XABIER PIKAZA

HIJO DE HOMBRE

HISTORIA DE JESÚS GALILEO

XABIER PIKAZA

HIJO DE HOMBRE

Historia de Jesús Galileo

tirant lo blanch
Valencia, 2007

Copyright ® 2007

Todos los derechos reservados Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningun procedimiento electronico o mecanico, incluyendo fotocopia, grabacion magnetica, o cualquier almacenamiento de informacion y sistema de recuperacion sin permiso escrito del autor y del editor

En caso de erratas y actualizaciones, la Editorial Tirant lo Blanch publicara la pertinente correccion en la pagina web www tirant com (http // www tirant com)

© XABIER PIKAZA

© TIRANT LO BLANCH
EDITA TIRANT LO BLANCH
C/ Artes Graficas, 14 - 46010 - Valencia
TELFS 96/361 00 48 - 50
FAX 96/369 41 51
Email tlb@tirant com
http //www tirant com
Libreria virtual http //www tirant es
DEPOSITO LEGAL V 3230 2007
I S B N 978 - 84 - 8456 892 - 6
IMPRIME GUADA IMPRESORES, S L - PMc Media, S L

A la memoria de
Francisco y Carmen, mis padres,
y de Ramón, mi hermano,
testigos de la vida
del hijo del hombre
(gizasemeen bisitza)

Zatoz maitea gure estera
dostatzera arratsean.

Eder basoan haritza
haran aldean garitza.
Fruitu antzera ontzen da hemen
gizasemeen bizitza.
(Mikel Laboa)

Ven, amor, a nuestro cobijo,
para resguardarnos cuando atardece.

Como hermoso hayedo del bosque,
como trigal de la zona del valle...
la vida del hijo de hombre
es fruto que madura aquí lentamente.

Sumario

Prologo		13
1	Introduccion Un judio de libro	21
2	Principio Hijo de Maria, artesano galileo	51
3	Maduracion Jesus y Juan Bautista	89
4	Se ha cumplido el tiempo Profeta del Reino	129
5	Amor en accion Hombre carismatico	167
6	Amor en palabras Maestro del Reino	199
7	Amigos de Jesus La gente del Reino	253
8	Decision mesianica Subir a Jerusalen	287
9	Destino mesianico Morir en Jerusalen	333
10	Tumba vacia y apariciones Los primeros cristianos	383
11	Apendice Cuatro excursus	415
12	Bibliografia	453

Prólogo

Vivió hace dos mil años y pensó que Dios le había confiado la tarea de actuar como Mesías de su pueblo, siendo un simple ser humano, *hijo de hombre,* vinculado a todos los seres humanos y a la historia y destino de la misma naturaleza (de la tierra)[1]. Se llamaba *Jesús Galileo,* era de Nazaret y su nacimiento marca el año cero del era común (de la que se cumplen ahora los 2007 años). Llevaba el nombre de Josué (=Dios o Yahvé salva), un conquistador, que había introducido a los hebreos en la Tierra Prometida, según el libro de su nombre (=Jos). Pero Jesús Galileo no fue conquistador, sino un Cristo o Mesías (Jesús-Cristo) que anunció y promovió en un tiempo duro la llegada del Reino de Dios: la justicia y la paz entre los hombres.

En un sentido fracasó, pues los dirigentes romanos, con la ayuda de algunos sacerdotes judíos de Jerusalén, capital religiosa de Israel, pensaron que su proyecto resultaba peligroso y le condenaron a morir crucificado, para escarmiento de posibles seguidores o imitadores. Pero, en otro sentido, su propuesta siguió y sigue vigente, pues, como dijo F. Josefo, historiador judío, "la tribu de aquellos que le habían amado le siguió amando", de manera que mantuvo su doctrina y expandió su movimiento (cf. *Ant* XVI, 63; de los seguidores de Jesús trataré en la segunda parte de este libro: *Historia de los primeros cristianos*)[2].

[1] Por eso he querido recoger en la dedicatoria un famoso canto de Mikel Laboa donde se habla de "la vida del hijo del hombre" (gizasemearen bisitza), sabiendo que en ella se incluye la vida y destino de todos los seres humanos, incluso de aquellos que han muerto (padres, hermanos...), unidos a las hayas del bosque y los trigos del valle, en un camino que Jesús ha vinculado al amor gratuito y liberador que nos tensa a lo largo del día y nos destensa (en amor esperanzado y hogar) cuando anochece. Texto completo del canto y traducción castellana en http://www.musikazblai.com/mikel-laboa.

[2] El subtítulo de este libro se parece al título del hermoso libro de S. Vidal, *Jesús el Galileo,* Sal Terrae, Santander 2006. A pesar de ello he decidido mantenerlo, pues un texto no va en contra del otro, sino que ambos (S. Vidal y yo, antiguos y buenos amigos) trabajamos en direcciones convergentes. Por otra parte, este subtítulo, *Historia de Jesús*

El primer Jesús-Josué había sido un vencedor y se dice que el mismo cielo le ayudó a ganar la guerra, pues el sol se detuvo y el día se alargó, mientras caía el pedrisco sobre los palestinos "perversos", a quienes los soldados de Israel debían rematar, para que la tierra quedara libre de "malvados" (cf. Jos 10, 12-13). Podemos recordar que esta leyenda del sol quieto y parado a la voz de mando de Josué sirvió para condenar en el siglo XVII las teorías de un científico llamado también Galileo, que empezó a decir que la tierra gira en torno al sol y no al contrario. En una línea muy distinta, pero también de forma simbólica, los evangelios dirán que cuando el Cristo murió clavado en cruz, llamando a un Dios en apariencia ausente, no cayó pedrisco para matar a los verdugos, ni se detuvo el sol, sino que la tierra se cubrió de un velo de oscuridad (cf. Mc 15, 33-34; Lc 23, 45), como si estuviera triste y no pudiera soportar aquella muerte.

La vida del primer Jesús-Josué, conquistador, es casi solamente una leyenda victoriosa, destinada a resaltar la protección de Yahvé sobre un pueblo victorioso, que conquista por las armas una tierra ajena (¡prometida!), para establecer allí su Santo Estado. Muchos sionistas actuales recuerdan aún la historia de aquel primer Josué, con el Dios que responde al buen soldado, para justificar su derecho militar sobre Palestina. Algunos cristianos han querido apoyarse también sobre la santa espada del Yahvé guerrero de Josué (cf. Jos 5, 13) para establecer sus privilegios. Pero el Josué cristiano fue distinto: Jesús Galileo no quiso conquistar por armas una tierra, ni expulsar a sus "perversos" habitantes, ni llamar a las legiones de un posible Dios guerrero (cf. Mt 26, 53), sino que anunció y abrió, con la ayuda de su Padre, un camino de paz (Reino divino) para todos los hombres y mujeres, empezando por las ovejas perdidas de la casa de Israel (cf. Mt 10, 6), los pobres y excluidos de la sociedad galilea de su tiempo.

Desde ese fondo he querido contar y comentar los elementos principales de la historia de Jesús Galileo, recogidos con bastante amplitud y

Galileo, forma parte de una obra que, Dios mediante, constara de tres volumenes. Éste trata de Jesús. El segundo, que en gran parte se encuentra ya compuesto, recogerá *La historia de los primeros cristianos*, durante el tiempo de la composición del Nuevo Testamento, es decir, entre el 30 y el 150 d. C. El tercero aplicara la vida de Jesus y de los primeros cristianos hacia el tiempo actual y llevará el título de *Historia de los últimos cristianos*.

fidelidad en los evangelios canónicos (Marcos, Mateo, Lucas y Juan) y en menor escala en otros textos, dentro y fuera de la Biblia (Hechos y cartas de Pablo, historias de judíos y romanos, apócrifos, papiros etc.). Ciertamente, los mismos evangelios incluyen también algunas "leyendas" (narraciones simbólicas) de tipo ejemplar, destinadas a mostrar la importancia de Jesús; pero ellas no sirven para justificar la guerra, sino que están al servicio de la justicia, el perdón y la esperanza de los hombres, especialmente de los pobres.

Jesús creció y maduró en Galilea, dentro de una familia que le transmitió su identidad israelita. Quizá sabía leer, pero no era letrado (escriba, hombre de letras), aunque tampoco era analfabeto, en el sentido moderno, pues tenía gran cultura social y religiosa, como iremos indicando. Fue, como su padre, un artesano (albañil-carpintero) y por su oficio (con trabajo o en el paro) estuvo en contacto con la miseria de una situación social y religiosa opuesta a las promesas de Israel, pues creaba cada vez más pobres y los expulsaba del orden social. Un día, siendo ya maduro y, al parecer, sin haberse casado, abandonó el trabajo (quizá no lo tenía) y se retiró al desierto, al otro lado del Jordán (Perea), donde fue discípulo de Juan, un profeta bautista que anunciaba el juicio de Dios, la destrucción del "orden" reinante y la nueva entrada en la tierra prometida, como en tiempos de Jesús-Josué, al principio de la historia israelita[3].

Cuando Juan fue ajusticiado, por orden de Herodes Antipas, soberano de Galilea/Perea, vasallo de Roma, Jesús no rechazó los ideales que con

[3] Sobre Josué, cf. J. L. Sicre, *Josué*, Verbo Divino, Estella 2002. De la espada y violencia de Josué he tratado en *El Señor de los Ejércitos. Historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid 1997. La leyenda político-sacral de Josué conquistador sirvió y puede servir para avalar la "providencia violenta" del Dios que concedió su tierra a uno hebreos oprimidos. De su vida real no sabemos quizá nada y bastantes exegetas afirman que ni siquiera existió, de manera que su mismo nombre (Josué: Yahvé Salva) es quizá un símbolo de la "victoria de Dios". En contra de eso, los rasgos esenciales del segundo Josué (Jesús) Galileo se encuentran históricamente bien documentados, como iremos viendo. Aquí podemos adelantar que nació en Nazaret de Galilea, en torno al año cero; que su madre se llamaba María y que su padre legal era José, artesano de oficio, campesino sin hacienda. Tenía al menos dos hermanas y cuatro hermanos (a quienes algunos consideran primos), con nombres (Santiago-Jacob, José, Simeón y Judas: patriarcas de las tribus) que marcaban su identidad israelita (cf. Mc 6, 3).

había compartido con él, ni volvió a su aldea, sino que avanzó en su línea y, dando un paso en adelante, dejó el desierto (al otro lado del río), como si el mensaje de Juan ya se hubiera cumplido, y comenzó a proclamar la llegad del Reino de Dios en Galilea. De esa manera, superó el nivel de una esperanza puramente profética en Perea (al otro lado), para iniciar en la tierra prometida (Galilea) su proyecto y camino de Reino. Fue Mesías de los pobres, los expulsados y enfermos, los ilegales y manchados, y con ellos (pero también con otros que tenían tierras y les acogían en sus casas), intentó crear un movimiento de familia universal (de amigos de Dios), actuando como Cristo.

Formó un grupo de seguidores, que asumieron, al menos en principio, su proyecto. Tuvo cierto éxito y logró crear grupos mesiánicos en diversos lugares de la periferia campesina de Galilea. Pero suscitó el rechazo de la autoridad establecida. A pesar de ello (o por ello) subió a Jerusalén, para culminar su proyecto, esperando que Dios respondiera a su mensaje y ratificara su obra. Pero las autoridades de Jerusalén (y el representante del Imperio) tuvieron miedo de su movimiento y le mataron, como habían matado al Bautista. Así murió, rechazado por unos sacerdotes, crucificado por Roma, abandonado, según muchos, por el mismo Dios, sin más dignidad ni título que ser *hijo de hombre*, representante humano de Dios.

Sus jueces pensaron que habían acallado su voz y detenido su movimiento. Pero sucedió al contrario, porque muchos discípulos y amigos, que parecían haberle abandonado en su muerte, retomaron su mensaje y comenzaron a extender con más fuerza su proyecto, afirmando, además, que le habían "visto" y que se hallaba vivo, pues Dios le había resucitado. De esa forma, con el paso del tiempo, recrearon su recuerdo de Jesús y lo fijaron en unos libros ejemplares, llamados evangelios.

No todos los relatos incluidos en los evangelios canónicos (Marcos, Mateo, Lucas, Juan) y en otros libros, públicos y apócrifos (más o menos escondidos) de aquel tiempo son igualmente fiables en sentido crítico (científico), pues la historia de Jesús ha sido interpretada desde una perspectiva creyente (dentro o fuera de la gran iglesia), partiendo de la esperanza israelita y de la experiencia pascual de sus discípulos. De todas formas, si estudiamos su vida con los métodos usuales de la crítica histórico/literaria,

podemos afirmar que conocemos muchas cosas de ella, como indicaran los tema y capitulos que siguen[4]:

Introduccion Un judio de libro Fue un "judio mesianico" y su vida se hallaba definida, de algun modo, de antemano por el "libro" de la historia y profecia israelita No surgio del vacio, como si debiera encontrar a solas la respuesta a los problemas de su identidad y de su trama existencial Al contrario, a el le dijeron en su educacion lo que habia de ser, de forma que el guion de su vida se hallaba de alguna forma escrito en la Escritura

Principio Hijo de Maria, artesano de Galilea Nacio probablemente en Nazaret, en una familia de clase baja, hacia el año 6 a C Tenia varios hermanos y hermanas y su madre se llamaba Maria Recibio una buena educacion judia, pero la tradicion le recuerda sobre todo como artesano-campesino (no propietario) Nacio y crecio en un tiempo de crisis fuerte y se educo de una manera especial en la escuela del trabajo

Maduracion Jesus y Juan Bautista La problematica social y personal le llevo hasta Juan Bautista, cuya doctrina compartio, aceptando su mensaje de juicio, al otro lado del Jordan retirandose, pues el al "desierto" del principio de la historia israelita, para iniciar otra vez el camino de Dios hacia la tierra prometida Creyo que era inminente el fin de la historia antigua Pero despues de haber sido bautizado en el Jordan, volvio a Galilea

Se ha cumplido el tiempo Profeta del Reino Volvio a Galilea, anunciando que la etapa anterior se habia cumplido, de manera que Dios actua ya de un modo directo, como fuente de amor, no de juicio Asi anuncio y expreso la llegada del Reino de Dios, que se manifiesta en el pan compartido, es decir, en la comunicacion gratuita y amorosa entre los hombres Dios no fue para el puro Señor de juicio, ni simple futuro, sino Presencia creadora de vida

[4] He desarrollado el tema, desde otra perspectiva, sobre el modelo de E P Sanders, *Jesus y el judaismo*, Trotta, Madrid 2004, en la introduccion a *Este es el hombre* (bibl 12) En esa linea quiero citar la conclusion provisional de J P Meier a su obra *Un Judio marginal* (Verbo Divino, Estella 1998 2006) «Simplemente, como dato factico, podemos decir ningun judio individual de los que podamos identificar, que viviera en Palestina, en aquel tiempo de cambio de era, ha encarnado en si mismo y, ciertamente, en una carrera que solo ha durado unos pocos años esta variedad de funciones (1) Predicador itinerante, (2) profeta escatologico, (3) heraldo del Reino de Dios, (4) hacedor de milagros (asi se le suponia), (5) maestro e interprete de la Ley de Moises, (6) maestro de sabiduria y tejedor de parabolas y aforismos, (7) guru personal y lider de una banda itinerante de discipulos, varones y mujeres, (8) profeta judio de Galilea, que termino siendo crucificado en Jerusalen por el prefecto romano, a causa de su pretension de ser Rey de los Judios (9) Hijo de David » (cf J P Meier, *Del Profeta como-Elias al Mesias real davidico*, en D Donnelly (ed), *Jesus Un coloquio en tierra santa*, Verbo Divino, Estella 2004, 107-108)

Amor en accion Hombre carismatico Juan habia anunciado la llegada del "mas fuerte", para realizar el juicio Jesus sabe que el "mas fuerte" (el mismo Dios) ha llegado y le ha dado poder, pero no para juzgar, sino para sanar a los enfermos y endemoniados Asi aparece y actua como carismatico, en la linea del profeta Elias, de manera que sus sanaciones y exorcismos aparecen como signo de la llegada del Reino de Dios

Amor en palabras Maestro del Reino La llegada del Reino y sus signos (curaciones) se expresan como palabra de amor dirigida, de un modo especial, a los enfermos, mendigos, impuros y pecadores, que asi aparecen como destinatarios y portadores del mismo Reino Jesus anuncia y anticipa de esa forma, con parabolas y enseñanzas de sabiduria, la transformacion de los hombres, a quienes ofrece y pide amor pide que se perdonen y se amen entre si, amando a los mismos enemigos (sin juzgarles)

Amigos de Jesus La gente del Reino Fue un celibe, abierto a todos en amor, en especial a los mas necesitados Quiso unir a los pobres (itinerantes, sin casa o trabajo) con los sedentarios, mas ricos, de manera que los pobres curaran a los ricos y los ricos acogieran a los pobres, superando el modelo de familia patriarcal que dominaba entre los "buenos" israelitas Escogio un grupo de discipulos, simbolizados y centrados en los Doce, a quienes invito a compartir su obra y a proclamar la llegada del Reino al conjunto de Israel

Decision mesianica Subir a Jerusalen Su manera de optar por los excluidos y su experiencia de ruptura y creacion de una nueva familia se tradujo y expreso en un choque fuerte con las instituciones religiosas y sociales de su pueblo En un momento dado, para culminar su proyecto, Jesus decidio subir a Jerusalen, a fin de plantear alli su mensaje, como "hijo de hombre", dispuesto a morir por la causa del Reino No se enfrento a los soldados del Cesar, ni conquisto el templo de los sacerdotes con las armas, pero su gesto de autoridad mesianica suscito el rechazo de todas las autoridades

Destino mesianico Morir en Jerusalen Otros profetas anunciaban grandes prodigios externos Jesus solo ofrecio el signo de su vida, al servicio de los pobres No subio a Jerusalen para morir, sino para iniciar el Reino de Dios, pero acepto la muerte Subio esperando que Dios se manifestaria y que las autoridades pudieran acogerle, pero no le acogieron y asi tuvo que morir, rechazado por los sacerdotes, condenado por Roma y abandonado por la mayoria de sus discipulos Pero antes de morir ofrecio a sus amigos una copa de esperanza, prometiendoles que la siguiente la tomarian en el Reino

Tumba vacia y apariciones Los primeros cristianos La muerte de Jesus fue tan distinta e "inesperada" que sus discipulos y amigos no pudieron ni siquiera sepultarle con honor, para mantener su memoria en una tumba Pero algunos de ellos, a partir del testimonio de unas mujeres amigas, descubrieron que no habia recuerdo de tumba (o que su tumba se hallaba vacia), pues Dios le habia "resucitado" y el estaba vivo, haciendoles vivir y anunciar su Buena Nueva de

Reino Ellos iniciaron así la nueva historia de Jesús, el camino del Resucitado, del que trataría el siguiente libro (*Historia de los primeros cristianos*)

Apendice Cuatro excursus Para ampliar y precisar algunos temas anteriores, he querido introducir al final del libro cuatro breves apendices, que sirven para evocar brevemente los argumentos mas conflictivos o teoricos sobre el origen (historia de Maria, concepcion virginal, funcion de Jose y genealogia) y sobre la identidad y conciencia de Jesus (hijo del hombre) Son argumento que pueden parecer marginales en un libro como este pero que, a mi juicio, merecen ser tratados, aunque sea de paso

Así quedan expuestos los elementos esenciales de una historia que ha sido tan real y tan intensa que ha debido ser adornada con leyendas (representaciones, símbolos, semblanzas), que ayudan a entenderla (no a negarla), destacando su extrañeza y cercanía Esta es una historia real, la vida de un hombre (que pudo haber sido igualmente mujer, por lo que hizo), que no destaco por las cosas que mas suelen destacarse (poderío militar, político, económico), sino por su humanidad quiso que hombres y mujeres fueran lo que son, seres humanos, capaces de quererse y entenderse de un modo gratuito, compartiendo desde Dios (en Dios) bienes y vida, en este mismo mundo, porque ha empezado el Reino Carecio de poder, pero tuvo una inmensa autoridad, por eso le mataron los poderes que fundan la vida sobre bases de violencia o de dinero, los que temen a los hombres y mujeres que son simplemente lo que son humanos

Este *Jesus Galileo,* a quien he querido presentar, con la tradicion mas antigua, como *Hijo del Hombre* (Ben Adam, Bar Henosh, Gizaseme), sigue siendo la figura quiza mas significativa de occidente, un personaje fundamental de la historia humana, de manera que sus devotos y amigos, le invocan y veneran como Hijo de Dios, Señor divino De su mensaje y destino dependen muchas de las cosas que somos y podemos ser y su vida resulta fascinante, por poco que entremos en ella, como intentare mostrar a los lectores, sean o no creyentes He querido contar, razonando brevemente, los "hechos" de esa historia, procurando que los mismos lectores evaluen, respondan y decidan

Esta es la *historia de Jesus Galileo,* que solo quiso ser "un hijo de hombre", aunque fue tambien, como veremos, profeta escatologico, sanador famoso, maestro de sabiduria, animador o guru de un grupo de amigos, renovador social, Hijo de David, Mesias de Israel Esta es una historia de dinamica social, mas que de pura religion o teologia, aunque tambien

incluye elementos de religion y teologia Tengo la esperanza de que podra servir para creyentes que quieran conocer mejor la identidad y las obras de Jesus Galileo en quien confian, tambien podra servir para aquellos no creyentes que quieran comprender mejor la figura de un hombre que ha cambiado y puede cambiar la historia de la humanidad He querido que el libro se pueda leer de corrido, sin necesidad de acudir constantemente a discusiones de detalle y precisiones de bibliografia, aunque incluye algunas notas eruditas y supone (e introduce al final) una abundante bibliografia, a veces anotada y valorada, para aquellos que quieran seguir leyendo sobre el tema[5].

17 de enero de 2007

Madrigalejo del Monte

[5] La bibliografia (citada en las notas con *bibl*) es bastante extensa y esta dividida por temas, de manera que pueda servir a los que quieran profundizar en los argumentos Para elaborar el libro he seguido los metodos de las ciencias literarias y sociales (de continuidad y diferencia entre Jesus y su entorno) aunque no he querido decirlo (probarlo con citas) en cada uno de los casos (1) He querido *comparar* a Jesus con el judaismo ambiental y con la iglesia posterior, para mostrar aquello que es mas propia mente suyo, sabiendo, sin embargo, que muchas de las cosas que el dijo las decian o podian decirlas otros judios de su tiempo y muchos cristianos posteriores (2) Tambien he utilizado el criterio de la *atestacion multiple de fuentes* (cuando una palabra o relato aparece en varios evangelios o tradiciones) (3) Pero me he fijado, sobre todo, en la *coherencia interna de la misma historia de Jesus* Asumo asi los metodos que cientos y miles de investigadores siguen utilizando al estudiar la vida de los personajes del pasado y, en especial, la de Jesus Procuro ser riguroso, aunque no vaya discutiendo en cada caso tradiciones, cotejando textos y citando los trabajos de los especialistas sobre el tema Por eso pido a los lectores su voto de confianza que ellos mismos, siguiendo el hilo de mi exposicion, acudan a las fuentes (sobre todo a los cuatro evangelios canonicos), a fin de que obtengan su propio criterio sobre el tema Para una valoracion mas amplia de los metodos de estudio, vease la introduccion o primera parte de algunas obras basicas sobre Jesus, que cito en bibl 4 1 y en especial las de Crossan, Dunn, Meier, Theissen y Whrigt Sigo el testimonio de los evangelios canonicos, aunque me apoyo tambien en otros historiadores" (como F Josefo) Pienso que los restantes autores, judios y romanos y, en general, los evangelios apocrifos no alteran los datos sustanciales de la historia de Jesus segun los evangelios, como ha mostrado J P Meier, *Un judio marginal I* Verbo Divino, Estella 1997, 47 182

1
INTRODUCCIÓN
UN JUDÍO DE LIBRO

Los judíos nacían en un mundo donde profetas y libros antiguos marcaban la tarea que ellos debían cumplir sobre la tierra. Actualmente nacemos, por regla general, en un entorno donde nadie nos espera y estamos condenados a buscar una identidad que no tenemos, corriendo así el riesgo de morir sin saber quiénes hemos sido. Jesús, en cambio, nació en un pueblo y familia donde muchos habían esperado y preparado su llegada, para decirle quién era y cómo debía portarse, como iremos indicando. El conocimiento del entorno y la identidad judía de Jesús constituyen elementos esenciales de su historia[1].

Jesús llevaba escrito de antemano su futuro; pero, al mismo tiempo, debía interpretarlo y concretarlo en un camino, a lo largo del cual fue descifrando y desplegando los rasgos personales en la trama de la vida. Todo estaba anunciado en las promesas de Dios (en la Escritura del pueblo); pero todo debía confirmarlo y concretarlo por sí mismo, en su propia historia, dedicada al anuncio del Reino de Dios, al servicio de los pobres. Ésta fue su paradoja: todo parecía escrito en su pasado, pero él tuvo que expresarlo y descifrarlo por sí mismo, en un camino de entrega personal, que le llevó a su muerte. Así nació y vivió Jesús, como un hombre vinculado a las tradiciones más hondas de Israel (en especial la de David). Nació de una promesa, era un esperado, un "destinado"; pero él mismo tuvo que trazar su destino[2].

Nació sabiendo muchas cosas, por herencia de pueblo y cultura religiosa. Pero su mismo conocimiento le puso ante tareas que podían parecer difíciles, pues los diversos grupos de judíos entendían de maneras distintas las promesas.

[1] Así lo han destacado, en general, las obras que citamos en bibl 2.1 y 2.2. Sin esta identidad judía de Jesús no se puede entender su vida y mensaje.

[2] Es triste nacer ignorando quién eres, pero también es arriesgado que nos impongan de antemano el guión de la vida, pues entonces no somos nosotros quienes vivimos, sino que es "otro" (otra cosa) el que está viviendo en nosotros. Pues bien, Jesús nació sabiendo que era un elegido, hijo de un pueblo que creía que el mismo Dios le había llamado para realizar una tarea sobre el mundo. Nació sabiendo lo que debía hacer, no por dictado exterior, sino por descubrimiento interno, por connaturalizad con la historia de la Biblia. Ciertamente, podía afirmar que su futuro estaba escrito en el libro de la vida de Israel (cf. Ap 13, 8; 21, 27) o "en las estrellas" de la promesa de Abrahán (cf. Gen 15, 15; 22, 17); pero sólo él podía leerlo y escribirlo con su vida.

Algunos pensaban que la estrella de Israel debía convertirse en enseña militar; otros respondían que la guerra final es exclusiva de Dios, de manera que los hombres sólo pueden esperar pasivos; otros se limitaban a sufrir, como hijos de una historia abierta a las promesas, pero cargada de quebrantos. Jesús, por su parte, pensó que todo estaba "escrito en Dios", pero de manera que él mismo, Jesús, debía escribirlo, cumpliendo de esa forma una tarea de Reino, al servicio de los más pobres[3].

La identidad del pueblo de la alianza (ser buen judío) le llevaba a ponerse al servicio de aquellos que carecían de identidad (expulsados, oprimidos), dentro de un sistema político (imperio romano), que tendía a imponerse en un plano económico y militar. (1) *Fue judío galileo* y quiso mantenerse fiel al mensaje profético de la justicia y servicio a los pobres, pero fue condenado por algunos sacerdotes de Jerusalén, guardianes de un tipo de identidad sagrada del pueblo. (3) *Fue súbdito (¡no ciudadano!) de un Imperio,* con pretensiones políticas de universalidad. Ciertamente, no se elevó contra ese imperio por las armas, pero buscó y propuso un tipo distinto de humanidad, siendo ajusticiado por el gobernador romano, que le acusó de subversivo[4].

[3] No fue de los pasivos o resignados. Le dijeron, sin duda, que debía asumir el ideal de Josué-Conquistador, pero no lo interpretó de un modo militar, ni lo vinculó a la riqueza de los ricos propietarios ni a la pureza de los limpios sacerdotes, sino a la vida y felicidad de los pobres, impuros, marginados de Israel (y del mundo). Quiso, sin duda, la gloria de su pueblo en cuanto tal (cf. Lc 2, 32), en la línea de Abrahán y David; pero pensó que ella resultaba inseparable de la vida y salvación de los pobres.

[4] Fue un buen judío, pero no aceptó el orden sagrado de muchos sacerdotes y escribas de su tiempo. Fue un súbdito pacífico, pero no aceptó sin más la paz del sistema dominante, de manera que ambos poderes, judío y romano, se unieron para condenarle. Su vida y su muerte fue un espejo donde vinieron a expresarse, por primera vez en la historia de occidente, las claves de una vida abierta desde Israel (judaísmo) al conjunto de la humanidad, universalizando, desde la vida concreta de los pobres, algo que había ya había entrevisto en otro plano el derecho romano. Así vivió, como heredero de Israel y súbdito del imperio, optando por los pobres y esa misma opción le llevó a enfrentarse con los poderes israelitas y romanos. Toda su vida se encontraba de alguna forma "escrita" (pre-scrita); pero nadie hasta entonces había interpretado y cumplido de esa forma lo escrito (la Escritura). Siendo así un buen judío corrió el riesgo de romper el "judaísmo eterno" de la ley nacional, como han puesto de relieve muchos investigadores judíos (cf. Klausner, Neusner, Vermes) que citamos en bibliografía 3.1 y 3.2.

1. *Nacer judío. Hijo de profetas*

Nacer judío era entonces (y quizá también ahora) una vocación y un destino, marcado de modo especial por la Escritura, que era norma de vida, historia y profecía, más que simple libro y que así ofrecía a cada niño su identidad y tarea. Ser (hacerse) judío era un proyecto vital, una tradición[5]:

> Escucha Israel, Yahvé, tu Dios, es un Dios único. Amarás a Yahvé, tu Dios, Estas palabras que yo te mando estarán en tu corazón. Las repetirás a tus hijos y hablarás de ellas sentado en casa o andando por el camino, cuando te acuestes y cuando te levantes. Las atarás a tu mano como señal, y estarán como frontales entre tus ojos. Las escribirás en los postes de tu casa y en las puertas de tus ciudades (Dt 6, 6-9).
>
> Estas son las palabras de Y**H (=Yahvé), Dios que define la identidad israelita, Nombre innombrable, que sólo ellos, llamados y elegidos, conocían, para mantenerlo en secreto. A través de ese Nombre no-nombrado, los judíos transmitían la tarea de su historia, recreándola, de padres a hijos, para cumplirla y ser así lo que debían. El primer sacerdote era el padre de familia y él legaba su identidad socio-religiosa al hijo:
>
> Y después, cuando tu hijo te pregunte: ¿Qué significan los testimonios, leyes y decretos que Yahvé, nuestro Dios, os mandó?, responderás a tu hijo: Éramos esclavos del faraón en Egipto, pero Yahvé nos sacó de Egipto con mano poderosa; hizo en Egipto señales y grandes prodigios contra el faraón y contra toda su familia, ante nuestros propios ojos. Él nos sacó de allá para traernos y darnos la tierra que juró a nuestros padres y nos mandó que pusiéramos por obra todas estas leyes y que temiésemos a Yahvé nuestro Dios, para que nos fuera bien todos los días y para que conservemos la vida, como en el día de hoy... (Dt 6, 20-24. Cf. Ex 13, 13-15)6.
>
> Un judío, que nacía de esa forma, en el interior de las tradiciones y esperanzas nacionales, tenía su vida trazada de antemano, como heredero de una historia (Escritura), entendida como documento de familia, que marcaba su propia identidad, diciendo: «tienes que fiel a las promesas». Esa historia se cumplía de un modo especial cuando nacía y crecía el primogénito varón, dedicado a Dios, a quien debía ser ofrecido (¡y rescatado!) en gesto de entrega religiosa, de manera que los padres le educaban de manera consecuente, según la Ley y los profetas (cf. Num 8, 16-17; 18, 15). Lógicamente, la vida de Jesús

[5] Así lo he destacado en mi libro Dios judío. Cf. también Trebolle, *Biblia* (bibl. 2,1). Cf. L. Jacobs, Shema, Reading of, EncJud 14, 1370-1374; E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985, II, 589-600

[6] Esta palabra define la identidad israelita, como a destacado entre otros Chouraqui, *Moisés* (bibl. 2.1).

