedad de su padre. Y fue sepultado en su patria, solo, cerca del cementerio (?) Enakeim.

3. Joad era de Samaría. Lo hirió el león y murió. Había acusado a Jeroboán por las becerras (cf. *Setenta, III Re /2,32*). Fue sepultado en Betel, al lado del falso profeta que lo había engañado.

4. Zacarías, de Jerusalén, hijo de Jodaé sacerdote, al que mató junto al altar Joás, rey de Judá; la casa de David derramó su sangre en medio del vestíbulo (?). Los sacerdotes lo recogieron y sepultaron junto a su padre.

(Trad. H. Cousin: *Revue Biblique* 81 (1874) 386s.).

Jesús parece que estaba extendida la idea de que los profetas estaban condenados de alguna manera a un final trágico.

Se ha intentado explicar de diversas maneras el origen de esta concepción. El Antiguo Testamento no narra en

ninguna parte el martirio de los profetas. Apenas se menciona en tres ocasiones la muerte de «profetas» poco importantes: unos profetas de una cofradía matados por Jezebel (1 Re 18,4.13). Urías muerto por la espada por orden del rey Joaquín (Jer 2,30) y Zacarías ben Yehoyadá lapidado por

orden del rey Joás (2 erón 24,19-22). Podría ser, piensan algunos, que a partir de estos casos aislados se generalizase y se llegara a *ver* en este final violento la suerte inevitable de los profetas. Así habrían nacido las leyendas relativas al martirio de algunos de los grandes profetas del pasado.

Frecuentemente, tanto en el Antiguo Testamento como en los escritos del judaísmo, la mención o el recuerdo del martirio de los profetas se inserta en el interior de un esquema cuyo testimonio más antiguo aparece en Neh 9,16-30. El tema de la repulsa, de la persecución, eventualmente del martirio de los profetas, serviría para ilustrar, dentro del esquema en cuatro tiempos¹⁶ que describe la historia y la conducta de Israel, el endurecimiento y la obstinación del pueblo. Este esquema, de origen deuteronómico, habría influido en las interpretaciones posteriores de la historia de Israel y se habría transmitido sobre todo por la tradición oral, desde la *vuelta* del destierro hasta finales del siglo I de nuestra era.

Lo seguro es que los testimonios del tema del rechazo y de la muerte trágica de los profetas en general o de algunos profetas particulares aparecen en el judaísmo anterior a Jesús¹⁷, así como en los escritos judíos contemporáneos o poco posteriores. Entre estos últimos podemos recordar la relectura que hace Flavio Josefo¹⁸ de los sucesos del Antiguo Testamento, añadiendo o acentuando algunos rasgos ignorados de éste, atestiguando de este modo la concepción de su época relativa a la suerte trágica de los profetas. Igualmente, algunos escritos del siglo I narran a veces con energía algunos detalles del martirio de ciertas figuras proféticas, como Isaías (cf. La *Ascensión de Isaías*) o la muerte de seis grandes profetas del pasado (Cf. *Vidas de los Profetas*, cuadro adjunto). Hay además algunos pasajes del Nuevo Testamento (1 Tes 2,14-15; Rom 11,3; Heb 11,35-38; Hech 7,51-52) que nos indican que este tema era conocido y utilizado en el cristianismo primitivo.

A esta tradición hay que añadir los datos literarios y arqueológicos que atestiguan una costumbre que, por lo visto, empezó a extenderse en tiempos de Jesús y que consistía en elevar monumentos sobre la tumba de los profetas. J. Jeremias enumera casi cincuenta tumbas -entre

ellas las de quince profetas- de las que la mayor parte se cree que eran ya conocidas en la época de Jesús. Pues bien, elevando monumentos *conmemorativos* parece ser que se quería de alguna forma expiar el crimen cometido antiguamente con los profetas.

Si era ésta la concepción que se tenía del profeta, atestiguada no sólo en los escritos, sino incluso en la cultura popular, es difícil imaginarse que Jesús no la conociera. Y si la conoció, esta concepción pudo muy bien llevarle a reflexionar sobre su propio destino, al situar su misión en la línea profética. Es éste un primer dato que nos hace suponer que Jesús pudo *prever* su muerte, hacer suya la perspectiva de un final violento.

De hecho, los *evangelios* recogen cuatro *logia* según las cuales Jesús compartió la visión corriente sobre el final trágico de los profetas; tres de esos textos son comunes a Mt y Lc (Mt 5,11s. = Lc 6,22s.; Mt 23,37 = Lc 13,34; Mt 23,31 s. = Lc 11,48; cf. cuadro adjunto), y un cuarto es propio de Lc (13,33). Podemos añadirles la frase recogida por los cuatro evangelios de que «sólo en su tierra desprecian a un profeta» (Mc 6,4 par.), así como la advertencia de Lc 11,50: «a tal clase de gente se le pedirá cuenta de la sangre de los profetas -Mt 23,35 no habla más que de «sangre justa»- derramada desde que empezó el mundo; desde la sangre de Abel hasta la de Zacarías, que pereció entre el altar y el santuario». Igualmente se encuentra en Mt 23,29 (= Lc 11,47) un *logion* sobre la costumbre de «edificar sepulcros a los profetas» y de «ornamentar los mausoleos de los justos», que atestigua al mismo tiempo la visión sobre la suerte trágica de los profetas (Lc 11,47: «vuestros padres los mataron»).

Se reconoce que la mayor parte de las frases de Jesús en este sentido tienen en su favor buenas señales de autenticidad. Pero entre estas frases no hay más que dos en las que Jesús, recordando la suerte de los profetas, haga alusión a su propia suerte. Pues bien, estos *logia* sólo son atestiguados una vez, en Mt solamente en Mt 23,32, Y luego en Lc 13, 33: «Hoy, mañana y pasado tengo que seguir mi viaje, porque no cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén».

Sea lo que fuere, la deducción señalada anteriormente, a saber, que Jesús al concebir su misión en la línea de los profetas tenía que aguardar sufrir también su suerte, es una deducción válida. En efecto, suponiendo que sólo podamos apoyarnos en las palabras que se remontan al mismo Jesús, esta deducción que se basa en datos seguros recoge al menos la interpretación que dieron las primeras comunida-

¹⁶ 1) Desobediencia de Israel -2) Paciencia de Dios manifestada a través del envío de profetas -3) Endurecimiento y repulsa de los profetas -4) Castigo de Israel.

¹⁷ Por ejemplo, en la «visión de los animales.. del Libro de Henoe, sección escrita en la primera mitad del siglo II a.C., o en el comienzo del Libro de los jubileos (por el 100 a.c.). Los textos pueden verse en el cuadro adjunto.

¹⁸ Antigüedades judaicas, 9-10.

«COLMAD VOSOTROS LA MEDIDA DE VUESTROS PADRES»

1. Jesús y la suerte trágica de los profetas

-Mt 5,11s. (par. Le 6,22s.):

«Dichosos vosotros cuando os insulten, os persigan y os calumnien de cualquier modo por causa mía. Estad alegres y contentos, que Dios os va a dar una gran recompensa; porque lo mismo persiguieron a los profetas que os han precedido».

-Mt 23,21s. (par. Le 11,48):

«Sois hijos de los que asesinaron a los profetas. ¡Pues colmad vosotros la medida de vuestros padres!».

-Mt 23,37 (par. Le 13,34):

«¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que se te envían! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos como la clueca reúne a sus pollitos bajo las alas...!».

-Le 13,33:

«Hoy, mañana y pasado tengo que seguir mi viaje, porque no cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén».

-cf. Mt 23,35 (par. Le 11,50s.):

«Recaerá sobre vosotros toda la sangre inocente (Lc: los profetas) derramada sobre la tierra, desde la sangre de Abel el justo hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías...»

-Me 6,4 (par. Mt 13,57; Le 4,24; in 4,44):

«Sólo en su tierra, entre sus parientes y en su casa, desprecian a un profeta».

2. Los sepulcros de los profetas

-Mt 23,29-31 (par. Le 11,47s.):

«¡Ay de vosotros, letrados y fariseos hipócritas, que edificáis sepulcros a los profetas y ornamentáis los mausoleos de los justos, diciendo: 'Si hubiéramos vivido en tiempo de nuestros padres no habríamos sido cómplices suyos en el asesinato de los profetas!' Con esto atestiguaréis en contra vuestra, que sois hijos de los que asesinaron a los profetas».

des, interpretación que a sus ojos debía dar cuenta de la realidad de lo que había vivido Jesús.

«HERODES QUIERE MATARTE" (Lc 13,31)

Jesús se vio como profeta; tuvo que aguardar un final trágico, dada la concepción que entonces tenían de los profetas. He aquí un primer dato.

Pero Jesús se vio como profeta *del reino de Dios*. Esta observación, que no admite tampoco dudas, sugiere de nuevo un vínculo con la muerte. Al término del primer capítulo, nos preguntábamos qué es lo que, en la actividad de Jesús, podía hacerlo sospechoso o preocupante para el poder romano local o bien justificar un desprecio por parte del mismo. La predicación de la llegada del reino de Dios no era seguramente muy tranquilizante. En el contexto palestino del siglo 1, anunciar un nuevo reino que se avecina, aunque sea el de Dios, difícilmente podía parecer inofensivo.

Sobre todo, si se piensa en la concepción nacionalista y revanchista del reino venidero que se percibe en ciertos escritos de la época, por ejemplo los que hemos citado en la página 28, el *Tárgum de Gén* 49 y ciertos pasajes de la *Asunción de Moisés* o de los *Salmos de Salomón*. Escuchar que se proclama que, cuando establezca su reino, «Dios aparecerá para castigar a las naciones y destruir sus ídolos» (*Asunc. Moisés*, 10, 7), o que el «rey mesías» someterá a todos los reinos matando «a reyes y príncipes» (*Tárgum Gén* 49, 10s.), todo aquello no podía ciertamente dejar indiferentes a los ocupantes romanos. El anuncio del reino proclamado por Jesús no lleva acentos nacionalistas, desde luego. Pero el tema en sí mismo, sea cual sea la manera de presentarlo, podía parecer incendiario, prestarse a confusiones, suscitar desconfianzas. Sobre todo cuando -como Herodes Antipas, tetrarca de Galilea- el representante local del poder es un judío, más advertido de las ambigüedades que podían encerrar las aspiraciones mesiánicas.

La inquietud ha de ser mayor todavía cuando el que propaga el anuncio del reino venidero produce cierto impacto, ejerce cierta influencia en las turbas. Este parece ser que fue el caso de Jesús de Nazaret. Sus milagros en particular, en los que él veía los signos de la llegada del reino, parece ser que le granjearon una fama considerable. Se trata de una indicación que se palpa a través de todos los relatos. Es impresionante constatar la frecuencia con que éstos emplean los términos «gente», «pueblo», «muchedumbre» en relación con Jesús (en Mc, por ejemplo, este vocabulario, aparece más de tres veces como media en cada capítulo). Pues bien, esto se debe particularmente a los milagros; y son éstos, junto con su predicación, los que valieron a Jesús una fama sólida que, según los testimonios, llegó hasta el mismo Herodes (cf. Mt 4,24; Mc 1,28 (par. Lc 4, 37); Mc 6,14 (par. Mt 14,1s.; Lc 9,6-8). Son también los milagros los que hacen que la gente se una a Jesús y le siga¹⁹. Si fue esa la realidad, Jesús debió parecer molesto a las autoridades romanas, aun suponiendo que éstas no vieran en su misión el más mínimo matiz político. Nos lo deja entender un pasaje: «Vete, márchate de aquí, que Herodes quiere matarte», le aconseja un grupo de fariseos. Esta advertencia nos la refiere sólo Lucas (13,31), pero podemos pensar que el peligro que se denuncia era perfectamente real en el caso de Jesús. Otros movimientos que se presentaban con miras religiosas fueron reprimidos rápida y duramente por el poder político. Ya hemos mencionado a Teudas

al hablar de la crucifixión. Flavio Josefa señala algunos otros casos, como el del «Egipcio» (cf. Hech 2,38) que anunció que habría de renovar en Jerusalén el milagro de Josué cuando la toma de Jericó²⁰, o el de Jonatán y otros profetas que prometían el cumplimiento de prodigios en el desierto²¹. Pues bien, en todos esos casos no se hizo esperar la intervención romana, a veces con la pena de muerte. Esto hace pensar que había miedo ante cualquier movimiento popular y que se prefería no correr ningún riesgo de que degenerara en revuelta. Es lo que nos indica Josefa a propósito de otro caso mucho mejor conocido:

«Las gentes se habían reunido en torno a él, porque se exaltaban mucho oyéndolo hablar. Herodes tenía miedo de que esa facultad de persuadir suscitase una revuelta, pues la gente parecía dispuesta a seguir todos los consejos de aquel hombre. Por eso prefirió apoderarse de él antes de que se produjera una agitación por su causa y tuviera que arrepentirse más tarde de haberse expuesto al peligro de que surgiera una sedición»²².