(ofrecido y rescatado como primogenito cf Lc 2, 7 22-35) debia realizarse segun las esperanzas de Israel, fijadas en la Biblia[7]

El judaismo se habia convertido en pueblo del Libro y para interpretarlo y aplicarlo surgieron los "escribas", casta de escribientes y comentadores, que se fueron uniendo en escuelas o tendencias de rabinos (los Grandes) En tiempos de Jesus no existia todavia una lectura normativa de los textos, de manera que podia haber judios que los entendieran de maneras distintas, como haran Juan Bautista y Jesus Mas que un "libro" de escuela, para la mayoria de los judios, la Escritura era un libro de vida, por eso no era necesario conocer su "letra" desde fuera, sino vivirla[8]

2. Moisés, Elías y David: la identidad judía

Los judios nacian en un mundo habitado por figuras venerables Moises (Ley), Elias (Profecia), David (Salmos), cuyas vidas seguian abiertas, como pendientes de una culminacion, y marcaban especialmente la identidad de los varones Las mujeres parecian mas relegadas al trabajo domestico, vinculado a la gestacion y educacion de sus descendientes, y solo alcanzaban identidad

7 Cada judio (sobre todo el primogenito varon) encarnaba la historia de ese Libro, dividirlo en tres partes (1) La Ley o Pentateuco (Torah), Constitucion o Carta Magna de la nacion israelita, definia, sobre todo, el culto de los sacerdotes y la vida de los grupos mas interesados en mante ner la identidad judia (esenios, fariseos) (2) Los Profetas (Nebiim) contenian unos textos mas historicos (desde Josue a 2 Reyes) y otros mas estrictamente oraculares (de Isaias hasta Daniel o Malaquias), que expresaban el pasado y futuro (esperanza) del pueblo (3) Los Escritos (Ketubim) versaban sobre temas de oracion o sabiduria (Salmos y Job, Qohelet y Proverbios) y tenian un caracter mas universal, destacando la condicion humana de los israelitas Dentro de la trama de esos libros nacio Jesus

8 Asi decimos que Jesus fue un hombre de libro pero no de un "libro" que requiere escribas oficiales que lo interpretaran (aunque sabia tambien interpretarlo cf Mt 5, 20, 7 29, 9, 3 15, 1), sino del Libro de la vida y de la accion de Dios, que se expresa en el mismo camino del pueblo Como muchos judios, Jesus pensaba que la Escritura no puede dejarse en manos de escribas profesio nales sino que debe interpretarse con la propia vida de cada uno Por otra parte, la Biblia era un libro abierto, que identificaba a los judios pero que, al mismo tiempo, les distinguia y dividia en grupos y tendencias Los saduceos destacaban el valor de la Ley (y tambien los fariseos) Por el contrario, los profetas apocalipticos, y entre ellos Jesus ponian mas interes en los profetas Por eso, siendo principio de identidad, la Escritura podia aparecer, al mismo tiempo, como fuente de separacion de los diversos grupos De todas formas, posiblemente, muchos judios del tiempo de Jesus no se identificaban por su pertenencia a grupos particulares (por otra parte, dificiles de separar), sino por su referencia a las figuras ejemplares del comienzo de su historia Moises, Elias, David (cf Sanders Judaism y Trebolle, Biblia, en bibl 2 1)

e importancia si lograban ser madres de hijos famosos (volviéndose así *gebîras* o señoras)[9].

a. Moisés. Aparece en el Éxodo como liberador y legislador. Había sido salvado de manera milagrosa de las aguas, había visto en la montaña al Invisible, había escuchado el Nombre que no puede nombrarse (Yahvé) y había liberado a los hebreos de Egipto (Éxodo), para ofrecerles la Ley en la Montaña (Sinaí) y conducirles por el desierto a la tierra prometida (cf. Ex 1-21). La historia de ese Moisés, muerto fuera de la tierra y sepultado sin sepultura (Dt 34, 6), seguía viva en la conciencia israelita:

> Yahvé, tu Dios, te suscitará un profeta como yo de en medio de ti, de entre tus hermanos. A él escucharéis. Así se cumplirá lo que pediste a tu Dios en Horeb el día de la asamblea, diciendo: «No vuelva yo a oír la voz de Yahvé, mi Dios, ni vuelva yo a ver este gran fuego; no sea que muera». Yahvé me dijo: «*Está bien lo que han dicho. Les suscitaré un profeta como tú, de entre sus* hermanos. Yo pondré mis palabras en su boca, y él les hablará todo lo que yo le mande. Y yo pediré cuentas a todo hombre que no escuche las palabras que él dirá en mi nombre» (Dt 18, 15-19).
>
> Así, cada nuevo profeta era sucesor o, mejor dicho, encarnación de Moisés, lo mismo que los escribas-rabinos del tiempo de Jesús, de los que dice el Evangelio que "se sientan en la cátedra de Moisés" (cf. Mt 23, 2), actualizando su doctrina y recreando su obra, en línea de Ley, al servicio del pueblo. También Jesús ha asumido la herencia de Moisés, pero no como escriba, sino como profeta. Ciertamente, él ha llevado el mismo nombre de Josué, héroe-guerrero, sucesor de Moisés, conquistador de Palestina, pero, en realidad, su modelo fue Moisés liberador (que saca a los hebreos de Egipto) y Moisés maestro (les ofrece la Ley). Ese Moisés se le "muestra" con Elías, en la montaña, para que culmine el "éxodo" en Jerusalén (cf. Lc 9, 30-31; cf. Mc 9, 2-8)[10].

b. Elías. Unido a Eliseo, su discípulo, aparece como profeta de juicio (ordalía del Carmelo, revelación en el Horeb, monte de Dios: cf. 1 Rey 18-19) y como carismático, capaz de realizar milagros a favor de los enfermos, incluso más allá de las fronteras de Israel. Ciertamente, las historias de Elías y Eliseo

[9] Jesús aparece vinculado con Moisés y Elías en su transfiguración (Mc 9, 2-8 par) y con David en su entrada en Jerusalén (cf. Mc 11, 10 par). Sobre la mujer como gebîra, cf. R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 172-173.

[10] Además de obras de Buber, Neher y Chouraqui (bibl. 2.1), cf. X. Pikaza, *Monoteísmo y globalización. Moisés, Jesús, Muhammad*, Verbo Divino, Estella 2003.

(cf. 1 Rey 17-21 y 2 Rey 1-8) contienen otros rasgos de enfrentamiento con los cultos de Baal Pero en ellas destacan los milagros con enfermos como el hijo de la viuda de Sarepta:

> Cayo enfermo el hijo de la mujer y su enfermedad fue tan grave que se le fue el aliento Entonces ella dijo a Elias ¿Que tengo yo contigo, hombre de Dios? ¿Has venido a mi para traer a la memoria mis iniquidades y hacer morir a mi hijo? Y el le respondio Dame a tu hijo Lo tomo de su seno, lo llevo al altillo donde el habitaba y lo acosto sobre su cama y dijo ¡Yahve, Dios mio! ¿Incluso a la viuda en cuya casa me hospedo has afligido, haciendo morir a su hijo? Luego se tendio tres veces sobre el niño diciendo ¡Yahve, Dios mio, te ruego que el aliento de este niño vuelva a su cuerpo! Yahve escucho la voz de Elias, y el aliento del niño volvio a su cuerpo, y revivio Elias tomo al niño, lo bajo del altillo a la casa y lo entrego a su madre que dijo a Elias ¡Ahora reconozco que tu eres un hombre de Dios ! (1 Rey 17, 17-24)
>
> Este es Elias, profeta del juicio y del fuego (como destacara la tradicion de Juan Bautista cf Mt 3, 9-12), pero tambien sanador carismatico, que resucita al hijo de una viuda extranjera Su discipulo Eliseo, fiel yahvista, cura la "lepra" de Naaman, general sirio, enemigo oficial de los israelitas (cf 2 Rey 5) Estas y otras narraciones sobre Elias y Eliseo circulaban en tiempo de Jesus y alimentaban la imaginacion de muchos piadosos Por eso, les recordaremos no solo al ocuparnos de Juan Bautista, sino al hablar de los milagros y muerte de Jesus, quien, al parecer, expiro llamando desde la cruz a Elias (cf Mc 15, 35-36), para que le liberara del suplicio (cf Mal 3, 23 24, Eclo 48, 1-11), como veremos en cap 9º, 6 3[11]

c *David* Era el tercero de los heroes de Israel, verdadero instaurador del reino de Juda y de Israel, vinculado al templo y de un modo especial los salmos que se le atribuyen (cf. Lc 4, 44; Mt 22, 42-43) La memoria colectiva de Israel habia destacado sobre todo dos aspectos de su historia. la conquista de Jerusalen y la esperanza mesianica:

> Entonces el rey, con sus hombres, fue a Jerusalen, contra los jebuseos que habitaban en aquella tierra Y ellos hablaron a David diciendo Tu no entraras aca, pues incluso los ciegos y los cojos te rechazaran Sin embargo, David tomo la fortaleza de Sion, que es la Ciudad de David Aquel dia dijo David Todo el que ataque a los jebuseos que suba por el canal En cuanto a los cojos y a los ciegos, David los aborrece Por eso se dice Ni el ciego ni

[11] Cf M Alvarez, *Las narraciones sobre Elias y Eliseo en los Libros de los Reyes Formacion y Teologia* Carthaginensia, Murcia 1996, A J Hauser y R Gregory, *From Carmel to Horeb Elijah in Crisis*, JSOT SuppSer 85, Sheffield 1990, M F Whitters, *Why did the bystanders think Jesus called upon Elijah before He died* (Mark 15 34 36)? The Markan position, Harvard Th R 95 (2002)119 124

el cojo entrara en la casa David habito en la fortaleza, y la llamo Ciudad de David (2 Sam 5, 6-9)

Este relato insiste en el tema de los "ciegos y los cojos", vinculados de un modo especial a la ciudad (que ellos serian capaces de defender por si solos) Por otra parte, la historia de la ciudad se completa con la construccion del templo, edificado por Salomon (cf 1 Rey 6 9), pero vinculado en la memoria popular con David, que habria sido su inspirador y organizador (cf 1 Cron 29) Es normal que Jesus, situandose en la linea de David, quiera venir a su ciudad y templo, para anunciar y promover, esperar e iniciar el Reino mesianico Significativamente, vendran con el los ciegos y cojos, debiles y enfermos, vinculados a la promesa de la ciudad y trono de David (cf Mt 21, 14)

Yahve te anuncia que Yahve te edificara una casa Cuando tus dias se hayan cumplido y te acuestes con tus padres, afirmare despues de ti la descendencia (un descendiente) que saldra de tus entrañas, y consolidare el trono de su realeza (El me construira una casa) Tu casa y tu reino permaneceran para siempre ante mi, tu trono estara firme, eternamente (2 Sam 7, 9-16)

Lo que importa no es la casa o templo material, que construira Salomon a Dios, sino la "casa" que el mismo Dios construira para David, un reino mesianico Esta promesa ha marcado la historia de los judios, tras la caida de su reino (el año 587 a C), de manera que, una y otra vez, ellos han apelado a David, esperando que Dios cumpla y llegue la promesa Entre los que apelan a David se encuentra Jesus, que entrara en Jerusalen como portador de una esperanza de reino[12]

3. *Figuras ejemplares: de Adán al Justo Perseguido*

Al lado de Moises, Elias y David (que han marcado basicamente la identidad de Jesus), en el imaginario social y religioso del judaismo habia otros personajes que, al menos en parte, estaban mas vinculados con el conjunto de la humanidad Aqui señalamos algunos mas significativos (Adan, Henoc, Abrahan, Jeremias, Siervo de Yahve, Hijo del hombre, Siervo sufriente), dejando a un lado otros (Abel, Noe, Josue, Isaias, Esdras etc) que parecen haber influido menos en el proyecto de Jesus Seria bueno distinguir los niveles de

[12] Cf J L Sicre *De David al Mesias*, Verbo Divino Estella 1995, H Cazelles *El Mesias de la Biblia* Herder Barcelona 1981 Un judio como Jesus nace de una historia marcado por estos personajes (Moises, Elias, David) Su vida se encuentra definida de antemano y el aparece asi para los cristianos como maestro liberador (Moises), profeta-carismatico (Elias) y rey mesias (David)

historia y fantasia en estos nuevos personajes (figuras) ejemplares, que presentamos como un conjunto imaginario, que define la vida de Jesus

1 Adan (Eva) Es el primero y mas importante No es israelita, pero define la identidad israelita, y asi aparece al principio de la Biblia (Gen 1-3), como signo de toda la humanidad Un judio solo puede ser judio (hijo de Abrahan, segun la Ley de Moises), si empieza siendo humano (hijo de Adan), como ha destacado la genealogia de Lucas, que presenta a Jesus como "hijo de Adan, hijo de Dios" (Lc 3, 38) Jesus se relaciona de esa forma con Adan, como indica la tradicion de los evangelios, cuando le situa en el origen de la humanidad, mas alla de Moises (Ley nacional), mas alla de Abrahan (padre del pueblo) Volver a las raices de la historia (fundada en Adan-Eva) significa retomar los problemas basicos del ser humano, por encima de las posibles deformaciones o falsificaciones que se han podido ir dando a lo largo del tiempo Asi dice, en la discusion sobre el matrimonio

> Moises permitio escribir la carta de divorcio y despedir a la mujer por vuestra dureza de corazon Pero, en el principio de la creacion, Dios los hizo varon y mujer Por eso, el hombre dejara a su padre y a su madre, y se unira a su mujer, y seran los dos una sola carne (Mc 10, 4 8)
>
> Utilizando una tecnica rabinica, Jesus enfrenta dos pasajes biblicos, uno relacionado con Moises (libelo de repudio Dt 24, 1 3), y otro con Adan/Eva (varon y mujer los creo Gen 1, 27), para dar prioridad a este ultimo, mostrando asi que lo importante es ser hombre mujer y que ser israelita es secundario, como en otro plano sabe y desarrolla Rom 5, 12 21 (cf 1 Cor 15, 45) Desde ese "origen" humano de Jesus se entienden otros rasgos, como las tentaciones (prueba del conjunto de la humanidad cf Mc 1, 12 13, Mt 4, Lc 4) y los exorcismos, donde Jesus aparece como autentico Adan que supera al Diablo Esta relacion de Jesus con Adan ha sido desarrollada de un modo tematico a traves del simbolo del Hijo del Hombre, como indicaremos Ciertamente, a lo largo de su historia, Jesus actua como israelita Pero el aparece, al mismo tiempo, y de un modo todavia mas profundo, como representante de la humanidad, de manera que la Iglesia posterior podra llamarle "hombre verdadero" (Concilio de Calcedonia)[13]

[13] He desarrollado la relacion de Jesus con Adan en *Antropologia biblica* Sigueme, Salamanca 2006 Cf ademas J S Croatto *El hombre en el mundo Creacion y designio* Estudio de Genesis 1 1 2 3, Aurora, Buenos Aires, 1974, *Crear y amar en libertad* Estudio de Genesis 2 4 3 24, Aurora Buenos Aires 1986 M Navarro, Barro y aliento *Exegesis y antropologia teologica de Gen 2 3* Paulinas, Madrid 1993, I Gomez Acebo, (ed), *Relectura de Genesis En clave de mujer* Desclee de Brouwer, Bilbao 1997

2. *Henoc*, patriarca celeste. Las figuras de la tradición más israelita (Moisés, Elías, David) definen y enmarcan la historia de Jesús, como seguiremos viendo. Pero en el fondo de ella han venido a expresarse también otros personajes que han sido marginales (o marginados) en las Escrituras. Entre ellos, el más significativo es quizá Henoc, sabio y garante del buen juicio de Dios. Su figura ha sido muy influyente, de manera que algunos investigadores han querido entender a Jesús a la luz del ciclo de 1 Henoc, formado por cinco libros (apócrifos), que exponen la historia del pecado general de la humanidad, invadida y poseída por espíritus perversos. En esos libros y en otros, de la Biblia y los apócrifos (como Jubileos), emerge Henoc, un personaje del comienzo de la historia humana; por eso, lo que de él se dice (como lo que se dice de Adán) tiene valor universal.

Henoc simboliza el equilibrio de la vida, en armonía con el cosmos. «Vivió un total de 365 años. Trató con Dios y después desapareció, porque Dios se lo llevó» (Gen 5, 21-24). Por eso, se le puede llamar *joven*, pues, en tiempo de longevidad (los patriarcas eran casi milenarios), sólo vivió un ciclo solar (365 años): se mantuvo limpio y culminó su vida en el cielo: supo vivir en armonía con Dios dentro de un ciclo cósmico. La tradición le presenta como maestro-salvador de la humanidad[14].

> Fue el primero que aprendio la escritura, la doctrina y sabiduria, y escribió en un libro las señales del cielo... Vio en vision nocturna, en sueño, lo acontecido y lo que sucedera y lo que ocurrirá al género humano en sus generaciones hasta el día del juicio... Henoc estuvo con los ángeles... Ellos le mostraron cuanto hay en la tierra, en los cielos y el poder del sol y lo escribió todo. Exhortó a los "vigilantes" que habían prevaricado con las hijas de los hombres... y dio testimonio contra todos ellos. Fue elevado... y lo enviamos al jardin del edén... Y allí está escribiendo sentencias y juicios eternos sobre toda la maldad de los hombres (Jub 4, 17-19.20-24).

[14] He desarrollado la tradicion de Henoc, como trasfondo de Jesus, en *Antropologia Biblica*, Sigueme, Salamanca 2006, 95-152. Cf P Grelot, *La Legende d'Enoch dans les Apocryphes et dans la Bible* RSAR 46 (1958) 5-26, 181-210 Henoc era el hombre perfecto al que muchos judios querian imitar, como dice Ben Sira (hacia el 190 a C): «Camino con Dios y fue trasladado, siendo ejemplo de ciencia (de conocimiento o armonia) para todas las edades» (Sir 44, 16, cf. 49, 14) El traductor griego de Ben Sira (Eclo LXX 44, 16) le presenta, unos años mas tarde, como predicador de penitencia, ejemplo y portador de metanoia (cf, Mc 1, 14-15) No basta conocer (ciencia en si), hay que conocer para cambiar a los que han pecado y corren el riesgo de perderse. Pero hay una diferencia: Jesus querra convertir a los hombres, luchando contra los poderes diabolicos (exorcismos), Henoc intentara convertir a los mismos angeles perversos (vigilantes caidos), pero sin lograrlo, pues Dios no lo permitira, como ha puesto de relieve Jubileos, en torno 130 a C

Éste es Henoc Patriarca, a quien las "Parabolas" (1 Hen 37-71), compuestas probablemente en tiempos de Jesus, identifican con el Hijo de Hombre, del que hablara tambien Jesus. Henoc (Hijo del Hombre) ocupa el puesto de Adán-Eva y asi aparece como humanidad definitiva, vencedora de Satán. El Nuevo Testamento no vincula expresamente a Jesús con Henoc, pero algunos motivos de su figura, y en especial el signo del Hijo del hombre, están al fondo de su mensaje, como seguiremos viendo[15].

3. *Hijo de Hombre.* Símbolo relacionado con Henoc, a quien la tradición ha relacionado con el Hombre (ser humano) escatológico, y, de un modo especial, con Adán (todo ser humano es hijo suyo, hijo de hombre). Ésta es una forma de referirse a los hombres, pues la tradición bíblica (semita) no les define por su esencia (alma-cuerpo), como en Grecia, sino por su origen familiar y social, de un modo histórico. En esa línea, "judío" es alguien que nace de un judío (en especial de una judía) y hombre es el que nace de otro hombre/mujer: cada nuevo ser humano es «hijo de hombre» (hebreo: *ben adam*; arameo: *bar henosh*: cf. Dan 7, 13). Así lo ha destacado por ejemplo el libro de Ezequiel (cf. Ez 2, 1; 3, 1; 4, 1 etc).

Pues bien, la tradición de los evangelios recuerda que Jesús se llamó (y fue llamado) en especial hijo de hombre (como he querido recordar en el título de este libro). Siguiendo en la línea anterior, esa expresión ha podido tener varios sentidos. (a) La mayoría de los textos que le llaman así indican simplemente que es un "hombre" como los demás, y así come y bebe, y no tiene lugar donde reclinar la cabeza (cf. Mt 11, 19; 8, 20). (b) Hay otros textos donde Jesús, Hijo de hombre, aparece con poderes especiales que brotan de su misma humanidad, pero en relación con Dios. Así se dice que puede perdonar y que tiene poder sobre el sábado (cf. Mc 2, 10; 2, 28). (c) Pero los textos que más han preocupado a la tradición son aquellos que presentan al hijo del hombre (indirectamente a Jesús) como humanidad escatológica, en

[15] Jesus no ha sido un simbolo celeste como Henoc, sino un hombre historico Ademas, el no interpreta el pecado de los hombres como consecuencia de una invasion angelica (violacion de mujeres), ni relaciona la salvacion con el juicio y venganza, sino que la entiende como gracia de Dios, desde los pobres En esa linea podemos hablar quiza de una inversion: Jesus no asume y retoma sin mas los rasgos de Henoc, sino que los trasforma, desde una perspectiva de "encarnacion" (es un hombre concreto) y de gracia, como veremos al hablar de su perdon y de su forma de tratar a los oprimidos y "pecadores" De todas maneras, la figura de Henoc estara en el fondo de varias tradiciones cristianas

una línea que parece iniciada en Dan 7, 13 y desarrollada en las Parábolas de Henoc (1 Hen 37-71; cf. también 4 Esd 13).

En esa última perspectiva, el hijo de hombre aparece como personaje simbólico, que representa al ser humano, visto en su culminación, desde el fin de los tiempos (cf. Mc 13, 26; 14, 62). Ese personaje puede hallarse en la base de algunas enseñanzas de Jesús, vinculadas sobre todo con el futuro de la humanidad que él anuncia y prepara, de tal forma que así puede trazarse una relación entre el principio (Adán-Eva) y el final (Hijo del Hombre futuro). En ambas líneas, Jesús aparece vinculado con la suerte y destino del conjunto de la humanidad, por encima de las diferencias nacionales de judíos o gentiles. Posiblemente, Jesús se presentó a sí mismo como "hijo de hombre, es decir, como un ser humano, pero con rasgos especiales: ha nacido con un destino marcado, el destino del hombre primero (Adán; cf. Mc 10, 6) que se abre al hombre final, portador de salvación (cf. Mc 13, 26), como indicará el Excursus 4 de este libro[16].

4. Abrahán y Jacob. A diferencia de Henoc, Abrahán es un personaje histórico. Vivió entre el siglo XV y el XII a. C y, según las tradiciones monoteístas, rechazó el politeísmo de su entorno (de su tierra y gente) para iniciar un camino que han seguido sus "hijos", judíos, cristianos y musulmanes. Posiblemente fue monólatra, adoró sobre todo (o sólo) a un dios de su familia (de sus antepasados: cf. Gen 28, 13; 32, 42.53), al que concibió como Señor y Guía de su grupo. La Biblia supone que había venido del Oriente (Ur de los Caldeos, en Mesopotamia), para iniciar en Palestina un camino que sigue siendo normativo para sus descendientes (cf. Gen 12-25). Los judíos del tiempo de Jesús le consideraban padre legítimo (con Isaac, Jacob y las doce tribus), iniciador de una nación de creyentes que asumen su fe y se vinculan por su sangre, siendo herederos de su misma tierra: «Sal de tu casa y de tu parentela,

[16] Traducción de 1 Henoc, en A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento IV*, Cristiandad, Madrid 1984, 13-143. He estudiado el tema en Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños. Mt 25, 31-46 (BEB 46), Sígueme, Salamanca 1974, 89-116 y en *Éste es el Hombre*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997. Volveré a evocarlo en excursus 4, al tratar de la conciencia de Jesús. Cf. F. H. Borsch, *The son of Man in Myth and History*, SCM, London 1967; A. J. B. Higgins, *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, Cambridge UP, 1980; M. Hooker, *The Son of Man in Mark*, SPCK, London, 1967; B. Lindars, *Jesus, Son of Man*, SPCK, London 1983; T. W. Manson, *The son of man in Daniel, Enoch and the gospels*, en Studies in the gospels and epistles, Manchester 1962.

vete a la tierra que yo te mostraré; yo te haré un pueblo grande... de manera que en ti serán benditas todas las naciones de la tierra» (cf. Gen 12, 1-3).

Muchos israelitas interpretaban el hecho de ser hijos de Abrahán como un motivo de seguridad, orgullo y supremacía sobre los demás y por eso les había criticado Juan Bautista: "No andéis diciendo: nuestro padre es Abrahán, porque yo os digo que Dios puede sacar hijos de Abrahán de estas mismas piedras" (Mt 3, 9; Lc 3, 8). En esa línea, Jesús añadirá que "muchos vendrán de oriente y occidente y se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, pero los hijos del Reino serán echados a las tinieblas de afuera" (Mt 8, 11). "Hijos del Reino" son precisamente aquellos que se creían privilegiados de Dios y escogidos, por ser descendientes legítimos de Abrahán. Siguiendo a Juan Bautista, Jesús rompió esa lógica de legitimidad y vinculó con Abrahán a los gentiles "creyentes", que serán sus herederos, sentándose a su mesa.

Ese texto supone que la "historia de Abrahán" sigue viva y que Jesús puede evocar el Reino de Dios como "mesa" donde los fieles comparten la comida y bendición con los patriarcas. En esa misma línea, Jesús hablará del "Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, que es Dios de vivos", aludiendo a una resurrección que supera las leyes matrimoniales que convierten a una mujer en "objeto" de posesión de siete hermanos. En contra de eso, Abrahán aparece como signo y portavoz de un Dios de vivos, es decir, de resucitados (cf. Mc 12, 26-27). Una perspectiva semejante aparece en una parábola, de sabor puramente judío, donde Jesús presenta la salvación de Dios como "seno de Abrahán", es decir, como lugar donde Abraham recoge, en fe y en plenitud, a todos sus hijos creyentes, es decir, caritativos y, más en concreto, a los pobres (como el mendigo) y a aquellos que les acogen, pues sólo ellos son hijos de Abraham (Lc 16, 22-31)[17].

[17] He presentado la figura de Abrahán en el comienzo de las "religiones del Libro" en *Globalización y monoteísmo*, Verbo Divino, Estella 2002. Cf. también G. Cañellas, Abrahán: *Tras el Dios desconocido. Los patriarcas: historia o leyenda, Biblia y Fe*, Madrid 1990; K. J. Kuschel, *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Verbo Divino, Estella 1996; R. Michaud, *Los patriarcas. Historia y teología*, Verbo Divino, Estella 1997; W. Vogels, *Abraham y su leyenda: Génesis 12, 1-25, 11*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997. La tradición cristiana ha subrayado el carácter universal de la fe de Abrahán, que está en la línea de la fe de Jesús (cf. Rom 4, 2. 9-18; Gal 3, 16-17.28-29), desbordando la ley nacional de Moisés, que corre el riesgo de cerrar a los creyentes dentro del judaísmo nacional. Lógicamente, el evangelio de Mateo, para poner de relieve esa amplitud de Jesús, le presenta no sólo como Hijo de David, sino como hijo de Abraham (cf. Mt 1, 1). En esa línea, podríamos añadir que Jesús en cuanto tal se identifica también (y quizá

5. Jeremías. Conforme al evangelio, algunos de aquellos que estuvieron en contacto con Jesús le identificaron no sólo con Elías y, en general, con uno de los profetas (cf. Mc 6, 15; 8, 28), sino, más en concreto, con Jeremías (cf. Mt 16, 14). Elías había sido un profeta de juicio, hacedor de milagros. Jeremías fue, en cambio, un profeta perseguido, un constante perdedor, pero la tradición israelita le presenta como testigo de la victoria de Dios. Su figura y mensaje ha jugado un papel importante en la historia de la pasión de Jesús, con la entrada de Jesús en Jerusalén (cf. Mc 11, 17 par), donde se recogen los temas del "sermón del templo", donde Jeremías amenazó a los dirigentes del pueblo y exigió su conversión, el año 609 a. C.:

> La Palabra de Yahvé vino a Jeremías y le dijo: Ponte de pie junto a la puerta de la casa de Yahvé y proclama allí esta palabra... No confiéis en palabras de mentira que dicen: ¡Templo de Yahvé, templo de Yahvé! ¡Éste es el templo de Yahvé! Porque si realmente corregís vuestros caminos y vuestras obras, si realmente practicáis lo justo entre el hombre y su prójimo, si no oprimís al forastero, al huérfano y a la viuda... entonces os dejaré habitar en este lugar, en la tierra que desde siempre y para siempre di a vuestros padres... Peo vosotros después de robar, de matar, de cometer adulterio, de proferir falso testimonio... ¿venís a este lugar para decir: Somos libres. ¿Acaso este templo es para vosotros una cueva de ladrones? ...Yo haré con la Casa que se llama por mi Nombre, en la que confiáis, y con el Lugar que os di a vosotros y a vuestros padres, como hice con Silo, y os echaré de mi presencia como eché a todos vuestros hermanos, a toda la descendencia de Efraín... (Jer 7, 3-11; 14-16; cf. 26, 1-24).
>
> Como Jeremías, Jesús será portador de una amenaza semejante. Jeremías habló desde la puerta del templo, anunciando el juicio de Dios a los que entraban, especialmente a los ricos que esclavizaban a sus deudores pobres, a quienes habían prometido liberar, actuando así como portavoz de la "justicia de la Ley", que manda proteger a los desvalidos y defiende a los esclavos, por encima de las estructuras políticas y sacrales del pueblo, representadas por el templo. Llevando hasta el final la inspiración de Jeremías, fiel a lo que ha sido su mensaje en Galilea, Jesús no se queda a la puerta, sino que llega en los patios del templo, para realizar allí un gesto de ruina-condena contra algunos elementos centrales del culto del (cf. Mc 11, 11-21 par).

Las palabras de condena de Jeremías constituyen el punto de partida de la historia de la pasión de Jesús, a quien veremos también como profeta

más) con Jacob-Israel, nieto bíblico de Abrahán, que tuvo doce hijos (doce tribus). Como nuevo Jacob/Israel, Jesús escogió doce discípulos, que expresan la totalidad del pueblo de la alianza. Por otra parte, el hermano más conocido de Jesús se llamaba Jacob (=Santiago) y los restantes llevaban también nombres de otros hijos de Jacob (José, Judas y Simón). Parece evidente que su familia estaba interesada en las tribus de Israel.

perseguido. Jeremías pudo mantenerse en vida (y no ser ejecutado) porque le ayudaron algunos amigos, en parte extranjeros. No murió en Jerusalén, como Jesús, pero tuvo que refugiarse en el destierro de Egipto (donde le llevaron a la fuerza). Su "profecía" del templo (¡caerá como ha caído el de Silo!) constituye un hilo conductor de la tradición del evangelio. Una parte considerable del relato de la muerte de Jesús podrá contarse desde Jeremías[18].

6. *Siervo de Yahvé.* El Segundo Isaías (Is 40-55) contiene una serie de textos que suelen llamarse «cánticos del Siervo de Yahvé» (Is 42, 1-7; 49, 1-9; 50, 4-11; 52, 13 - 53, 12), que muchos exegetas consideran como centro y/o cumbre de la Biblia israelita. Ese Siervo es un "personaje" central de la historia judía: un representante de Dios, hombre (o mujer), quizá todo un pueblo, que sufre el rechazo y condena de otros (extranjeros, israelitas injustos) que quieren matarle[19].

Pues bien, Dios no está con los que ganan, no rechaza a los que pierden (como se pensaba de ordinario), sino que aparece vinculado de manera intensa con el siervo perdedor, derrotado y expulsado. En esa línea, asumiendo y transformando viejas categorías sacerdotales, estos cantos muestran que los derrotados de Israel (exilados, fracasados, muertos) no han sido ni son culpables, de manera que es falso decir que Dios les castiga por algún delito propio. Al contrario, ellos, los condenados, perdedores del mundo, son el signo de la humanidad inocente, en la que Dios viene a mostrarse como portador de una paz universal.

Este Siervo evoca y anticipa, de algún modo, un cambio radical de la humanidad. Quizá por vez primera, superando la imagen de un "dios" que parecía signo de dominio impositivo (garante de victoria de los fuertes), ha venido a revelarse un Servidor de Dios que no vence triunfando (desde arri-

[18] Cf. L. Alonso Schökel y J. L. Sicre, *Profetas I-II*, Cristiandad, Madrid 1980; J M. Caballero, *Análisis y ambientación de los textos de Jeremías*, Fac. Teología, Burgos 1971; A. Neher, *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975; K. Baltzer, Die Biographie dez Propheten, WMANT, Neukirchen 1975.

[19] El Siervo tiene rasgos de profeta (es hombre de Palabra) y así recuerda a Jeremías, pero, al mismo tiempo, viene a presentarse como Mesías (portador de salvación), vinculando elementos proféticos y mesiánicos, como hará Jesús. Había existido en Israel un profetismo y mesianismo de victoria, relacionado con la violencia militar (como hemos visto evocando a Josué). Pero, en un momento dado, tras la crisis del exilio, con la destrucción del Estado judío, surgió un mesianismo profético de tipo sufriente y pacífico, centrado en este Siervo de Yahvé, testigo y portador de paz mesiánica.

ba), sino creando vida desde el mismo sufrimiento y la derrota. Este Siervo es "sacerdote", pero no realiza su liturgia sobre un templo sagrado, ni ofrece sangre de animales muertos, sino que ofrece a Dios su propia vida, al servicio de los demás. No se impone con violencia: no pide venganza ni quiere que su muerte se inserte en ninguna espiral de violencia, sino que desea que la cadena de muertes se pare. De esa forma, su misma derrota se puede entender como expresión de vida y victoria de Dios.

Este Siervo, que ocupa un lugar central en el despliegue de la Biblia, no está al servicio de una nación, sino de todos los hombres. Ciertamente, es israelita, pero en su fondo no hallamos ya nada que sea exclusivo de Israel, pues su acción se puede aplicar y se aplica al conjunto de la humanidad. No sabemos si Jesús apeló de una manera expresa a su figura, diciendo, por ejemplo: ¡Yo soy el Siervo de Yahvé! Pero es indudable que ella ha influido poderosamente en su camino y ha marcado la visión cristiana de su vida y mensaje (cf. Mt 12, 18; Hech 3, 13.26). En esa línea podemos afirmar que la historia de Jesús estaba escrita, es decir, preparada, en los cantos de este Siervo, sobre todo en lo referente a su pasión y su muerte[20].

7. *Justo perseguido.* Es un personaje central del libro de la Sabiduría (que forma parte de la Biblia Griega, de los LXX, no de la Biblia Hebrea) y se sitúa en la línea del Siervo de Yahvé, aunque quizá ha destacado más el contraste entre la justicia del mundo (que se funda en un tipo de imposición) y el sufrimiento de los inocentes. En el tema del Siervo podría esperarse una intervención mundana de Dios, que respondería imponiendo su justicia dentro de la misma historia. Por el contrario, al menos en Sab 2, parece que el justo sufriente no encuentra justicia en la tierra, ni dentro de la historia. Por eso, el autor del libro apela a una vida tras la muerte.

[20] Dada la vinculación que en hebreo-arameo existe entre siervo e hijo, algunos pasajes que en el texto actual presentan a Jesús como Hijo podrían haberse referido en principio de Jesús como Siervo de Dios (cf. Mc 1, 11; 9, 7 par). Para situar el tema del Siervo, ademas de O. Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998, cf. P. E. Bonnard, *Le Second Isaie, son disciple et leur éditeurs (Isaie 40-45)*, Gabalda, Paris 1972; H. Cazelles, «Les Poèmes du Serviteur: Leur place, leur structure, leur theólogie»: RSR 43 (1955) 5-51; P. Grelot, *I canti del Servo del Signore*, EDB, Bologna 1980, 95-110; S. Mowinckel, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, FAX, Madrid 1975, 204-280; Ch. R. North, *Isaías 40-55*, Aurora, Buenos Aires 1960; J. Vermeylen (ed.), *The book of Isaiah*, BETL 81, Leuven 1989); R. Girard, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986.

El tema del justo de Sab desborda el nivel de la justicia legal, como afirman sus opositores: «Acechemos al justo que nos resulta incómodo. Piensa que nosotros somos moneda falsa y se aparta de nuestras sendas como contaminadas; proclama dichoso el final de los justos y se envanece por tener a Dios por Padre» (cf. Sab 2, 10-16). El justo no acepta las normas del sistema, ni se pliega a los dictados de un "mundo" donde reinan los injustos. Es un pobre, pero no por necesidad o fortuna sino por vocación: prefiere ser distinto, cultiva otros valores, despliega otros "poderes" y de esa forma viene a convertirse en objeto de envidia y rechazo para aquellos que definen el sentido oficial de la justicia. Según la justicia del mundo, sólo una violencia vence a otra violencia. En contra de eso, el Justo de Sab no puede (ni quiere) responder a la violencia con violencia (según talión), sino con el testimonio de su vida, manteniendo la justicia (sin imposición ni lucha) y siendo derrotado, porque los injustos emplean la violencia[21].

El justo sufriente es un buen israelita, pero, en realidad, sus rasgos nacionales resultan secundarios, de manera que puede presentarse y se presenta como figura humana, sin más, lo mismo que Job y otros personajes de la literatura sapiencial de la Biblia. No sabemos si Jesús interpretó su vida con los rasgos de este justo, entre otras cosas porque es poco probable que el libro de la Sabiduría se conociera en su ambiente galileo. Pero es indudable que la figura del justo deriva de la tradición bíblica y se encuentra en el fondo de la vida de Jesús, como han visto algunos textos significativos de la pasión (cf. Mt 27, 40-43). Sin embargo, hay una gran diferencia. (1) El justo sufriente no proclama ni quiere extender el Reino de Dios en este mundo, sino que apela a la vida inmortal, como un Sócrates griego. (2) Jesús quiere instaurar el Reino; por eso no puede apelar a la vida inmortal, sino a la acción futura de Dios, que los cristianos llamarán resurrección. En esa línea debemos añadir que el libro de la Sabiduría ha influido más en la teología cristiana posterior que en Jesús[22].

[21] Los justos-pobres no pueden hacerse ricos, ni apelar a la fuerza, pero creen en la vida eterna y por eso se mantienen fieles a la justicia, aunque les maten. Sólo pueden ser y son justos los que son capaces de morir por lo que creen. Los injustos, en cambio, se pueden hacer ricos, porque no creen en la vida eterna, sino solo en la vida de este mundo donde puedan triunfar y enriquecerse, dominando a los demás e incluso matándoles para hacerlo.

[22] He presentado el tema en *Antropología bíblica*, Sigueme, Salamanca 2006. Cf. R. Busto, *La justicia es inmortal Una lectura de sabiduría de Salomón*, Sal Terrae, Santander 1992; M Larcher, *Etudes, sur le livre de la sagesse*, Gabalda, Paris 1969; *Le Livre de la Sagesse*, Gabalda, Paris 1985 I-III; R. E Murphy, *The Tree of Life An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, Dobleday, New York, 1990;

Conclusion He citado siete figuras de la tradicion israelita (Adan, Henoc, Hijo del Hombre, Abrahan-Jacob, Jeremias, Siervo de Yahve, Justo perseguido), que, unidas a las anteriores (Moises, Elias, David), nos ayudan a situar y entender la historia de Jesus El no ha nacido ni ha vivido de la nada, inventando en el vacio su camino, sino al contrario. en un sentido, todo lo que ha dicho y ha hecho se hallaba preparado y ensayado en la historia anterior del judaismo (y del conjunto de la humanidad) La novedad de Jesus (su "mutacion") habia sido iniciada de diversas maneras en el judaismo precedente, de manera que "todo estaba escrito" Pero, al mismo tiempo, podemos y debemos añadir que nadie habia condensado los rasgos anteriores como hara Jesus Por eso, dependiendo de la historia anterior (factica o simbolica), el viene a presentarse como personaje nuevo[23].

J Vilchez, *Sabiduria y Sabios en Israel*, Verbo Divino, Estella 1996, *Sabiduria*, Verbo Divino, Estella 1990

[3] En ese contexto, junto a figuras como Abel y Josue, Isaias y Esdras, podemos recordar a otras, tambien significativas (1) Jonas, predicador de penitencia (cuyo mensaje aceptaron en otro tiem po los ninivitas, mientras que ahora los judios-galileos no creen en Jesus), y profeta simbolico, 'sepultado" por tres dias en el mar (como Jesus en la tierra, tras la muerte, cf Mt 12, 39-41 y 16, 4 par) (2) En una perspectiva convergente se halla Job, hombre justo, condenado por los sabios del entorno, pero rehabilitado por Dios El evangelio no cita su figura (en el Nuevo Testamento solo aparece en Sant 5, 11), pero ella puede servir de referencia para entender a Jesus (3) Tam bien se pueden citar algunas mujeres como Ester o Judit, evocadas y comentadas en los libros de su nombre Ellas son muy importante, pero lo que han hecho se aleja del mensaje y vida de Jesus En la linea de Jesus, no es facil hablar de otra Ester, favorita del nuevo emperador (ahora romano), manipulando la politica mundial a favor de los judios Tampoco es facil aplicar a Jesus el simbolismo de Judit, que domina sexualmente al enemigo, Holofernes, para degollarlo, pues Jesus, ni otros muchos judios de su tiempo, actuaron de esa forma Habia, ademas, otras figuras significativas (Sara, Rebeca, Raquel, Debora), pero en aquel momento hubiera sido dificil trazar el mesianismo israelita en perspectiva femenina, aunque haya podido y debido decirse que Jesus ha venido a romper o superar la diferencia entre varones y mujeres Ciertamente, en Jesus no habra "varon ni mujer libre ni esclavo, judio ni griego", pues todos son uno en Cristo (cf Gal 3, 28) Pero en el contexto de su vida "parece" que el Cristo de Dios debia ser varon, para ayudar y acompanar asi mejor a varones y mujeres Sea como fuere, estas y otras figuras "habitaban" en el ambiente cultural y en la fantasia de los israelitas e influyeron poderosamente en la identidad y tarea de Jesus, al menos por contraste Ellas formaban la "Biblia viva", es decir, el imaginario social y religioso del Jesus judio

4. *Alternativas de Jesús. Cinco tipos de personajes de su ntorno*

Como hemos visto, había "una" Escritura, pero podía entenderse en varias" líneas, conforme a las figuras que acabamos de evocar, empezando or Moisés y terminando por el Justo perseguido. Por otra parte, Jesús no a sido el único que quiso encarnar con su vida la Escritura, pues también tros lo hicieron, creyéndose enviados por Dios para culminar la historia de u pueblo en una línea distinta de la de Jesús[24].

1. Celosos y líderes militares. De Judas Macabeo a Judas Galileo. Entre los íderes del tiempo de Jesús o los decenios anteriores no contamos, que yo epa, ninguno que pueda compararse del todo con David, al menos desde la estauración fallida de Zorobabel, hacia el año 515 a. C. (cf. Ag 1, 1.12-14; 2, -4; Zac 4, 6-10). Hubo, sin embargo, algunos significativos, rodeados por un ıura mesiánica y entre ellos los dos "judas": el Macabeo y el Galileo.

Judas Macabeo fue líder de la revuelta sacerdotal y militar contraria a los ntentos de helenización de los seléucidas de Siria, que quisieron imponer ;obre Judea un tipo de cultura y religión griega, partiendo de Jerusalén, con a ayuda de algunos sacerdotes de la alta nobleza. El héroe Macabeo murió en el campo de batalla (el año 160 a.C.), pero su memoria siguió siendo venerada por el pueblo, como muestran los libros de su nombre: 1 Mac, en plano más militar; 2 Mac en plano más espiritual.

Judas Galileo, al que Gamaliel presenta junto a Teudas, como líder de un movimiento paralelo al de Jesús, que fracasó "porque Dios no lo apoyaba" (cf. Hech 5, 37), fue uno de los fundadores del movimiento de los celosos de Dios. Se alzó con fuerza (quizá en un plano doctrinal más que militar), el año 6 d. C., tras la deposición de Arquelao (cuando Jesús era un muchacho), en contra del censo que Quirino, gobernador de Siria, había impuesto sobre los territorios de Arquelao (Judea y Samaría), que pasaban a quedar bajo el control directo de Roma. Así lo cuenta F. Josefo en Ant 18.1. 1-8 y en Bell 2.8.1.

[24] Gran parte de la literatura de bibl. 2.1 y 2.2 se ocupa de estos "personajes" alternativos, de quienes tratan también muchos estudios sobre el Jesús histórico (cf. Crossan, Meier, Sanders, Dunn; cf. bibl. 4.1).

Queremos destacar la figura y función del segundo Judas. Al tomar el mando directo sobre Judea/Samaría, Roma necesitaba un censo para fijar la administración y organizar los impuestos (regulados antes por los herodianos). El Sumo Sacerdote aceptó la propuesta, distinguiendo el plano religioso (culto sacral, con impuesto del templo) y el plano civil (tributo del Cesar). Pero Judas y otros, como Sadoc, un sacerdote, se opusieron, mostrándose dispuestos a morir (quizá lo hicieron) en defensa de la libertad judía: sólo Dios era rey o dueño (despotes) de Israel, de manera que quienes aceptaban su reinado debían luchar por la independencia israelita. La familia de Judas mantuvo el ideal de la rebelión armada: uno de sus hijos (Menahem) dirigió la guerra contra Roma en torno al 66-70 d. C. y otros dos (Santiago y Simón) fueron crucificados tras ella (cf. Josefo, Bell 2.17.8-9 y Ant 20. 5.2). Parece que un nieto suyo, Eleazar, promovió la defensa final de Masada (74 d. C; cf. Bell 7.8.1)[25]. Jesús de Nazaret no fue un guerrero victorioso, como Judas Macabeo, ni un teórico de la rebelión, por fidelidad a Yahvé, como Judas Galileo, sino un hombre de trasformación pacífica.

No sabemos cómo murió Judas Galileo. Sabemos, en cambio, que Judas Macabeo murió como un héroe de la resistencia, en defensa de su pueblo, mientras que Jesús Galileo morirá como un traidor oficial, condenado por las autoridades de Israel y Roma. Conforme a la visión de Jesús Galileo, el Reino de Dios era más que un proceso de liberación política, pues implicaba aspecto de trasformación personal e interior era el más hondo, aunque podía

[25] E P Sanders (*Jesus and Judaism*, SCM, London 1985, 139) ha situado a Judas Galileo (y a Jesus) en el contexto de otros movimientos profeticos y levantamientos, entre el 6 y el 50 d C

Judas Galileo (otros)	Maestro, Insurgente	Creo una escuela, favorecio un alzamiento militar, no hizo milagros	No sabemos si le mataron
Juan Bautista	Profeta	Anuncio el juicio, predico arrepentimiento y ofrecio un bautismo	Ajusticiado por Herodes
Jesus	Profeta, Maestro, Carismatico, Rey	Es el personaje mas complejo No ofrece un milagro exterior, ni defiende un alzamiento armado contra Roma	Ajusticiado por Poncio Pilato
El Egipcio	Profeta, Rey	Prometio un milagro, al que seguiria un alzamiento contra Roma	Parece que le matan
Teudas	Profeta, Insurgente	Prometio un milagro	Desaparece

ebía conducir a una "independencia" o, quizá mejor, a una trasformación ial y personal de Israel, en apertura a todos los pueblos. Ciertamente, Jesús lileo puede compararse con Judas Macabeo, pero más con Judas Galilea y o podría ayudarnos a entender el evangelio[26].

2. Esenios. Vinculados a los *hasidim*, forman un grupo de israelitas iadosos", que pudieron surgir con su propia entidad en tiempo del levanniento Macabeo (en torno al 175-160 a. C.). El más conocido es el *Maestro Justicia,* una figura central del movimiento de renovación israelita de la gunda mitad del siglo II a. C. (del 150 al 100 a. C.). Fue sacerdote, pero ntrario a la tendencia de los sacerdotes helenistas, que había dominado

«El maestro Judas Galileo hizo su aparición en público después del destronamiento de Arquelao (año 6 d. C.). En efecto, con la transición a dominio directo de los romanos, se efectuó en Judea y en Samaría un censo para determinar los impuestos que debían pagarse a Roma. Hasta entonces los príncipes del país habían cobrado para sí los impuestos, y habían pagado un tributo a los romanos. Ahora los impuestos tenían que entregarse directamente a los romanos gentiles. En esta situación Judas Galileo, oriundo de Galilea, proporcionó un nuevo fundamento racional para la resistencia, fallida hasta entonces, apoyándose en el núcleo mismo de la religión judía. Del mandamiento de que había que adorar únicamente a Dios, sacó la conclusión de que no se debían pagar tributos al emperador. El país pertenecía a Dios. Él es el único que tiene derecho a que se le haga entrega de sus productos. Sus enseñanzas siguieron influyendo durante mucho tiempo, aun después de fracasada la campaña contra del pago de impuestos. Según Hech 5, 37, murió violentamente. A diferencia de los que habían pretendido al trono durante la rebelión violenta que se había producido unos diez años antes, tras la muerte de Herodes (en torno al 6-4 a. C.), Judas Galileo era un maestro religioso. Josefo lo considera fundador de una cuarta filosofía de los judíos (Ant 18, 23). Una doctrina era mucho más difícil de combatir con las armas que una rebelión directa» (cf. G. Theissen, *El Movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2005, 106-107). El apodo de Judas Galileo nos recuerda que él no llevaba a cabo sus actividades en la región de la que era natural, sino que probablemente actuaba como maestro en Jerusalén. Josefo ni siquiera nos dice lo que fue de él, y lo único que sabemos, por una vaga mención de Hech 5,37, es que no logró su propósito: "Después se levantó Judas el Galileo, en los días del empadronamiento, y arrastró al pueblo en pos de sí; mas pereciendo él también, cuantos le seguían se dispersaron". Sea como fuere, a pesar de lo que dice Josefo, o, mejor dicho, dando la vuelta a sus palabras, cuando, a diferencia de lo afirmado en Bell I, 117-118, pondera en Ant 16, 4-10, 23-25 los efectos creativos de esta ideología, deberíamos llegar... a la conclusión de que Judas propusiera una resistencia pasiva, y no una rebelión activa, aunque, como es natural, esa distinción tan sutil habría pasado completamente desapercibida para los romanos. Habría sido, pues, Josefo quien habría elevado sus ideas a la categoría de secta, e incluso de filosofía, pasado de una actividad no violenta a otra directamente violenta y de un incidente pasajero a una situación duradera» (cf. J. D. Crossan, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994, 155). En los años en que Jesús era un muchacho (tenía unos 10-12 años), Judas Galileo actúo como ideólogo o maestro de una "revolución" no armada en contra de los romanos. Un conocimiento mejor de Judas Galileo nos ayudaría a a situar y entender mejor a su paisano algo más joven, Jesús Galileo.

entre los sadoquitas (de la dinastía antigua de Sadoc: cf. 2 Sam 8, 17; 1 Rey 1, 8; Ez 40, 46; 1 Cron 6, 8) en la primera mitad del siglo II, hasta la muerte de Alcimo (159 a.C.) y también contrario a la nueva dinastía asmonea, que triunfó con Jonatán (hermano de Judas Macabeo) y con sus sucesores, tras el (152 a. C); por eso tuvo que vivir en un tipo de "exilio".

El Maestro era de tendencia esenia, rigorista en su visión de la ley, apocalíptico en su visión de la historia. Esperaba una intervención fuerte de Dios, que renovaría el orden religioso de Israel y la estructura política y social de su territorio. Su nombre y figura se encuentra asociada al establecimiento de los esenios en Qumrán, con su rigorismo y su afán de pureza: sólo ellos, los elegidos de la alianza, habrían comprendido el sentido de los tiempos y así esperaban en el desierto la llegada de Dios.

Ciertamente, hay semejanza entre Jesús y los esenios de Qumrán, con el Maestro de Justicia. Pero, como iremos viendo, se trata de una semejanza por contraste. Debió existir más cercanía entre Qumrán y Juan Bautista y, en esa línea, podríamos hablar de un primer momento en que el proyecto de Jesús (discípulo de Juan) pudo haber sido más esenio. A pesar de eso, la visión de la pureza del Bautista era distinta de la que tenía el Maestro de Justicia. Por otra parte, cuando empezó su movimiento de Reino en Galilea, Jesús se distanció poderosamente del modelo sacral del Maestro de Justicia[27].

El movimiento de Qumrán puede ayudarnos para situar el mensaje de Jesús y la vida de los primeros cristianos, sobre todo los del grupo de Santiago, en Jerusalén, aunque la forma de leer la Biblia y la visión de fondo de los dos movimientos (del Maestro de Justicia y de Jesús), que brotan de un mismo sustrato israelita, son muy distintas y reflejan dos maneras de entender y aplicar la identidad e historia israelita. Ambos son radicales y escatológicos, pero en líneas diferentes. (1) El Maestro de justicia estaba más interesado por la limpieza moral y sacral de su comunidad, que debía separarse de otros grupos "manchados", para expresar de una manera elitista y "limpia" la exigencia de la Ley. (2) En contra de eso, Jesús ofrece el Reino de Dios a los pobres y expulsados del sistema sacral (a quienes Qumrán rechazaba): no quiere un

[27] Hay autores que, llevados más por curiosidad que por estudio de las fuentes, han llegado a decir que el «Maestro de justicia» era algún personaje cristiano, como Santiago, hermano de Jesús, por sobrenombre «el Justo», añadiendo que el «hombre de mentira», el «sacerdote sacrílego», enemigo del Maestro de Justicia, era Pablo. Pero esas identificaciones y otras carecen de fundamento, como han puesto de relieve la mayoría de los autores citados en bibl. 2 y 5.1

debía conducir a una "independencia" o, quizá mejor, a una trasformación ɔcial y personal de Israel, en apertura a todos los pueblos. Ciertamente, Jesús ialileo puede compararse con Judas Macabeo, pero más con Judas Galilea y sto podría ayudarnos a entender el evangelio[26].

2. Esenios. Vinculados a los *hasidim*, forman un grupo de israelitas piadosos", que pudieron surgir con su propia entidad en tiempo del levanamiento Macabeo (en torno al 175-160 a. C.). El más conocido es el *Maestro e Justicia*, una figura central del movimiento de renovación israelita de la egunda mitad del siglo II a. C. (del 150 al 100 a. C.). Fue sacerdote, pero ontrario a la tendencia de los sacerdotes helenistas, que había dominado

[6] «El maestro Judas Galileo hizo su aparición en público después del destronamiento de Arquelao (año 6 d. C.). En efecto, con la transición a dominio directo de los romanos, se efectuó en Judea y en Samaría un censo para determinar los impuestos que debían pagarse a Roma. Hasta entonces los príncipes del país habían cobrado para sí los impuestos, y habían pagado un tributo a los romanos. Ahora los impuestos tenían que entregarse directamente a los romanos gentiles. En esta situación Judas Galileo, oriundo de Galilea, proporcionó un nuevo fundamento racional para la resistencia, fallida hasta entonces, apoyándose en el núcleo mismo de la religión judía. Del mandamiento de que había que adorar únicamente a Dios, sacó la conclusión de que no se debían pagar tributos al emperador. El país pertenecía a Dios. Él es el único que tiene derecho a que se le haga entrega de sus productos. Sus enseñanzas siguieron influyendo durante mucho tiempo, aun después de fracasada la campaña contra del pago de impuestos. Según Hech 5, 37, murió violentamente. A diferencia de los que habían pretendido al trono durante la rebelión violenta que se había producido unos diez años antes, tras la muerte de Herodes (en torno al 6-4 a. C.), Judas Galileo era un maestro religioso. Josefo lo considera fundador de una cuarta filosofía de los judíos (Ant 18, 23). Una doctrina era mucho más difícil de combatir con las armas que una rebelión directa» (cf. G. Theissen, *El Movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2005, 106-107). El apodo de Judas Galileo nos recuerda que él no llevaba a cabo sus actividades en la región de la que era natural, sino que probablemente actuaba como maestro en Jerusalén. Josefo ni siquiera nos dice lo que fue de él, y lo único que sabemos, por una vaga mención de Hech 5,37, es que no logró su propósito: "Después se levantó Judas el Galileo, en los días del empadronamiento, y arrastró al pueblo en pos de sí; mas pereciendo él también, cuantos le seguían se dispersaron". Sea como fuere, a pesar de lo que dice Josefo, o, mejor dicho, dando la vuelta a sus palabras, cuando, a diferencia de lo afirmado en Bell I, 117-118, pondera en Ant 16, 4-10, 23-25 los efectos creativos de esta ideología, deberíamos llegar... a la conclusión de que Judas propusiera una resistencia pasiva, y no una rebelión activa, aunque, como es natural, esa distinción tan sutil habría pasado completamente desapercibida para los romanos. Habría sido, pues, Josefo quien habría elevado sus ideas a la categoría de secta, e incluso de filosofía, pasado de una actividad no violenta a otra directamente violenta y de un incidente pasajero a una situación duradera» (cf. J. D. Crossan, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994, 155). En los años en que Jesús era un muchacho (tenía unos 10-12 años), Judas Galileo actúo como ideólogo o maestro de una "revolución" no armada en contra de los romanos. Un conocimiento mejor de Judas Galileo nos ayudaría a a situar y entender mejor a su paisano algo más joven, Jesús Galileo.

entre los sadoquitas (de la dinastía antigua de Sadoc: cf. 2 Sam 8, 17; 1 Rey 1, 8; Ez 40, 46; 1 Cron 6, 8) en la primera mitad del siglo II, hasta la muerte de Alcimo (159 a.C.) y también contrario a la nueva dinastía asmonea, que triunfó con Jonatán (hermano de Judas Macabeo) y con sus sucesores, tras el (152 a. C); por eso tuvo que vivir en un tipo de "exilio".

El Maestro era de tendencia esenia, rigorista en su visión de la ley, apocalíptico en su visión de la historia. Esperaba una intervención fuerte de Dios, que renovaría el orden religioso de Israel y la estructura política y social de su territorio. Su nombre y figura se encuentra asociada al establecimiento de los esenios en Qumrán, con su rigorismo y su afán de pureza: sólo ellos, los elegidos de la alianza, habrían comprendido el sentido de los tiempos y así esperaban en el desierto la llegada de Dios.

Ciertamente, hay semejanza entre Jesús y los esenios de Qumrán, con el Maestro de Justicia. Pero, como iremos viendo, se trata de una semejanza por contraste. Debió existir más cercanía entre Qumrán y Juan Bautista y, en esa línea, podríamos hablar de un primer momento en que el proyecto de Jesús (discípulo de Juan) pudo haber sido más esenio. A pesar de eso, la visión de la pureza del Bautista era distinta de la que tenía el Maestro de Justicia. Por otra parte, cuando empezó su movimiento de Reino en Galilea, Jesús se distanció poderosamente del modelo sacral del Maestro de Justicia[27].

El movimiento de Qumrán puede ayudarnos para situar el mensaje de Jesús y la vida de los primeros cristianos, sobre todo los del grupo de Santiago, en Jerusalén, aunque la forma de leer la Biblia y la visión de fondo de los dos movimientos (del Maestro de Justicia y de Jesús), que brotan de un mismo sustrato israelita, son muy distintas y reflejan dos maneras de entender y aplicar la identidad e historia israelita. Ambos son radicales y escatológicos, pero en líneas diferentes. (1) El Maestro de justicia estaba más interesado por la limpieza moral y sacral de su comunidad, que debía separarse de otros grupos "manchados", para expresar de una manera elitista y "limpia" la exigencia de la Ley. (2) En contra de eso, Jesús ofrece el Reino de Dios a los pobres y expulsados del sistema sacral (a quienes Qumrán rechazaba): no quiere un

[27] Hay autores que, llevados más por curiosidad que por estudio de las fuentes, han llegado a decir que el «Maestro de justicia» era algún personaje cristiano, como Santiago, hermano de Jesús, por sobrenombre «el Justo», añadiendo que el «hombre de mentira», el «sacerdote sacrílego», enemigo del Maestro de Justicia, era Pablo. Pero esas identificaciones y otras carecen de fundamento, como han puesto de relieve la mayoría de los autores citados en bibl. 2 y 5.1.

grupo de puros, sino un movimiento de Reino. Muchos problemas de fondo son iguales, las respuestas diferentes[28].

3. *Observantes y fariseos.* Los fariseos nacen quizá de los *hasidim*, lo mismo que los esenios, en tiempo de la crisis macabea. Entre ellos queremos destacar a *Hilel el Viejo*, el más influyente de los sabios y escribas que están en la base de la trasformación que llevará al triunfo del judaísmo nacional, representado por la Misná (codificada hacia 200 d. C.). Fue algo anterior a Jesús (vivió entre el 30 a. C. y el 10 d. C.) y había venido de Babilonia a Judea, donde alcanzó gran fama como intérprete de la Ley. No era partidario de la guerra, como los celotas; no buscaba una separación radical (de grupo y vida), como muchos esenios, sino un judaísmo de pureza familiar y social, que pudiera vivirse en las familias y en las sinagogas, más que en el servicio del templo. Es posible que el fariseísmo anterior (del siglo I a. C.) se centrara más en la política, como recuerda de F. Josefo. A partir de Hilel, será de tipo más familiar y espiritual[29].

Hilel suele aparecen como fundador de una de las dos escuelas rabínicas (el otro es Samay) y a él se le atribuyen diversas normas económicas y sociales, que permitieron mejorar las relaciones familiares y sociales de los judíos de su tiempo. No se sabe el influjo que tenía en tiempos de Jesús, pero contribuyó al despliegue del rabinismo, que marcará la historia posterior del judaísmo, en su separación del cristianismo. El *Tratado de los Padres* (Pirque Abot) le hace autor de sentencias muy importantes:

> Hilel solía decir: Sé un discípulo de Aarón, ama y busca la paz, ama a los otros hombres y acércalos a la Torá... (M. Abot 1, 12). Hilel decía: No te separes de la comunidad, no confías en ti mismo hasta el día de tu muerte, no juzgues a tu prójimo hasta que no estés en sus mismas circunstancias... Acostumbraba a decir: El inculto no teme al pecado, la gente ignorante no es piadosa, el tímido no aprende, el colérico no es adecuado para enseñar, quien se da excesivamente al comercio no se hace sabio y donde no hay hombre esfuérzate tú por ser hombre (Misná, Abot, 2, 4).