Josefa habla aquí precisamente de Juan bautista. Según este testimonio, Herodes, dando un sentido político a la actividad del bautista, tembló ante la posibilidad de una sublevación. Esta perspectiva está ausente en los evangelios, a pesar de que hablan abundantemente del arresto, el encarcelamiento y la ejecución de Juan (Mc 1,14 par.; Lc 3,19s.; Jn 3,24; Mc 6,17-29 par.). Sea lo que fuere, Jesús tuvo consentimiento de este caso por lo menos -los otros que mencionamos antes son posteriores, salvo quizá el de Teudas, si nos atenemos a las indicaciones de Hech 5,36 más que a las de Josefo²³, y debió ver en esta suerte trágica del bautista una seria advertencia para sí mismo. En efecto, varios pasajes del Nuevo Testamento están de acuerdo en presentar las relaciones entre ellos como muy íntimas: bautizado por Juan (Mc 1,9-11 par.; cf. Hech 1,5,22; 10, 37; 1,1,16; 13,24s.; 19,3s.), Jesús fue quizá por algún tiempo discípulo suyo²⁴; más tarde, hubo contactos entre los disci-

²⁰ Antigüedades, 20, 169s. Quizá este movimiento tenía más bien intenciones revolucionarias.

²¹ Ibid., 20, 167s.; Guerra judía, 7,438.

²² Antigüedades, 18,118. Texto en el cuadro adjunto.

²³ Sólo Mt 14,12 lo afirma explícitamente. Lo suponen otros pasajes, sobre todo Mt 11,18 par., en el que se reconoce generalmente una palabra auténtica de Jesús; Mt 21,32.

²⁴ Cf. la expresión **oplsó mou** («tras de mí.») Mc 1,7; Mt 3,11; Jn 1,27. Sobre su sentido, cf. por ejemplo A. Schulz, *Sulvre et Imlter le Chrst d'après le Nouveau Testament*. Cerl, Paris 1966, 25s.

¹⁹ Atestiguadas sobre todo en Mt (vgr. 4,25; 8,18; 15,30s.; 19,2), estas indicaciones se encuentran también en las diversas fuentes, vgr. Mc 2,12 par.; 3,7-12 par.; 6,45 par.; Mt 9,33 par...

OTRA VISION DE LA MUERTE DE JUAN BAUTISTA

(Flavio Josefo, Antigüedades judías, /8, //6-//9)

//6. Pues bien, había judíos que pensaban que si había perecido el ejército de Herodes, había sido por voluntad divina y en justo castigo por la muerte de Juan llamado el bautista.

//7. En efecto, Herodes lo había mandado matar, aunque era un hombre de bien y que excitaba a los judíos a practicar la virtud, a ser justos unos con otros y piadosos con Dios para recibir el bautismo; porque Dios consideraría ese bautismo como agradable con la condición de que sirviera, no para hacerse perdonar ciertas faltas, sino para purificar el cuerpo después de que el alma se hubiera justificado previamente por la justicia.

//8. Las gentes se había reunido en torno a él, porque se exaltaban mucho oyéndole hablar. Herodes tenía miedo de que esa facultad de persuadir suscitase una revuelta, pues la gente parecía dispuesta a seguir todos los consejos de aquel hombre. Por eso prefirió apoderarse de él antes de que se produjera una agitación por su causa y tuviera que arrepentirse más tarde de haberse expuesto al peligro de que surgiera una sedición.

//9. Por estas sospechas de Herodes, Juan fue enviado a Maqueronte, la fortaleza de que antes hablábamos, y fue matado allí. Los judíos creyeron que la catástrofe se había abatido sobre el ejército para vengarle, ya que Dios quería castigar por ello a Herodes.

pulos de ambos (cf. Mc 2,18 par.; Mt 11,2-6 par.) y parece que los dos estuvieron muy relacionados en la opinión de la gente y del mismo Herodes, que llegó a confundirlos (Mc 6,14.par.; 6,16 par.; 8,28 par.). En ese caso, aquella advertencia de Lc 13,31 («Herodes quiere matarte;»), auténtica o no, parece estar muy en situación ²⁵.

¿LA MUERTE /NTEGRADA EN LA M/S/ON?

Jesús pudo prever su muerte. Hay buenos argumentos que permiten pensar que también llegó a anunciarla. Ya hemos dicho que es imposible demostrar la autenticidad del conjunto de predicciones directas o indirectas de la pasión que los evangelios atribuyen a Jesús. A propósito de los tres anuncios (Mc 8,30; 9,31; 10,33 par.) en particular, Bultmann y algunos otros autores, como hemos visto hablan de *vaticinia ex eventu*. En efecto, parece claro que estas predicciones en la forma en que han llegado a nosotros reflejan un trabajo redaccional y unas perspectivas teológicas. Sin embargo, como escribe H. Küng formulando una posición bastante generalmente admitida por la investigación actual, «aun sin abandonar por un momento las debidas cautelas críticas, es imposible negar, por ejemplo, que la más breve, más incorrecta y lingüísticamente más antigua variante de las predicciones de la pasión (Mc 9,31) (a saber, que Jesús va a ser entregado en manos de los hombres) tiene un fondo verdaderamente histórico» ²⁶. Más exactamente, como ha demostrado en concreto el análisis detenido de J. Jeremías ²⁷, las predicciones de la pasión tienen que remontarse a un núcleo primitivo representado sobre todo por el segundo anuncio de la pasión (Mc 9,31 par.) y en particular en la forma de Lucas, donde se habla sólo de la muerte y nada más: «A este hombre lo van a entregar en manos de los hombres» (Lc 9,44). Esta forma literaria más antigua puede reflejar, según Isaías, una tradición aramea, muy sobria de contenido, que habría que situar en el género literario del *mâshâl* (sentencia lapidaria y enigmática) y cuyo sentido sería: «Dios entregará (pronto) a este hombre a los hombres».

25..

La misma conclusión en H. Schürmann. o.c., 37.

26. H. Küng. Ser cristiano. Cristiandad. Madrid 1977. 407.

27. Cf. J. Jeremías. Teología del Nuevo Testamento, 1, o.c., 327ss.; prolonga y recoge estos análisis M. Bastin. o.c., 124-142.



Si se puede asegurar con suficiente certeza histórica que Jesús previó y anunció su muerte, ¿podemos conocer algo del significado que pudo darle? Lo que hemos visto hasta ahora nos permite por lo menos formular una hipótesis que habrá que verificar y comprobar a partir de algunos elementos que habrá que recoger.

Como hemos visto, Jesús se atribuyó una misión única, la de mensajero último y definitivo de Dios, encargado de anunciar y de promover la venida del reino en favor de los pobres. Pues bien, el desarrollo de su existencia lo llevó a comprobar que el cumplimiento de esta misión única parecía desembocar en la persecución y en la muerte. Entonces, ¿no se puede pensar que esa muerte futura tenía que percibirse como parte de la misión y como contribuyendo de alguna manera a su finalidad?

La verdad es que en este punto tenemos algo más que meras conjeturas. En efecto, por una parte, los sinópticos refieren en dos formas diferentes una frase con la que Jesús expresa en términos de servicio a los demás el sentido de su vida y de su misión. En Mc 10,45a (par. Mt 20, 28a), esta frase se formula en tercera persona y en forma de antítesis: "Este Hombre no ha venido para que le sirvan sino para servir". En Lc 22,27b, se presenta en primera persona: «Yo estoy entre vosotros como quien sirve». Hay buenos argumentos que inducen a los exégetas a afirmar que este *logion* representa, en lo esencial, una palabra original de Jesús. En todo caso, parece seguro que las dos formas del *logion* proceden de una tradición muy antigua de origen palestino.

Pero no es sólo la vida de Jesús la que se presenta como don y servicio a los demás, sino también su muerte, en la continuación *del/ogion* de Mc 10, 45b (par. Mt 20, 28b): «y para dar su vida en rescate (*lytron*) por todos» (por muchos = *anti pollôn*). La autenticidad es aquí más discutida, aunque se le reconoce también un origen palestino, y por tanto antiguo. Sin embargo, la idea que contiene se relaciona con la expresada por la frase de la última cena sobre la copa de vino, frase de la que se está de acuerdo generalmente en ver la forma más primitiva en Mc 14,24: «...ésta es mi sangre de la alianza, que se derrama por todos (por muchos = *hyper pollôn*)». Esta fórmula, según Jeremías, hace referencia al cuarto canto del Siervo de Yavé (Is 53), por lo que hay que ver allí que "Jesús con este giro expresa que él sabe que es el siervo de Dios que va a la muerte vicariamente»²⁸. Puesto

ante la perspectiva de su muerte como conclusión previsible de su misión, Jesús se vuelve hacia la figura del siervo de Yavé, que ofrece su vida por la muchedumbre, para comprender y expresar el sentido de su propia experiencia. De este modo, considera su muerte en la misma línea que su vida, la del servicio a los demás. Es seguro que las comunidades cristianas interpretaron muy pronto la muerte de Jesús a la luz de los cantos del siervo de Isalás²⁹, aunque algunos opinan que no es posible probar que el propio Jesús se identificara a sí mismo con el siervo de Yavé³⁰.

Sea lo que fuere de este aspecto concreto, ya tenemos indicios del hecho más general de que Jesús vio su muerte como integrada en su misión de servicio, que consistía en anunciar y promover el reino de Dios en favor de los hombres. Los puntos que vamos a examinar ahora nos permitirán precisar y ahondar en esta perspectiva.

LA EXIGENCIA RADICAL

Dios viene, su reino ya ha comenzado. Esta es la buena noticia. Pero el anuncio de la gracia, de la intervención de Dios, está también lleno de exigencias: «el reino de Dios se acerca; *enmendaos*».

²⁹ Véanse, por ejemplo, los formularios primitivos de 1 Pe 2,21-24 y 1 Tim 2,6, así como el *logion* de Mc 10,45b, que acabamos de citar.

³⁰ Para un estudio sobre estas reservas y sus motivos, cf. entre otros P. Benoit, *Jésus et le Serviteur de Dieu*, en *Jésus aux origines de la ehrsologie*. Leuven-Gembloux 1975, 133-135; ef. en la misma obra el artículo de X. Léon-Dufour, 162s.

En esto el mensaje de Jesús se mantiene dentro de la fidelidad a las perspectivas fundamentales del Antiguo Testamento: Yavé ha tomado la iniciativa de establecer la alianza con Israel; esta alianza supone varias exigencias. Es lo que indica Moisés, por ejemplo en Ex 24,8, cuando la conclusión del pacto: «Esta es la sangre del pacto que el Señor hace con vosotros (*iniciativa*) a tenor de estas cláusulas (exigencias)»>. Igualmente, en el relato elohista de la promulgación del decálogo (Ex 20,1-17) la proclamación de las exigencias (3-17) va precedida del recuerdo de la gran iniciativa de Yavé al intervenir para salvar a su pueblo: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud» (Ex 20,2).

Del mismo modo, la intervención final de la salvación de Dios, la que anuncia Jesús, arrastra consigo ciertas exigencias. Si nos atenemos a la alianza de antaño, estas exigencias se reducian al cumplimiento de la ley: «Haremos todo lo que manda el Señor y obedeceremos» (Ex 24,7). ¿Qué pasa con Jesús? ¿Qué ocurrirá ahora cuando brilla el amanecer de los tiempos escatológicos? ¿Qué va a pasar con la exigencia secular de la *Torah*? ¿Cuál fue la actitud de Jesús ante ella?

¿QUE ESTA ESCRITO EN LA TORAH? Le 10,26

¿Qué es lo que se designa por *Torah* en tiempos de Jesús?

Está en primer lugar la ley escrita. *Torah* puede entonces entenderse en sentido restringido y designar simplemente los cinco libros que forman el Pentateuco y en los que se contienen los preceptos de la ley de Moisés. O bien, de una manera más amplia, *Torah* designa el conjunto de las escrituras. Después del Pentateuco vienen los Profetas (*Nebiim*), divididos en profetas anteriores o primeros (correspondientes a lo que nosotros llamamos los «libros históricos» de Josué, Jueces, Samuel y Reyes) y profetas posteriores o últimos (que comprenden los tres grandes profetas, Isaías, Jeremías y Ezequiel, y los doce profetas menores). Al lado del Pentateuco y de los Profetas, ocupan un lugar once libros de géneros literarios distintos designados simple y globalmente como *Ketubim* (los «escritos»).

El canon de las escrituras no se fijó en el judaísmo hasta finales del siglo I de nuestra era, probablemente en el sínodo de Jamnia. Pero parece ser, según los escritos de Qumrán y el Nuevo Testamento, que la colección de libros canónicos estaba ya prácticamente constituida en tiempos de Jesús. Cuando, por ejemplo en el pasaje citado anteriormente, Jesús habla de «toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre de Abel el justo hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías» (Mt 23,35), alude probablemente al primero y al último libro de la escritura que él conocía. En efecto, es en el Génesis donde se habla de la muerte de Abel, mientras que en 2 Crónicas se nos refiere la de Zacarías. Sin embargo, no parece que esta delimitación haya sido universalmente aceptada en el judaísmo contemporáneo de Jesús. Los saduceos, por ejemplo, puede ser que sólo reconocieran como escrituras normativas al Pentateuco. Se deduce del hecho de que las argumentaciones bíblicas que se les atribuyen en los escritos rabínicos no citan nunca los *Nebiim* ni los *Ketubim*. Es significativo que en la discusión que tiene con los saduceos a propósito de la resurrección de los muertos (Mc 12,18-27 par.), Jesús no apele más que a la autoridad del Pentateuco; este pasaje está de acuerdo con Hech 23,8 para caracterizar a los saduceos como los que «sostienen que no hay resurrección, ni ángeles ni espíritus». La afirmación de todas estas realidades, que se encuentra sobre todo en los escritos más tardíos de nuestro Antiguo Testamento, debía colocarse entre las «novedades teológicas» que no podían asimilar los saduceos, grupo conservador, que reclutaba sus dirigentes y una parte importante de sus seguidores entre los miembros de las grandes familias sacerdotales dedicadas al servicio del templo de Jerusalén³¹.

Al lado de la *Torah* escrita se había ido desarrollando poco a poco una *Torah* oral, que recogía el conjunto de la «tradición de los antiguos», interpretación y casuística deducidas de la escritura por los especialistas deseosos de adaptar y explicitar la ley a las nuevas situaciones y a las situaciones siempre cambiantes del presente. Esta función de profundización y explicitación de las escrituras la desempeñaban los escribas, nueva clase compuesta sobre todo de laicos que nació después del destierro. Para ellos, la *Torah* oral gozaba prácticamente de tanta autoridad y prestigio como la *Torah* escrita.

³¹ Sobre los saduceos, la obra fundamental es la de J. Le Moyne. Les Sadducéens. Gabalda. Paris 1972; su actitud ante la Escritura se expone en el c. XV.

Esta era también la visión del partido de los fariseos, compuesto sobre todo de laicos y caracterizado por una voluntad de observancia íntegra de la ley. Los fariseos habían nacido precisamente de un esfuerzo por democratizar la religión, por hacer de todo Israel un pueblo santo. Se había querido extender a todo el pueblo y a todos los terrenos de la vida corriente las reglas de pureza que la ley imponía a los sacerdotes con vistas al ejercicio del culto. Todo aquello se había ido progresivamente precisando a través de la ley oral, un conjunto cargado de reglas y de prácticas aplicadas a todas las situaciones y circunstancias de la vida: comidas, alimentos, oración, oficios, diezmos, sábado... Muchos de los escribas eran fariseos; eran ellos los que en el sanedrín, frente a los sacerdotes y notables saduceos, representaban al partido y, a través de él, a la gran masa del pueblo. El partido fariseo, popular y abierto a la gente por sus orígenes y su reclutamiento, fue derivando sin embargo hacia una élite más reducida. No se trataba tanto de un nivel social, ya que los fariseos siguieron en general siendo del pueblo, a pesar de que contaban en sus filas con escribas letrados, élite intelectual que gozaba de todo el prestigio del saber. Se trataba más bien de una agrupación religiosa: en virtud de sus principios y de su ideal, los fariseos empezaron a replegarse sobre sí mismos; aunque seguían viviendo en medio de los demás judíos -a diferencia de los saduceos, que estaban centrados en Jerusalén, los fariseos estaban extendidos por todo el país-, formaban asociaciones, cofradías o comunidades (*haburoth*) en donde podían, entre ellos, guardar escrupulosamente las prescripciones de la *Torah*, libres de los riesgos de contaminación que podía ofrecer el contacto con "los otros".

Estas son esencialmente las diferentes maneras de situarse ante la escritura que existían en el judaísmo oficial del tiempo de Jesús. La cuestión que él plantea en Lc 10,26: „¿Qué está escrito en la *Torah*?», la planteaban por entonces otros muchos, con perspectivas e intenciones muy diversas. ¿Cómo se situó el mismo Jesús en relación con la ley?

«ESE JESUS DE NAZARET CAMBIARA LAS TRADICIONES QUE RECIBIMOS...»

La cuestión de la actitud de Jesús ante la *Torah* sigue siendo una de las más difíciles y discutidas. Tocamos aquí

uno de los puntos principales sobre los que la investigación sobre el "Jesús de la historia" no ha podido llegar a ningún acuerdo.

La dificultad procede ante todo de la multiplicidad y de la aparente incoherencia de los datos evangélicos sobre el tema. Para comenzar, cada evangelista parece mantener en este punto una visión especial y los mismos materiales toman a menudo un significado o un relieve distinto de un relato a otro. Tomemos como ejemplo el *logion* de Mt 5,18: "No desaparecerá una sola letra o un solo acento de la ley antes que desaparezca el cielo y la tierra, antes que se realice todo». Al situarlo detrás de «No he venido a derogar (la ley o los Profetas), sino a darles cumplimiento» (Mt 5,17), Mateo intenta acentuar el aspecto negativo de esta afirmación y parece prestar a Jesús una actitud conservadora respecto a la ley. Vuelve a subrayarlo la frase de 5,19: "El que se salte uno solo de esos preceptos mínimos y lo enseñe así a la gente, será declarado mínimo en el reino de Dios». Pues bien, en Lc ese mismo *logion* (16,17: «Más fácil es que pasen el cielo y la tierra que no que caiga un acento de la ley»), que no recibe el mismo encuadramiento que en Mt, parece significar simplemente: "Se cumplirá todo lo que ha dicho la ley»; lo cual se relaciona con el sentido de otros pasajes, como Lc 24,44 por ejemplo: "Todo lo escrito en la ley de Moisés y en los profetas y salmos acerca de mí tenía que cumplirse».

Además, dentro incluso de cada evangelio los datos no parecen coincidir siempre, e incluso a veces se muestran contradictorios. Mt ofrece vanos ejemplos de ello. Por ejemplo, en Mt 23,1-3, Jesús anima a la observancia de las prescripciones de los escribas y fariseos, mientras que en 15,14 exhorta a desconfiar de ellos como de "ciegos y guías de ciegos». En 23,5, Jesús la emprende contra las borlas rituales, mientras que en 9,20 y 14,36 se nos dice que él mismo las llevaba. En 12,3-8, Jesús critica la observancia rígida del sábado, pero a continuación (12,9) se dirige a la sinagoga. En 24,2, proclama el fin del templo, pero esto no le impide dirigirse a Jerusalén para la pascua (26,1-2.17-19) Y exhortar a que se respete el templo en los juramentos (23, 16-22).

En estas condiciones, ¿se puede llegar a definir con precisión la actitud de Jesús respecto a la ley? Al no poder llegar a una visión global en este punto, quizá baste para nuestra perspectiva atenernos a unos cuantos elementos que parecen más seguros y que podrán ayudarnos a comprender la muerte de Jesús. Lo que se desprende de la

consideración de estos elementos permite por lo menos afirmar lo siguiente: por una parte, Jesús no se sitúa de la misma manera que los escribas y los rabinos ante la ley; por otra parte, no la observa como los fariseos. En otras palabras, en su manera de ver, como en su manera de vivir, hay algo que no corresponde en este aspecto a ninguna de las actitudes con que nos hemos encontrado en el párrafo anterior. Veámoslo más de cerca.

Hemos de considerar sobre todo dos conjuntos. Está en primer lugar la serie de seis antítesis («Os han enseñado..., pues yo os digo...») que en Mateo siguen a las bienaventuranzas (Mt 5,21-48). No hay más que una antítesis -la cuarta, sobre los juramentos, exclusiva de Mt- que no encuentre elementos paralelos, al menos parciales, aunque agrupados de otra forma, en Mc y en Lc. El otro conjunto que hay que considerar son las controversias, en particular las que esta vez se encuentran agrupadas en Mc (2,1-3,6) Y en Lc (5,17-6,11), pero separadas en Mt (9, 1-7 por una parte, 12, 1-4 por otra). Estos dos conjuntos, antítesis y controversias, encierran elementos que presentan buenos indicios de autenticidad y que revelan la actitud y el comportamiento de Jesús respecto a la ley.

Así ocurre con la postura de Jesús frente al divorcio, postura que se expresa a la vez en la tercera antítesis de Mt (5,31s.), en una discusión que nos refieren Mc (10,3-12) y Mt (19,4-9), Y finalmente en un *logion* aislado de Lc (16,18). Esta postura de Jesús consiste en no tener en cuenta una disposición particular de la ley de Moisés, según la cual un hombre podía, redactando un «certificado de separación», despedir a su mujer y volverse a casar. Si Jesús rechaza esta disposición de la leyes, según Mc 10,6-9, porque se opone en definitiva a la voluntad del creador. Este pasaje indica entonces que, para Jesús, la ley y los preceptos en sí mismos, aunque apelen a la autoridad de Moisés, no constituyen unas normas absolutas; lo único absoluto es la voluntad de Dios.

Hay serios indicios para pensar que, en el fondo, la postura relativa al divorcio tiene que remontarse al mismo Jesús. Señalada en tres lugares en los sinópticos, como acabamos de ver, lo es una vez más en 1 Cor 7,10, donde Pablo se refiere a ella como a un «mandamiento del Señor». Además, este rechazo de un punto de la ley desentona en el judaísmo de la época. Si en las escuelas rabínicas de entonces, como las de Hillel y Shammai, se discutía sobre la aplicación y la interpretación de esta disposición de la ley, nunca se habría atrevido nadie a afirmar que la disposición

en sí tenía que desecharse. Por otra parte, se comprueba que en el relato de Mc el divorcio es considerado desde el punto de vista de la mujer y no sólo desde el punto de vista del hombre (Mc 10,12), mientras que en Mt la postura de Jesús está matizada por una restricción: «fuera del caso de *porneia*»³². Pues bien, estos elementos propios de Mc y de Mt pueden representar ciertas añadiduras que reflejan las interpretaciones y las problemáticas de las comunidades cristianas particulares³³. No acaba de verse cómo una postura tan radical habría sido atribuida a Jesús por unas comunidades que desplegaron tales esfuerzos de interpretación y de acomodación.

Se encuentra también en Mc (7,14-15; 17,23) Y en Mt (15,10-11; 15-20) un pasaje en el que Jesús rechaza ciertos preceptos de la *Torah*. La anulación recae esta vez, no sobre una disposición particular, sino sobre todo un aspecto de la legislación, el de la pureza ritual. La ley considera impuro aquello cuyo contacto mancha al hombre y lo hace inepto para las relaciones con Dios. La distinción puro-impuro, que afectaba por ejemplo a los animales y a los alimentos, se extendía incluso a los actos inevitables y no consentidos, como el contacto con los leprosos, los cadáveres, los sepulcros, etc... Establecida primero en función de los sacerdotes y con vistas al ejercicio de culto³⁴, la legislación se había extendido en ciertos grupos, como los fariseos, a toda la gente y se aplicaba a actos no estrictamente religiosos, como las comidas. En tiempos de Jesús, la distinción puro-impuro se había hecho realmente absorbente, aplicándose a objetos tan corrientes y ordinarios como los cántaros, las copas y los platos, según se encarga de subrayar Marcos (7,4) a sus lectores poco enterados de las costumbres judías. Pues bien, lo que critica Jesús en esta ocasión no es solamente la casuística minuciosa, sino la ley misma que se pretende aplicar: la distinción misma entre lo puro y lo impuro: «Nada que entra de fuera puede manchar al hombre: lo que sale de dentro es lo que mancha al hombre» (Mc 7,15). ¿Podemos decir que esta actitud contestataria de la ley pudo ser efectivamente la de Jesús? En todo caso, se puede observar que esta posición de principio respecto a lo puro y lo impuro es perfectamente coherente con lo que

³² Mt 5,32; 19,9. Se discute el sentido de este término, que a veces se traduce por «prostitución».

³³ Considerando el punto de vista de la mujer, por ejemplo, Me parece tener en cuenta la *jurisprudencia romana*, mientras que Mt se atiene a la problemática y a las costumbres judías.

³⁴ **Sobre la manera con que se observaban estas prescripciones en el servicio del templo en tiempos de Jesús, el. J. Jeremias, Jerusalén en tiempos de Jesús. Cristiandad, Madrid 1977, 172s.**

parece que fue el comportamiento de Jesús. En efecto, hay un buen número de pasajes que atestiguan que no se creyó obligado a cumplir cierto número de prescripciones de la ley oral respecto a la pureza (cf. Mc 2,14 par.; 2,15s. par.; 7,1-8 par.; Mt 23,25,27 par.). Por otra parte, el acento que se pone en las disposiciones interiores por encima de las normas exteriores corresponde al estilo de Jesús, como señala también otro pasaje que vamos a ver y en el que todos están de acuerdo en reconocer un elemento auténtico ³⁵.

Se trata de la primera antítesis de Mateo (5,21-22a): «Os han enseñado que se mandó a los antiguos: 'No matarás, y si uno mata será condenado por el tribunal'. Pues yo os digo: Todo el que trate con ira a su hermano será condenado por el tribunal». Jesús insiste en el precepto y lo radicaliza: no basta con observar exteriormente la ley de no cometer un asesinato, hay que guardarse incluso de la cólera, o sea, de la disposición interior que está en la raíz del asesinato.