Hilel y otros maestros sentaron las bases del judaísmo que ha seguido existiendo hasta hoy (año 2007), como religión celosa de la Ley (¡no legalista!). A él se le atribuye un famoso dicho que el evangelio ha puesto en boca de

[28] Cf. Stegemann y Trebolle *(bibl. 2,1)*, Betz-Riesner *(bibl. 2.2)* y Charlesworth *(bibl 5, 2)*.

[29] Cf. J. Neusner, *From Politics to Piety. The emergence of Pharisaic Judaism*, Ktav, New York 1979

Jesús: "No hagas a otro aquello que no quisieras que otro hiciera contigo. Ésta es toda la Ley, el resto es comentario" (cf. Talmud de B., *Schebiit* 31a). No es imposible que ambos, Hilel y Jesús, lo hayan tomado de una fuente anterior, pues tenían elementos comunes. Como es normal, muchos maestros judíos actuales (como J. Klausner y G. Vermes) valoran a Hilel sobre Jesús porque, a su juicio, era más realista y, por lo tanto, más humano, pues (a diferencia de Jesús) buscaba aquello que los judíos podían y debían cumplir, para mantenerse como pueblo, dentro de la tradición israelita. Queremos decir ya desde aquí que Jesús no ha combatido a Hilel, pero ha radicalizado algunos de sus presupuestos (propios del judaísmo nacional), anunciando la llegada del fin de los tiempos y ofreciendo el Reino de Dios a los excluidos y pecadores. Las relaciones de Jesús con Hilel siguen siendo un elemento clave para el diálogo entre judaísmo y cristianismo[30].

4. *Sabios.* Había muchos en tiempos de Jesús, pero quizá el más significativo desde una perspectiva de diálogo con la cultura del entorno ha sido *Filón de Alejandría,* que vivió entre el 20 a. C. y el 50 d. C. y que tradujo y formuló la experiencia israelita en moldes helenistas, de platonismo medio. Influyó de manera decisiva en muchos cristianos alejandrinos de los siglos II-III (Clemente, Orígenes), no sólo por su exégesis sino por su visión de Dios, a quien concibe como creador y padre universal. Una línea de pensamiento sapiencial (helenista) vinculada a Filón ha marcado la teología cristiana y su forma de entender a Jesús como Hijo de Dios, en claves ontológicas.

Ciertamente, Filón era también un hombre práctico, atento a los problemas de su comunidad de Alejandría. Pero fue ante todo un teórico y así quiso vincular el judaísmo con el pensamiento griego, en la línea de Platón (*Timeo*). Desde esa perspectiva pudo hablar de una especie de Madre divina, una *materia* receptiva, que acoge y hace posible el desarrollo del semen masculino. De esa manera, el Padre Dios, unido a la materia "uterina" que acoge su simiente, da «forma» y engendra todo lo que existe. Ese Dios, entendido como padre cósmico, suscita y promueve con su semilla espiritual (de ideas creadoras) el movimiento de la realidad. El Dios de Filón sigue siendo en su raíz el mismo Yahvé de Ex 3, 14 (Soy el que Soy, el "ser originario"). Pero, al mismo tiempo, es un Padre que suscita, unifica y sostiene todo lo que existe

[30] Obras de Klausner y Vermes en *bibl 2 1* y *2.2*. Cf tambien obras de Saldarini y Schurer en *bibl. 2 1*

por medio su Logos, Palabra preexistente, Primogenito de toda creacion, semen sagrado que fecunda la Materia divina

Jesus ha vivido en un mundo conceptual distinto al de Filon [de tipo mesianico, no ontologico/helenico], pero tras su muerte el movimiento que el ha suscitado ha entrado en contacto con el helenismo, asumiendo algunas representaciones del "imaginario" ontologico (griego) de Filon alejandrino Desde el principio de la Iglesia, los himnos de Jn 1, 1-18, Col 1, 12-20 y Ef 1, 3-14 interpretan ya a Jesus en una perspectiva que se parece a la de Filon, mas cercana al principio cosmico-divino de las especulaciones de algunos platonicos y estoicos que al evangelio mesianico estrictamente dicho

Filon hablaba de un Dios que se expresa de un modo especial en la historia israelita, para engendrar en ella sus virtudes, a traves del Logos Desde ese fondo interpretaba las narraciones patriarcales, entendiendo a las matriarcas de Israel (Sara, Rebeca, Lia, Raquel) como signo del pueblo (humanidad), que Dios fecunda por su Logos, para que conciban y engendren las virtudes e ideas mas profundas En esa linea, algunos teologos cristianos diran que Dios no engendra "virtudes", sino que ha engendrado a Jesus como su Hijo, por medio de Maria

Este pensamiento de Filon, cercano al libro de la Sabiduria, ha podido emplearse como puente entre el mesianismo de Jesus y la ontologia posterior de la Iglesia Asi lo han entendido no solo los teologos alejandrinos del siglo II-III d C , sino gran parte de los fundadores de la teologia helenista, que ha vinculado a Jesus con el Logos divino, haciendo asi que el cristianismo abandone el registro mesianico del judaismo tradicional para situarse en un plano ontologico (presentando a Jesus como Sabiduria de Dios (cf 1 Cor 1, 22)

Pero en linea de principio habia una gran diferencia Filon era un pensador y quiso interpretar el judaismo desde un helenismo sapiencial, para abrirlo de esa forma al pensamiento "culto" de su tiempo, sin cambiar de una manera radical las estructuras sociales del mundo griego Jesus, en cambio, fue un hombre de accion y quiso proclamar e iniciar el camino del Reino de Dios desde los pobres (en el fondo daba igual que fueran hebreos o helenistas, cf Hech 6, 1) No especulo sobre el Logos universal de Dios, sino que encarno su Palabra salvadora en la vida de los hombres En ese sentido

fue más judío que Filón, pues siguió siendo fiel a la historia, a la "materia" de la vida humana[31].

5. Profetas políticos e intérpretes de la historia. Entre ellos queremos citar a *Flavio Josefo*, historiador judío, procedente de la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, donde nació el 37 d. C., algunos años después del asesinato de Jesús. Fue en su juventud un buscador y bautista y quizá también un visionario (un profeta). Conoció los movimientos del judaísmo palestino, haciéndose discípulo de Bano, un bautista comparable Juan (de quien hablaremos más extensamente). Realizó más tarde (el 64 d. C.) un viaje a Roma, con una delegación de nobles judíos, encargados de defender ante Nerón a ciertos sacerdotes. Regresó a Jerusalén y se sumó a la rebelión, siendo nombrado «general en jefe» de la región de Galilea. Luchó así contra Roma, pero, a diferencia de sus compañeros, que decidieron morir antes de entregarse, impulsado por una "visión" profética, se rindió ante el general enemigo, Vespasiano (67 d. C.), a quien predijo que llegaría a ser emperador de Roma.

[31] Filon Alejandrino era hombre de estudio y de gran influjo social (de una familia rica) Por un lado, especulo sobre el Logos general de Dios, que se abre desde Israel al conjunto de la humanidad Por otro utilizo su poder politico y sus medios economicos a favor del pueblo (de los judios alejandrinos); pero lo hizo desde arriba, acudiendo incluso a Roma, para asi favorecer, con una mediacion politica, a sus "pobres" compatriotas Tambien Jesús Galileo era un sabio, pero no elaboro una teoria general sobre el Logos (interpretando de esa forma la Escritura, como hizo Filon), sino que encarno y expreso la Sabiduria de Dios en la practica de su vida, en un movimiento popular, al servicio de la liberacion y la reconciliacion entre los grupos galileos enfrentados Jesus no tuvo el poder de Filon para apelar a Roma y actuar desde arriba, con su inteligencia academica y sus medios economicos, sino que se encarno en el sufrimiento e injusticia de los hombres, viviendo con los pobres. No fue a Roma, con cartas para el Cesar, sino a Jerusalen, sin mas cartas ni avales que su proyecto de Reino, a partir de los pobres, siendo alli condenado por los sacerdotes del templo y ejecutado por el delegado del Cesar Ciertamente, fue un hombre de pensamiento, pero no un "pensador", por eso, no escribio libros sobre el Logos de Dios, como Filon, pues su libro era la propia vida, al servicio del Reino. A pesar de ello, a los pocos años de su muerte, algunos de sus discipulos "indirectos", cristianos de la segunda y tercera generacion (los autores de Jn 1, Col y Ef), le presentaran como Logos de Dios (utilizando palabras cercanas a las del sabio Filon), iniciando asi un camino teologico que ha permanecido hasta el dia de hoy. En si mismo, el Logos de Filon tiende a ser una idea supratemporal Para los cristianos, en cambio, el Logos es un hombre, Jesus de Nazaret, con su proyecto y camino de reconciliacion historica, partiendo de los mas pobres de la sociedad Cf. Filon de Alejandria, *Obras completas IV* Traduccion, introduccion y notas de J. M. Triviño, Acervo Cultural, Buenos Aires 1975/6. Entre la bibliografia castellana sobre Filon, cf J Cazeaux, *Filon de Alejandría, de la gramatica a la mistica, Documentos en Torno a la Biblia 9*, Estella, 1984; J. Danielou, *Ensayo sobre Filón de Alejandria*, Taurus, Madrid 1962

Pasó dos años en la cárcel y cuando su "profecía" se cumplió, el 69 d. C., alcanzó la libertad y actuó como aliado de Roma, pidiendo a los rebeldes que abandonaran la lucha, pues Dios mismo había decidido conceder el poder a los romanos (cf. *Guerra* II, 16). Asistió al asedio y caída de Jerusalén, junto a Tito, hijo de Vespasiano, nuevo general del ejército romano, realizando funciones de intérprete y mediador. Se trasladó después a Roma, bajo la protección de los emperadores flavios (Vespasiano, Tito y Domiciano), de quienes tomó el nombre (Flavio) y para quienes escribió "oficialmente" la historia de la guerra.

Fue, según eso, un profeta político, de rama sacerdotal que, a pesar de conocer la maquinaria militar de Roma, se había sumado a la rebelión judía, para ponerse después (movido, según él, por una inspiración profética), al servicio de Roma, en contra de los rebeldes de su pueblo, como había hecho en otro tiempo Jeremías, que pidió también la rendición de Jerusalén en manos de los babilonios (cf. Jer 28, 14; 32, 1-5). Siguió creyendo en la vocación divina de su pueblo (el judaísmo), pero pensó que Dios realizaba su acción y su juicio por medio de los romanos, a quienes concedía en este tiempo el poder político, como en otro tiempo se lo había concedido a los babilonios o los persas. Así pensó que lo mejor para Israel, como pueblo de Dios, era someterse al nuevo imperio mundial y concibió su profecía como un servicio para la identidad religiosa de su pueblo[32].

Josefo tuvo una ocasión inmejorable para expresar sus ideas, porque el emperador le hizo cronista y le facilitó los medios para componer la *Guerra de los judíos* (*Bell*), que fue presentada en la corte romana y publicada entre los años 75 y 90 d. C. Escribió en "defensa de Roma", pero con el fin de mostrar que el triunfo temporal del Imperio estaba al servicio de la victoria final del Dios israelita, que había dictado y dirigido la derrota de su pueblo. Esa intención pro-judía, más latente en el libro de la *Guerra*, vino a expresarse de manera mucho más clara en una obra posterior, titulada *Antigüedades de los judíos* (*Ant*), de los años 93-94 d. C., que ya no estaba directamente escrita por encargo (y para gloria) de Roma, sino que podía entenderse como expresión de su propio convencimiento nacional y religioso. En esa línea, Josefo corrigió

[32] Como profeta político, Josefo quiso y anunció la rendición de Jerusalén, pues el mismo Dios había concedido su poder a Roma. Jesús será, en cambio, un profeta escatológico: no buscó el triunfo del poder (ni el de los judíos, ni el de los romanos), sino la vida y bienaventuranza de los pobres.

algunos aspectos de la perspectiva anterior y puso de relieve la esperanza de un triunfo final de Israel por encima, y a través, del fracaso de la guerra del 67-70 d. C. Esa intención aparece, de manera todavía más intensa, en sus dos últimas obras, escritas a finales del siglo I, su *Autobiografía* y su apología, *Contra Apión*, donde Josefo se defiende a sí mismo y aparece como enviado de Dios, al servicio de los judíos, el pueblo elegido[33].

Josefo se parece en algunos rasgos a Jesús: vive en medio de grandes crisis sociales y políticas y busca la paz. Pero las diferencias son muy grandes. Josefo era un sacerdote y un político aristócrata, y, como tal, fue enemigo de los movimientos populares de liberación israelita; era un judío elitista y, en un momento dado, pudo optar por la guerra contra Roma, pero lo hizo desde la perspectiva de la nobleza sacerdotal. No experimentó como Jesús el dolor de los más pobres de su pueblo; no asumió el sufrimiento de los campesinos desposeídos, no quiso crear desde abajo un movimiento de reconciliación. A pesar de ello, pudo ofrecer una visión fiable de la situación y de los acontecimientos básicos de Palestina en el siglo I de nuestra era. Su obra ha sido conservada y valorada por cristianos (que han asumido en gran parte su visión política), no por judíos rabínicos, que le han juzgado traidor[34].

En este contexto debemos citar el famoso "testimonio flaviano" donde Josefo ofrece su visión de Jesús. El texto ha sido interpolado por copistas cristianos posteriores (los párrafos entre corchetes) pero conserva un núcleo auténtico:

> Apareció en este tiempo Jesús [un hombre sabio, si en verdad se le puede llamar hombre]. Fue autor de hechos sorprendentes; maestro de personas que reciben la verdad con placer. Muchos, tanto judíos como griegos, le siguieron.

[33] He citado las traducciones castellanas de Josefo en *bibl. 0.6* y *2.1*. Todos los que escriben (escribimos) sobre el contexto judío de Jesús dependemos de Josefo. Cf. Equipo "Facultad de Teología de Lyon", Flavio Josefo, *un testigo judío de la Palestina del tiempo de los apóstoles*, Verbo Divino, Estella, 1982; M. Hadas-Lebel, *Flavio Josefo: el judío de Roma*, Herder, Barcelona 1994.

[34] Josefo se muestra «tendencioso e incluso hostil para con el pueblo llano; sus obras muestran claras tendencias prorromanas, constituyen una defensa de la elite del pueblo judío y a todas luces son antirrevolucionarias, y, por supuesto, contrarias al campesinado». Josefo «es un testigo hostil que desprecia a los líderes y movimientos populares de Galilea, a los cuales intentó controlar en su calidad de representante del gobierno de Jerusalén» (cf. R. A. Horsley y J. S. Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements of the Time of Jesus*, Fortress, Minneapolis 1985, xix-xx). Los presupuestos religioso-políticos de Josefo hacen que se muestre, en general, contrario a la rebelión de los judíos sobre todo a la participación y el protagonismo de las clases humildes. A pesar de ello, su obra nos ayuda a entender la situación social de Jesús y de los campesinos galileos (cf. J. D. Crossan, *Jesús, historia de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994, 130-138).

> [Éste era el Cristo (el Mesías)]. Algunos de nuestros hombres más eminentes le acusaron ante Pilato. Este lo condenó a la cruz. Sin embargo, aquellos que antes lo habían amado, no dejaron de hacerlo después. [Se les apareció resucitado al tercer día, como lo habían anunciado los divinos profetas que habían predicho de él ésta y otras mil cosas maravillosas]. Y hasta hoy, la tribu de los cristianos, que le debe este nombre, no ha desaparecido. (Ant. XVIII, 63-4)

Así recuerda Josefo a Jesús, hacia el año 93 d. C., recogiendo no sólo aquello que ha podido saber en Judea, sino lo que ha escuchado y conoce en Roma, en el momento en que escribe su obra. Los datos que ofrece son "neutrales" y no dependen de los evangelios (los párrafos entre corchetes son posteriores). Josefo pudo decir que a Jesús le siguieron "muchos judíos y griegos", reflejando lo que pasaba en su tiempo (había cristianos de origen judío y griego), no en la historia de Jesús. También pudo decir que fue acusado por algunas autoridades, añadiendo que fue amado por sus seguidores[35].

5. *En la plenitud de la historia romana. Julio César*

Después de haber presentado algunos personajes importantes del entorno judío (Judas y Hilel, Maestro de Justicia, Filón y Josefo), resulta conveniente hablar de un soldado y político que marcó de forma duradera la identidad del Imperio del que Jesús formaba parte. Nos referimos a Cayo Julio (por sobrenombre César, porque, según algunos, había nacido por una cesárea), a quien muchos tomaban como Hijo de Dios (que "ser divino" que revivía y se expresaba a través de sus sucesores, los césares romanos). El mismo Jesús compara y contrapone a Dios y al César (cf. Mc 12, 14-17). Más tarde, una larga tradición cristiana, centrada el Apocalipsis, presentará la historia como lucha entre Jesús, Señor mesiánico, y el César, Señor imperial.

Actualmente resulta difícil comprender la conmoción que produjo el surgimiento de los césares de Roma, a partir de la figura enigmática y fuerte de Cayo Julio César (100-44 a. C.), que trasformó la vida y la política de muchos ciudadanos del Imperio, que surgirá en su nombre (bajo su inspiración), a partir de Octavio (27 a. C.), que se llamó Augusto (Supremo, Divino), y recibió el sobrenombre de "césar", como sus sucesores. De esa forma, el mismo

[35] Sobre el testimonio de Josefo y su interpretación, cf. J. P. Meier, *Un judío marginal I*, Verbo Divino, Estella 1997, 79-108; E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I*, Cristiandad, Madrid 1985, 550-576; L. H. *Feldman, Josephus and Modern Scholarship*, de Gruyter, New York 1984.

Julio, llamado César por su nacimiento (por cesárea) y asesinado el año 44 a. C. por los partidarios del viejo orden social republicano, entre los que se hallaban algunos de sus protegidos-amigos, vino a convertirse en signo de "divinidad" de la Roma Eterna, un Dios que revive y se perpetúa en cada uno de los emperadores.

Eso significa que el César asesinado re-vive (re-sucita) en sus sucesores, haciéndoles portadores del poder divino. Cada nuevo emperador será un César-Dios, presencia de la divinidad que actúa y se revela a través del poder y de la gloria eterna de Roma, que ha llegado ya, como dijo Virgilio (70-19 a. C.) en su Égloga IV. En esa línea podríamos hablar de una "resurrección" o presencia política del César-Dios en los emperadores, viendo a Roma, como encarnación imperial del ser divino.

Lógicamente, Jesús ha tenido que situarse al trasluz y en el trasfondo del emperador romano. Sin duda, él no quiso ser un "césar", no intentó conquistar y mantener el "reino" por armas y dinero, imponiendo así una paz política imperial. Pero lo que César hizo y siguió haciendo en un plano político-militar lo hizo Jesús en otro plano: anunció y preparó la llegada de un Reino universal, por gracia de Dios, desde los pobres, no por armas y dinero, a partir de los ricos y fuertes. Roma simbolizaba la racionalidad religiosa y social, que se impone por la fuerza, desde los más capaces. Jesús es el carisma, la gratuidad hecha proyecto de Reino, que se eleva a partir de los pobres. Lógicamente, los primeros cristianos compararán a Jesús y al César, distinguiendo y vinculando las dos perspectivas.

Por eso, una biografía de Jesús que no le sitúe en los tiempos del Cesar Augusto (cf. Lc 2, 1) y de Tiberio (Lc 3, 1) y, más en concreto, de Pilato, su representante en Judea (cf. Mc 15, 1-44 par), será deficiente. La referencia al gobernador romano (padeció bajo Poncio Pilato) forma parte esencial del Credo cristiano. Si desaparece el "gobernador" desaparece el "cristo"; si no está al fondo el reino (imperio) romano no se puede hablar de Reino cristiano. Pero eso no puede justificar exageraciones, como las de aquellos historiadores (o pseudo-historiadores) que siguen diciendo que la "biografía mesiánica" de Jesús es sólo la aplicación y adaptación judía de la biografía imperial del César. En contra de eso, pensamos que la biografía de Jesús (situada, evidentemente

en un espacio y tiempo en el que influye poderosamente la del César) tiene rasgos propios y distintos, que desbordan el nivel de Roma[36].

Sin duda, las dos grandes figuras no sólo pueden, sino que deben compararse. Dejando ahora a un lado las aportaciones del mundo helenistas, César y Jesús han expresado y realizado, con cien años de diferencia, las dos aportaciones básicas del mundo occidental antiguo, uno en línea de política (César), otro en línea de humanidad integral (Jesús). Sus biografías tienen varios elementos de contacto: los dos han sido asesinados por sus "enemigos" y su memoria ha pervivido y se ha expresado (ha resucitado) a través de sus sucesores: en un caso por el Emperador (único César), en otro caso por todos los cristianos (todos son Cristo, lo mismo que Jesús).

A César le asesinaron, en el centro del Senado romano, unos conspiradores políticos, que fueron derrotados después por otros políticos romanos y especialmente por Augusto que, en nombre del asesinado, creó un imperio económico, militar y religioso, de dimensiones pretendidamente mundiales, algo que nunca había existido. A Jesús (que había nacido ya en tiempo del César Augusto) le mataron legalmente, los representantes del Templo de Jerusalén y del nuevo César Tiberio; pero sus discípulos, sin luchar externamente contra los sacerdotes o los soldados del César, crearon una iglesia o comunidad religiosa que se extenderá no sólo en el imperio de Roma, sino por otras partes del mundo, a las que no había llegado el Imperio de Roma[37].

[36] La obra más reciente que conozco sobre el tema es de F. Carotta, *Jesus was Caesar: On the Julian Origin of Christianity*. An Investigative Report, Gazelle Books, Lancaster 2004. Traducción española parcial, on line: www.carotta.de/subseite/texte/jwc_s/vp. y carotta.de/subseite/texte/jwc_s/crux1.html. Carotta supone que el mito imperial de César, divinizado tras su asesinato y universalizado por Augusto y sus sucesores, ha recibido en Jesús una forma particular judía, adaptada al genio de la religión israelita, para expandirse de esa forma, primero en Roma y después en el mundo entero. Esa opinión resulta, a mi juicio, insostenible, como iremos viendo en lo que sigue: Jesús no es una simple adaptación judía, monoteísta y piadosa, del mito universal del César político divino. Pero es evidente que entre ambos, el César y el Cristo, y se han dado convergencias muy significativas, no en detalles de lugares y anécdotas librescas, sino en la experiencia de fondo. Era un momento propicio (¡plenitud de los tiempos! Gal 4, 4) para que surgiera no sólo el César (signo del imperio mundial), sino también Jesús (signo de comunión pacífica de todos los hombres).

[37] César y Jesús fueron distintos y, sin embargo, compartieron muchos rasgos que iban a cambiar la historia del mundo, sobre todo en occidente. La trama de sus relaciones (unidas al influjo del pensamiento helenista, que hemos visto representado por Filón) todavía no ha llegado a su fin. Por eso, en la historia de Jesús sigue siendo necesaria una referencia al César. Hemos evocado el tema, en perspectiva de jerarquía eclesial, en Historia y futuro de los papas. Una roca sobre el abismo, Trotta, Madrid 2006.

2
PRINCIPIO
HIJO DE MARÍA, ARTESANO GALILEO

Tres rasgos definen, a mi juicio, el surgimiento y despliegue mesiánico de Jesús. (1) Fue judío galileo, hijo de una mujer llamada María, educado en un hogar de honda piedad nacional. (2) Debido a los conflictos laborales y sociales de su tierra, fue trabajador eventual, un campesino sin campo, un artesano. (3) Se hizo discípulo de Juan Bautista, profeta que anunciaba el juicio de Dios y bautizaba a los conversos, preparándoles para la entrada en la tierra prometida, más allá del Jordán. En este capítulo trato de los dos primeros temas, dejando el tercero para el capítulo siguiente.

Jesús era judío de Galilea, tierra de antiguas tradiciones israelitas, conquistada por los asirios el 721 a. C. y sometida durante siglos al influjo cultural y religiosa de los pueblos del entorno (de Siria y Fenicia). A lo largo del período persa y helenista (a partir del 432 a. C.), mantuvo relaciones cambiantes con la comunidad israelita de Samaría (enfrentada a la de Jerusalén) hasta que fue conquistada (y re-colonizada) por los judíos en el tiempo de los asmoneos (el 104-103 a. de C.).

Significativamente, muchos israelitas "judíos" de Galilea asumieron con entusiasmo las esperanzas nacionales de David y las tradiciones del templo de Jerusalén, quizá para separarse así más de los israelitas "no-judíos" de la cercana Samaría (con su templo en el monte Garizim). Por otra parte, es muy posible que bastantes galileos del tiempo de Jesús fueran hijos de inmigrantes de Judea, incluso de Belén, como parecen suponer los evangelios cuando hablan de Jesús[1].

[1] La bibliografía sobre Galilea se ha hecho muy extensa en los últimos decenios, como muestran, entre otras, las obras de Chancey, Freyne, Horsley y Reed *(bibl 2.1)*

1. *Nacido en Nazaret, oriundo de Belén*

Los evangelios presentan a Jesús como un judío de Galilea, nacido en los años de Augusto y Herodes. Posiblemente no conocía al detalle la historia de Julio Cesar, divinizado por Roma, ni los principios de la "ideología sagrada de Augusto", a quien muchos miraban como presencia de Dios. Pero el influjo de los césares (Augusto gobernó del 27 a C. al 14 d. C. y Tiberio del 14 al 37 d. C.) debió llenar el imaginario social de su infancia, pues del César de Roma dependían los reyes, que gobernaban sobre toda Palestina (Herodes el Grande: del 37 al 4 a. C.) o sobre Galilea (Herodes Antipas: del 4 a. C. al 39 de. C.), y los procuradores o gobernadores de Judea-Samaría (sobre todo, Valerio Graco y Poncio Pilatos, que ejercieron el poder del 15 al 26 y del 26 al 36 d. C.). Fue súbdito de Roma y, como todo judío inteligente de su tiempo, conocía bien las pretensiones políticas y religiosas del imperio.

La tradición del evangelio sabe que nació en tiempos del César Augusto, cuando reinaba en Palestina Herodes el Grande, es decir, unos años antes de lo que supone la datación oficial, calculada de un modo equivocado[2]. Debió nacer hacia el 6 a. C., en los últimos años de Herodes, en un tiempo que empezaba a estar marcado por fuertes contrastes, especialmente, por el paso de una agricultura autónoma de subsistencia a una economía comercial centralizada, al menos en Galilea.

Es probable que naciera en *Nazaret*, pero, simbólicamente, provenía de *Belén*, pues su familia parece haber sido portadora de las promesas de David, y así los evangelios de Mateo y Lucas afirman que era betlemita (como dice expresamente Mt 2, 1-8 y cf. Lc 2, 4). Suponemos pues que se hallaba vinculado a la realeza de David, propia del orden nacional judío, que le ofreció su simbolismo y su tarea religiosa más profunda (como ha destacado Mt 2). Pero nació en un mundo dominado por la dinastía imperial de Augusto, que estaba realizando (o realizaría, como veremos) un "censo" universal romano (cf. Lc 2, 1-4).

[2] Un monje escita, de comienzos del siglo VI d. C., calculó que Jesús había nacido el año 753 de la Fundación de Roma y esa fecha se ha impuesto, hasta el día de hoy, como "año cero" de la era común. Pero los cálculos históricos modernos indican que se equivocó, de manera que Jesús nació unos 6 ó 4 años antes. La fecha de la media noche del 25 de diciembre es simbólica y está vinculada al culto del Sol, que celebraba ese día su fiesta. Cf. J. Meier, *Un judío marginal I*, Verbo Divino, Estella 1998, 219-440; M.-É. Boismard, *L'Évangile de l'enfance (Lc 1-2) selon le proto-Luc* (excursus I), Paris, Gabalda, 1997.

Por su parte, Marcos supone que era natural de Nazaret de Galilea (cf. Mc 1, 9), hijo de María, y que tenía otros hermanos (cf. Mc 6, 3), pero no ha sentido la necesidad de escribir sobre su origen, como harán Lucas y Mateo, aunque tampoco ellos han escrito una "crónica" de los hechos referentes al nacimiento de Jesús (Mesías, Hijo de Dios), sino un "evangelio": una representación de lo que ese nacimiento significa para los creyentes. Por eso, sus relatos han de interpretarse como "profecía historiada": ellos trasmiten y elaboran una tradición de fe. Mateo y Lucas suponen que Jesús, hijo de María y José, está vinculado a Nazaret de Galilea, pero añaden que su vida ha de entenderse partiendo de David, natural de Belén, donde también Jesús nació, por obra del Espíritu Santo, superando así el nivel de una genealogía puramente humana. Ellos no quieren mentir ni engañar, en un sentido actual, sino poner de relieve algo les parece esencial: la continuidad y diferencia entre David y Jesús (cf. Mt 2, 1-6 y Lc 2, 4).

Ni Mateo ni Lucas inventan esos "datos" (Belén, nacimiento por el Espíritu), ni los toman uno del otro, sino que los recogen de una tradición anterior, que ha debido surgir en un ambiente judeo-cristiano, para destacar las conexiones de Jesús con las promesas davídicas, relacionadas con Belén, poniendo, al mismo tiempo, de relieve la necesidad de superar una comprensión "física" de esas promesas (ha nacido por obra del Espíritu, no por el poder de la "carne" davídica).

No es imposible que en el fondo de ese dato teológico (nació en Belén) se exprese una interpretación propagada por parientes de Jesús, que se sintieron vinculados a la familia de David. Incluso se podría afirmar que los antepasados de Jesús habían emigrado de Belén a Nazaret, en el tiempo de la conquista y rejudaización de Galilea (tras el 104-103 a. C.), llevando las tradiciones del origen davídico de su familia. Pero eso es sólo una hipótesis. No parece que tengamos datos más precisos sobre el tema, aunque el hecho de que tanto Mt 1, 1-15 como Lc 3, 24-38 hayan transmitido una genealogía davídica (¡y virginal!) de Jesús parece avalar la pretensión del origen davídico/betlemita de su familia, para superarla al mismo tiempo (pues, en contra de Rom 1, 3, no nació del "semen de David", sino por obra del Espíritu)[3].

[3] Las "historias" del nacimiento de Jesús no son relatos de crónica aséptica, sino "evangelios": quieren expresar la providencia de Dios, que actúa y se revela a través del surgimiento mesiánico de su Hijo. Para Marcos, igual que para Pablo, el lugar y el modo externo del nacimiento de Jesús era secundario. De todas formas, Pablo sabe que ha nacido de mujer (Gal 4, 4) y de la estirpe de David (Rom 1, 1-3), lo cual pareceria vincularle teológicamente con Belén. Por su parte, Marcos,

1. *Mateo* afirma que "Jesús nació en Belén de Judea, en los días del rey Herodes" y añade que "unos magos vinieron a Jerusalén... preguntando por el lugar del nacimiento del rey de los judíos". Lógicamente, los sacerdotes responden que en Belén, según la profecía de Miqueas (cf. Mt 2, 1-6). Mateo destaca así, en sentido simbólico, que Jesús "nació" en Belén, como rey verdadero, de la línea de David, en oposición a Herodes, rey ilegítimo. Nace de la familia de David, pero de un modo virginal (por obra del Espíritu de Dios), como hijo de María (Mt 1, 18-25), de manera que asume y supera el nivel genealógico de José, pues nace por una nueva y más alta intervención de Dios, mientras le persigue Herodes. Nace como nuevo Moisés, liberado de la muerte, huyendo a Egipto de donde volverá a la tierra de Israel, como hijo de Dios, mientras otros primogénitos (inocentes) han muerto (Mt 2).