De todos estos casos se deduce que Jesús ante la ley escrita no se sitúa de la misma manera que los escribas. Lo que proponen estos últimos es interpretar, explicar, actualizar la voluntad de Dios expresada en la *Torah*; lo que Jesús hace es señalar él mismo la voluntad de Dios. Los rabinos llegan a oponer su interpretación de la ley de Moisés a la interpretación de otros rabinos; Jesús llega a oponer su enseñanza a la enseñanza misma de Moisés.

Igualmente, en lo que atañe a la observancia de la ley, en particular de los preceptos de la *Torah* oral, el estilo de Jesús no se confunde nunca con el de los fariseos. Ya hemos hablado de la libertad que se toma con los preceptos relativos a la pureza ritual; lo mismo sucede con la observancia del sábado. Sobre este punto en particular, los testimonios son bastante abundantes, sobre todo en la sección de las controversias antes mencionadas (cf. Mc 2,23-28 par.; 3,1-6 par.; Lc 13,10-16; 14,1-6). En tres lugares por lo menos se indica que la observancia del sábado queda relativizada en nombre y en beneficio del amor y del servicio al prójimo. El amor al prójimo, que se extiende incluso a los enemigos (Mt 5,43-48 par.), es lo que parece constituir el corazón de la "predicación ética" de Jesús. "Jesús -escribe G. Born-

kamm ³⁶- pone en el centro al tú del otro». La caridad pasa por delante de la observancia cultural. Esta, como todo lo demás (reglas, prácticas, ritos), tiene que ceder en la medida en que impide o desfavorece el servicio al prójimo, que es con el amor a Dios lo que constituye su voluntad esencial (cf. Mc 12,28-34 par.).

00. Y DESTRUIRA ESTE LUGAR» (Hech 6,14)

Entre las instituciones de la vida religiosa judía, el templo de Jerusalén ocupa un lugar central. En tiempos de Jesús, el templo era el que el rey Herodes había hecho renovar y agrandar a partir del año 20 a.C. Los trabajos, que fueron largos³⁷, se fueron prolongando más aún después de la inauguración que tuvo lugar el año 10 antes de nuestra era. El templo de Herodes, cuyo esplendor podía rivalizar con el del templo de Salomón -Mc 13,1 recoge la admiración de los discípulos: "¡Maestro, mira qué sillares y qué edificios!" - era el lugar de una actividad cultural considerable. Según *Flavio Josefa*, el total de personas relacionadas con el templo, sacerdotes, ayudantes y subalternos, se calculaba en 20.000.

Jesús, procedente de Galilea, no era un judío del templo, sino un judío de la sinagoga. Como atestiguan abundantemente los relatos evangélicos. ¿Cómo consideró el templo? ¿Cómo se portó frente a él y frente a la institución cultural? Es difícil determinar con precisión este comportamiento. Los tres sinópticos narran detrás de la entrada triunfal en Jerusalén la escena de la "purificación del templo" (Mc 11,15-19 par.), que Juan (2,13-22) sitúa al comienzo del ministerio de Jesús. Los cuatro evangelios aluden igualmente en varias ocasiones a una frase de Jesús sobre la destrucción del templo (Mc 14,58; 15,29; Mt 26,61; 27,40; Jn 2,19). Este recuerdo está corroborado además por el discurso de Esteban (Hech 6,14). Según Marcos y Mateo, esta amenaza de destrucción del templo fue invocada como capítulo de acusación contra Jesús cuando su comparecencia ante el sanedrín.

³⁵ Cl. en particular W. Trilling. *L'annonce du Christ dans les évangiles synoptiques*. Cerf. París 1971. 83-103 (sobre la autenticidad: 94).

³⁶ G. Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth?* Seuil, París 1973, 130.

³⁷ Jn 2:20. «Cuarenta y seis años ha costado construir este templo...»

¿Pronunció Jesús esta frase contra el templo, una frase que sería o habría parecido al menos una especie de amenaza de destrucción? Además de los testimonios múltiples, hay otros indicios que favorecen una respuesta afirmativa. Si Jesús no hubiera pronunciado esa frase, ¿por qué se la atribuyeron luego? Tomada literalmente, aquella frase no se realizó y debía aparecer chocante a unos cristianos que habían permanecido tan apegados al judaísmo. El desconcierto de la comunidad primitiva se nota además a través de las interpretaciones suavizantes que se propusieron: Mc y Mt atribuyen la acusación a «falsos testigos»; Mc 14,58 modifica el contenido de la amenaza (edificado por hombres pero no edificado por hombres); Mt sustituye «destruiré» por «puedo destruir»; Jn la interpreta en sentido alegórico (2,21: «el templo de que él hablaba era su cuerpo»).

Si Jesús pensaba que habían llegado los tiempos escatológicos, si se vio como el mensajero último y definitivo de Dios, esta frase no tiene nada de extraño. Otros grupos judíos contemporáneos parecen haber aguardado para el final de los tiempos la desaparición del templo «edificado por hombres». Por ejemplo, el libro de los *Jubileos* (1,285.) Y más claramente aún el de *Henoc* (1 *Henoc* 90,28s.; cf. Ez 37,26-28; Ag 2,9) anuncian la destrucción del templo y su sustitución por otro, eterno, construido por él mismo. Y la comunidad de Qumrân se consideraba a sí misma como el templo nuevo, anticipación de la salvación escatológica.

«AMIGO DE RECAUDADORES Y DESCREIDOS» (Mt 11,19)

En Lc 15,1 s. encontramos una especie de sumario sobre las relaciones de Jesús con los pecadores y las reacciones que suscitaba esa actitud: «Recaudadores y descreídos solían acercarse en masa para escucharlo. Los fariseos y los letrados lo criticaban diciendo: Ese acoge a los descreídos y come con ellos».

Este sumario, que sólo se encuentra en Lc, va seguido de tres parábolas, de las que sólo la primera cuenta con un paralelo en Mt. Estas parábolas, las de la oveja y la moneda perdidas y la del hijo pródigo sirven para ilustrar el tema de la misericordia con los pecadores, con los «perdidos».

Este elemento del mensaje y de la actividad de Jesús, particularmente subrayado por Lc, está sin embargo bien atestiguado bajo una u otra forma en el conjunto de los relatos evangélicos. Presente en las parábolas (además de estas tres parábolas, cf. Lc 18, 9-13; Mt 21,28-32), se encuentra también en las controversias (cf. Mc 2,6-10 par.; 2,16 par.; Mt 11, 16-19 par.; Lc 7,36-50) y en los relatos de milagros y de vocación (Mc 2,5 par.; 2,13s. par.).

Los relatos refieren en particular dos «palabras» por lo menos que definen el sentido y la finalidad de la misión de Jesús en función de la llamada y de la salvación de los pecadores. Una de esas palabras sigue el relato de la vocación de Leví y de la comida celebrada en compañía de los recaudadores de impuestos: «No he venido a invitar a los justos, sino a los pecadores» (Mc 2,17b par.; el versículo 17a utiliza la imagen del médico venido para los enfermos; el otro *lagion* está en Lc 19,10). Se considera generalmente esta frase como una palabra auténtica de Jesús, aunque se admite que su formulación podría estar retocada. La misma conclusión se aplica a *allogion* de Mt 11,19 par., que forma parte del juicio desfavorable que dan de Jesús «cierta clase de individuos» (Lc 7,31): «¡Vaya un comilón y un borracho, amigo de recaudadores y descreídos!». Al lado de otros criterios, el de la discontinuidad respecto a la iglesia primitiva se verifica aquí especialmente. En efecto, es difícil pensar que los que veían en Jesús al Señor hubieran inventado sobre él un juicio tan chocante. Como tampoco habrían puesto en el mismo plano a Juan y a Jesús (como hace el paralelismo de los versículos 18 y 19), ya que tienden a presentar más bien a Jesús como superior al bautista.

Así, pues, estamos aquí en «terreno seguro», para recoger la expresión de H. Schürmann³⁸: Jesús de Nazaret trató con los pecadores y vio en ellos a los destinatarios privilegiados de su misión. Pues bien, los «pecadores» se definen esencialmente en el ambiente judío de aquella época como los que no observan la ley, bien porque su conducta efectiva no es conforme con los mandamientos, bien porque sus ocupaciones o sus oficios suponen riesgos de falta de honradez o de inmoralidad. Se conservan algunas listas rabínicas que denuncian los oficios y profesiones que más o menos condenan al «pecado» a quienes los ejercen. Se alude especialmente a los recaudadores de impuestos, considerados automáticamente como «pecadores». El ejercicio

de esta profesión de mala fama y de algunas otras, escribe Jeremías, «significaba la mancha más grande; se trataba nada menos que de la pérdida de los derechos cívicos y políticos»; esos oficios «no sólo eran soberanamente despreciados, incluso aborrecidos, en el espíritu del público; lo eran también *de jure*, pues se tenían oficialmente como ilegales y proscritos. Quien ejercía uno de estos oficios no podía ser juez, y la incapacidad para prestar testimonio lo equiparaba al esclavo. En otras palabras: estaba privado de los derechos cívicos y políticos... Este hecho permite apreciar la monstruosidad que constituyó el que Jesús llamase a un publicano a ser discípulo suyo y el que anunciase la buena nueva a los publicanos y a los pecadores bajo el símbolo de un banquete comunitario»³⁹.

Pues bien, acercándose a los pecadores, Jesús rompe con las fronteras y las distinciones establecidas en función de la ley. Ya no hay división entre los justos que la observan y los pecadores que no la observan. Ya no hay división entre los que se salvan por sus buenas obras y los que se ven privados de la salvación por su conducta moral o su situación de marginados. La buena nueva del reino no excluye a nadie. Todos son iguales, todos son llamados, todos necesitan la salvación y la conversión. No es la observancia meticulosa de la ley lo que salva, sino la atención a las exigencias del reino.

Se puede comprender entonces la profundidad de significado que encierra la actitud de Jesús haciéndose comensal de los recaudadores y descreídos. Entre los judíos, como en general en el próximo oriente, la comunidad de mesa es signo y expresión de paz, de comunión, de fraternidad. Estar reunidos compartiendo la mesa significa compartir en general los mismos valores. Para Jesús, comer con los pecadores es asociarse a ellos en la distribución de los valores del reino anunciado, es significar la gracia y el perdón de Dios.

«*TE HAS REVELADO A LA GENTE
SENCILLA*» (Mt 11,25)

Si existe una barrera entre los que observan la ley y los que no la observan, también hay otra entre los que conocen

la ley y los que no la conocen. Junto a los pecadores están los ignorantes.

En los escritos rabínicos más o menos contemporáneos de los orígenes del cristianismo se encuentra a veces una categoría tan elástica como la de los «pecadores»; se trata de la designación *'am-hâ'âres*, recogida del Antiguo Testamento, en donde se vislumbra ya una evolución de sentido. Se trató primero de una categoría étnica: los *'am-hâ'âres* o "pueblo del país" eran la población autóctona de Canaán. Tras la instalación de Israel en Palestina, la categoría «pueblo del país» tomó un matiz sociológico, para designar la masa del pueblo en oposición a los dirigentes. Después del destierro se realizó una nueva evolución: *'am-hâ'âres* designó entonces a la población mezclada de judíos y paganos que los repatriados encontraron en el país al volver del destierro. Sin perder sus connotaciones de orden sociológico, el "pueblo del país" constituye entonces sobre todo una categoría religiosa, aplicada a las gentes cuyo escaso fervor por la *Torah* y por la religión contrastaba con el de los repatriados. Este significado negativo se acentuó más aún en el judaísmo tardío. A comienzos de la era cristiana, la expresión posee un matiz claramente peyorativo. Los escritos rabínicos la aplican a los ignorantes, a los que no conocen la ley y que, por consiguiente, hacen poco caso de sus prescripciones. La categoría de *'amméy-hâ'âres* coincide así parcialmente con la de «pecadores», ya que la ignorancia de la *Torah* desemboca naturalmente en su no observancia: «Ningún ignorante teme el pecado y ningún *'am-hâ'âres* es piadoso (*hâsíd*)», declaraba el gran Hillel, cincuenta años antes de Jesús. El "pueblo del país" es toda esa gente que no entiende de distinciones sutiles, de casuísticas ni de las innumerables prescripciones de los teólogos o incluso de la *Torah* escrita, especialmente sobre los diezmos y la pureza; por eso se les considera laxistas, y hasta despreciables, por parte de la *élite* religiosa y el judaísmo oficial de los partidos⁴⁰.

El mismo Jesús, que no pertenece a ningún partido, comparte esta situación de la gran masa de «los otros» y es, al parecer, en el seno del *'am-hâ'âres* donde encuentra más

³⁹ Cf. J. Jeremías, Jerusalén en tiempos de Jesús, o.c., 315-327, el. el cuadro adjunto; texto citado en p. 322s.

⁴⁰ Cf. Le 18,11: «Dios mío, te doy gracias de no ser como los demás: ladrón, injusto o adúltero...», que se parece mucho a la oración del siglo II que recoge el Talmud: «*Bendito seas, Dios mío, porque no me has hecho ni pagano, ni mujer, ni 'am-hâ'âreç.*».