   La historia del nacimiento de Jesús está contada desde las profecías, como muestran las citas de cumplimiento que jalonan el evangelio de la infancia: "esto sucedió para que se cumpliera lo que había dicho..." (cf. Mt 1, 22-23; 2, 5-6.15.18.23). A Mateo no le importan los sucesos simplemente físicos, sino la verdad de lo sucedido, como cumplimiento de la Escritura, que define el sentido de Jesús. En el nacimiento mesiánico de Jesús no interviene el templo, ni los sacerdotes, pero sí unos magos de Oriente, con su Estrella (cf. Num 24, 17) e interviene, también, el recuerdo del exilio ("de Egipto llamé a mi hijo": Mt 2, 15; cf. Os 11, 1).

   Estos elementos son simbólicos y ponen de relieve la novedad de Jesús. Por eso carece de sentido preguntar a los astrónomos, pidiéndoles que estudien cuándo pudo haber aparecido por aquellos días una "estrella nueva" o algún tipo de asteroide, como el que se evoca en la historia de los magos (cf. Mt 2, 9-10). El autor de estos capítulos (Mt 1-2) no está interesado por datos astronómicos, ni por la exactitud externa de los hechos. No vino a Belén o a Nazaret, para investigar lo que pasó físicamente, sino que fue a la Biblia, para descubrir lo que estaba prometido y lo que debió pasar. De esa forma dijo su verdad, la verdad del evangelio, para anunciar con ella el sentido de Jesús según las esperanzas

que también relaciona a Jesús con David (Mc 2, 25; 10, 47-48; 11, 10; el dato de Mc 12, 35-37 es ambiguo), recoge la tradición de la "procedencia nazarena" de Jesús, pues en Nazaret se encuentran su madre y sus hermanos (relacionar Mc 6, 1-6 con 1, 24; 10, 47; 14, 67). La afirmación de que Jesus era "nazareno" (de Nazaret de Galilea) y la posible relación de ese origen con el hecho de que le llamaran "nazareo" (tema del que hablaremos más tarde, en relación con Juan Bautista; cf. cap. 3, apartado 3) forma uno de los datos más firmes de la tradición evangélica y es algo que las "afirmaciones más teológicas" de Mt 1-2 y Lc 1-2 no han logrado borrar. En esa línea, parece que Jn 7, 42 va en contra de la presunción de aquellos que afirman que Jesús es Mesías porque nació (o debió nacer) en Belén, pues lo que define a Jesús como enviado e hijo de Dios no es el nacimiento davídico, sino su mensaje y entrega por el Reino. He desarrollado el tema en Los orígenes de Jesús, Sígueme, Salamanca 1984. Además de la obra de Meier (*bibl. 4.1*), cf. trabajos de Brown y McHugh (*bibl. 5.1*).

de Israel Quien diga que Mateo mintio no entiende la historia No estamos ante unos hechos brutos, sino ante la verdad del sentido de los hechos[4]

2 *Lucas* afirma tambien que Jesus nacio en Belen, pero fuera de la ciudad, como ciudadano de un imperio donde el Cesar decidio contar a sus habitantes, en tiempos de Augusto Era el descendiente de las promesas de Belen, pero su ciudad no quiso recibirle "Acontecio en aquellos dias que salio un edicto de parte de Cesar Augusto, para realizar un censo de todo el mundo habitado Este primer censo se realizo mientras Quirino era gobernador de Siria" (Lc 2, 1) De esa manera ha entrelazado Lucas la historia de Jesus con la historia de Roma No nace enfrentandose al anciano Herodes, ansioso de poder, desconfiado y asesino de sus opositores (como ha destacado Mateo, desde una perspectiva mas judia), sino dentro de un imperio mundial, que controla a sus subditos y "cuenta" incluso a los que nacen en Belen, ciudad de las promesas de Israel, que no recibe al prometido Nace en el campo de los pastores, como descendiente de un David-Pastor, en un mundo dominado por el Cesar

Desde este fondo, el tema de la famosa inexactitud del censo de Quirino que Lucas presenta como "ocasion" del nacimiento de Jesus en Belen resulta secundario "Acontecio en aquellos dias que salio un edicto de parte de Cesar Augusto, para levantar un censo de todo el mundo habitado Este primer censo se realizo mientras Quirino era gobernador de Siria Todos iban para inscribirse en el censo, cada uno a su ciudad Entonces Jose tambien subio desde Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David que se llama Belen, porque el era de la casa y de la familia de David" (Lc 2, 1-4) Por medio de

[4] Comoda vision de conjunto en M Crudele, *Star of Betlehem*, //www disf org/en/Voci/35 asp Cf U Holzmeister, *La stella dei Magi*, Civilta Cattolica 93 (1942) 9 22, J Kepler, *De anno natali Christi* (1614), en Gesammelte Werke V, Munchen 1953, 5 125, W E Filmer, *The Chronology of the Reign of Herod the Great* JTS 17 (1966) 283 298, R W Sinnott, *Thoughts on the Star of Bethlehem*, Sky and Telescope 36 (1968) 384 386, R Rosenberg, *The star of the Messiah reconsidered*, Biblica 53 (1972) 105 109, D Hughes, *The Star of Bethlehem*, Nature 264 (1976) 513 517, D C , J Parkinson, F Stephenson, *An Astronomomical Re-appraisal of the Star of Bethlehem* A Nova in 5 B C , Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society 18 (1977) 443 449, D C , R Stephenson, *The Historical Supernovae*, Pergamon Press, Oxford 1977, K Ferrari d'Occhieppo, *The Star of Bethlehem*, Q J of the Royal Astronomical Society 19 (1978) 517 520, C Cullen, *Can we Find the Star of Bethlehem in Far Eastern records?*, Q J of the Royal Astronomical Society 20 (1979) 153 159, D Hughes, *The Star of Bethlehem* An Astronomer's Confirmation Walker and Co , New York 1979, J Mosley, *Common errors in "Star of Bethlehem" planetarium shows*, The Planetarian 10 (1981) On line www ips-planetarium org/ planetarian/articles/common_errors_xmas, G Firpo, *La data della morte di Erode il Grande* Osservazioni su alcune recenti ipotesi, Studi Senesi 32 (1983) 87 104, G Firpo, *Il problema cronologico della nascita di Gesu*, Paideia, Brescia 1983, J P Pratt, *Yet another Eclipse for Herod*, The Planetarian 19 (1990) 8 14, K Paffenroth, *The Star of Bethlehem Casts Light on its Modern Interpreters*, Q J of the Royal Astronomical Society 34 (1993) 449-460, F Quere, *I magi alla luce della stella*, Il mondo della Bibbia 7 (1996), M Molnar, *The Star of Bethlehem The Legacy of the Magi*, Rutgers Univ Press, London 1999, G Teres, *The Bible and Astronomy The Magi and the Star in the Gospel*, Springer, Budapest 2000

Flavio Josefo conocemos bien ese censo, que no pudo realizarse en el tiempo del nacimiento de Jesús (en torno al 6-4 a. C.), cuando reinaba Herodes, sino unos diez años más tarde, hacia el 6 d. C., tras la muerte de Arquelao, cuando el gobierno de Judea pasó directamente a Roma. Según eso, el censo que cita Lucas es histórico en sentido extenso y sirve para encuadrar a Jesús dentro de la gran máquina imperial romana, pero no es del tiempo en que Jesús nació, sino un poco posterior. Para lo que quiere Lucas, da lo mismo que el censo se haya hecho antes o después, pues no quiere ofrecer un relato cronístico de los hechos, sino una "historia teológica" y, en ese sentido, su aportación es verdadero: Jesús nació "censado" y morirá condenado por la misma Roma[5].

2. *Crecido en la Biblia, la escuela sagrada*[6]

No resulta fácil hablar de la educación de Jesús, de lo que algunos han llamado sus "años oscuros". El evangelio sólo ofrece, que sepamos, dos indicaciones: una, más sagrada, le presenta como adolescente, dialogando con los sabios del templo (cf. Lc 2, 41-49); otra, más profana, le define como obrero/carpintero (Mc 6, 3), hombre formado en la lucha social, en relación con el trabajo. Una línea destaca el aprendizaje más escolar de Jesús; otra la educación laboral. Ambas se sitúan en clave religiosa.

Hemos destacado la identidad bíblica de los israelitas, que nacían con su historia trazada de antemano, conforme a los modelos de Moisés, Elías o David, por poner unos ejemplos. Sabemos, además, que los familiares de Jesús llevaban nombres patriarcales (María y José; Jacob, José, Judas y Simón), que les entroncaban con los orígenes del pueblo. Todos ellos parecían vinculados

[5] Históricamente, no sabemos más sobre el nacimiento de Jesús, aunque los evangelios han trasmitido, desde una perspectiva simbólica y mesiánica, otros datos que pueden resultar significativos, como evocamos en los excursus finales del libro, que tratan de la madre de Jesús en Marcos, de la concepción por el espíritu (nacimiento virginal) y de José, padre legal de Jesús, con su genealogía. Sobre el relato de Lc 1-2, además de los trabajos de McHugh, Muñoz Iglesias y Pikaza (citados en bibl. 5.1) cf. C. Escudero Freire, *Devolver el evangelio a los pobres*. A propósito de Lc 1-2, BEB 19, Sígueme, Salamanca 1978; M. Coleridge, *Nueva lectura de la infancia de Jesús*. La narrativa como cristología en Lucas 1-2, El Almendro, Córdoba 2000.

[6] Sobre la forma en que Jesús podía entender la Biblia, cf. A. D. Baum, *Das Schriftverstandnis Jesu: ein exegetisches Mosaik*, Jahrbuch für evangelikale Theologie 16 (2002) 13-32; B. Chilton, *A Galilean Rabbi and His Bible. Jesus' Use of the Interpreted Scripture of His Time*, Glazier Wilmington DE 1984.

a las esperanzas davídicas, sobre todo a través de José a quien se llama "hijo de David" (cf. Mt 1, 20; Lc 1, 27)[7].

1. Una escuela de familia

No necesitó muchas lecciones teóricas para conocer su identidad, pues su judaísmo no fue de escuela, sino de vida y familia. No tuvo que aprender expresamente la historia de su pueblo, porque de ella nació y con ella fue creciendo. Pero, como hemos dicho, de esa misma forma nacían y crecían muchos judíos, llamados a cumplir y culminar las promesas de Israel. Sea como fuere, Jesús aprendió a ser Israel (es decir, a ser persona) en su mismo despliegue humano, desde el espacio familiar y social (cultural) de su nacimiento. Eso es todo lo que sabemos, aunque, en plano de hipótesis, podríamos añadir algunas reflexiones generales:

1. *María, la madre.* Suele suponerse que ella tuvo que ser una mujer madura, capaz de ofrecer a Jesús un tesoro de humanidad y de ternura amorosa/femenina que ha marcado el camino de su vida. En esa línea parecen situarse los evangelios de la infancia que la presentan como capaz de dialogar con Dios (Lc 1, 26-38) y como presencia protectora para el niño (Mt 2). Pero es difícil confirmar históricamente esa suposición y más difícil aún trazar las relaciones más concretas de Jesús con sus restantes familiares (José, sus hermanos). Por otra parte, parece probable que, en un momento dado, María, la madre, y sus hermanos no creyeran en Jesús, pues afirmaban que se hallaba loco (cf. Mc 3, 20-21. 31-35). La misma madre debió realizar, según eso, un camino difícil, doloroso (cf. Lc 2, 35; Mc 15, 40. 47; 16, 1) para entender y aceptar a su hijo.

[7] No hemos querido citar las tradiciones de un libro apócrifo esencial, titulado Protoevangelio de Santiago, que la Iglesia no ha recibido en su canon, pero que ha tomado como base "simbólica" para elaborar la "leyenda" del nacimiento de María (sus padres se llamaban Joaquín y Ana), de su educación en el templo, de sus desposorios "virginales" con José y del nacimiento virginal de Jesús. Ese precioso protoevangelio se ha tomado por siglos como una especie de "vida canónica" de María y ha sido para la piedad católica y ortodoxa mucho más importante que muchos libros de la Biblia: es muy valioso para la historia crítica de la piedad cristiana, con sus fiestas simbólicas y sus personajes (Joaquín y Ana, Natividad de María, Desposorios, Presentación en el Templo etc), pero apenas tiene importancia para la historia del nacimiento de María y de Jesús. Edición en A. Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos.* Textos griegos y latinos, con versión crítica, introducciobes y comentarios, BAC 148, Madrid 1975; G. Aranda y P. Rupérez (eds.), *Apócrifos cristianos*, Ciudad Nueva y Fundación San Justino, Madrid (1998 ss); traducción de apócrifos, para uso popular. Contiene: *1. La leyenda del rey Abgar y Jesús. Orígenes del cristianismo en Edesa. 2. La dormición de la Virgen. Relatos de la tradición copta. 3. El protoevangelio de Santiago. 4. Hechos de Andrés y Mateo en la ciudad de los antropófagos. Martirio del apóstol San Mateo.*

Eso significaría que, en un primer momento, Jesús debió enfrentarse no sólo con su padre (cf. Lc 4, 22), sino con su madre.

2. *José.* También se ha dicho, o puede decirse, que su padre, José, tuvo que ser hombre de fuertes convicciones nacionales, capaz de imprimir en el "alma" de Jesús una intensa identidad judía, hecha de fidelidad básica a los principios de Israel y de libertad en la manera de expresarlos. Estamos inclinados a pensar que en el fondo de la pregunta central de los nazarenos (¿no es éste el hijo de José?: Lc 4, 22) y de todo el evangelio de la infancia se escondía una especie de reproche en contra de Jesús, porque habría abandonado la visión nacionalista de José (más agradable para los nazarenos) y habría comenzado a defender una interpretación universal de la acción y presencia de Dios entre los hombres. Alguien podría añadir que Jesús había tenido que enfrentarse con su padre, para alcanzar así su propia identidad, conforme a los postulados del "complejo de Edipo", tomado aquí en forma "teológica", para entender así que las cosas de Dios, Padre universal, son más importantes que las cosas de José, padre intra-israelita, como supone el relato del niño perdido en el templo (cf. Lc 2, 41-50). Pero es posible que no podamos decir mucho más en esa línea.

Por otra parte, Jesús se educó en medio de un grupo de hermanos, reviviendo, quizá en su familia particular, la diversidad de tendencias de la gran familia israelita. El evangelio no conserva ningún recuerdo de un "idilio" familiar de Jesús. Por otra parte, Mc 3, 20-21.31-35 supone que su madre y sus hermanos no creían en él (¿la madre estaba influida por el resto de sus hijos?). Ciertamente, el evangelio de Juan afirma que la madre y los hermanos estaban con Jesús, al principio de su actuación pública, mostrando que de alguna forma le aceptaban (Jn 2, 12), pero después añade que ellos (¿incluyendo a la madre?) no creían en él, sino que pretendían utilizar sus "poderes" en provecho propio (cf. Jn 7, 3-5). Esta indicación nos parece históricamente probable: Jesús surgió en un hogar donde había diferencias familiares, formas distintas de entender la vida y la misión israelita, de manera que él no fue capaz de convencer durante el tiempo de su vida a sus familiares. Algunas de las afirmaciones que él más tarde hará y que veremos con cierto detalle en su momento (dejar padre y madre, enfrentarse a los hermanos) parecen reflejar su situación e identidad dentro de su propia familia[8].

[8] Como se verá y como justificaré en los excursus, desde una perspectiva humana, Jesús nació de María y José y tuvo por lo menos cuatro hermanos y dos hermanas (cf. Mc 6,3). Pero el tema puede seguir abierto, como indican, desde perspectivas distintas, las obras de Bauckham, Brown, Chilton, Muñoz Iglesia, Pikaza y Shaberg, citadas en *bibl 5.1.*

2. La escuela del judaísmo observante

Una tradicion cristiana, alimentada por las fuentes judías, ha querido destacar el caracter ejemplar de la infancia de Jesus, a quien presenta como un hombre dedicado a las prácticas religiosas y a la oracion[9]. En esta linea, se suele afirmar que Jesús fue un judío piadoso, inmerso en las tradiciones religiosas de su pueblo, como los buenos niños judios, de familias religiosas, de la actualidad, que crecen y emplean el tiempo en estudiar y cumplir desde la infancia las prescripciones de la Ley sobre comida y vestido, estudio y descanso. Su educación habría sido basicamente sinagogal, llena de piedad religiosa, en linea rabinica. Varios datos parecen avalar ese tipo de educación:

1. Jesús nació en una familia de carácter "religioso" y erudito. Así parecen mostrarlo las tradiciones sobre Santiago, su hermano, primer "obispo" de Jerusalén, probable autor de una carta-circular escrita en su nombre (Sant). Una tendencia exegética dominante (inspirándose en Lutero) ha devaluado la carta de Santiago (=Jacobo), diciendo que es tardia y legalista, y que no puede haber sido escrita por un "hermano" de Jesús. Pero nuevos y más hondos estudios han mostrado que esa "carta" no es "legalista", que quiza no es tardía y que no es imposible que haya sido escrita por un pariente de Jesus. Eso supondría que en su misma familia habia algunos que conocian la Escritura y que formaban parte de una élite de estudiosos. También Judas, otro posible hermano de Jesús, aparece en el Nuevo Testamento como autor de una carta de tipo judeo-apocaliptico (Judas); pero la autenticidad de esa carta parece menos probable.

Sea como fuere, la tradicion de la iglesia antigua (avalada por Pablo y Hech 15), y por el mismo F. Josefo (*Ant* 20, 197-203), supone que Santiago no era un "inculto mesiánico", sino un erudito, un "estudioso de la religión" en el sentido radical de la palabra. Ciertamente, él pudo haberse iniciado en el conocimiento de la Ley tras la muerte de Jesús. Pero es más sencillo suponer que la conocia previamente. Eso nos llevaría a pensar que Jesus nació en

[9] Para una vision de conjunto de las practicas sagradas, familiares y sociales, del judaismo de su tiempo cf Robert Aron (1898-1975), *Los anos oscuros de Jesus*, Ega, Bilbao 1992, Asi rezaba Jesus, de Niño, Desclee de Brouwer, Bilbao 1988

una familia donde, al menos, alguno de sus hermanos valoraba el estudio y cumplimiento de la Ley, en un sentido piadoso[10].

Este Santiago parece haber sido "más teólogo" que su hermano, más de ley y libro. Lo cierto es que aceptó a Jesús como Mesías y fundó la primera comunidad escatológica cristiana, al estilo judío, una *qahal* o asamblea mesiánica, como muestran los testimonios conservados al fondo de Mateo, en Juan y del Apocalipsis y, sobre todo, en la carta, que el mismo hermano de Jesús pudo haber escrito, directamente o por un secretario, en perfecto griego, a las Doce Tribus de la diáspora israelita (cf. Sant 1, 1). Santiago y su grupo hablarían arameo (o hebreo), pero nada impide que pudieran escribir en griego (hablado también en Jerusalén). Sea como fuere, aunque la carta de Santiago fuera posterior, sus familiares y amigos formaron la primera iglesia estrictamente dicha, la congregación de «los pobres» (cf. Gal 2, 10; Rom 15, 26), con un obispo-inspector (Santiago) y un grupo de presbíteros a su cabeza, conforme al estilo de otras comunidades judías (como la de Qumrán). Esta iglesia tuvo una aguda conciencia, sagrada y mesiánica, organizativa y legal, en una línea que Mc 3, 31-35 ha criticada (pensando que ella quería entrometerse en la vida de otras iglesias). El auténtico «papa» o intérprete del evangelio no fue aquí Pedro (como dirá Mateo 16, 18-20, rechazando quizá las pretensiones

[10] Así lo ha destacado R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus en the Early Church*, Clark, Edinburgh 1990; B. Chilton y Craig Evans (ed). *James the Just and Christian Origins* (Supplements to Novum Testamentum 28), Brill, Leiden 1999; B. Chilton y Jacob Neusner (ed), *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*, Westminster, Louisville 2001. Mc 15, 40 dice que Santiago era el menor (tou mikrou), quizá para distinguirle del Santiago Zebedeo, que sería el mayor. Pero es posible que ese apelativo sea signo de humildad (los cristianos han de ser «menores»: Lc 9, 48) o, incluso, de cierto descrédito, en la línea de Mc 3, 31-35, mostrando así que ese Santiago, a quien algunos toman como el mayor de los seguidores de Jesús (cf. EvTomás 12), sería precisamente el más pequeño, el menos importante. Se supone que al principio no creía en su hermano Jesús (cf. Mc 3, 31-35; Jn 7, 3-10), pero Pablo afirma expresamente que Jesús se le apareció tras la muerte (1 Cor 15, 7) y le presenta honrosamente como hermano del Kyrios (cf. Gal 1, 19). Lucas le incluye implícitamente entre los fundadores de la iglesia, el día de Pentecostés (cf. Hech 1, 13-14).
Tras la persecución de los primeros cristianos helenistas, que tuvieron que dejar Jerusalén (cf. Hech 8, 1) y tras la huida de Pedro (y posiblemente de los Doce: cf. Hech 12, 17), Santiago quedó en la ciudad como figura dominante, al frente de una iglesia con una interpretación mesiánico/judía de la Ley. Los "cristianos de Santiago" (cf. Gal 2, 12) mantenían comunión con otros grupos cristianos, como sabe Hech 15 y Gal 1-2, pero su teología y estructura se parecía mucho a la de otros grupos proféticos y apocalípticos judíos que anunciaban la llegada de Dios en Jerusalén (aunque los de Santiago añadían que Dios vendrá y se manifestará por Jesús, Mesías crucificado). Santiago se mantuvo con su grupo en Jerusalén, en los años centrales del cristianismo naciente (del 40 al 60 d. C.). Todo nos permite suponer que era buen conocedor de la Ley, antes de convertirse a Jesús. Era, sin duda, hombre de letras.

de los judeo-cristianos), sino el mismo Santiago, como supone la tradición de Hech 15 e incluso *Ev. Tomás* 12[11].

2. *La tradición que está al fondo de Lc 1-2 ha situado a Jesús en un contexto de piedad sagrada israelita.* Así aparece no sólo en los relatos de la "purificación y presentación" (Lc 2, 21-40), sino, de un modo especial, en la historia edificante del "niño perdido y hallado en el templo" (Lc 2, 42-50; cf. 1 Sam 2-3). En ella se supone que Jesús conocía las tradiciones de Israel y era capaz de dialogar con los sabios:

> El niño crecía y se fortalecía, llenándose de sabiduría; y la gracia de Dios estaba sobre él. Sus padres iban todos los años a Jerusalén a la fiesta de la Pascua. Cuando tuvo doce años, subieron ellos como de costumbre a la fiesta y, al volverse, pasados los días, el niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin saberlo sus padres. Pero creyendo que estaría en la caravana, hicieron un día de camino, y le buscaban entre los parientes y conocidos; pero al no encontrarle, se volvieron a Jerusalén en su busca. Y sucedió que, al cabo de tres días, le encontraron en el Templo sentado en medio de los maestros, escuchándoles y preguntándoles; todos los que le oían, estaban estupefactos por su inteligencia y sus respuestas. Cuando le vieron, quedaron sorprendidos, y su madre le dijo: "Hijo, ¿por qué nos has hecho esto? Mira, tu padre y yo, angustiados, te andábamos buscando." Él les dijo: "Y ¿por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debía estar en la casa de mi Padre?". Pero ellos no comprendieron la respuesta que les dio. Bajó con ellos y vino a Nazaret, y vivía sujeto a ellos (Lc 2, 40-51).

[11] La iglesia de Santiago fue el primer experimento cristiano a gran escala (tras el fracaso de los Doce). Pero también ella acabó fracasando o quedó marginada, quizá por conflictos internos (reflejados en los textos actuales de Mt y Jn) y por la oposición de otro tipo de judaísmo dominante, pues el Sumo Sacerdote hizo matar a Santiago, el año 62 (como antes había hecho matar a su hermano Jesús), porque le molestaba su libertad frente al templo (cf. F. Josefo, *Ant* XX, 197). A diferencia de los cristianos de Pablo e incluso de Pedro, estos "cristianos de Santiago" aceptaron a Jesús Mesías, pero conservaron una teología anterior y (en parte) ajena a Jesús. Santiago podía saber más que Jesús (conocía mejor la Ley, en plano escolar), pero Jesús la transformó de un modo más radical. Cf. R. Bauckham, *Jude*, 2 Peter, Word P. Dallas 1990; Jude and the Relatives of Jesus en the Early Church, Clark, Edinburgh 1990; *James and the Jerusalem Church*, en [Id. (ed.)], The Book of Acts IV. Palestinian Setting, Eerdmanns, Grand Rapids MI 1995, 415-480; P.-A. Bernheim, *James, the Brother of Jesus*, SCM, London 1995; L. T. Johnson, *Brother of Jesus, friend of God.* Studies in the Letter of James, Eerdmanns, Grand Rapids 2004; J. L. León Azcárate, *Santiago, el hermano del Señor*, Verbo Divino, Estella, 1998; É. Nodet y J. Taylor, *Essai sur les origines du Christianisme*, Cerf, Paris 1998; F. Vouga, *Los primeros pasos del cristianismo.* Escritos, protagonistas, debates, Verbo Divino, Estella 2001. He desarrollado el tema en Historia y futuro de los papas, Trotta, Madrid 2006.

La escena, construida de forma simbólica, destaca la piedad de los padres y la sabiduría de Jesús, muchacho sabio, dialogando con los maestros de Jerusalén. Esa historia parece indicar que sabía cosas que no se aprenden, sin más, por tradición de escuela, sino que las conocía por tradición familiar y meditación interior (cf. Lc 2, 40). Jesús aparece así como "niño prodigio" o, quizá mejor, como adolescente sabio que, a los doce años, en el momento en que un judío se vuelve responsable de sí mismo, obligado a cumplir los preceptos de la Ley, dialoga con los sabios del templo de Jerusalén. Así aparece como un "bar" o "ben" "mitzvah", un "hijo de los mandamientos"[12].

3. *Comparación con F. Josefo.* Una anécdota como la anterior, donde Jesús adolescente dialoga con los maestros del templo, aparece en la autobiografía de F. Josefo, historiador judío algo más joven, que se describe a sí mismo como un auténtico niño prodigio:

> Yo fui educado con un hermano mío, llamado Matías, hijos los dos del mismo padre y de la misma madre; progresaba mucho en la instrucción, destacaba por mi memoria e inteligencia; y cuando apenas había salido de la infancia, hacia los catorce años, todos me valoraban por mi afición a las letras, pues continuamente acudían los sumos sacerdotes y las autoridades de la ciudad para conocer mi opinión sobre algún punto de nuestras leyes que requiriera mayor precisión (Autobiografía II, 8-9).

Josefo aparece de manera mucho más pretenciosa que Jesús, pues no sólo dialoga (pregunta y responde), sino que enseña, de manera que a los catorce años actúa como "maestro de los maestros de la ley". Hay además una diferencia esencial: Josefo pertenece a una de las familias sacerdotales ricas de Jerusalén, de manera que no tiene más obligación ni tarea que estudiar. Jesús, en cambio, como pondremos de relieve, pertenece a una familia de "campesinos obreros", de manera que su ocupación directa es el trabajo, no el estudio. Por otra parte, Josefo pudo seguir su etapa de "formación teórica" hasta los dieciséis años, para completarla con una educación práctica, pero

[12] Los niños judíos actuales celebran esa fiesta de mayoría de edad a los trece años. No se sabe cómo y cuándo se celebraba exactamente en tiempos de Jesús, pero es claro que Lucas quiere evocar un tipo de celebración donde Jesús aparece, en su mayoría de edad, como alguien que puede responder y responde de sí mismo, como un "niño sabio" que permanece por unos días en Jerusalén (en la casa de su Padre Dios), para volver, sin embargo, con sus padres a Nazaret, creciendo así en la sabiduría de las cosas de Dios. Sobre el trasfondo del tema: N. Krückemeier, *Der zwölfjährige Jesus im Tempel* (Lk 2.40-52) und die biografische Literatur der hellenistischen Antike, NTS 50 (2004) 307-319.

no en el trabajo material, como Jesus, sino en la forma de vida de cada una de las tres "sectas" o filosofias (tendencias vitales) del judaismo de su tiempo (fariseos, saduceos y esenios), para hacerse finalmente discipulo de Bano, un bautista anacoreta, culminando su formacion a los diecinueve años (*Autobio grafia* II, 10-12)

Josefo era un "buscador curioso", hoy diriamos un "burgues del pensamiento" Tenia la vida asegurada, en plano economico y social Por eso podia dedicarse al lujo de estudiar y experimentar en los diversos caminos de la educacion judia, sin implicarse totalmente en nada de aquello que hacia Jesus, en cambio, sera un "buscador vital", alguien que explora en la vida de trabajo y sufrimiento de la gente de su entorno No ha podido dedicarse a recorrer las diversas "sectas" o filosofia, pues no tiene tiempo ni medios para ellos, no puede estudiar con medios caros, ni dedicarse a la administracion publica, ni viajar a Roma como "embajador" de unos sacerdotes, para ser recibido por la influyente Popea, mujer del Cesar (de Neron) (*Ibid* III, 13-16) El tendra que estudiar y aprender en una escuela mas realista y exigente la escuela de la vida y del trabajo, que le pone en contacto con la vida real, como seguiremos viendo

Lo que distinguira a Jesus no es el estudio y conocimiento teorico de la Escritura, pues en su tiempo habia muchos rabinos o estudiosos como Josefo (o como Hilel y Filon, ya citados) que la conocian de un modo mas preciso, de manera que podian comentarla siguiendo las leyes de la exegesis entonces normativa Pues bien, sin ser especialista, hombre de estudio (¡y precisamente por no serlo!), Jesus ha sido y sigue siendo para los cristianos aquel que mejor ha conocido y explicado la Escritura, desde la experiencia de su vida

Hay un tipo de educacion que sirve para ignorar, como suponen las discusiones de Jesus con los escribas o letrados, que conocen la "letra" de la Ley, pero no su vida interna Precisamente para llegar hasta el fondo de esa vida de la Escritura, Jesus ha tenido que salir del circulo de letrados y sacerdotes (de la escuela y templo), entrando en el mundo real de la vida y trabajo de los pobres y expulsados de Galilea. Desde ellos y con ellos (para ellos) ha conocido la Escritura Por eso, cuando Lucas acaba diciendo que el Jesus adolescente de doce años dejo el templo y fue con sus padres, estando

sometido a ellos, está suponiendo, al menos implícitamente, que asumió la vida de trabajo de su familia[13].

3. *Educado en el trabajo: la escuela de la vida*

Ni Mateo ni Marcos suponen, en contra de Lucas, que Jesús subió al templo, ni aluden a sus discusiones con los sabios. Mt 2 afirma, simbólicamente, que José tuvo que llevarle escondido de Belén a Egipto, donde vivió en el exilio. Algunos exegetas de tipo esotérico añaden que allí pudo haber aprendido las artes ocultas de la religión y la magia sanadora, antes de volver a Nazaret (cf. Mt 2, 13-23). Pero el relato de la "huida a Egipto" parece más teológico que histórico, siendo un intento de relacionar a Jesús con Moisés, liberado de las aguas, que debió salir de Egipto para realizar su obra en Galilea y, más concretamente, en Nazaret (cf. Mt 2, 23).