CUATRO «LISTAS NEGRAS»

He aquí cuatro «listas negras». Sacadas de los escritos judíos de la época de Jesús, enumeran los oficios y ocupaciones prohibidas o desaconsejadas a los judíos que desean cumplir la ley.

(Sacado de J. Jeremias, **Jerusalén en tiempos de Jesús**. Cristiandad. Madrid 1977, 316)

	II	III	IV
1. Asnerizo	1. Recogedor de inmundicias de perro.	1. Orfebre (Tos: [abricante de cribas])	1. Jugador de dados
2. Camellero	2. Fundidor de cobre	2. Cargador de lino	2. Usurero
3. Marinero	3. Curtidos	3. Molero	3. Organizador de concurso de pichones
4. Cochero		4. Buhonero	4. Traficante de productos del año sabático
5. Pastor		5. Tejedor (Tos: sastre)	5. Pastor
6. Tendero		6. Barbero	6. Recaudador de impuestos
7. Médico		7. Blanqueador	7. Publicano
8. Carnicero		8. Sangrador	
		9. Bañero	
		10. Curtidor	

simpatías, más éxito y de donde recluta sus discípulos y adeptos. Es verdad que la expresión «pueblo del país» no figura en ningún lugar del Nuevo Testamento, pero un pasaje como Jn 7,48s., por ejemplo, parece referirse a él: «¿Es que uno solo de los jefes ha creído en él o un solo fariseo? No, y esa *plebe*, que no entiende de la ley, está maldita».

Los relatos evangélicos, Mt sobre todo, utilizan varios vocablos para designar a los que siguen a Jesús. Son en concreto, los «pequeños», los «más pequeños», los «sencillos»⁴¹. Pues bien, el sentido de estos términos, difícil de precisar con exactitud, si no coincide del todo, al menos corresponde en parte al de *'am-ha'ares*. Así por ejemplo en el «himno de júbilo» (Mt 11,25) en donde los *népioi* se oponen, no a los adultos, sino a los «sabios y entendidos»⁴². Pues bien, en Israel, como indica Flavio Josefa, los sabios se definen en relación con la *Torah*: «Entre nosotros, se atribuye la sabiduría sólo a los que tienen una ciencia exacta de los preceptos y son capaces de explicar el sentido de las escrituras santas»⁴³.

LA LUZ SOBRE LA MUERTE

Poco formalista en su observancia de la *Torah*, amigo de los que no la observan, abierto a quienes no la conocen: todos estos datos que caracterizan a Jesús en su predicación y en su actividad, guardan relación muy probablemente con su muerte y con el sentido que él le pudo dar. Su actitud con los «perdidos» ¿no estará relacionada con la causa de su propia «pérdida»?

LA OPOSICION EN TODOS LOS FRENDES

Lo que acabamos de destacar en la predicación, el estilo y la actividad de Jesús constituye un núcleo mínimo, ya que

nos hemos atendido a los elementos más seguros desde el punto de vista histórico. Pero ese mínimo que hemos resaltado está bien asentado y, si consideramos por otra parte las tendencias, las prácticas y las teorías del ambiente en que creció Jesús, es suficiente para admitir que bastó para granjearle la enemistad y la oposición de muchos. Al final de la sección anterior, intentamos descubrir lo que, en Jesús, pudo oponerle al poder romano y llevarle a vislumbrar un final trágico en su vida. Los elementos que ahora hemos recogido permiten comprender qué es lo que pudo chocar y soliviantar en el profeta galileo a la élite y a los dirigentes religiosos de su pueblo.

De hecho, los relatos evangélicos atestiguan ampliamente esta oposición, sobre todo por parte de los fariseos y de los escribas. En este aspecto, Mc es más sobrio que los demás, pero es por el contrario el que tiene más prisa en subrayar esta tensión: en él, el choque se produce ya al comienzo de la misión de Jesús y, apenas terminar los dos primeros capítulos, se habla ya de un complot fomentado por los fariseos y los partidarios de Herodes «para acabar con Jesús» (Mc 3,6). Se ve allí una organización de los materiales que responde a una preocupación narrativa y a una intención teológica. En lo que se refiere a la mención mucho más frecuente de los fariseos en Mt y en Lc, se puede pensar que refleja la situación del año 70, cuando los fariseos eran ya el único partido que quedaba en el judaísmo. Pero la verdad es que, si la actitud de Jesús es la que hemos dicho, las oposiciones referidas tenían que hacer eco a una situación real.

Dada la actitud de Jesús ante la *Torah*, por ejemplo, los choques y los celos resultaban inevitables. Su manera de proclamar la voluntad de Dios por su propia autoridad, su manera de revisar o revocar el contenido de la ley de Moisés, tenía que enfrentarlo con los escribas, considerados como intérpretes cualificados y autorizados de la *Torah*. Es lo que señala Mc desde la primera vez que recoge una enseñanza de Jesús: «Estaban asombrados de su enseñanza, porque enseñaba con autoridad, no como los letrados» (Mc 1,22 = par. Lc 4,32; cf. también Mc 6,2; 10,18). Las libertades que se tomaba con la *Torah*, tanto oral como escrita, escandalizaban también a los fariseos, definidos por su obsesión por la estricta observancia. Algunos autores indican que la transgresión del sábado en particular debió causar algunos problemas. Se recuerda que estaba decretada la pena de muerte contra el que, después de recibir una primera advertencia, era sorprendido violando deliberadamente el sábado. Pues bien, es curioso observar -¿basta esto para asentar conclusiones un tanto seguras?- que en Mc esta

⁴¹ Pequeños: Mc 9,42 par.; Mt 10,42; 11,11 par.; 18,10.14. Más pequeños: Mt 25,40.45. Sencillos: Mt 11,25 par. Sobre todos estos términos. el. sobre todo S. Legasse, *Jésus el infanl.* Gabalda. París 1969.

⁴² Cl. S. Legasse, o.c., 121-185.

⁴³ *Antigüedades Jud.*, 20, 264.

resolución de acabar con Jesús que antes mencionábamos viene precisamente después de una primera advertencia (2,24) y de una segunda transgresión (3,1-5).

La libertad que se tomaba con la *Torah* escrita podía también indignar a los saduceos, o sea, a los dirigentes, como los sumos sacerdotes y senadores, que tenían el predominio en el sanedrín. Si los saduceos conservadores ni siquiera aceptaban que la ley oral pudiera interpretarse y explicitarse, ¿cómo iban a recibir las "revisiones" radicales propuestas por Jesús? Pero esto supone que Jesús tuvo contacto con los saduceos. Pues bien, no parece que hubiera muchos fuera de Jerusalén ⁴⁴ y es significativo que allí solamente, y en el último período de la vida de Jesús, es cuando los relatos nos hablan del contacto de Jesús con ellos ⁴⁵. Por otra parte, la actitud crítica de Jesús frente al templo afectaba directamente a los saduceos, sensibles sin duda a lo que podía parecer una crítica del orden religioso y cultural tradicional. De hecho, los relatos de la pasión atribuyen al alto clero de Jerusalén la resolución de condenar a muerte a Jesús. Hemos visto que los evangelios hablan de un reproche dirigido contra Jesús en su proceso ante el sanedrín a propósito de una amenaza contra el templo. Pues bien, un análisis literario de este episodio lleva a ver en la tradición sobre esta pretendida amenaza (Mc 14,55-59) un elemento más primitivo que la otra tradición sobre la acusación en torno a la identidad de Jesús (Mc 14,6). No es imposible que la primera tradición, que pudo existir primero bajo una forma independiente, recoja efectivamente el motivo -o el **pretexto**- que acarreó la condenación de Jesús ⁴⁶.

Por las reacciones que provocaron, esta actitud de Jesús frente a la ley y esta postura suya frente al templo debieron llevar a Jesús a prever una solución trágica a corto o largo plazo. A ello hay que añadir su conducta con los "pecadores", que no podía menos de enfrentarle con los fariseos. Estos, como hemos visto, evitaban todo lo posible el contacto con los paganos y con los no-observantes efectivos o potenciales; para ello, procuraban reunirse en "cofradías" donde comer lejos de todo contacto con los "recaudadores

y pecadores». Más radicalmente, la visión y la práctica de Jesús chocaban contra una teología de la salvación centrada en el esfuerzo del creyente, en sus buenas obras y sus méritos, que ignoraba la visión de un Dios misericordioso con el hombre que ya ha empezado un movimiento de conversión. A los fariseos y a los saduceos, por motivos en parte diferentes, una parte por lo menos del mensaje de Jesús y de su actividad debió parecerles una verdadera amenaza para la religión oficial en sus propios fundamentos y en algunos de sus elementos esenciales. Y debió inquietarles también la simpatía de que gozaba Jesús entre la masa de ignorantes y de "pequeños". Anunciar una salvación que prescinde del culto y de la observancia de la *Torah*, al menos oral, provocaba una oposición en todos los frentes a la vez, tanto entre los saduceos, como entre los escribas y fariseos, sin hablar de la autoridad política, fácilmente nerviosa, que recelaba al parecer de cualquier forma de movimiento popular. En estas condiciones, es de un realismo elemental la previsión por parte de Jesús de un destino fatal.

EL GENERO DE MUERTE

¿Podemos ir más lejos y afirmar, con algunos autores, que Jesús pudo prever el género de muerte que le aguardaba? Puesto que las quejas acumuladas contra él eran sobre todo de orden religioso, ya que lo que le oponía a sus adversarios era en definitiva una representación de Dios y de su salvación, Jesús debió prever más bien la lapidación, que era la suerte destinada en la ley a los "blasfemos». De manera que «si comparamos el significado que daba Jesús a su muerte cercana pensando en la lapidación, con lo que aconteció realmente con el proceso ante Pilato y la crucifixión, la pasión de Cristo se nos presenta bajo una luz nueva: a Jesús le robaron la muerte» ⁴⁷. Pero, ¿cómo sobrepasar aquí el orden de la pura hipótesis, si sólo es posible invocar en apoyo de la misma *el ogion* de Mt 23,37 (par. Lc 13,34): «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que se te envían!»?

⁴⁴ Cf. J. Le Moyne, o.c., 344: «En la situación de nuestros conocimientos, parece razonable suponer que no había saduceos fuera de Jerusalén».

⁴⁵ Excepto en Mt 16. Lo mismo pasará en la comunidad primitiva: cf. Hec 4,1; 5,17; 23,6-9.

⁴ Cl. Cuadernos bíblicos. n. 25,51-53.

⁴⁷ H. Cousin, o.c., 229.

Lo mismo ocurre con la afirmación de que Jesús debió aguardar ser ejecutado como un criminal. Se deduce de la alusión que parece hacer Jesús cuando dice que le privarán de sepultura. Pues bien, en varias civilizaciones de la antigüedad, una de las suertes reservadas a los criminales y ajusticiados consistía en privarles de los ritos funerarios⁴⁸. De hecho, para hacer prevalecer esta hipótesis, habría que demostrar sucesivamente que también en Palestina existía la privación de sepultura⁴⁹, que el pasaje principal en que se apoya (Mc 14,8) orienta en este sentido por una parte y que se remonta a Jesús por otra; y que el otro pasaje que podría interpretarse en este sentido, o sea, la descripción de la suerte del hijo en la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,8: «*lo mataron y lo arrojaron fuera de la viña*»), alude a la suerte de Jesús, a la ausencia de sepultura y que se remonta a Jesús. En efecto, este detalle se encuentra sólo en Mc y el análisis literario que se esfuerza en reconstruir la parábola en su tenor más primitivo tiende a prescindir de este versículo⁵⁰.

Pero más allá del género de muerte que le aguarda en sentido material, ¿no podemos decir algo más importante sobre la cualidad de la muerte de Jesús? Los elementos recogidos hasta ahora ¿no nos permiten percibir desde un ángulo complementario algo del significado que Jesús pudo darle a su muerte?

Un autor como H. Schürmann concede mucha importancia al argumento siguiente. Un rasgo característico del mandamiento del amor, tal como lo formuló Jesús, consiste en la exigencia de amar a los enemigos. Pues bien, Jesús debió vivir esta exigencia hasta la muerte; de lo contrario, no la habrían recogido los discípulos después de pascua.

Me parece que podemos llegar a una conclusión bastante parecida si recogemos con cuidado cierto número de datos, ya anteriormente examinados:

⁴⁸ Sobre esta problemática y las referencias, cf. H. Cousin, *Sépulture criminelle et sépulture prophétique*: RB 81 (1974) 375-393; más brevemente M. Bastin, o.c., 63-70. 146-150.

⁴⁹ Parece estar en contra el descubrimiento hecho hace diez años en Giv'at ha-Mivtar (nordeste de Jerusalén) del esqueleto de un crucificado: cf. J. Briand en *Bible et Terre Sainte* 133 (1971) 10, sobre este punto: "...sabemos ahora que los restos de un crucificado podían recibir sepultura normal y que le estaba permitido a su familia reclamar el cuerpo... Más aún, sabemos que sus familias rodeaban sus huesos de un gran respeto y hacían las uniones rituales, incluso en el momento de depositar los huesos en un osario".