1. Jesús, el carpintero (tekton)[14]

Un dato más firme y, a mi juicio, más importante para entender la vida de Jesús lo ofrece Marcos cuando le presenta como *tekton* o artesano, obrero no especializado que se ocupa, sobre todo, de labores relacionadas con la construcción: cantero, carpintero, trabajador de la madera o la piedra. Sus antepasados vinieron probablemente de Judea a Nazaret, en el tiempo de la conquista de Alejandro Janeo (en torno al 100 a. C.), como agricultores, recibiendo en propiedad unas tierras, que les vinculaban a la promesa y bendición

[13] Algunos apócrifos muy leídos en la Iglesia, como el Protoevangelio de Santiago, han destacado la influencia del estudio y la piedad en la educación piadosa de Jesús. En contra de eso, pensamos que Jesús conoce la Escritura, pero no ha descubierto su sentido de manera teórica y detallada, en la línea de los especialistas, sino en la experiencia concreta del trabajo y sufrimiento, con los hombres y mujeres de su tiempo. Eso le permite destacar algunos rasgos menos importantes para otros. (1) Según Jesús, la Escritura ofrece el testimonio de la acción salvadora de Dios, como han puesto de relieve varios textos principales que él aduce (cf. Mt 11, 4-6 o Lc 4, 18-19). (2) La Escritura es voz de exigencia y llamada: no sirve para justificar lo que existe, sino para trasformarlo, desde la perspectiva del banquete final (Mt 8, 10s) o de la viña de Israel (Mc 12, 1ss.) (3) La Escritura es libro de experiencia. No se entiende con la ayuda de otros libros, sino con la propia vida. Su secreto o sentido más hondo no es algo que se aprende por estudio, sino en el encuentro personal con la realidad.

[14] Cf. K. M. Campbell, *What was Jesus' occupation?*, J. of the Evan. Th. Society 48 (2005) 501-519

de Dios, en la linea que indican los libros antiguos (especialmente Levitico y Josue) Pero el (o Jose su padre), como otros muchos, había perdido la tierra, volviendose así campesino sin campo (y quiza obrero sin obra).

Hoy, dentro de una sociedad industrializada, se nos hace dificil entender lo que aquello supuso, pues la mayoría no vivimos ya inmediatamente de la tierra, sino que nuestras "propiedades" se contabilizan en forma de inversiones, trabajo o dinero. En tiempos de Jesús, en la sociedad agraria de Galilea, el israelita "ideal" era un propietario de la tierra, un campesino bien casado, con familia y campo, que descubria y cultivaba el don de Dios en la siembra y la cosecha. En el momento en que un descendiente de campesinos (a no ser que fuera sacerdote) perdia la propiedad de su campo, solia quedar desamparado, en sentido economico y simbolico, es decir, religioso (perdía la herencia que Dios mismo habia concedido a las familias de su pueblo). En este contexto se entiende la presentación de Jesús como artesano:

1 *Marcos le define directamente como "el tekton" (Mc 6, 3)* Esa es su escuela, ese es su oficio y carne de identidad es un hombre que debe "vender" su trabajo, de forma que, para vivir, no se encuentra a merced de la "providencia de Dios" (lluvia) y de su propio esfuerzo (trabajo personal en el campo), sino que depende de la oferta y demanda de otros, en un mundo lleno de carencia y dureza No es simplemente "tekton" (un carpintero/obrero como otros), sino "ho tekton", con articulo definido este es su apodo o sobrenombre el Artesano Antes de llamarse "el Cristo" (y para serlo), Jesus Galileo ha sido "tekton", un obrero a merced de los demas, un hombre al que todos pueden llamar y mandar, para encargarle unas tareas, de las que el ha de vivir La Obra de Dios, que asumira despues, esta vinculada al trabajo inmisericorde de gran parte de la gente de su tiempo y de su tierra Sin duda, tiene un conocimiento basico de la Escritura y se siente identificado con la tradicion religiosa del judaismo Pero, al mismo tiempo, se encuentra a merced de las necesidades y ofertas laborales de otros hombres Es evidente que esa situacion implica una "disonancia" factica muy fuerte su forma de vida no responde a lo que Dios habia "prometido" a su pueblo

2 *Mateo parece suavizar esa afirmacion y presenta a Jesus como "el hijo del tekton"* (Mt 13, 5) Ese cambio puede responder a un intento de "atenuar" la dureza de su estado laboral, pues no se le llama directamente "el tekton" (sino el hijo del tekton), pero en realidad no la atenua, sino que la refuerza y endurece Jesus no es simplemente un "nuevo tekton", alguien que acaba de empobrecer, por situaciones inmediatas de familia, sino que aparece como "el hijo de" alguien que ha nacido en una familia que carecia ya de la seguridad economica que ofrece la propiedad de un campo, cultivado directamente, como signo de bendicion de Dios Cuando mas tarde prometa a sus seguidores "el ciento por uno" en campos (*agrous* Mc 10, 30 par), Jesus querra invertir esa situacion

donde muchos hombres y mujeres como él no han tenido ni tienen un campo para mantener una familia.

3. Lucas y Juan pueden haber sentido embarazo de llamarle "tekton" o "hijo de tekton" y por eso cambian la expresión, diciendo: "¿No es éste el hijo de José?" (Lc 4, 22 y Jn 6, 42). Ciertamente, se podría afirmar que actúan así por un simple "ahorro verbal": bastaría con decir que es "hijo de José", no se necesita más información. Pero podemos recordar que Mc 6, 3 le llama "hijo de María" y, sin embargo, añade la otra información, llamándole "el tekton". Todo nos permite suponer que Lucas (y Juan) han omitido el dato laboral porque, en el contexto donde escriben, les parece indigno definir a Jesús por un trabajo que le hace dependiente de los otros. Evidentemente, Jesús no tenía un currículo elevado.

Esta presentación de Jesús por su "trabajo" puede tener un aspecto negativo y otro positivo. (1) Uno negativo: Jesús no es *un tekton* de ocasión (hombre con tierras propias aunque, en ocasiones, trabaje también como artesano), sino *el tekton*, alguien sin trabajo propio, pues no tiene tierras ni hacienda agrícola, ni otros medios de subsistencia, sino sólo aquello que otros quieran ofrecerle como trabajo y salario, en un mundo sin contratos fijos ni salarios permanentes. (2) Pero este dato puede ofrecer también un aspecto positivo: Jesús ha sido capaz de trabajar al servicio de los demás, dentro de un duro mercado de oferta y demanda. Así ha podido conocer la realidad social desde la perspectiva de precariedad y pobreza de los campesinos expulsados de su tierra. Ésta ha sido su escuela, una escuela donde se aprenden cosas que no están en la Escritura de los rabinos profesionales, ni en el templo de los sacerdotes[15].

[15] En el contexto agrícola de Palestina, conforme a la ideología clásica de Israel, reflejada en la misma ley del jubileo (Lev 25; cf. Num 26, 51-55), la identidad y nobleza de una familia venía dada por la posesión de una "heredad", es decir, de una tierra propia. Ésta había sido la promesa de Dios, *ésta la garantía de su presencia en el pueblo, a no ser en relación con los sacerdotes de la tribu* de Leví que, en principio, no tenían tierra propia, sino que vivían de un trabajo sagrado, pues el mismo Dios era su herencia (cf. Num 18, 20-24). Cf. N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, SCM, London 1980; H. G. Kippenberg, *Religion und Klassenbildung im antiken Judaea*, Vandehoeck & Ruprecht, Gottingen 1978; T. N. D. Mettinger, *King and Messiah*. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings, Gleerup, Lund 1976; R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1985.

2. Un artesano, campesino sin campo

Como venimos diciendo, un israelita palestino (galileo) de tipo normal debía ser propietario de una tierra, que Dios mismo le había "dado", de manera que podía vivir de ella, con su familia, trabajando con sus manos y recibiendo así la bendición de Dios, tal como lo ha seguido mostrando la legislación posterior de la Misná, donde, a lo largo de los siglos (del II al IV d. C.), se toma como referencia una sociedad de agricultores (grupos familiares) libres, propietarios de tierras que ellos mismos trabajan de un modo directo. Pues bien, por medio de una serie de cambios sociales, introducidos por la cultura greco-romana, que actuaba a través de la política urbanista y centralizadora de Herodes el Grande y de su hijo Antipas, una parte considerable de los agricultores de Galilea, a pesar de las leyes del Jubileo (cada familia volvía a poseer la propia tierra: Lev 25), fueron incapaces de mantener sus propiedades, volviéndose campesinos sin campo, sin otro remedio que hacerse obreros o mendigos para así sobrevivir.

a. Jesús, el marginado. Comenzaba una época nueva. La propiedad de la tierra (antes de todas las familias) fue pasando a manos de unos pocos, de manera que gran parte de la población vino a engrosar el proletariado (y, en el mejor de los casos, el funcionariado) urbano de las nuevas capitales (Séforis, Tiberíades), construidas por los reyes herodianos. Desde ese fondo se entiende la situación del Jesús *tekton*, campesino sin campo, agricultor sin agro. En contra de lo que prometían las bendiciones de Israel y las promesas davídicas, él era un hombre sin importancia social: no formaba parte de los propietarios de tierras (en las que se expresa la bendición de Dios), ni era heredero de una estirpe sacerdotal acomodada, como pudo ser Juan Bautista (cf. Lc 1) y como fue F. Josefo (según su *Autobiografía*)[16].

En sentido social y económico, Jesús era heredero sin herencia. Conocía la pobreza desde dentro y no de un modo "intelectual", como muchos "eclesiásticos" judíos o cristianos y como casi todos los teóricos modernos de occidente, que hablan (hablamos) de una miseria "ajena" (que no es nuestra), aunque nosotros mismos la provoquemos. Jesús no era un simple "pobre de

[16] Ha destacado el tema J. D. Crossan, *El Nacimiento del Cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002, 350-351, con buenas razones y abundante biografía. Yo lo he situado en la perspectiva del "jubileo" israelita en *Fiesta del Pan, Fiesta del Vino. Mesa común y Eucaristía*, Verbo Divino, Estella 2006.

espíritu", sino un pobre real, por su situación como *tekton* o artesano. En ese sentido se le puede llamar "judío marginal" (como hace J. P., Meier, *Un judío marginal*, Verbo Divino, Estella 1998 ss), aunque nosotros preferimos llamarle "marginado", porque le han expulsado al margen de la sociedad israelita y él ha protestado como veremos en todo lo que sigue[17].

1. *Marginal y marginado.* En un sentido, era *marginal* como supone Meier: venía del margen de la tierra de Palestina (de Galilea), no tenía conocimientos académicos ni poderes económicos, era un galileo sin cargo especial, ni función importante en la vida del pueblo: no era sacerdote, escriba o representante de una familia rica... Pero, en sentido más estricto, es un *marginado*, pues le habían arrojado al margen los cambios sociales y económicos que Galilea ha venido sufriendo en los últimos decenios, dentro de un mundo religioso controlado cada vez más por escribas (de las varias escuelas), sacerdotes oficiales y miembros de la nueva aristocracia económica (que ha pactado con Roma). Es un artesano, está a merced del trabajo que le ofrecen otros, de manera que no puede cumplir la Ley como la cumplen aquellos que disponen de tiempo y contexto apropiado para ello (como muchos fariseos). Jesús no tiene trabajo propio y por eso vive a merced de la propiedad y trabajo de otros.
2. *Un marginado activo.* La marginalidad le ha vinculado con otros muchos hombres y mujeres de su tiempo, expulsados como él de la corriente de los privilegiados de la tierra. Esa misma situación le ha capacitado para entender desde otra perspectiva y de otra forma la Escritura de su pueblo y para iniciar una nueva interpretación de la herencia israelita (pero empalmando con la tradición de la liberación de Egipto). Es un marginado, pero no un resentido (no propugna la violencia reactiva en contra de los ricos). Es un marginado con un potencial inmenso de creatividad positiva.Desde ese fondo se entiende la respuesta que Jesús ofrece a los retos de su tiempo, la manera en que ha venido a situarse ante la realidad israelita, formulando (iniciando y recorriendo) un proyecto de juicio de Dios ante el Jordán, con entrada posterior en la tierra prometida (acompañando a Juan Bautista) e iniciando después un camino de Reino (por sí mismo y con los pobres, en Galilea)[18].

[17] Estamos evocando el título y contenido de algunas de las obras más significativas sobre Jesús, como las de Crossan y Meier, Horsley y Vidal, citadas en bibl 4.1 y 4.2. Hace unos treinta años, los investigadores se esforzaban por estudiar con más detalle las implicaciones partidistas y militares de Jesús (su relación con el celotismo). Actualmente, sin negar la importancia de esa perspectiva, se presta más atención a las condiciones laborales y sociales. Jesús no se encuentra directamente confrontado con la guerra, sino con la marginación y el hambre de los galileos y en esa situación apela al Dios de las promesas de Israel, buscando la trasformación social de su pueblo.

[18] La marginación que, en un sentido, tiende a ser lugar de maldición y "estigma", se vuelve para Jesús fuente de "carisma": le capacita para plantear mejor las relaciones humanas y para formular la llegada del Reino de Dios. Jesús no quiere superar la marginalidad con una toma de poder económico, social, religioso o político, sino iniciando desde los mismos marginados un camino

3 ¡Marginados del mundo, escuchad! Jesus era un campesino desposeido y, por eso, no podia trabajar para (por) si mismo, sino que debia poner su tiempo y su vida a disposicion de otros (dadores de trabajo), sin la seguridad que, en aquel tiempo, concedia un tipo de posesion privada, en especial un campo de cultivo[19] Por eso, cuando habla de "pobreza" y llama bienaventurados a los ptojoi (que no son los que deben realizar un trabajo duro para subsistir, sino los mendigos, aquellos que no tienen nada, ni siquiera trabajo), Jesus no esta proponiendo una teoria sobre otros, sino que hablando de su propia situacion de marginado, que conoce y comparte la suma pobreza de las gentes de su entorno Jesus no entiende su marginalidad como principio de una actitud agresiva, que desemboca en la venganza, sino como fuente de una forma distinta de crear o recrear la sociedad[20]

No es un marginal que se retira y aleja, saliendo de los circulos sociales, como alguien que no tiene nada que aportar, un "idiota" que no sabe oponerse y decir "no" (Nietzsche, *El Anticristo*), alguien que no ofrece nada positivo a las instituciones sociales que son la base del eterno Israel, construido precisamente con buenas instituciones (J Klausner), sino que se ha opuesto al mundo dominante de una forma mucho mas radical Jesus no rechaza las cosas desde arriba, ni pide o concede limosna, ni se limita a mejorar lo que ya existe, con unos pequeños retoques, ni ofrece su opcion desde dentro del sistema, sino que inicia un camino fuerte de construccion social y humana, precisamente

de comunicacion (afectiva y economica) mas honda Parece que muchos acusaron (estigmatizaron) a Jesus y a sus seguidores, como despreciables, hombres y mujeres que habian venido a quedar fuera de los planes de Dios Pues bien, ellos aceptan la acusacion y convierten el rechazo en principio de prestigio, como ha visto H Modritzer, *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt Zur Soziologie des Urchristentums* Vandekhoeck Gottingen 1994 Cf C J Gil Arbiol, *Los Valores Negados* Ensayo de exegesis socio-cientifica sobre la autoestigmatizacion en el movimiento de Jesus Verbo Divino, Estella 2003

19 Al defender la 'posesion privada' (en contra del comunismo) la Doctrina Social de la Iglesia catolica ha sabido poner bien de relieve la seguridad que ella ofrece, pero se ha situado fuera del contexto en que Jesus ha iniciado su proyecto de Reino

20 La marginacion de Jesus no es de tipo intimista (pobreza de espiritu, una forma de humildad), sino una condicion de vida en la que se enraizan y de la que brotan los diversos aspectos personales y sociales de su proyecto de Reino El no empieza siendo marginal por vocacion, sino que es un marginado por realidad social y familiar Solo desde ese fondo podemos anadir que ha escogido la marginacion como principio de trasformacion mesianica A partir de aqui debemos anadir que es un marginado activo, alguien que sabe decir una palabra y promover un camino, retomando el motivo central de la experiencia israelita ¡Marginados de Israel, escuchad, el Senor vuestro Dios es Uno ! (Dt 6 3)

desde aquellos que, como él, carecen de tierra y estabilidad económica. Ésta es su forma de "oponerse", la más profunda que conozco[21].

En esa línea podemos afirmar que su escuela ha sido el trabajo y la pobreza, pero no un trabajo "propio", realizado por personas que son dueñas de sus campos (y que deben defender su propiedad, contratando quizá a unos artesanos), sino el trabajo alienado de millones y millones de personas, que no tienen nada propio y que dependen de aquello que otros quieran ofrecerles. Jesús no ha sido un trabajador autosuficiente (dueño de su empresa o campo), sino "hetero-dependiente", como los artesanos, los parados, los mendigos, que no pueden alimentarse ni dependen de sí mismos (¡pues no tienen nada propio!), sino que depende de aquello que otros quieran (o no quieran) ofrecerles. Sólo desde esa situación se entiende su oferta de Reino.

b. Jesús, el dependiente. Jesús ha logrado aprender en la escuela del trabajo opresor, como artesano dependiente. Una situación como la suya ha destruido y destruye a gran parte de los hombres y mujeres, pero algunos, como Jesús, han logrado reaccionar y ofrecer una respuesta que abre caminos de humanidad. De manera creadora habían respondido, en otro tiempo, los hebreos oprimidos en Egipto (condenados a realizar duros trabajos a la fuerza), cuando salieron de Egipto y buscaron formas nueva de existencia en pobreza y libertad compartida. Algo semejante ha sucedido con Jesús: desde una situación social y laboral muy parecida, en las nuevas circunstancias de Galilea, desde la periferia del gran Imperio Romano, retomando las raíces religiosas de Israel, desarrollando un proyecto radical de Reino.

Jesús no ha sido uno de aquellos "carpinteros sabios", que ha creído descubrir G. Vermes, hombres eficientes, con trabajo asegurado, que podían volverse maestros de otros buenos trabajadora, pues tenían suficiente tiempo libre para argumentar sobre problemas muy profundos de la Ley israelita. Al contrario, Jesús ha debido formar parte de los carpinteros-obreros sin tierra, que, conforme al ideal del jubileo israelita (Lv 25), quedaban fuera del espacio de las bendiciones de Israel. No ha sido un "pensador de tiempo libre", experto en mejorar lo que existe, sino profeta en tiempos de opresión, pues no

[21] Para una introduccion en el tema de Nietzsche y el cristianismo, cf. J Corominas, *El Anticristo de F Nietzsche como propedéutica de la fe cristiana*, http //www.uca edu sv/facultad/chn/c1170/anticristo html (enero 1999) En una perspectiva distinta, G. Morel, *Nietzsche Introduction a une premiere lecture*, Aubier, Paris 1985, P Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Cerf, Paris

quería adaptarse sin más en lo que existe, sino acoger y crear una alternativa de Reino, conforme al modelo y promesa de la historia israelita[22].

Venimos suponiendo que sus antepasados podían haber emigrado desde Belén de Judea a Nazaret de Galilea, con el fin de poseer una tierra buena, una heredad para el trabajo y la familia, según la voluntad de Dios, conforme a las promesas... Pero, en cualquier caso, fuera oriundo de Belén o haya nacido de una familia que vivía por siglos en la misma Galilea, lo cierto es que ha sido víctima de las trasformaciones de los últimos decenios, viniendo a ser un hombre sin tierra ni trabajo propio, como uno de aquellos que esperan cada día el posible jornal que les ofrezca algún "amo" (cf. Mt 20, 1-16). Su mensaje no ha sido un "lujo espiritual", desconectado de la vida, sino una propuesta de respuesta a los problemas de la vida.

Así le encontramos como obrero no especializado, un artesano del ramo de la construcción, que quizá ha servido por un tiempo en el mercado laboral del rey Antipas, en sus nuevas ciudades (Séforis, junto a Nazaret; Tiberíades, junto al lago de su nombre), o ha estado al servicio de otros propietarios agrícolas. Ciertamente, ha podido tener más movilidad que un campesino con tierras y más necesidad de conocimiento que un propietario, pero ha carecido del poder y, sobre todo, de la seguridad que ofrece un campo propio, una herencia israelita[23].

> 1 *El trabajo en la propia casa-campo arraiga al hombre y su familia en una tierra y una historia,* que la Escritura de Israel ha vinculado a Dios. La familia agrícola posee una identidad sagrada que suele mantenerse mucho tiempo, pues tradición y tierra se trasmiten por generaciones... En una familia de ese tipo el padre (con la madre) es el testigo de Dios, portador de unas bendiciones y valores, que se mantienen con muy pocos cambios, a lo largo de siglos. En ese contexto, Dios tiende a manifestarse a través de la sacralidad de la tierra y de la continuidad del grupo, sancionando unos valores de justicia y solidaridad, simbolizados por los padres, que garantizan la continuidad de la vida (herencia)[24].

[22] Cf G Vermes, *Jesus el judío,* Muchnik, Barcelona 1979, 25-26

[23] La problemática del tiempo de Jesús nos sitúa cerca de muchos hombres y mujeres actuales del tercer mundo, que han pasado también de una situación en la que eran propietarios de sus tierras a una situación de despojo y sometimiento, en manos de la economía capitalista que les expulsa de su sistema.

[24] El tema de la "herencia" de la tierra ha marcado la vida de los agricultores a lo largo de milenios, no solo en Israel, sino en otros muchos países del mundo El signo o "sacramento" básico en las familias de los agricultores ha sido la transmisión de la autoridad y dominio, que pasa del antiguo propietario (que suele ser el padre) al nuevo propietario (que, en general, es el hijo). Esa transmisión familiar se ha mantenido hasta hace unos decenios en algunas zonas del País

Lógicamente, los padres eran signo de Dios como autoridad y garantía de vida para los hijos de "buena" familia. En esa línea, el Dios israelita había cumplido una función esencial, a lo largo de la historia. Pero ya no respondía a las necesidades de los campesinos sin tierra, entre los que hallamos a Jesús Galileo. Por eso, era necesario volver más atrás de la "herencia" de la tierra, garantizada por el paso de los padres a los hijos. Había que volver más allá, a un tiempo en que los hebreos no tenían tierra, superando la forma de propiedad y seguridad familiar que había valido después.

2. *Los artesanos de Galilea vivían en una situación más parecida a los hebreos de Egipto, sin seguridad material o social* (sin una familia que pudiera garantizar la propiedad de la tierra). Los campesinos galileos habían perdido o estaban perdiendo la "herencia de Dios" (la tierra); de manera que ya no podían creer en el Dios de los "buenos" propietarios y tenían que buscar nuevas formas de experiencia religiosa y/o convivencia. Ellos carecían ya de "patrimonio" (vinculado al patriarcado): no tenían tierras que dejar en herencia a los hijos, de manera que, estrictamente hablando, carecían de herederos. En el fondo, los artesanos aparecían como hombres sin patria duradera, itinerantes que iban pidiendo trabajo en aldeas y pueblos. En realidad, ellos no tenían ya estructuras familias (casas), pues ellas estaban vinculadas a la tierra.

   El artesano podía ser un temporero sin formación, pero también podía aparecer como un técnico especializado, capaz de volverse rico. Pero le faltaba la identidad representada por la tierra que se transmite y hereda de padres a hijos, le faltaba el arraigo de la familia que se alza y asegura en torno a una propiedad, de manera que viene a presentarse como un hombre sin raíces permanentes. Pero, en compensación, podía tener la oportunidad de conocer otros pueblos y gentes, logrando así una visión más extensa de las condiciones de vida del conjunto de los hombres, especialmente de los pobres. En ese fondo se sitúa la vida y mensaje de Jesús, a quien veremos como constructor de nueva familia[25].

Vasco y ha estado simbolizada en el bastón o aguijada (akullu) que el padre anciano entregaba al hijo-sucesor, dándole así el mando sobre los bueyes de arar y los campos arados, que forman "la casa". Jesús no ha podido recibir un signo de dominio como ese: no ha tenido parte en la herencia de la tierra israelita.

25 Podemos suponer que Jesús empezó a trabajar como artesano, por diversos lugares de Galilea, a partir de su "mayoría de edad" (en torno a los 12-13 años). Primero lo hizo acompañando, quizá, a su padre. Después debió ir por sí mismo (tras la muerte probable de su padre). Eso le permitió conocer de un modo directo a las gentes de su entorno, a los pequeños propietarios agrícolas, a otros "artesanos" u obreros sin tierra, como él. Por eso, cuando más tarde recorra Galilea como predicador itinerante del Reino volverá a las tierras y pueblos que había conocido como artesano itinerante. Su mismo "oficio" le puso en contacto con los expulsados sociales, los enfermos y marginados de su entono. Sobre la situación social, laboral y religiosa de Galilea, además de obras indicadas en bibl 2. 1, cf. R. Aguirre, *Los estudios actuales sobre Galilea y la exégesis de los evangelios* en: A. Borrell, A. de la Fuente y A. Puig (eds.), *La Biblia i el Mediterrani (Scripta*

4. *Clases sociales. Un campesino y artesano en Galilea*

Los rasgos anteriores nos permiten descubrir en Jesús una fuerte disonancia cognitiva y vital. (1) Por un lado, como descendiente de una familia vinculada a Belén, se siente portador de la promesa davídica, que incluye la posesión de una tierra, de la que todos han de ser propietarios, compartiendo la herencia de Dios. (2) Pero, al mismo tiempo, forma parte de una gran masa de hombres y mujeres que han perdido la tierra, de manera que parecen expulsados de la herencia de Abrahán y de David. En ese contexto, él se siente llamado a ofrecer una experiencia nueva de "heredad" a los pobres y marginados, que están fuera del espacio abierto por las promesas de Abraham, por las esperanzas de David[26].

Desde ese fondo ha de entenderse el mensaje de las bienaventuranza (¡los mansos heredarán la tierra! Cf. Mt 5, 5) y la promesa del "ciento por uno": aquellos que, por una parte, lo han perdido (o lo han dejado) todo recibirán de otra manera, por caminos nuevos (pero en esta misma tierra), el "ciento por uno" en familia, casas, campos etc. (cf. Mc 10, 29-30). Ese "ciento por uno" resulta imposible allí donde se mantiene el antiguo sistema, que ha dividido a los hombres en propietarios (que tienen y aumentan lo tenido) y expulsados (que lo han perdido todo); pero es posible y lógico allí donde se instaura un tipo de propiedad no clasista ni posesiva, que permite que personas

bíblica 1), Associació Bíblica de Catalunya, Barcelona 1997, 249-262; D. E. Aune, *Jesus and the Romans in Galilee: Jews and gentiles in the Decapolis*, en A Yarbro Collins (ed.), *Ancient and modern perspectives on the Bible and culture*. FS Hans Dieter Betz, Scholars Press, Atlanta GA 1998, 230-251; J. D. Crossan y J. L. Reed, *Jesús desenterrado*, Crítica, Barcelona 2003; D. R. Edwards y C. Th. McCollough (eds.), *Archaeology and the Galilee*. Texts and contexts in the Graeco-Roman and Byzantine period (South Florida studies in the history of Judaism 143), Scholars, Atlanta 1997; D. E. Oakman, *The Archaeology of First-Century Galilee and the Social Interpretation of the Historical Jesus*, en E. H. Lovering (ed.), *Society of Biblical* Literature 1994 Seminar Papers, Scholars, Atlanta 1994, 220-251; E. M. Meyers (ed.), *Galilee through the centuries*. Confluence of cultures (Duke Judaic Studies), Eisenbrauns, Winona Lake IN 1999; K.H. Ostmeyer, *Armenhaus und Räuberhöhle?: Galiläa zur Zeit Jesu, Zeitschrift für die neut.* Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 96 (2005) 147-170; J. L. Reed, *Population Numbers, Urbanization, and Economics: Galilean Archaeology and the Historical Jesus*, Ibid, 203-219; *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Sígueme, Salamanca 2006.

[26] Jesús retoma tradiciones de Abrahán y de David. Sobre el Dios que está en el fondo de ellas, cf. A. Alt, *Der Gott der Väter*, en Grundfragen der Geschichte del Volkes Israel, Beck, München 1970, 21-98; J. van Seers, *Abraham in History and Tradition*, Yale Univ. P., New Haven 1975; R. de Vaux, *Historia antigua de Israel I*, Cristiandad, Madrid 1974, 171-228. R. Clements, *Abraham and David*, SBT 5, SCM, London 1967, ha puesto de relieve la relación entre las promesas de la tierra y la figura y promesa de David.

y familias compartan lo que tienen. Para entender mejor ese mensaje, que iremos desarrollando, podemos ofrecer aquí un sencillo esquema de *división de clases* que nos permitirá situar el entorno de Jesús, desde la perspectiva de la educación por el conflicto y el trabajo[27]:

1. *Gobernantes.* Forman la clase superior, representada en principio por los reyes y sus familiares. Tienden a presentarse como delegados de Dios, concentrando todos los poderes, dentro de una estructura piramidal, en cuya cumbre está Dios. Desde ese fondo, ellos vienen a convertirse en dueños del conjunto de las tierras, que habrían recibido de Dios, para ofrecer después una parte de ellas, de un modo "generoso", a sus mejores subordinados, que deben "agradecerles" su favor por medio de tributos.

De esa forma, los gobernantes reciben no sólo los productos directos de las tierras que se han reservado y cultivan por sí mismos (por sus siervos y colonos), sino también una parte considerable (un tercio [=tributo] o incluso la mitad) de los ingresos agrícolas de todos los "propietarios" de los campos. Normalmente, ellos emplean lo así recibido para su propio disfrute, sus edificaciones y sus empresas militares y sociales. En tiempo de Jesús, esta clase gobernante estaba representada en Israel por el imperio romano y por los reyes vasallos de la dinastía herodiana, que gobernaban en nombre del imperio. En algún sentido, los mismos sacerdotes de Jerusalén formaban parte de esa clase gobernante, como aparecerá en la muerte de Jesús.

2. *Ministros y/o funcionarios superiores.* Forman las jerarquías militares y burocráticas, sacerdotales e intelectuales que sostienen y acompañan a los gobernantes propiamente dichos. Son aproximadamente un 5% de la población y suelen estar muy vinculados al monarca (como "servidores"). Ellos reciben en Israel unos rasgos especiales:

[27] El estudio de la división y composición de clases sigue dependiendo de K. Marx. Para una actualización del tema, cf. H. Kerbo, *Estratificación social y desigualdad. El conflicto de clases en perspectiva histórica, comparada y global*, McGraw-Hill, Madrid 2003, R. Crompton, *Clase y estratificación*, Tecnos, Madrid 1994; G. E. Lenski, *Poder y privilegio. Teoría de la estratificación social*, Paidós, Buenos Aires 1993, J. Littlejohn, *La estratificación social*, Alianza, Madrid 1975. Sobre la situación especial de Galilea, además de la obra de Hanson y Douglas (citada en bibl. 2.1), cf. E. W. Stegemann y W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y en las comunidades cristianas primitivas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001. Ha destacado ese tema J. D. Crossan, *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2004,170-173.

1 *Subclase militar* En tiempo de Jesus no habia una clase militar israelita propiamente dicha, pues el ejercito se hallaba en manos de la potencia dominante (Roma) o dependia estrechamente de ella Por otra parte, dentro del imperio militar romano, gobernantes y militares tendian a identificarse, de manera que Poncio Pilato era gobernador y comandante del ejercito de ocupacion Herodes Antipas, rey vasallo de Galilea-Perea, mantenia un pequeño ejercito autonomo, encuadrado en la gran milicia romana, sin autonomia estricta Los judios carecian de autoridad militar propiamente dicha, de manera que se hallaban bajo el dominio de un ejercito exterior, que pretendia tener un caracter sagrado

Muchos de los conflictos entre judios y romanos se relacionaban con el hecho de que los soldados romanos llevaban estandartes religiosos, con efigies "idolatricas", prohibidas por la Ley israelita Por eso, la situacion habitual era de conflicto Parece que en tiempo de Jesus no existia un "ejercito celota" (antiromano) propiamente dicho, como el que surgira en los años que preceden a la guerra (del 67-70 d C) De todas maneras, habia un conflicto militar latente entre Roma y el judaismo gran parte de los judios palestinos, incluso los no-nacionalistas, tendian a ver el ejercito como signo demoniaco, mas que como instrumento de Dios Jesus no reclutara un ejercito, ni planeara un alzamiento militar, pero morira condenado por el comandante del ejercito romano (Poncio Pilato)

2 *Subclase sacerdotal* Israel no tenia ejercito propio, pero si una clase sacerdotal autonoma, presidida por el Sumo Sacerdote y dotada de gran poder Roma ejercia un control militar, pero no religioso, sobre Judea y Jerusalen, por eso, a fin de asegurar su dominio, tuvo que pactar con la clase sacerdotal, que gozaba de gran autonomia, pues tenia un templo propio y poseia unas instituciones que no derivaban de Roma, sino de tradiciones anteriores En esa linea, el judaismo de aquel tiempo podia interpretarse como "comunidad del templo"

A traves de su pacto con Roma, los sacerdotes de Jerusalen podian considerarse, en algun sentido, como servidores del estado romano y de esa manera se hallaban vinculados con los gobernantes, los militares y administrativos del imperio, de manera que formaban parte del "sistema oficial" Pero, en otro sentido, ellos tenian una gran autonomia, pues se consideraban depositarios y garantes de la palabra de Dios Poseian ademas un pequeño ejercito propio (la guardia para-militar del templo) y controlaban una parte considerable de la economia del entorno de Jerusalen, como veremos al tratar de la muerte de Jesus, condenado por los sacerdotes de Jerusalen, aliados como es logico, de Roma

3 *Subclase intelectual* Todo poder suele buscar o suscitar una "casta" de intelectuales que lo apoyen y legitimen, con mitos o discursos racionales (que acaban siendo muy parecidos) En principio, los intelectuales suelen identificarse con los sacerdotes, pero tanto en Roma como en Israel han tendido a conseguir su propia autonomia, de manera que ha surgido una clase intelectual (letrada) que mantiene y cultiva su propia identidad, logrando, al mismo tiempo, una

importante cota de poder. Esta clase la formaban en el contexto helenista los filósofos y de un modo especial, en Roma, los juristas: hombres de leyes y teóricos de la administración civil. Filósofos y juristas parecen, en principio, independientes del Estado, pero de hecho lo apoyan y sostienen. Así podemos afirmar que el Estado de Roma se apoya no sólo sobre las legiones (y los impuestos), sino también, y de un modo muy preciso, sobre sus juristas (como supone Pablo en Rom 13, 1-7).

En Israel ha surgido también (o está surgiendo, en tiempo de Jesús) una clase intelectual muy importante, formada por los "escribas", que interpretan y recrean las tradiciones antiguas del pueblo, fijadas en la Escritura, pero abiertas a las nuevas necesidades del conjunto de la población. Esa clase se encuentra vinculada con los sacerdotes, pero, al mismo tiempo, disfruta de una gran autonomía: los "escribas", apoyándose en el texto sagrado (la Escritura), poseen una gran capacidad para motivar y organizar la vida del pueblo, de tal forma que serán los promotores del despliegue del judaísmo rabínico, a partir del siglo II d. C. De todas maneras, en aquel tiempo, había también otro tipo de intelectuales "carismáticos" (profetas, sanadores...), entre los cuales podrá situarse de algún modo Jesús.

3. Clase mercantil. No había sido importante en la sociedad más antigua de Israel, donde los campesinos desarrollaron una agricultura de subsistencia, con gestión y comercio casi directo, de intercambio de bienes... No había entonces una clase superior de comerciantes, que controlara los excedentes agrícolas y organizara los intercambios económicos, entre otras razones porque apenas había excedentes. Pero, en un momento dado, cuando un sector significativo de la población dejó de producir sus bienes de consumo, cuando las relaciones entre los campesinos dejaron de ser directas e inmediatas, surgió una clase especial de burócratas mercantiles, al servicio del sistema político-militar y de las élites ciudadanas, que controlaban la mayor parte de las riquezas del país.

Estos "comerciantes" que no son productores de bienes de consumo, sino que dirigen e intercambian los bienes producidos por otros, quedándose con una parte considerable de los excedentes, constituyen un elemento esencial de la nueva economía de Galilea. En el fondo son ellos los que, aliados con los gobernantes y los ciudadanos ricos, controlan gran parte de la economía del país, de manera que han sido rechazados al menos de manera implícita

por Jesús, que apela a las tradiciones originarias de Israel, que implican el contacto directo de las familias entre sí[28].

1. *Comerciantes y agricultores.* Los miembros de la clase mercantil pueden entenderse como campesinos que han ascendido de nivel (en contra de los artesanos, que son campesinos descendidos). En principio, dependen del trabajo productor de otros (de los agricultores), pero de tal manera lo controlan que acaban poniéndoles a su servicio, dentro de una economía "comercializada" y dominada ya por el dinero. Frente al trabajo del agricultor que produce bienes que se consumen o intercambian de un modo directo, surge así y se desarrolla el dinero, entendido como "campo" o propiedad primaria de los comerciantes, que dirigen la vida del resto de la población, planificándola al servicio de sus intereses. Los comerciantes tienden a controlar el trabajo a través del dinero y de esa forma introducen una separación entre trabajo y economía, entre riqueza y vida real... Como he dicho, su símbolo no es la tierra, ni el trabajo, ni la familia, ni las relaciones directas, sino el "capital", que puede estar al servicio del César (¿como tributo neutral: Mc 12, 16-16?), pero que a los ojos de Jesús tiende a presentarse como Mamona, es decir, en un ídolo o "dios objetivado", contrario al Dios verdadero (cf. Mt 6, 24).
2. *Mamona, el Dios de la clase mercantil.* Los miembros de la clase mercantil tienden a vincularse con los funcionarios superiores y con los sacerdotes (que sacralizan, al menos de un modo indirecto, el dinero). Por otro lado, ellos se relacionan de manera especial con los reyes. En esa línea, en un determinado momento, los comerciantes pueden convertirse en árbitros de la vida social de un territorio (o de varios territorios conectados), pues dirigen el proceso real de la producción y distribución de bienes. Ciertamente, en un sentido, ellos dependen de los gobernantes y los militares; pero, en otro sentido, pueden controlarles y de hecho les controlan. En el tiempo de Jesús, ellos aparecen relacionados con un dinero que, por un lado "pertenece al César" (cf. Mc 12, 16-17), resultando de esa forma inseparable del gobierno, pero que, por otro lado (¿al mismo tiempo?), tiende a convertirse en "Mamona", es decir, en poder autónomo, que Jesús considera antidivino (cf. Mt 6, 24)[29].

Jesús vive en un mundo que se encuentra dominado, de hecho, por una clase mercantil que ha separado ya el dinero (capital) de la vida real, es decir, del trabajo inmediato y de las necesidades concretas de los hombres y

[28] Entre los libros citados en bibl 2, 2, cf N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, SCM, London 1980; T. N. D. Mettinger, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Gleerup, Lund 1976

[29] Como estamos señalando, el Señor de Israel es el Dios del trabajo directo, de la tierra compartida. En contra de eso, Mamona es el Dios del comercio, que no está al servicio del hombre, sino de sí mismo (del dinero). Pienso que desde esta perspectiva ha de entenderse el mensaje de Jesús y su herencia en la Iglesia.

mujeres. Ciertamente, no parece que Jesús haya sido un "purista" estricto, ni tampoco un "reformador económico": no ha condenado en principio a todos los "comerciantes", ni ha rechazado a los "publicanos" (recaudadores de impuestos, al servicio de un orden socio/económico que era, a fin de cuentas, romano), a los que gran parte del pueblo consideraba impuros. Pero, mirando las cosas a mayor profundidad, él ha querido poner el comercio y dinero al servicio de los pobres, de un modo "gratuito" (por comunicación directa entre los hombres), de manera que su proyecto implicaba un cambio total en la manera de ver la economía. En ese sentido decimos que ha sido más que un reformador.

En línea de reforma se movían gran parte de los fariseos del tiempo, hombres que querían "mejorar" la economía, de un modo racional, dentro del sistema, sin condenar sus elementos más significativos. En contra de eso, Jesús ha sido un profeta del encuentro inmediato entre personas (hoy podríamos decir: del trabajo directo) y de la gratuidad, apelando para ello a los principios de la tradición israelita, pues, a su juicio, el dinero que no está al servicio de los hombres se convierte en "mamona", poder demoníaco. Jesús no ha rechazado el dinero en sí, sino un tipo de sociedad que convierte al hombre en siervo del dinero, como indicaremos en todo lo que sigue[30].

4. *Clase campesina.* En su principio, el pueblo de Israel formaba una "federación o liga" de hombre de campo: clanes de agricultores y pastores libres. Todos compartían una parcela de tierra, un trabajo, de manera que no había una clase de campesinos inferiores que pudieran separarse de otra clase "superior" de gobernantes-soldados-mercaderes, pues no se habían separado todavía las funciones y los grupos (no había "clases" en sentido estricto). No existían reyes (jerarquía social sagrada), ni sacerdotes separados (todos los hombres libres eran sacerdotes), ni soldados profesionales (todos debían defender la tierra y vida de los otros en caso de agresión), ni comerciantes que controlaran los excedentes alimenticios al servicio de gobernantes-sacerdotes-soldados (pues no había clases no-productivas).

No podía oponerse, según eso, una clase campesina (de agricultores dominados) y una clase ciudadana (de reyes, soldados, comerciantes) que impusiera

[30] Para una visión general del tema, cf. P Garsey, K. Hopkins, C R Whittaker, *Trade in the Ancient Economy*, Cambridge UP 1983 Cf. también R A. Horsley, *Archaeology, History and Society in Galilee The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Trinity P , Valley Forge PA 1996

su control sobre los campesinos, sino que había una comunidad o federación de agricultores-pastores libres, autosuficientes y capaces de defenderse por sí mismos (sin soldados profesionales) y de intercambiarse bienes y servicios básicos (sin comerciantes, sacerdotes o intelectuales independientes)[31].

En sentido estricto, como "clase" o grupo especial de agricultores subordinados, el campesinado nace en el momento en que se introducen y triunfan los poderes anteriores (gobernantes, soldados, sacerdotes), vinculados a la trama de las ciudades, que ofrecen una serie de servicios, pero no produce bienes de consumo (y que por tanto viven de lo producido por los campesinos). Conforme a la visión ideal de la Biblia, Israel había sido siempre (=debe ser) un pueblo de "agricultores libres", que se gobiernan y defienden a sí mismos, sin necesidad de estructuras clasista (sin distinción entre poderes superiores y campesinos inferiores). Según eso, en el momento inicial (e ideal) de la historia israelita, no había clases sociales, pues ellas nacen con la división entre grupos superiores (gobernantes-soldados-comerciantes-terratenientes) e inferiores (agricultores sometidos, que se vuelven campesinos). Pero las cosas han ido cambiando y Jesús ha nacido y vivido en uno de los momentos más significativos de ese cambio, es decir, del paso de la "federación de agricultores libres" al campesinado sometido (en Galilea). Conforme al imaginario bíblico, tendría que haber una sociedad sin clases; pero de hecho había un fuerte antagonismo de clase. Por eso reaccionará, no para volver sin más a un ideal pasado, sino para crear un tipo de sociedad nueva, de "Reino de Dios" [32].

1. *El imaginario simbólico de Jesús lo forma una sociedad sin clases*, una federación de agricultores, pastores (y pescadores del lago), que no han de ser campesinos (no han de estar sometidos), sino que comparten bienes y trabajos. Unos y otros, agricultores, pastores/pescadores, han de ser componentes básicos de una sociedad igualitaria (no mercantil, no imperial), formada por familias y clanes libres, que reflejan un tipo de presencia de Dios en la que no hay supremacía ni dependencia de unos respecto de otros. Por eso, estrictamente hablando, según Jesús, no debería haber campesinos (sometidos) porque su sociedad ideal (en la línea de Lev 25: ley del jubileo), debería estar formada por agricultores/pastores que mantienen un mismo nivel económico, de producción, intercambio y consumo de bienes.

[31] Sobre el influjo de los pastores en la historia Antigua de Israel, cf. J. C. Geoghegan, *Israelite Sheepshearing and David's Rise to Power*, Biblica 87(2006) 55-63.

[32] Seguimos teniendo en el fondo las obras de Gottwald y Stemberger, citadas en bibl 2.1. Ha desarrollado de un modo especial esta perspectiva Crossan, cf. obras citadas en 4.1.

No sabemos si en su "imaginario" cabría la existencia de algunos (hombres o mujeres) "liberados" para el culto (como los sacerdotes/levitas), que recibirían una parte de la producción de los demás (diezmos), aunque sin volverse, por ello, superiores a los otros. Pero es evidente que, a su juicio, todos los miembros de la sociedad debían compartir la vida (bienes y trabajo), sin ponerse al servicio de un sistema externo o superior, porque ellos mismos eran el bien supremo. No debía haber, según eso, clases sociales. Éste es el imaginario y utopía de fondo de la vida de Jesús.

2. *Sociedad de clases, el entorno de Jesús.* A lo largo de la historia de Israel, muchos agricultores se habían ido convirtiendo en campesinos, en un proceso que, en Galilea, ha culminado en tiempos de Jesús. Una parte considerable de los "agricultores independientes" no pudieron mantener su independencia, la autonomía de su vida y trabajo, de manera que tuvieron que ponerse (les han puesto) al servicio de una estructura política y comercial, centrada en las ciudades (que forman parte de un reino o imperio más grande: el de Roma).

   En general, los agricultores han venido a quedar "controlados" por los mercaderes (comerciantes), pues la mayoría de sus tierras han pasado a ser propiedad de esos mismos comerciantes o de otros grandes propietarios (terratenientes ricos, vinculados a los gobernantes, militares, comerciantes y/o sacerdotes). En el tiempo de Jesús, la mayoría de los hombres del campo se han vuelto campesinos en el sentido técnico: gentes del campo que han perdido su autonomía, de manera que dependen de unas ciudades y/o de unos comerciantes, que controlan, dirigen y consumen gran parte de su producción. Dando un paso más, muchos de esos campesinos se han vuelto artesanos.

Conforme a este proceso, los campesinos del tiempo de Jesús son agricultores que han perdido su autonomía, de manera que trabajan y producen al servicio de una estructura social clasista, presidida por comerciantes, ciudades y/o reyes, que no producen los bienes de consumo, pero los controlan. El conjunto de los hombres y mujeres no viven según eso en igualdad y comunión (económica, social y/o religiosa), sino que unos dependen de otros.

Los campesinos (agricultores proletarizados) constituyen el ejemplo más significativo de esta "sociedad de clases". Ellos, que en otros tiempo fueron libres y autónomos (autosuficientes), al menos en sentido imaginario, han venido a formar el primer estrato de los sometidos o dependientes de la población. Ciertamente, algunos siguen trabajando su campo, pero ya no lo hacen para sí mismos, sino bajo dependencia de otros (de un "Estado" de funcionarios y comerciantes); así producen alimento para todos, pero están

bajo el "poder" de otros estamentos sociales. En esa situación elevará Jesús su mensaje y promesa de Reino[33].

5. La clase de los artesanos. Como venimos diciendo, son en general campesinos que han perdido la propiedad y el uso de sus tierras, de manera que no pueden cultivarlas por sí mismos, sino que están obligados a vender su trabajo, poniéndolo y poniéndose al servicio de ciudades o templos, de comerciantes o propietarios ricos. Por no tener, no tienen más propiedad que su trabajo y deben venderlo para así vivir.

Siempre ha habido "artesanos" (carpinteros, herreros, alfareros, albañiles, expertos en pozos y riegos...), pero, normalmente, antes de la división de clases, ellos eran agricultores que, además de trabajar su tierra, tenían más capacidad o experiencia que otros para realizar algunas funciones especiales. Por eso, en ciertos momentos, colaboraban con otros agricultores en algunas tareas ocasionales que requerían una habilidad particular o el concurso de muchas personas, sin abandonar por eso sus trabajos dé campo. Pues bien, cuando la mayoría de los agricultores se vuelven campesinos sometidos y algunos pierden su tierra (por confiscación, deudas, movimientos migratorios o super-población) empiezan a multiplicarse los campesinos "sin campo", que no tienen más remedio que "vender" su trabajo como renteros, braceros para todo o artesanos más especializados (carpinteros etc.).

Desde aquí se entiende la situación del "artesanado sometido", condenado a trabajar en un nivel de subsistencia, al servicio de una economía que, en tiempos de Jesús (primer tercio del siglo I. d. C.), se hallaba dominada por los privilegiados de las nuevas ciudades ricas de Galilea. Las zonas rurales habían mantenido por mucho tiempo su agricultura de subsistencia, que de alguna forma reflejaba la situación del principio de la historia de Israel. Pero los cambios de los nuevos tiempos, vinculados a la urbanización y al lujo de las ciudades, convertía a los hijos de agricultores no sólo en campesinos sometidos, sino en artesanos aún más sometidos, como era Jesús[34].

[33] En notas anteriores he citado algunas obras sobre el tema, como las Kerbo, Lenski, Hanson y Stegemann. Entre las obras de tipo general, cf. E. Durkheim, *La división del trabajo social*, Akal, Madrid 1995; J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I-II*, Taurus, Madrid 1987; M. Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México 1944; Ensayos sobre sociología de la religión I-III, Taurus, Madrid.

[34] Podemos distinguir tres tipos de trabajadores. (1) El agricultor libre, heredero de un campo de labranza, depende de la tierra/clima y del trabajo propio, sin tener que someterse a nadie, aun-

1. *Había artesanos "asentados"*, que podían parecer casi "clientes" del sistema político, económico y/o religioso del que dependen y al que sostienen. Ellos actúan en general como operaros fijos al servicio de los gobernantes, de las ciudades o los templos (como el de Jerusalén) que les contratan y pagan. Entre ellos están los que trabajan en las grandes obras "reales" de Palestina (Cesarea y Sebaste, Séforis y Tiberíades) o en la re-construcción del templo de Jerusalén, donde se dice que, desde el tiempo de Herodes, había más de 15.000 trabajadores, artesanos "oficiales" al servicio de un sistema rico que podía pagarles. Gran parte de la población de Jerusalén estaba formada por obreros del templo, quienes, como es normal, no respaldarán a Jesús, pues él reflejaba otros ideales e intereses.
2. Había artesanos "itinerantes", sin estabilidad, eventuales al servicio de agricultores más ricos o de propietarios con ciertos medios económicos. Entre éstos parece haber estado Jesús, que no ha sido (presumiblemente) obrero de la construcción del templo de Jerusalén, ni de las ciudades y cortes de los reyes galileos. Estos artesanos dependían de un "mercado" de trabajo inestable. Aunque dominados de algún modo por comerciantes y ciudades, los campesinos propietarios seguían disponiendo de una tierra que era símbolo de estabilidad y de bendición de Dios. Por el contrario, estos artesanos (campesinos sin tierra) dependían totalmente de las condiciones sociales y laborales de otros más ricos[35].

6. Clases inferiores. En el último escalón de la sociedad se sitúa una serie de grupos y gentes que están fuera del esquema anterior: ellos no pueden llamarse ni siquiera *pobres*, es decir trabajadores con pocos recursos (que

que vive en sintonía con otros agricultores, dentro de una federación de iguales. (2) El agricultor campesino sigue trabajando en principio su tierra, pero no es autosuficiente, sino que está al servicio de una estructura clasista (estatal, comercial) que controla su producción a través de impuestos y otros tipos de intervenciones. 2. El artesano campesino es alguien que no ha podido mantenerse como agricultor independiente ni como campesino sometido, sino que ha perdido las tierras, por presión fiscal u otras razones. Depende de que otros le contraten y paguen, no es autosuficiente: no tiene asegurada la comida para la familia. En un momento posterior de la evolución social (en la Edad Moderna) los mismos braceros/artesanos, convertidos en obreros, han podido volverse una clase productora importante, de manera que pueden vivir mejor que los campesinos, a los que dejan en el último escalón de los grupos sociales... Pero en el tiempo de Jesús, en general, los artesanos carecían de organización y constituían el escalón más bajo de la sociedad de manera que, para vivir, dependían totalmente de otros.

[35] Jesús no ha proclamado el evangelio en las ciudades, probablemente porque ha pensado que ellas vivían a costa de los campesinos y artesanos. Su símbolo del Reino no es una ciudad, que domina sobre el campo (¡ni siquiera Jerusalén!), sino una alianza de agricultores/pastores/pescadores, abierta a los pobres y excluidos. Cf. A. Trocmé, *Jésus-Christ et la Révolution non Violente*, Labor et Fides, Genève 1961.

eso significa *penes, penetes,* que se suele traducir por pobre), pues no tienen libertad ni medios para ejercer su trabajo, de manera que son *ptojoi* (pobres por-dioseros, mendigos sin propiedad alguna). Dentro de esas clases podemos distinguir tres grupos:

1 *Esclavos* El sistema romano terminaba siendo basicamente esclavista Fundaba su economia y administracion en la existencia de personas-objeto, que carecian de derechos propios Pero en el contexto rural de Galilea, en tiempos de Jesus, parece que los esclavos tenian menos importancia (casi ni existian) Jesus no ha iniciado una "rebelion de esclavos" (en la linea de lo que pudo haber hecho Espartaco en Roma, el 71 a C), sino un movimiento de Reino, con campesinos, artesanos y mendigos Sea como fuere, su proyecto se expresa en un movimieno de igualdad (gracia sanadora) donde resulta impensable la existencia de esclavos, como ratifica la iglesia primitiva en un texto recogido por Pablo «Ya no hay hombre ni mujer, no hay esclavo ni libre, no hay judio ni griego» (Gal 3, 28)

2 *Personas impuras, degradados* Estan cerca de aquellos que en otros contextos sociales se llaman intocables o manchados No parece que en Galilea formaran una "clase especial" (como ha podido suceder en la India), pero aparecen con mucha frecuencia en el evangelio En este contexto se situan algunos enfermos (como los "leprosos") y en especial los posesos o endemoniados, tan abundantes en el contexto de Jesus En relacion con ellos podemos hablar tambien de expulsados sociales (publicanos) o socio-religiosos (prostitutas), que se encuentran, de algun modo, en el corazon del evangelio (del mensaje de Jesus), como destinatarios de su reino En este grupo pueden situarse los pobres radicales ya citados (*ptojoi*, no *penetes*), que no pueden ni siquiera trabajar, pues no encuentran trabajo o no son capaces de realizarlo y solo pueden vivir de la mendicidad

3 *Prescindibles* Son aquellos que carecen de valor para el sistema, pues no tienen influjo ninguno, ni en un plano laboral, ni en un plano afectivo o simbolico Pueden ser prescindibles los esclavos que ya no ofrecen rendimiento, las prostitutas envejecidas, incapaces de realizar su "servicio", algunos enfermos, especialmente los locos El numero de "prescindibles" varia de sociedad a sociedad y ellos pueden volverse relativamente numeroso en momentos de crisis (como fueron los tiempos de Jesus) Son prescindibles porque parece que no aportan, ni importan a nadie, de manera que todo seguiria igual si ellos murieran Estos son los pobres en sentido estrictamente dicho aquellos que malviven al margen de la sociedad (por "culpa" propia o por razon del sistema) sin posibilidad de que se escuche su palabra De esa forman depen-

den totalmente de los demás. Entre ellos ha iniciado Jesús su movimiento de trasformación, es decir, de Reino[36].

Estas seis "clases" sociales más significativas del entorno de Jesús nos sirven para situar mejor no sólo su mensaje, sino su mismo aprendizaje vital. Como venimos indicando, él no aprendió su doctrina estudiando la Escritura o en un entorno elitista (como el de F. Josefo), sino en el taller del trabajo y de las contradicciones laborales y sociales de su tiempo. Así lo indica Mc 6, 3 al decir que es *tekton* (artesano) y lo ratifica Mc 13, 55 al añadir que es "hijo de artesano". En ese trasfondo se debe situar su conocimiento, tal como ha destacado Mc 6, 3: «¿Qué sabiduría es ésta que le ha sido dada? ¿No es éste el carpintero?».

5. *Galileo marginado, campesino sin campo, obrero sin obras*

Las reflexiones anteriores ponen de relieve la "disonancia" entre el ideal o "imaginario" de Jesús y la realidad concreta de la sociedad galilea. La problemática era nueva, pero tenia orígenes antiguos, que aparecen ya en la ruptura del orden tradicional y en la caída de la monarquía (721 a. C. en Israel, 587 a. C. en Judea). Con la expulsión y cautiverio, muchas tierras habían cambiado de dueño; por eso, con la vuelta del exilio algunos sacerdotes habían ideado

[36] «La mendicidad se halla atestiguada en el Nuevo Testamento (Mc 10, 46ss; Lc 14ss y passim) y en el Talmud (Pea VIII, 8-9). La mayoría de los enfermos y endemoniados debían de vivir de la mendicidad. Si por aquel entonces hubo una verdadera oleada de posesión diabólica, este hecho podría estar relacionado con una crisis de la sociedad judeo-palestinense. En ella había perdedores y ganadores. Por eso, semejante crisis puede interpretarse en dos direcciones. (1) Allá donde hay muchos mendigos, hay también personas que los socorren. El judaísmo conocía una cultura de la misericordia y del socorro. (2) Pero es igualmente verdad que allí donde hay muchos mendigos, es que hay mucha miseria que desarraiga socialmente a las personas. Es evidente el condicionamiento económica de la mendicidad (cf. Lc 16, 3). Esto hay que admitirlo también para formas más elevadas de conducta subsidial, para los adventistas que aguardaban un gran milagro inminente a corto plazo. Los encontramos como adeptos de los numerosos profetas que surgieron durante el siglo, que prometían una repetición de los milagros de la Antigua Alianza y que conducían a sus seguidores al desierto. Procedían del pueblo sencillo (Ant 10, 169) y eran «personas sin recursos (Bell 7, 438)». Cf. G. Theisssen, *El Movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2005, 144-146. Cf. D. A. Fiensy, *The Social History of Palestine in the Herodian Period*, E. Mellen, Lewiston 1991; *Jesus's Socioeconomic Background*, in J. H. Charlesworth (ed.), *Hillel and Jesus. Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*, Fortress, Minneapolis 1997, 225-255; A. J. Saldarini, *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Fortress, Philadelphia 1988; D. L. Mealand, *Poverty and Expectation in the Gospels*, SPCK, London 1980.

un sistema de recuperación, para que esas tierras volvieran, cada 49/50 años, a manos de los propietarios antiguos (o de sus descendientes). Ese sistema de retorno (jubileo) parecía bueno, pero dejaba muchas cosas sin resolver: ¿Cómo quedaban los nuevos expulsados? ¿No sería preferible repartir la tierra entre todos por igual?

Parece que la ley del jubileo no se cumplió nunca del todo, pues resultaba muy difícil determinar quiénes eran los propietarios radicales de una tierra que había cambiado varias veces de dueño. Además, esa ley no podría resolver los problemas vinculados al surgimiento de una cultura nueva, de tipo imperial y comercial, como la del tiempo de Jesús, cuando los campesinos pasaron a estar dominados por una élite no campesina. Por lo que se refiere a Galilea, el cambio más significativo debió darse tras la conquista de los asmoneos (hacia el 103 a. C.), que parecen haber concedido gran parte de la tierra a los "colonos" de Judea, y después, tras la caída de los asmoneos y la toma de poder por los herodianos (37 a. C.), que marca el inicio de una política urbana totalmente distinta; ya no se trataba sólo de un cambio de propietarios, sino de un cambio de sistema comercial, vinculado a la introducción más intensa del helenismo y a la comercialización del conjunto de la zona, que dejaba las tierras en manos de comerciantes o grupos más ricos de las nuevas "polis" o ciudades[37].

En este contexto se sitúa Jesús. No fue artesano parcial, por vocación, como en tiempos en que había campo y trabajo para todos. No fue artesano experto por opción, capaz de enriquecerse a través de su especial pericia (como algunos que podrían realizar trabajos bien remunerados, al servicio de la administración política o religiosa). Fue un trabajador eventual, en tiempos de crisis y destrucción de los tejidos sociales, que le llevaron a profetizar con Juan Bautista el fin del orden político-social.

[37] La polis griega ha sido uno de los mayores inventos culturales de occidente, pero ella sólo funciona bien en grupos poco extensos, con intercambio y simbiosis entre campo y ciudad, agricultura y comercio, y sólo puede desarrollarse en una sociedad donde se introduce y/o se impone la división de clases: la ciudad vive del campo; las clases ricas (gobernantes, comerciantes) viven de las pobres. Cuando un sistema de ese tipo se extiende y domina sobre territorios donde antes existían intercambios económicos directos entre los agricultores se producen graves desajustes: la riqueza se concentra en manos de comerciantes y administradores (clases superiores), mientras los pequeños agricultores pasan a ser campesinos sometidos o pierden sus tierras, convirtiéndose en colonos (renteros) o artesanos, gente sin tierra que realiza los trabajos manuales inferiores, dentro de un sistema que les utiliza.

Vivió en un tiempo de trasformación urbana y muchos agricultores no pudieron mantener su autonomía, de manera que sus campos cayeron en manos de la oligarquía de las ciudades (Séforis, Tiberíades) y ellos mismos se volvieron renteros o artesanos al servicio de las clases ricas (comerciantes y funcionarios: militares, burócratas, sacerdotes...) de las ciudades. Fue el comienzo de un proceso que, significativamente, parece culminar en nuestro tiempo (año 2007), con el triunfo final del capitalismo y el paso de una sociedad agrícola autosuficiente (en nivel de subsistencia) a una sociedad industrial y comercial. Ese paso implica, por un lado, un gran avance (genera riqueza), pero conlleva mucho sufrimiento (destrucción social e injusticia)[38].

Más tarde, Jesús no quiso proclamar el Reino en las ciudades de su entorno (Séforis, Tiberíades), probablemente porque pensaba que su misma estructura (con división jerárquica y dominio de clase) era contraria al ideal de fraternidad del Dios israelita. Su misma experiencia religiosa le impulsaba a recrear el orden social, pero en línea de fraternidad universal de campesinos, no de organización política desde las ciudades, básicamente clasistas. (1) *No quiso cambiar el orden urbano,* quizá porque pensó que resultaba incambiable: los habitantes de las ciudades eran responsables de la situación de los campesinos-artesanos, que habían perdido su identidad y autonomía. Según eso, Jesús era un "pagano" (hombre de campo), pero un pagano que inició una tarea de trasformación universal. (2) *Jesús se distingue así de gran parte del movimiento cristiano posterior,* básicamente urbano, de manera que los no cristianos se definirán precisamente como "paganos", habitantes de unos campos que no han aceptado el nuevo orden social cristiano. Aquí se sigue dando una de las paradojas centrales del cristianismo. Quizá podemos decir que Jesús descubrió e inicio en los campos un movimiento social y religioso que puede y debe extenderse a todos los estratos de la población, empezando por las duras ciudades del imperio romano[39].

[38] Parece que Jesús no tuvo tierras propias. De todas formas, pudo haber tenido parientes (incluso hermanos) con ellas. Eusebio, *Historia Eclesiástica 3, 19-20,* cita un texto de las Memorias de Hegesipo donde se dice que los nietos de Judas, hermano de Jesús, denunciados como pertenecientes a la familia de David, a finales del siglo I. d. C., seguían siendo agricultores, propietarios de una pequeña tierra, que apenas les daba para mantenerse. De ser cierto ese dato, la familia extensa de Jesús habría conservado algunas propiedades, que eran insuficientes para todos, de manera que Jesús no habría tenido más remedio que hacerse artesano, con los problemas sociales y religiosos que eso implica para un judío que quería recrear las tradiciones igualitarias del antiguo Israel.