⁵⁰ Cf. M. Hubaut, *La parabole des vigneronns homicides*. Gabalda, París 1976, 126-141.

- Jesús se consideró y se presentó como investido de una misión única;

- esta misión, dado su desarrollo, era de prever que lo llevaría a la muerte;

- en parte, lo que le acarrearía la muerte era la oposición y la enemistad de los hombres, sobre todo en el seno del judaísmo oficial;

- la actitud de Jesús frente a la ley manifiesta que para él lo único absoluto es la voluntad de Dios y que esta voluntad se reduce en definitiva al amor, que debe extenderse incluso a los enemigos.

La relación y la articulación de todos estos elementos, ¿no nos llevan a afirmar que la ejecución de su misión, el cariz que tomaron los acontecimientos, las reacciones a su alrededor, todo aquello debió de conducir a Jesús a ver la voluntad de Dios como abarcando inseparablemente, junto con su misión de profeta escatológico del reino y con la muerte a la que parecía encaminarse esa misión, el amor a los enemigos de los que podía preverse que influirían algo en aquella muerte? Entonces es cuando adquieren mayor relieve los numerosos datos que aparecen en los relatos evangélicos señalando que en el corazón de su pasión Jesús no opuso ninguna resistencia a sus adversarios, así como las frases propias de Lc sobre el perdón a sus verdugos. Si quizá no corresponden a la materialidad de los hechos, estas indicaciones expresan sin duda el sentido profundo de lo que Jesús vivió y quiso vivir. Esa actitud de no-resistencia cuyo sentido descubrirán más tarde los creyentes al leerla a la luz de los cantos del siervo de Yavé: «*Cuando lo insultaban, no devolvía el insulto; mientras padecía, no profería amenazas; al contrario, se ponía en manos del que juzga rectamente*» (1 Pe 2,23).

En esta no-resistencia de Jesús hay que ver la traducción existencial de una convicción: la de que su muerte tomaba un sentido si se conformaba con la exigencia central que él había predicado como actitud de acogida del reino venidero, a saber, el amor incondicional al otro, aunque ese otro sea un enemigo.

El Dios cercano de la relación personal

"Se ponía en manos del que juzga rectamente»:

¿Podemos pensar que esta interpretación creyente da cuenta de lo que fue realmente la actitud de Jesús ante la muerte?

«ABBA!, ¡PADRE!»

Encontramos en Pablo dos pasajes en donde figura la invocación que dirigen a Dios los cristianos: "Abba, Padre» (Rom 8,15; Gál 4,6). Como *abba* es un término arameo, que corresponde al hebreo *âb*, hemos de buscar en un ambiente palestino el origen de su utilización como fórmula de oración. ¿Será acaso una herencia del judaísmo? No lo parece. En efecto, la literatura del judaísmo palestino no conserva ninguna huella de la presencia de *abba* en la oración. Es verdad que este término aparece a veces en los *Tárgumes* y en los escritos rabínicos, pero se trata simplemente entonces de la manera con que un niño se dirige a su padre. Por ejemplo, en la traducción targúmica de Is 8,4: "Antes de que ese niño sepa decir *abba* (= papá) e *imma* (= mamá), traerán las riquezas de Damasco»⁵¹. o también esta observación tan simple de un rabino que nos conserva el Talmud de Babilonia: "Hasta que no empieza a comer pan, un niño no puede decir *abba* ni *imma* (*Berachoth*, 40a). Otros textos demuestran que a veces el título *abba*, que es primero y generalmente una locución infantil, podían utilizarla también los adolescentes e incluso los adultos, dirigiéndose a otras personas distintas de su padre, como los ancianos o los doctores. Pero nunca se le da este título a Dios. A veces se encuentra la invocación «Padre» o "Padre nuestro», como indican ciertos textos litúrgicos que existían ya probablemente en el siglo I de nuestra era⁵². Pero la invocación

"Padre mío» no está atestiguada de forma cierta en el judaísmo anterior a la era cristiana. Y menos aún *Abba*: una interpelación tan familiar habría parecido irreverente para invocar a un Dios del que más bien se quería subrayar la trascendencia.

En ese caso, la invocación que nos transmite Pablo, ¿no procederá del mismo Jesús? La manera cristiana de llamar a Dios, ¿no podrá ser un eco de la de Jesús?

De hecho, aparece una vez la invocación *Abba* en labios de Jesús: en la oración que, según Mc 14,36, dirige Jesús a Dios en Getsemaní, en medio de su agonía: „¡Abba, Padre!: todo es posible para ti, aparte de mí este trago». Además, es interesante observar que, siempre que los evangelios recogen una oración de Jesús, se emplea la invocación «Padre» de una u otra forma: «Padre»⁵³, «el Padre»⁵⁴, «Padre mío»⁵⁵. Pues bien, todas estas diversas formas deben ser maneras distintas de traducir la misma palabra aramea: *Abba*⁵⁶. Así, pues, se puede pensar que esta manera de dirigirse a Dios era la habitual de Jesús.

⁵¹ El texto hebreo dice así: «...antes de que el niño sepa decir (.mi padre» (*âbhi*) y «mi madre», traerán las riquezas de Damasco y el bolfin de Samaria ante el rey de Asiria».

⁵² Por ejemplo, la tercera petición del Qaddish, la oración que en la sinagoga se decía después de las lecturas y de la bendición final del oficio: «Que vuestra oración sea acogida y vuestra súplica se realice... ante vuestro Padre en el cielo». O también la 4.ª y la 6.ª bendición de la Tephilla, oración que se reza tres veces al día: («Concedenos, Padre nuestro, la gracia de la ciencia... Perdónanos, Padre nuestro, porque hemos pecado contra ti...»).

⁵³ Bien en vocativo (Mc 11,25 par.; Lc 22,42; 23,34,46; Jn 11,41; 12,27s.; 17,1.5.11) o en nominativo sin artículo (Jn 17,21.24.25).

⁵⁴ O sea, en nominativo con artículo (Mc 14,36; Mt 11,26 par.).

⁵⁵ «Padre mío», o sea, en vocativo seguido del pronombre personal (Mt 26,39.42). La única excepción en que no se emplea «Padre» es la oración de Jesús en la cruz en Mc 15,34 y Mt 27,49.

⁵⁶ Sobre todo si se tiene en cuenta la indicación de los especialistas de que la palabra *abba* servía corrientemente en arameo de Palestina en el siglo I, no sólo como invocación, sino también para decir «el padre» (J. Jeremias, El mensaje central del Nuevo Testamento. Sígueme, Salamanca 1972, 26s).

LA LUZ SOBRE LA MUERTE

Este punto, si se admite, resulta de enorme importancia. En efecto, puede señalarnos la relación personal de Jesús con Dios. Si para hablarle Jesús utiliza el término familiar que usan los niños para dirigirse a su padre, ¿no hemos de ver en él la expresión de una intimidad filial, llena de amor y de cariño? El anuncio de la venida del reino, en función de la cual Jesús comprendía su misión, implicaba una concepción de un Dios muy cercano. A esta proximidad de orden temporal -se ha cumplido el plazo, el reino de Dios está ya **cerca**-, *Abba* añade ahora la idea de una proximidad de relación: «En la invocación divina *Abba* se manifiesta el misterio supremo de la misión de Jesús. Jesús tenía conciencia de estar autorizado para comunicar la revelación de Dios, porque Dios se le había dado a conocer como **Padre**»⁵⁷.

y al mismo tiempo esto ilumina la manera con que Jesús debió situarse ante su muerte. Decíamos más arriba que Jesús debió ver en aquella muerte que él sentía como el cumplimiento de la voluntad de Dios algo que, de forma misteriosa y sin duda difícil de percibir y de aceptar, debía integrarse en su misión. Pues bien, si Jesús tenía con Dios

esa relación de intimidad, de amor y de confianza cariñosa que se vislumbra en la expresión *Abba*, cabe destacar que tuvo que hacer suya esa voluntad exigente y dura de comprender que se manifestaba a través del desarrollo de su existencia. A esta conclusión se llega relacionando entre sí los datos recogidos hasta ahora: por una parte, la certeza de estar llamado a una misión única de anunciar y de promover la venida del reino escatológico de Dios; por otra parte, la previsión de la muerte cercana hacia la que le orientaba el cumplimiento de esa misión; y, finalmente, la relación de confianza y de sumisión que se expresa a través de la invocación *Abba*.

Entonces es cuando aparece la significación plena de la oración de Getsemaní, sea lo que fuere de su estricta historicidad. En efecto, esta invocación traduce las disposiciones de aquel que, sin discernir sin duda los contornos exactos de la experiencia que le aguardaba, anticipándose a ella en la angustia y en el dolor, se entrega sin embargo a Dios con confianza y acepta el cumplimiento de su voluntad. «¡Abba, Padre! Todo es posible para ti, aparta de mí este trago. Pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú»: a través de esta oración, idéntica en el fondo para los tres sinópticos (Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22,42), se expresa sin duda alguna el sentido profundo de lo que debió de vivir Jesús.

Lo mismo que en la oración que había enseñado a los suyos, a la invocación: «¡Venga a nosotros tu reino», que expresaba el sentido de su misión, Jesús quiso añadir la otra petición (en la versión de Mt): «¡Que se haga tu voluntad!» (Mt 6,10).

⁵⁷ J. Jeremia5, Teología del Nuevo Testamento, 1, o.c., 87.

III

EL MAL, EL SUFRIMIENTO Y LA MUERTE

A LA LUZ DE LA EXPERIENCIA DE JESUS

Hemos llegado al final del recorrido. No pretendemos haber agotado todo lo que el historiador puede decir de la existencia prepascual de Jesús. Nos hemos limitado a cierto número de elementos capaces de iluminar la pasión y la muerte de Jesús, la forma con que pudo considerar y vivir él esta experiencia. No es posible -lo aceptamos ya desde el comienzo- reconstruir el mundo interior, «los mismos sentimientos del mesías Jesús» (para utilizar en este sentido la fórmula de Flp 2,5). Pero sabemos algo de la manera como Jesús vivió su mensaje, su actividad, su relación con Dios. Y ese algo sobre su vida permite decir también algo sobre su muerte. Y ese algo sobre la muerte nos permite además iluminar nuestra propia experiencia, sobre todo la experiencia del mal, del fracaso, del sufrimiento, que afecta inevitablemente, en diversos grados, a toda la existencia humana.

Vamos a insistir en este último punto para terminar. Intentaremos al mismo tiempo ver la relación existente entre lo que Jesús vivió y lo que los creyentes proclamaron sobre él después de pascua. Aquí es donde radica el interés y la importancia del tipo de investigación que hemos llevado a cabo: verificar si existe una continuidad entre el acontecimiento prepascual y la interpretación creyente después de pascua.

Así, pues, ¿cómo vivió Jesús su muerte? ¿Y qué es lo que nos permite decir esto sobre el misterio del sufrimiento y de la muerte? ¿En qué su sufrimiento y su muerte iluminan nuestro sufrimiento y nuestra muerte? ¿Y qué había en su experiencia que fundamentase y en cierto sentido exigiese el reconocimiento de la fe?

Su sufrimiento y su muerte

POR FIDELIDAD AL PADRE

En la vida, en el mensaje y en la actividad de Jesús todo se encuentra unificado por su referencia a Dios, el Dios de la gracia y de la exigencia, el Dios que ofrece la salvación y que llama a la conversión. Jesús pudo percibir que este servicio a Dios iba a llevarlo a la muerte, conclusión lógica de los conflictos y oposiciones suscitadas por el ejercicio de su misión. El rostro de Dios que él presentaba deshacía demasiadas síntesis y costumbres, perturbaba demasiadas representaciones y esquemas teológicos.

Admitir que Jesús pudo prever el resultado fatal de su misión es admitir al mismo tiempo que habría podido renunciar a ella. Para evitar ese resultado fatal, habría bastado con callarse y acomodarse a la situación establecida. Pero Jesús continuó su camino, prefiriendo morir antes que traicionar la misión única para la que se sabía escogido. Quizá sea imposible demostrar la autenticidad de la frase que recoge Lc 13,33; pero lo que en ella se expresa, la conciencia del peligro por un lado y la resolución de seguir adelante por otro, tiene que corresponder al sentimiento más profundo de lo que Jesús vivió:

«En aquella ocasión se acercaron unos fariseos a decirle: Vete, márchate de aquí, que Herodes quiere matarte. El contestó: Id a decirle a ese don nadie: 'Mira, hoy y mañana seguiré curando y echando demonios; al tercer día acabo'. Pero hoy, mañana y pasado tengo que seguir mi viaje, porque no cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén» (Lc 13,31-33).

Esos dos datos debían parecer muy difíciles de conciliar: por un lado, la certeza de haber sido escogido para la misión única de anunciar, en un momento decisivo de la historia de la alianza, la intervención escatológica de Dios; por otro, la constatación de que esa misión iba a desembocar en el fracaso y en la muerte. ¿Es que Dios podía contradecirse? ¿Cómo podía Dios llamar a la proclamación, de importancia capital, de la llegada del reino, para dejar luego que esa misión acabara en un fracaso? Se necesitaba mucha confianza para ponerse en manos de Dios a pesar de todo, aceptando que el segundo polo cuadraba tan bien con su voluntad como el primero. Se necesitaba esa confianza que permite decir *Abba*; se necesitaba esa relación filial y cariñosa que se manifiesta a través de la oración de Jesús.

Puesto que la vida-por-Dios lleva a la muerte, Jesús morirá por Dios. Cuando después de la resurrección, al abrirseles los ojos (Lc 24,31), los discípulos comprendieron el significado pleno de lo que Jesús vivió, fue el término de obediencia el que emplearon para hablar de esta fidelidad, mantenida hasta el fin, al Padre y a su misión. Entonces, para dar cuenta de esa relación única con Dios que se expresaba a través de una invocación como *Abba*, proclamaron la cualidad única y trascendente del Hijo único. En la fidelidad de Jesús de Nazaret, que escogió cumplir hasta el fin la misión recibida de Dios, se reconoció el rostro existencial y concreto, la traducción al lenguaje de la historia humana, de la obediencia del Hijo a su Padre. "Siendo Hijo como era, aprendió, por lo que sufrió, la obediencia», afirma la carta a los hebreos, haciendo eco al antiguo himno citado por Pablo en Flp 2,6-8:

«El, a pesar de su condición divina, no se aferró a su categoría de Dios;

al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos... obedeciendo hasta la muerte y muerte en cruz".

POR FIDELIDAD A LOS PECADORES

Muerto por fidelidad a Dios, Jesús murió por fidelidad al rostro de Dios que había predicado. Es la conclusión a la que se llega teniendo en cuenta por una parte la actitud de Jesús con los pecadores y por otra la oposición multiforme que suscitó contra él.

Por su manera de vivir, tanto como por su predicación, Jesús había proclamado que el Dios cuya intervención salvífica anunciaba era un Dios que no excluía a nadie, un Dios cuya gracia salía al encuentro de los pecadores. Pues bien, lo que le condujo a la muerte fue precisamente el pecado: «...este hombre va a ser entregado en manos de los pecadores» (Mc 14,41 par.).

Lo esencial de la ley, habla predicado Jesús, consiste en amar, en amar hasta a los enemigos. El pecado, por tanto, no consiste necesariamente en quebrantar gravemente la ley. Pecado es todo lo que, de una manera o de otra, impide amar. El pecado, proclamaba el sermón de la montaña (Mt 5,21-26), no es solamente el crimen enorme del asesinato; es todo lo que se instala en el corazón del hombre y le impide amar de verdad. Pues bien, ese pecado es precisamente el que llevó a Jesús hasta la muerte. Lo que le perdió no fue tanto el asesinato como la cólera, podríamos decir recogiendo los términos de Mt 5. Porque en definitiva aquello de que fue víctima Jesús es una acumulación de pecados más o menos «vulgares»: la mentira y la envidia, el odio y la desconfianza, la cobardía y el miedo, el interés y la mezquindad, la falta de apertura y la obstinación, el orgullo y la insistencia en los privilegios, la rutina, la incapacidad de abrirse a una nueva idea de Dios y de la salvación. Esos pecados son de todos los tiempos y esos pecadores están por todas partes. Para ellos precisamente decía Jesús que había venido. Por tanto, su muerte entraría en la lógica de su mensaje. Su muerte, como su vida, proclamaría que Dios no excluye a nadie, que no rechaza a los pecadores, sino que les ofrece el perdón. El recuerdo de esta actitud llevará de

Cuando todavía estaba muy lejos de la iglesia, tuve una larga conversación con un amigo católico, irlandés. No comprendo -le decía- por qué los cristianos acusan a los judíos de deicidas; y le pregunté qué habría ocurrido si Jesús, en vez de nacer en Belén, hubiera nacido en Dublín. Mi amigo, sonriendo, respondió con una sinceridad evidente: «No cabe duda, lo hubieran matado mucho antes». Confieso con toda franqueza que he encontrado esta misma actitud en gran número de cristianos. Muchos cristianos fervientes ven «naturalmente» que el drama del Gólgota es el drama de toda la humanidad, que la turba sarcástica que se identifica históricamente con un grupo étnico determinado representa en realidad a todos los pueblos.

Sin embargo, la actitud que consiste en considerar al judío responsable de la muerte de Cristo no ha desaparecido todavía; cualquier judío podría citar algún ejemplo sacado de su experiencia personal. ¿De dónde viene entonces esta falta de lógica en la actitud cristiana? ¿Cómo pueden darse estas dos posiciones diametralmente opuestas entre los cristianos? Como toda cuestión de orden religioso, el problema puede estudiarse desde dos aspectos: el plano de la naturaleza y el plano de la gracia.

Como psicólogo, sólo tengo competencia para hablar del primero, y únicamente en el terreno que es el mío (hay evidentemente otros aspectos sociológicos, históri-

manera natural, una vez que se haya superado el escándalo de la muerte en la cruz, a identificar a Jesús con el siervo de Yavé:

«El no cometió pecado ni encontraron mentira en sus

«SI HUBIERA NACIDO EN DUBIIN...»

cos, políticos, en concreto, más o menos mezclados con el aspecto psicológico).

El niño cristiano, que oportunamente se encariña con Jesús, en el curso de su instrucción religiosa oye a menudo hablar por primera vez de los judíos en el contexto de la crucifixión. El hecho de que la madre de Jesús fuera judía, de que sus primeros amigos y discípulos fueran todos judíos, y que el mismo Jesús de carne y hueso fuera judío, se oculta a la conciencia del niño con una finalidad que casi a veces podría juzgarse maliciosa. Sé naturalmente que en la mayoría de los casos no hay en ello malicia alguna. Pero el problema que plantea esta enseñanza falseada y unilateral no puede a mi juicio encontrar su solución sin la referencia a un principio centrado más en lo esencial, a saber, el de la «permanente actualidad» de la escritura. Si la historia del becerro de oro no fuera más que un episodio vinculado a la mitología de una tribu oscura del desierto, no merecería ser contada a nuestros hijos. Pero todos nos sentimos inclinados, cada día, a adorar al becerro de oro más que a observar los mandamientos de Dios. Un niño comprenderá esto sin dificultad.

Con otros relatos del evangelio sucede lo mismo. Las palabras de Jesús contra los escribas y fariseos de su tiempo se aplican a todos los miembros de la iglesia que, por un respeto rígido a las reglas, llegan a aprisionar a

Cristo vivo. Todos hemos sido testigos de una reedición de la historia de aquel hombre herido, al borde del camino, al que ayuda un «extranjero», mientras que nosotros, los miembros de la iglesia visible, pasamos a su lado sin preocuparnos de él. Sin embargo, raras veces he oído interpretar de esta manera la historia del samaritano. En otras palabras, los relatos del evangelio se presentan a menudo como si sólo se refirieran a una nación. Los judíos del relato de la pasión no son más que un ejemplo de esta falsa interpretación.

El lenguaje de los evangelistas me parece que se presta fácilmente a esta confusión. Para ellos no cabe duda de que Israel representa al conjunto de la humanidad -como ocurre con toda la escritura- y que el cuadro que describe a la turba reclamando la sangre del inocente a quien sólo defiende un puñado de hombres es un arquetipo, válido para todo lugar y todo tiempo, de ese drama. Estoy seguro de que el evangelio puede enseñarse con ese espíritu a todos los niños. O sea, que la permanente actualidad del mensaje puede mantenerse, aunque la presentación del mismo que se utilice sea la más natural y la más sencilla.

(Karl Stern, psiquiatra canadiense de origen judío: texto publicado en «Le Devoir», periódico de Montreal, el 17 abril 1976, p. 5).

labios; cuando lo insultaban no devolvía el insulto; mientras padecía no profería amenazas; al contrario, se ponía en manos del que juzga rectamente. El en su persona subió nuestros pecados a la cruz...» (1 Pe 2,22-24).

POR FIDELIDAD A LOS POBRES

La forma de muerte que conoció Jesús revela también algo más en esta misma línea. El reino de Dios, había

proclamado, es sobre todo para los pobres, Dios no excluye a nadie, pero está primero al lado de quienes los hombres tienen tendencia a excluir: los pobres, los pequeños, los indefensos, los que no tienen derechos,

Con ellos es con quienes se identifica Jesús muriendo la muerte del más pobre de todos, Sufriendo la crucifixión, suplicio infame reservado casi exclusivamente a los esclavos, Jesús muere en conformidad con su idea de Dios: después de haber anunciado a un Dios que se interesa por los pobres, los rechazados, los despreciados, los perseguidos, él mismo arrostra la muerte de un pobre, de un rechazado, de un despreciado, de un perseguido,

Los creyentes se acordarán de esto después de pascua, como manifiesta una vez más la carta a los filipenses en su himno del c, 2: «Todo el que participaba de la oración de las comunidades -escribe M, Hengel- en donde se cantaba este

himno y el que por esta época leía la carta a los filipenses tenía que percibir inevitablemente un vínculo directo entre «se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo» y «se hizo obediente hasta la muerte, y muerte en cruz». La crucifixión era el castigo de los esclavos, como todo el mundo sabe; era por eso mismo el símbolo de la humillación, de la vergüenza y de la tortura extrema, De manera que la 'muerte en cruz' es sólo la última y la más amarga consecuencia de aquel 'tomó la condición de esclavo'." En este contexto, la proclamación cristiana primitiva del mesías crucificado demostraba la 'solidaridad' del amor de Dios con el sufrimiento indecible de aquellos a los que la crueldad de los hombres tortura y ejecuta", En la persona y el destino de ese hombre, Jesús de Nazaret, la 'solidaridad' liberadora de Dios ha tomado forma física e histórica" "

¹ M, Hengel, Crucifixion, Philadelphia 1977, 62.89.

El sufrimiento y la muerte de los hombres

Jesús murió por alguien, más que por algo. Lo que da sentido a su muerte, como lo que había dado sentido a su vida, es una relación con unas personas, la relación de servicio con Dios y de solidaridad con los hombres. Para dar cuenta de esta significación, H. Schürmann habla de *Proexistenz*, un término que podríamos traducir por «existencia-para-los-demás». En la línea de esta «proexistencia», a la vez vertical (por Dios) y horizontal (por los hombres), es donde se sitúa y puede comprenderse la muerte de Jesús ².

Pero ¿en qué ilumina esa muerte nuestra forma de ver la muerte y hablar de ella? Esto es, volviendo a la cuestión antes planteada, ¿cómo puede la experiencia de Jesús inspirar una forma particular de comprender y de vivir el drama humano del mal y del sufrimiento? ¿Qué originalidad confiere la referencia a Jesús de Nazaret a la reflexión humana sobre el sufrimiento?

A estas cuestiones no podemos aportar una respuesta exhaustiva; nuestro punto de vista, centrado en el aconteci-

miento prepascual, es demasiado limitado y no es posible concebir una reflexión cristiana sobre el mal y el sufrimiento que prescindiera de la resurrección de Jesús. Lo que hemos visto a propósito de su experiencia permite sin embargo aportar cierto número de elementos que tienen su importancia.

NI MASOQUISMO

En primer lugar, la referencia a la experiencia de Jesús no supone ninguna valoración del sufrimiento en sí mismo. Podría sentirse la tentación de afirmar lo contrario si sólo considerásemos el hecho global del sufrimiento de Jesús. Este, se dice, sufrió. Pues bien, su sufrimiento desembocó en la resurrección. Por tanto, el sufrimiento se presenta como un camino a seguir: busquemos el sufrimiento, puesto que es una condición de vida: «si morimos con él, viviremos con él» (2 Tim 2,11).

El peligro de esta perspectiva es que se reflexiona, no a partir de la experiencia particular concreta del sufrimiento de Jesús, sino del sufrimiento en abstracto, considerado en

² H. Schürmann, o.c., 17-19.

general. El riesgo está en no tener en cuenta más que la realidad universal del sufrimiento, del que la muerte de Jesús fue sólo una ilustración. Si Jesús vio venir la muerte y el sufrimiento, nada indica que corriera tras él y que buscara el martirio como el objetivo de su vida. El fin de su vida era anunciar y promover la venida del reino de Dios. Y si se enfrentó con la persecución y el sufrimiento, es porque le llevaba a ello el servicio del reino.

Ni respecto a Jesús ni respecto a los cristianos se presenta el sufrimiento como un valor en sí mismo en el Nuevo Testamento. Un episodio como el de Getsemani da a entender por el contrario que Jesús vio en la pasión inminente un mal contra el que reaccionó. En el himno de Flp 2, que muestra la exaltación y la glorificación de Jesús como consecuencia de su rebajamiento, el «*por eso Dios lo encumbrió*» no se refiere a la cruz como tal, sino a la obediencia que lo condujo a ella. Esto quiere decir que no fue *el hecho* de sufrir en sí mismo lo que le valió la aprobación de Dios, sino *la manera* como Jesús sufrió.

Lo mismo ocurre con el cristiano, si se considera por ejemplo el testimonio de la primera carta de Pedro, el escrito neotestamentario que más habla del sufrimiento. Su perspectiva no es: busquemos el sufrimiento para imitar al Señor, sino más bien: puesto que tenemos que sufrir, suframos como el Señor; sí, al tener que sufrir, sufrimos con él, entonces reinaremos con él.

NI OOLORISMO

A veces, cierto tipo de piedad y de espiritualidad cristiana acentúa el peso del sufrimiento soportado por Jesús y pinta sus modalidades con tonos tremendamente realistas. Cuando se piensa en ciertas representaciones doloristas de las llagas y del corazón sangrando, de la corona de espinas y de los instrumentos de la pasión, impresiona la extrema discreción de los relatos de la pasión a propósito de los sufrimientos de Jesús. Por ejemplo, como ya hemos visto (página 16), si Mc y Mt describen más ampliamente que Lc la escena de los ultrajes, no es tanto para insistir en los sufrimientos de Jesús como para proclamar su identidad profunda. Cuando Juan señala que del costado abierto de Jesús brotó sangre yagua, en vez de rubricar el hecho, busca más bien su sentido simbólico (Jn 19,34-36).

En una palabra, si los relatos de la pasión mencionan ciertas experiencias duras y dolorosas³, no se detienen nunca en describir sus modalidades ni dan a entender que esos sufrimientos superaron en intensidad a los de otros ajusticiados. En ninguna parte recae la atención en la cantidad de sus sufrimientos. Por ejemplo, los cristianos que se identifican con la cruz ni siquiera saben la forma exacta de la cruz de Jesús, ni la manera o atrocidad con que le colgaron⁴.

Así, la referencia a la experiencia de Jesús, lo mismo que no se inclina a ver en el sufrimiento un ideal, tampoco se empeñará en valorar su peso o su cantidad en sí mismos; «...ya puedo dejarme quemar vivo, que si no tengo amor, de nada me sirve» (1 Cor 13,3b).

NI RESIGNACION

La actitud cristiana ante el sufrimiento, si toma como modelo a la de Jesús, tampoco será una actitud de resignación o de sumisión pasiva. Cierta manera de comprender algunas fórmulas como «obedeció» o «se entregó» (cf. Gál 1,4; 2,20; Ef 5,2,25; 1 Tim 2,6; Tit 2,14), o también la de aplicar a Jesús la imagen de la oveja silenciosa de Is 53,7 podría falsear las perspectivas.

Si resignarse quiere decir aceptar, someterse, porque no se puede hacer otra cosa, porque la rebelión no serviría de nada, está claro que -según lo que hemos dicho- no fue ésa la actitud de Jesús. El no soportó su muerte, sino que la escogió. Si hubiera aceptado callarse, la habría evitado. La obediencia de Jesús no consistió en una sumisión pasiva a una serie de acontecimientos que lo llevaron inexorablemente hasta la muerte. Su obediencia, como hemos visto, consistió por el contrario en no renunciar a una misión difícil, exigente, incomprendida y peligrosa. Es todo lo con-

³ Encontramos «sufrir mucho» en el primer anuncio de la pasión (Mc 8,31 par.: el. también Me 9,12; Le 17,25). La mayor parte de las experiencias dolorosas que tuvo que sufrir Jesús están recogidas en el tercer anuncio de la pasión (Mc 10,33s. par.).

⁴ Es curioso observar que, a pesar de que se aplican a Jesús varios pasajes del salmo 22, no se han recogido nunca los v. 17 y 18: «me atan las manos y los pies y puedo contar mis huesos».

trario de una pasividad o una cobardía irresponsable ante el destino o el curso de los acontecimientos.

Según atestiguan los relatos, Jesús fue "oveja muda" después de su arresto. Pero su actitud de no-resistencia, ¿no era en definitiva más exigente? En efecto, ¿es acaso más difícil protestar, vengarse, devolver insulto por insulto que no resistir al enemigo, ofrecerle la mejilla derecha cuando golpea la izquierda, romper el círculo «natural» del odio y la venganza, torcer la lógica espontánea de las relaciones humanas?

NI EVASION

Jesús no corrió detrás de la muerte, pero cuando ésta se presentó, tampoco retrocedió ante ella. La insistencia de los relatos no recae en la cantidad y la atrocidad de los sufrimientos de Cristo, pero la verdad es que sufrió una muerte terrible y dolorosa, al final de una tortura física y "psicológica", como diríamos hoy. Jesús no murió una "muerte bonita», saciado de trabajos, de consuelos y de días, como otros fundadores de religiones.

Este punto es capital para una reflexión cristiana sobre el sufrimiento. Nos dice algo sobre el «realismo» de la encarnación. Cuando Dios, en Jesús, quiso compartir la experiencia y la condición humana, no lo hizo a medias; no vino solamente a rozar de lejos lo que nosotros somos y tenemos que vivir: «... se despojó de su rango..., haciéndose uno de tantos..., presentándose como simple hombre» (Flp 2,7).

Las primeras comunidades cristianas, guiadas por el espíritu, profundizaron al mismo tiempo y fueron descubriendo poco a poco estos dos aspectos contrarios; por una parte, el sentido de rebajamiento supremo y de escándalo de la cruz, y por otra la plena identidad y el carácter trascendente de la persona de Jesús. La relación de estos dos datos les llenaba de admiración: en Jesús, Dios se había revelado realmente Emmanuel, Dios-con-nosotros. El Hijo asumió totalmente la condición humana, incluida la experiencia del mal, del fracaso, del sufrimiento y de la muerte. En Jesús, Dios no fingió estar con nosotros; fue verdaderamente "probado en todo igual que nosotros, excluido el pecado» (Heb 4,15). Hay varios pasajes del Nuevo Testamento que demuestran esta percepción. Son pasajes que afirman y ponen en contraste la condición trascendente de Jesús, reconocido como Hijo de Dios, y el hecho de que pasó a través de todos los puntos dolorosos de la experiencia humana: "Dios ha constituido señor y mesías al mismo Jesús a quien vosotros crucificas-

teis» (Hech 2,36), proclama Pedro al final de su discurso de pentecostés ⁵.

Entonces, la actitud cristiana ante el sufrimiento no puede ser la del estoicismo ni la de la evasión. Si se ve enfrentado con el mal y con el sufrimiento, el cristiano no puede ignorarlos ni intentar "divertirse» para olvidarlos, ni hacer como si no existieran. El mal y el sufrimiento pueden convertirse para él, misteriosamente, en un lugar de gracia. Así es como nos lo manifiesta el pasaje de la primera carta de Pedro, mencionada al principio:

«Si hacéis el bien y además aguantáis el sufrimiento, eso dice mucho ante Dios. De hecho, a eso os llamaron, porque también Cristo sufrió por vosotros, dejándoos un modelo para que sigáis sus huellas...» (1 Pe 2,20-21).

NI EXPLICACION

Sin embargo, ante el misterio del mal y del sufrimiento, el cristiano se ve tan desvalido como los demás, en el sentido de que tampoco puede él dar una "explicación». No es en el nivel de las soluciones teóricas al problema del mal donde la experiencia de Jesús nos aporta algo. Según la expresión de Claudel, Dios, en Jesús, no ha venido a traer una explicación, sino una presencia: «El Hijo de Dios no ha venido a destruir el sufrimiento, sino a sufrir con nosotros. No ha venido a destruir la cruz, sino a tenderse en ella» ⁶.

Yo no tengo ninguna respuesta al porqué del sufrimiento. Lo que sé es que Jesús pasó también por allí, que vivió de cierta manera su sufrimiento, que le dio un sentido viviéndolo por los demás en la solidaridad y en el servicio a Dios y a los hombres. Y lo que yo creo es que esa manera de vivir el sufrimiento recibió de Dios el sí de la resurrección.

«Por eso Dios lo encumbró sobre todo y le concedió el título que sobrepasa todo título; de modo que a ese título de Jesús toda rodilla se doble -en el cielo, en la tierra, en el abismo- y toda boca proclame que Jesús, el mesías, es señor, para gloria de Dios Padre» (Flp 2,9-11).

⁵ Además de Flp 2,6-8 ya citado, presentan también estos dos aspectos 1 Cor 2,8 (crucificado/el Señor de la gloria); Heb 5,8 (Hijo/sufrimientos); 6,6 (crucificar/Hijo de Dios); etc.

⁶ P. Claudel, Tal, qui es-tu? Gallimard, París 1936, 113 (véase el texto completo en el cuadro adjunto).

NO PARA DESTRUIR LA CRUZ, SINO PARA TENDERSE EN ELLA

El dolor es una presencia, y exige la nuestra. Nos ha cogido una mano y nos tiene bien agarrados. No podemos escapar, no podemos ir a otra parte, no podemos distraernos. Nuestros oídos están continuamente tensos hacia ese trabajo que se realiza en nosotros, a ese chirrido de la lima y de la sierra, a esa operación sobre nuestro cuerpo de una voluntad que no es la nuestra y de una ley extraña a nuestra conveniencia física. Hay algo que conmueve todo ese mundo orgánico, en el interior de nosotros mismos, de lo que no nos damos cuenta ordinariamente y que sólo nos revela la exploración, o el asalto, o el ataque, o la ocupación, o el bloqueo de ese enemigo ingenioso e íntimo, cuyas relaciones con nosotros saben a la vez a violencia y a persuasión.

En el espíritu del enfermo ronda siempre una pregunta: ¿Por qué? ¿Por qué yo? ¿Por qué me toca sufrir a mí? Los otros andan; ¿por qué yo estoy inmóvil? Los otros ríen, corren, trabajan, gozan del amplio mundo, siguen un camino y una carrera, educan unos hijos, se ocupan con sus semejantes en un montón de cosas útiles y sabrosas, producen una obra. ¿Qué es lo que a mí me pasa? ¿Por qué me siento marginado, impotente, inútil, acostado todo el día, clavado en mi cama años y años, acompañado tan sólo de esos minúsculos sucesos de ese trozo de tiempo que la gente normal ni siquiera percibe?

¿Por qué soy yo el escogido? ¿Qué es lo que me ha valido esta designación nominal, esta elección para un papel decisivo, la aplicación a mi lecho de este programa de torturas que realizar y que', por lo visto, es mi lote y la finalidad para la que he nacido?

A esta cuestión terrible, la más antigua de la humanidad, y a la que Job dio su forma casi oficial y litúrgica, sólo Dios, directamente interpelado y acusado, era capaz de responder. Y el interrogatorio era tan enorme que sólo el Verbo podía someterse a él ofreciendo, no ya una explicación, sino una presencia, según aquellas palabras del evangelio: «Yo no he venido a explicar, a disipar las dudas con una explicación, sino a *cumplir*, o sea, a sustituir con mi presencia la falta misma de explicación». El Hijo de Dios no ha venido a destruir el sufrimiento, sino a sufrir con nosotros. No ha venido a destruir la cruz, sino a tenderse en ella. De todos los privilegios específicos de la humanidad, es éste el que escogió para sí, es por el camino de la muerte donde nos enseñó que era posible la salud y la transformación.

(Paul Claudel, *Toi, qui es-tu?* Gallimard, París 1936,11-113).

CONTENIDO

Si no es posible reconstruir el mundo interior, los «mismos sentimientos del mesías Jesús» (para utilizar la fórmula de Flp 2, 5), sabemos algo, sin embargo, de la manera como Jesús vivió su mensaje, su actividad, su relación con Dios. Y ese algo sobre su vida nos permite decir algo también sobre su muerte. Y ese algo sobre su muerte nos permite además iluminar nuestra propia experiencia, sobre todo la experiencia del mal, del fracaso, del sufrimiento, que afecta inevitablemente, en diversos grados, a toda la existencia humana.

Centrado en «Jesús ante su pasión y su muerte», este Cuaderno presentado con competencia y lucidez por Michel Gourgues, dominico canadiense, es una excelente prolongación del Cuaderno 29, dedicado sobre todo a lo que fue preparando a Jesús.

1. JESUS ANTE SU PASION y MUERTE

Sentido e interés de la cuestión para la fe y la reflexión en el misterio de Cristo para una reflexión sobre el sufrimiento	5
Los datos de la cuestión: ¿dónde buscarlos?, ¿cómo buscarlos?	11
¿Una muerte con significado político?	20

2. UNA MUERTE EN LA LOGICA DE LA VIDA

La muerte comprendida por la vida. La vida comprendida en referencia a Dios	25
Jesús, mensajero último y definitivo de Dios, encargado de anunciar y promover la llegada del reino de Dios.	26
La muerte ligada a la misión profética y vivida en conformidad con la exigencia central del reino (el amor incondicional al otro).	
La aceptación de la voluntad del «Padre»	54

3. EL MAL, EL SUFRIMIENTO Y LA MUERTE A LA LUZ DE LA EXPERIENCIA DE JESUS

Su sufrimiento y su muerte por fidelidad al Padre, a los pecadores y a los pobres.	56
El sufrimiento y la muerte de los hombres: ni masoquismo, ni dolorismo, ni resignación, ni evasión, ni explicación.	60