[39] Así lo ha destacado J. D. Crossan, *El Nacimiento del cristianismo,* Sal Terrae, Santander 2002, 157-159. Jesús no se opuso a las ciudades por atavismo rural, sino por protesta contra el sistema que

se esta creando en ellas Actualmente (año 2007), se podria decir que la ciudad ha terminado dominando irremisiblemente sobre el campo, imponiendo en todo el mundo su division de clases, de manera que algunos han pensado que el proceso que Jesus quiso iniciar ha fracasado Pues bien, en contra de eso, queremos y debemos afirmar que ese proceso sigue abierto Lo que esta en el fondo no es simplemente un enfrentamiento entre campo y ciudad, sino entre opresion y libertad, entre esclavizamiento y comunion Hoy parece dificil empezar una revolucion como la de Jesus solo desde el campo Por otra parte, Jesus no fue un artesano influyente, en la linea de los obreros poderosos, como Jeroboam, "joven decidido a quien Salomon puso al mando de los obreros de la construccion" (cf 1 Rey 11, 28), que fue capaz de iniciar una rebelion contra el nuevo rey Roboam, para lograr asi la independencia de las tribus del Norte y fundar el Reino de Israel (cf 1 Rey 12) Jesus no fue tampoco un jefe de sindicatos obreros, capaz de liderar una revolucion social, con toma de poder, como muchas que se han realizado en Europa y en el mundo a lo largo del siglo XX, a traves de la creacion de un partido politico triunfante En contra de eso, Jesus fue portavoz de los mas pobres, de aquellos que no tienen mas posesion que su trabajo (o su falta de trabajo) Por otra parte, el no quiso "tomar el poder", diferenciandose asi del antiguo Jeroboam (que se alzo y triunfo contra el reino de Salomon) o de los nuevos lideres revolucionarios (como Lenin o Mao), que se opusieron y triunfaron, al menos por un tiempo, sobre los nuevos imperios burgueses o tradicionales La "itinerancia" de Jesus y sus discipulos se situa y nos situa entre los mas pobres, los artesanos mendigos, sin posibilidades reales de toma de poner (en contra de Jeroboam o de los revolucionarios del siglo XX) Por otra parte, Jesus fue un artesano con un mensaje y proyecto social de trasformacion (de Reino de Dios), pero sin toma de poder, sino la supresion de todo poder impositivo, como seguiremos viendo Para un estudio mas extenso del tema, cf trabajos de Theissen, Meeks y otros, citados en bibl 2 1, 4 1,

3
MADURACIÓN PROFÉTICA
JESÚS Y JUAN BAUTISTA

Hemos presentado los dos primeros rasgos del surgimiento de Jesus: era nazareno, quiza oriundo de Belen, hijo de María; conoció las Escrituras de Israel, pero maduró, sobre todo, por experiencia de trabajo, asumiendo las condiciones laborales y sociales de Galilea. Pues bien, antes de estudiar su mensaje propiamente dicho debemos precisar el sentido de su encuentro y relacion con Juan Bautista. Un día, dejando su casa y trabajo (o falta de trabajo), se hizo discipulo de Juan. ¿Por qué? ¿Qué dejaba y que buscaba? Ahora intentamos responder a esas preguntas. Por eso, no estudiamos la figura de Juan en sí misma, sino en su relacion con Jesus: lo que digamos de Juan servirá como introducción al estudio del mensaje de Jesus[1].

1 *¿Fue Jesus donde Juan porque carecia de trabajo?* Se podria suponer que le busco precisamente porque su proyecto laboral habia fracasado Sus labores de artesano resultaban esporadicas, de manera que con ellas no podia alimentar a una familia Por eso, su marcha al desierto con Juan no supondria ningun trauma para su familia (su madre y sus hermanos) Ciertamente, Lc 2, 7 (y en el fondo Mt 1, 18-25), le presenta como "primogenito", de manera que deberia haber tenido la obligacion de mantener a los hermanos menores tras la (presumible) muerte de su padre Pero esa afirmacion podria tener un sentido mas teologico que historico (¡quiza el primogenito era Santiago!), y, ademas, aunque fuera primogenito, sus hermanos y hermanas podrian haber alcanzado la mayoria de edad (pues Jesus tenia ya unos treinta años, cuando empezo su ministerio publico, como supone Lc 3, 23) Sea como fuera, no estamos absolutamente seguros de que fuera primogenito, ni conocemos bien sus relaciones familiares, de manera que ignoramos si se hallaba obligado a mantener a su madre y sus hermanos mas pequeños con su salario de artesano (como si tuviera salario fijo), ni sabemos si estaba "parado" (sin trabajo) Todo nos permite suponer que era celibe, como veremos mas tarde Es muy posible que tuviera inquietudes profeticas Lo cierto es que un dia se hizo discipulo de Juan[2]

[1] He ofrecido bibliografia basica sobre Juan en bibl 5 2

[2] La pregunta sobre Jesus puede plantearse tambien sobre sus seguidores posteriores, los itinerantes Algunos han podido dejar el trabajo, como se dice de los Zebedeos y de Pedro/Andres (dejan casa y barcas cf Mc 1, 16 20) Pero quiza otros no tienen casa y propiedades Algunos trabajadores

2. *La escuela de Juan*, el gran cambio. Éste es el primero de los grandes cambios de Jesús, al menos el primero que nosotros conocemos: abandona la familia, deja el trabajo como tekton y se integra en una poderosa "escuela profética". Nos gustaría saber mejor cómo buscó a Juan y por qué quedó a su lado. ¿Consideraba que la sociedad había perdido su sentido y quiso preparar así el juicio de Dios y una nueva entrada de Israel en Palestina, tras el juicio? ¿Estaba desencantado de todo y quería adelantar el fin del mundo viejo? ¿Sintió que Dios le llamaba a instaurar un orden mesiánico nuevo, en la línea de David, y quiso que Juan, profeta, le guiara y confirmara? En otras palabras: ¿Fue con Juan porque buscaba a Dios, queriendo escapar del mundo antiguo, o porque quería trasformar el mundo desde Dios? ¡Quizá ambas cosas! El caso es que fue donde Juan con todo su bagaje personal y social: como un judío que se identifica con la historia de su pueblo y como un tékton o artesano que conoce por experiencia los problemas laborales y sociales de los marginados, dentro de un imperio mundial como el romano, que tiende a dominarlo todo[3].

Con esto podemos pasar a la historia del Bautista. De su origen no sabemos casi nada, pues los datos que ofrece Lc 1 (donde aparece en paralelo con Jesús) tienen carácter más teológico que histórico, aunque al fondo puede haber algunos elementos fiables. Según ellos, Juan pertenecía a una familia sacerdotal del entorno de Jerusalén y se educó en el "desierto", como los esenios de Qumrán (aunque quizá no con ellos). Era un sacerdote, preocupado por el pecado y la pureza, no un davídida como Jesús (a quien parece que le interesaba más el "reino", es decir, la vida social y laboral). Era un sacerdote, pero abandonó su posible vida laboral y cultual para hacerse profeta. No aceptó el dominio de la ciudad sagrada (Jerusalén) sobre el campo, ni admitió la autoridad del templo; por eso volvió a los principios de la

itinerantes pueden ir con su instrumento de trabajo (sobre todo si son carpinteros). Pero otros no tendrían nada que llevar, sólo sus manos y su cuerpo, como los de Mt 20, 1-15. En esa línea, Jesús enviará a sus discípulos si nada (sin alforja, sin dinero: Mt 10, 9-10 par), como veremos más adelante.

[3] ¿Iba para aprender, por unos meses, como Josefo donde Bano, o fue para quedarse? Quizá sea preferible decir por ahora que fue para quedarse con Juan, porque era inminente el juicio de Dios. Pero por encima de Juan estaba Dios y su experiencia de artesano entre los marginados de su pueblo. De Bano hablaremos más tarde con cierta detención; él y Juan nos sitúan entre los profetas del tiempo. Cf. H. Stegemann, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid 1996; D. Aune, *Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean World*, Eerdmanns, Grand Rapids 1983; J. D G Dunn, *Jesús y el Espíritu Santo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 887; J. Barton, *Oracles of God*. Perceptions of ancient prophecy in Israel after the exile, Oxford UP 1988.

historia de Israel, en el desierto, para anunciar el fin de lo anterior y esperar algo totalmente nuevo[4].

1. *Las gentes de Juan (Mc 1, 1 8)*

Para situar mejor la figura de Juan, le empezaremos comparando con otro bautista de su tiempo, llamado Bano, al que alude también Flavio Josefo. Suponemos conocido el texto de Mc 1, 1-8 (que citaremos después). Lo que Josefo afirma sobre Bano es esto: «Vivía en el desierto, llevaba un vestido hecho de hojas, comía alimentos silvestres, se bautizaba varias veces, de día y de noche, con agua fría, para purificarse» (*Autobiografía* II, 11). Podemos comparar a Juan y Bano diciendo que los dos rechazaban la cultura dominante (con su estructura social y sus comidas), no para negar la historia israelita sino, al contrario, para recuperarla de base. Ni Bano ni Juan fueron hombres de

[4] Podemos suponer que Juan abandono el sistema sagrado, con su cultura religiosa centrada en el templo de Jerusalen, rompiendo asi el ideal de una familia sacerdotal, en la que podia mantenerse y vivir con cierta holgura Abandono la ciudad o la cultura urbana, penso que el orden actual esta acabando, que el sistema sacral no tiene futuro y que todo esto termina con un juicio de Dios, que hara posible una nueva entrada de los verdaderos israelitas, que cruzaran el Jordan, como en tiempos de Josue (cf Jos 1-6) y podran vivir en la Tierra Prometida, segun las promesas Seria importante poder estudiar con detalle la "historia" del origen "teologico" de Juan y su vinculacion con los esenios de Qumran o con otros movimientos del judaismo de su tiempo En esa linea, habria que presentar de forma critica las varias fases de la relacion de Jesus y de la iglesia cristiana mas antigua con Juan Pero ese trabajo seria demasiado especializado y por eso he preferido ofrecer una semblanza selectiva de la vida y obra de Juan, tal como ha sido evocada por Flavio Josefo y por los evangelios, para entender asi mejor el proyecto de Jesus Entre la bibliografia sobre Juan, cf E M Becker, *Kamelhaare und wilder Honig der historische Wert und die theologische Bedeutung der biografischen Taufer Notiz* (Mk 1,6), en R Gebauer, *Die bleibende Gegenwart des Evangeliums* (FS O Merk), Marburger th Studien 76, Marburg 2003, 13 28, J D G Dunn, *John the Baptist's Use of Scripture*, en C A Evans y W R Stegner (eds), *The Gospels and the Scriptures of Israel*, JSNTSup, Sheffield 1994, 42 54, J Ernst, *Johannes der Taufer Interpretation Geschichte Wirkungsgeschichte*, BZNW 53, Berlin 1989, C A Evans, *The Baptism of John in a Typological Context*, en A R Cross y S E Porter (eds), *Dimensions of Baptism Biblical and Theological Studies*, JSNTSup 234, Sheffield 2002, 45 71, L Guyenot, *Jesus et Jean Baptiste* Enquête historique sur une rencontre legendaire, Imago, Chambery 1999, E Lupieri, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, Paideia, Brescia 1988, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Paideia, Brescia 1988, X Pikaza, *Fiesta del pan, fiesta del vino Mesa comun y Eucaristia*, Verbo Divino, Estella 2000, *Antropologia biblica*, Sigueme, Salamanca 2006, J Taylor, *The Immerser John the Baptist within Second Temple Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids 1997 W B **Tatum,** *John the Baptist and Jesus* A report of the Jesus Seminar, Polebridge, Sonoma 1994, S Vidal, *Los tres proyectos de Jesus*, Sigueme, Salamanca 2003, W Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge UP 1968

comunidad y comida, de libro y rito, como los esenios (de Qumrán), preocupados por el orden sacral, sino portadores de una fuerte protesta, vinculada al desierto y al bautismo.

1. *Vivían en el desierto,* que evoca ruptura y preparación, como saben los esenios de Qumrán cuando afirman que ellos se han retirado al desierto «para preparar el camino del Señor» (cf. 1QS 8, 14; 9, 19-20; así asumen, con Mc 1, 2-3, el texto de Is 40, 3 LXX). Pero el desierto de los esenios es lugar de estudio (Ley) y celebración (pan y vino). Por el contrario, el de Bano y Juan implica vuelta a la naturaleza, como indican su vestido y comida. El desierto de Juan es también aquel que sigue al Éxodo y conduce hacia la tierra prometida, tras el paso del río Jordán. En una línea distinta, pero muy importante, Flavio Josefo interpreta además el desierto o lugar deshabitado como morada preferida de bandidos, asociales y/o rebeldes contra Roma (como muestra sin cesar en el libro de la *Guerra*).
2. *El bautismo tiene en cada caso un sentido diferente.* Bano es un auto-bautista: se limpia a sí mismo cada día (es auto- y hemero-bautista), introduciéndose en el agua, para purificarse de los propios pecados e impurezas, como hacían los esenios de Qumrán (y como muestra el apócrifo de Adán y Eva: Vita Latina 4-7). Por el contrario, Juan es hetero-bautista, porque bautiza (purifica) a los demás, iniciando con ellos, una vez y para siempre, no cada día, un camino de transformación escatológica, que lleva, a través del río Jordán, hacia la tierra prometida.

Bano parece un penitente de tipo más individual y moralista (aunque ese tema puede estar interpretado por Josefo). *Juan*, en cambio, es un profeta escatológico y se dirige al pueblo entero, anunciando, con su mensaje y bautismo, la llegada del juicio de Dios, que permitirá que los elegidos atraviesen el río Jordán, para entrar en la tierra prometida, instaurando de esa forma el verdadero Israel. Por eso, él aparece como un hombre peligroso y será lógico que un día le maten, pues su movimiento puede y debe traducirse en forma "política" (por el juicio de Dios y la entrada de los "convertidos" en la tierra prometida). Por el contrario, Bano podrá seguir viviendo (según parece) sin que le maten, pues no prepara un movimiento de "toma y transformación de la tierra prometida", ni constituye una amenaza contra el orden establecido. Lógicamente, Josefo, en una línea más elitista (y partidario al fin de un pacto con Roma), será discípulo de Bano. Jesús, por el contrario, será discípulo de Juan. Desde este fondo podemos entender mejor el principio de Marcos:

> Comienzo del evangelio de Jesús, el Cristo, Hijo de Dios. Según está escrito en el profeta Isaías, "mira, envío mi mensajero delante de ti, el que ha de preparar tu camino, voz del que grita en el desierto: (Preparad el camino al Señor, allanad sus senderos!) surgió en el desierto Juan el Bautista, predicando un bautismo de conversión para el perdón de los pecados. Toda la región de

> Judea y todos los habitantes de Jerusalen acudian a el y, despues de reconocer sus pecados, Juan los bautizaba en el rio Jordan Esto era lo que proclamaba "Detras de mi viene el que es Mas Fuerte que yo Yo no soy digno ni de pos trarme ante el para desatar la correa de sus sandalias Yo os bautizo con agua, pero el os bautizara con Espiritu Santo (Mc 1, 1 5 7 8)

Marcos presenta a Juan en funcion de Jesus, es decir, desde una perspectiva cristiana Por otra parte, el no ha querido elaborar unas tradiciones sobre el nacimiento y la infancia de Jesus (como haran Mt 1-2 y Lc 1-2), ni ha evocado su procedencia divina (como Jn 1), sino que ha situado en el origen de Jesus a Juan Bautista, tomando asi una opcion de grandes consecuencias negativas y positivas

Esta es una opcion de *consecuencias negativas* Jesus no proviene de sacerdotes levitas, encargados de mantener la sacralidad del templo Por eso, no ira a Jerusalen para recibir instrucciones, sino para realizar su propia tarea No se situa en la linea de los escribas oficiales, que frecuentan las escuelas de la tradicion (cf Mc 7, 1-3) y definen lo puro y lo manchado, y de esa manera sus paisanos de Nazaret le rechazan porque no forma parte de la elite letrada de los estudiosos (Mc 6, 1-6) Tampoco se apoya en los recuerdos del heroismo nacional guerrero que estan simbolizadas por los antiguos macabeos o los nuevos celosos, prontos a elevarse contra Roma En contra de eso, su mensaje y proyecto viene del Bautista

Esta es una opcion de *consecuencias negativas* Al situar su origen en Juan Bautista, Marcos ofrece una clave hermeneutica preciosa para interpretar el mensaje de Jesus Juan no empieza siendo un filosofo popular de corte cinico (como suponen algunos exegetas), ni un puro carismatico, ni un pre-fariseo (como Hillel) o un rabino de corte popular, sino que es heredero de la profecia escatologica de la trasformacion de Israel y de la entrada en la tierra prometida, tal como ha venido a culminar en Juan Bautista En este contexto podemos evocar algunos rasgos de Juan, y compararlos a Jesus, para entender asi mejor las dos figuras

1 *La alternativa del desierto* Tras dejar a su maestro, Jesus iniciara su propio camino en Galilea (Mc 1, 14), para culminarlo en Jerusalen Juan, en cambio, *queda hasta el fin en el desierto* (Mc 1, 4), sin pasar el Jordan ni entrar en la tierra prometida Juan esta en la situacion de los israelitas del principio, antes de establecerse en la tierra Desde ese fondo rechaza las estructuras sociales y las instituciones sacrales de los judios que se han instalado ya en la tierra Su estilo de vida es signo de condena para los sacerdotes de Jerusalen y para los ricos de la tierra Por eso vuelve al principio de la historia israelita (de Ex a Dt), reuniendo a unos discipulos, para volver al desierto y preparar la llegada

del juicio (destructor y salvador) de Dios, que les permitirá entrar de un modo nuevo en la tierra prometida.

2. *Un río de frontera.* Allí donde acaba el desierto discurre el Jordán y quien lo pueda cruzar como lo hicieron antaño Josué y los suyos (cf. Jos 1-4) recibirá la herencia prometida. A la vera del río habita Juan, preparándose para pasar a la tierra y recibir el don de Dios (Mc 1, 5). En su entorno se forma una "iglesia" de entusiastas escatológicos, atentos al primer "movimiento" de Dios (cf. Jn 5, 3-4) para cruzar el río y entrar en la tierra prometida. A Juan le matarán antes de que llegue la hora de cruzar el río. Jesús lo cruzará para iniciar ya la tarea del Reino en Galilea, diciendo que el tiempo se ha cumplido.

3. *Vestido de profeta.* Juan y sus discípulos se cubren con *pelo de camello y cinturón de cuero* (Mc 1, 6). Así recuerdan a Elías, profeta ejemplar (a quien seguirá recordando Jesús, tras separarse de Juan, aunque en otra línea), anunciador del juicio de Dios sobre el Carmelo (cf. 1 Rey 18). Estas vestiduras son signo de austeridad profética y de vida de desierto (antes de entrar en la tierra cultivada). Pero el camello no es sólo señal de austeridad sino de impureza (cf. Lev 11, 4). Al vestirse de esa forma, Juan protesta contra las normas de los "miembros puros" de Qumrán o del farisaísmo. Jesús seguirá en su línea de protesta contra un tipo de leyes de pureza, pero no volviendo al desierto como Juan, sino amando y ayudando de un modo especial a los impuros (en comida, curaciones etc).

4. *Comida: saltamontes y miel silvestre* (Mc 1, 6). Parece evocar un ideal de *vuelta a la naturaleza,* es decir, al tiempo del desierto, antes que los hebreos entraran en la tierra prometida (alimentos sin preparar, no sujetos a las leyes del mercado). Juan y sus discípulos forman, por su comida y vestido, una comunidad *contra-cultural y anti-cultual* (no compran en el mercado, con su ley injusta; no acuden al templo de Jerusalén, ni acatan las normas de pureza de fariseos y qumranitas). Ellos son unos "transgresores", pues para los judíos observantes la miel silvestre era impura, por contener restos de mosquitos e insectos. En esa línea avanzará Jesús, pero no comiendo comida de desierto, sino compartiendo la comida con los impuros y expulsados de Galilea.

5. *Conversión y bautismo. El Más Fuerte.* La vida penitencial, que culmina y se expresa en el *bautismo en el Jordán,* ofrece a los discípulos de Juan la mayor esperanza posible: ellos podrán entrar, de una manera liberada, en la tierra prometida. El texto acentúa la función de Juan (*¡yo os bautizo...!*: Mc 1, 8), el contexto destaca su fuerte personalidad: ha convocado un grupo de seguidores, llevándoles al desierto y bautizándoles en el río de las promesas antiguas, con la certeza de que viene el Más Fuerte, es decir, el mismo Dios (o el delegado final de Dios, en línea mesiánica).

6. *El río y lo que está más allá: el Más fuerte.* Da la impresión de que Juan es el "profeta del río": está al otro lado, llega hasta el agua e introduce a los creyentes (convertidos) en la corriente del Jordán, en gesto de trasformación (de juicio y esperanza). Pero hay un más allá, algo que él no se atreve a forzar: sólo Dios

puede "abrir de verdad el río", para que los liberados pasen al otro lado, con la colaboración del Más Fuerte. En el fondo de su gesto hallamos el signo de Josué (el paso del Jordan), la señal de que las aguas han de abrirse, cuando Dios quiera, para que el pueblo pase a la tierra prometida (Jos 5); éste es el signo que el evangelio de Juan ha vinculado al movimiento de las aguas de la piscina probática, un movimiento que no llega y que Jesus "sustituye" (cumple) con su palabra mas alta (cf. Jn 5, 1-15). Solo Dios o su delegado mesiánico (uno Más Fuerte) puede "abrir el agua", haciendo que crucemos de la orilla del desierto (camino de los viejos israelitas) a la tierra prometida. Pues bien, Jesús supondrá que Dios ya ha llegado y pasara el Jordán y comenzara a realizar los signos del Reino en Galilea[5].

Una comunidad como la de Juan, que protesta contra el judaísmo de su tiempo (y contra todas las formas de perversión humana), esperando el signo de Dios para pasar el Jordán e iniciar una vida nueva en la tierra prometida está al comienzo del evangelio de Jesús. El Bautista ha presidido esta nueva agrupación de liberados, portadores de esperanza. Ciertamente, aguarda el juicio de Dios, pero no se trata de un juicio final y universal, para un puro más allá (en una línea donde se vincula la apocalíptica judía y el espiritualismo griega, como en las representaciones cristianas posteriores), sino de un juicio histórico/escatológico, dentro de la tradición israelita, para "pasar" el Jordán y para vivir de una manera libertada en la nueva tierra.

Los discípulos de Juan pueden presentarse como arrepentidos, pero arrepentidos "en camino". No son "penitentes puros" (fijados en un pasado de pecados), sino penitentes esperanzados, animados por la exigencia de conversión y la certeza de un juicio por el que Dios les abrirá las puertas de la tierra prometida. Así se situaron, a la orilla del Jordán, en la orilla del

[5] *Juan no ha sido el unico que se ha situado junto al rio, esperando el juicio de Dios y la entrada* en la tierra Unos años mas tarde, hacia el 44-45 d C , segun F Josefo, se situo tambien junto al rio "un impostor", es decir, un profeta apocaliptico "Siendo Fado procurador de Judea, un impostor de nombre Teudas persuadio a un gran numero de personas que, llevando consigo sus bienes, lo siguieran hasta el rio Jordan Afirmaba que era profeta y que a su mando se abririan las aguas del rio y el transito les resultaria facil Con estas palabras engaño a muchos. Pero Fado no permitio que se llevara a cabo esta insensatez, envio una tropa de a caballo que los ataco de improvisto, mato a muchos y a otros muchos hizo prisioneros Teudas fue tambien capturado y, habiendole cortado la cabeza, la llevaron a Jerusalen" (F. Josefo, Ant XX, 97-98 Traduccion en F Josefo, *Antiguedades biblicas*, Akal, Madrid 2002, 1218 y en R Penna, *Ambiente Historico-cultural de los origenes del Cristianismo*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1994, 33 Cf. Hech 5, 35-36) En ese contexto hemos situado el "milagro" de la piscina "probatica" o de las ovejas de Jn 5, 1-15, donde se nos dice que Jesus no necesita que venga el "angel de Dios" a mover el agua (a dividir el rio), pues el mismo Jesus mueve las aguas y divide el rio y lo hace, precisamente, en un dia de Sabado, rompiendo y superando asi la sacralidad ritual israelita

desierto de las promesas y los nuevos comienzos, dispuestos a escuchar la voz de Dios y ponerse en pie para cruzar el río y llegar a la orilla de la libertad. No necesitan programar lo que vendrá después: les hablará Dios, actuará el Más Fuerte. Entre los que esperaron que se abriera el río y llegara el Más Fuerte estuvo por un tiempo Jesús Galileo: era bautista, discípulo de Juan, pero actuaba como portador de una promesa mesiánica, en la línea de las tradiciones de David.

2. *Juan y Bano, dos bautistas. El camino de Jesús*

Jesús no es para Marcos un alma caída del cielo (en clave gnóstica), ni un solitario autosuficiente, sino que se entronca, a través de Juan, en la tradición profética y mesiánica de Israel. Así empezó siendo un "bautista", de manera que debemos añadir que ha sido no sólo discípulo, sino también compañero de Juan, con quien ha colaborado. Pero el evangelio cristiano añade que, después de bautizarse, culminado de algún modo una etapa, Jesús dejó la "escuela del Bautista", para iniciar un camino propio, como mensajero del Reino de Dios.

El evangelio supone así que en el principio de Jesús está la profecía (Mc 1, 2-3), la esperanza que Dios ha sembrado a través de su palabra. Sobre un mundo sin esperanza, mundo de opresión donde los israelitas seguían estando en el desierto del principio (del que hablaban los libros que van del Éxodo al Deuteronomio) o en el cautiverio en tierra extraña (Babilonia), a las puertas del Jordán, pero sin poder entrar en la tierra, el evangelio ha escuchado la voz del profeta Isaías (cf. Is 40, 3), afirmando que hay un camino que lleva, por medio de Juan, hacia el Cristo, es decir, hacia el Reino de Dios en la tierra prometida (cruzando así, simbólicamente, la barrera del río Jordán).

Marcos supone que la profecía se ha cumplido en Juan, voz que clama en el desierto, pidiendo a los hombres que preparen la venida del Señor mesiánico (cf. Is 40, 3) y que reciban un bautismo de conversión para perdón de los pecados (Mc 1, 4-6), es decir, para superar la etapa del desierto y de la espera, pasando el Jordán e iniciando en la tierra de Israel la experiencia del Reino de Dios. En esa línea (a diferencia de lo que han pensado los esenios de Qumrán, que apelan a los mismos textos de Isaías), el evangelio supone que la Escritura de Israel se ha cumplido a través de Juan Bautista, que es el

auténtico mediador (precursor, antecedente) profético y mesiánico de Jesús y de su mensaje de Reino[6].

Pero dejemos por un momento a Jesús, volvamos al Bautista. Marcos sabe que Juan ha reunido a muchas gentes, de Judea y Jerusalén, que se convierten y se bautizan (Mc 1, 4-5); sabe también que ha tenido unos discípulos especiales, que le han seguido fielmente (cf. Mc 2, 18) y que han recogido y enterrado su cuerpo decapitado por Herodes (6, 29). Pero él sabe y dice, sobre todo, que Jesús asume y supera (cumple) la esperanza de Juan, saliendo del desierto e iniciando el mensaje del Reino en Galilea (cf. Mc 1, 14-15), Es muy posible que Marcos conozca otros detalles de la doctrina y la vida de Juan (cf. Mt 3, 1-12; Lc 3, 1-9; Jn 1, 19-28 etc.) y no sólo su mensaje de bautismo y su muerte. Pero él sólo ha querido destacar su función como iniciador de Jesús.

Sea como fuere, a pesar de los pocos datos que ofrece Marcos y el conjunto de la tradición cristiana (que ha recordado a Juan en función de Jesús y no por sí mismo), podemos hablar de un *pueblo del Bautista*, formado por gentes que venían de Judea y de Jerusalén y aceptaban su mensaje profético de juicio (purificación bautismal) y esperanza (nuevo paso del Jordán, entrada en la tierra prometida). En el centro de ese pueblo de Juan están sus *discípulos estrictos*, aquellos que han seguido su estilo de vida (el ayuno al que alude Mc 2, 18). En este contexto podemos evocar el testimonio de F. Josefo, cuando dice que él quiso aprender de un modo práctico las "filosofías" o escuelas de su pueblo (fariseos, saduceos y esenios). Pero "después de haber comprobado que ninguna experiencia de aquellas me resultaba suficiente, oí hablar de un tal Bano que vivía en el desierto... y me hice su discípulo" (*Aut* II, 11). Teniendo en cuenta este pasaje, evocaremos mejor los rasgos principales de Bano y del Bautista:

[6] Cf. H. Stegemann, *Los esenios, Qumran, Juan Bautista y Jesús*, Trotta Madrid1996; J. E. Taylor, *John the Baptist and the Essenes: JJS 47 (2 1996): 256-285*; J. H Charlesworth, *Intertextuality: Isaiah 40:3 and the Serek ha-Yahad*, en C. A. Evans and S. Talmon, *In The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Brill, Leiden 1997, 197-224.

Bano: (cf. Josefo, *Autobiografía* II, 11)	*Juan:* (cf. Mc 1, 4-7)
1. vivía en el desierto	- apareció (vivía) en el desierto
2. llevaba un vestido hecho de hojas,	- vestido: pelo de camello y cinto de cuero
3. se lavaba (=bautizaba) a sí mismo, cada día con agua fría para purificarse	- bautizaba a otros, por penitencia, para perdón de los pecados.
4. comía alimentos silvestres	- comía saltamontes y miel silvestre

Bano y Juan elevan una alternativa radical a la cultura dominante (estructura social y alimentos), no para negar la identidad israelita, sino para recuperarla desde su origen. No son hombres de comunidad y comida, libro y rito, como los esenios, sino de protesta contra la impureza del pecado. Éstos son sus rasgos distintivos, que en parte hemos evocado ya en el apartado anterior, al hablar de las gentes de Juan.

1. *Juan y Bano son hombres desierto,* lugar que evoca una vuelta a la naturaleza (un rechazo a la cultura del poder, de las ciudades y tierras cultivadas); así evocan el retorno al principio de la historia bíblica, cuando los hebreos caminaban buscando la tierra prometida, que aún no habían encontrado (tema de los libros del Éxodo, Números, Deuteronomio y Josué). También Jesús vivió con Juan la experiencia del desierto, que la tradición cristiana vincula después con su tiempo de prueba o tentaciones (cf. Mc 1, 12-13; Mt 4, 1; Lc 4, 1).

2. *Juan y Bano llevan un vestido especial,* que les distingue de los hombres y mujeres que moran en tierras habitadas. El vestido de *Bano* remite al principio de la humanidad: está hecho de hojas (como el de Gen 3, 7-8). El cinturón de cuero de *Juan* está relacionado con Elías (cf. 2 Rey 1, 8: "era un hombre velludo, con un cinturón de cuero"), a quien la tradición presenta como predicador final de penitencia. Más difícil es hallar sentido a su túnica de *pelo de camello,* un animal relacionado a las historias patriarcales (Gen 12, 16; 24, 10-63; 30, 43; 31, 17), aunque impuro, según la Ley sacerdotal, propia de limpios sedentarios, que rechazan a los nómadas "impuros" (Lev 11, 4; Dt 14, 7). Pues bien, parece que Juan protesta con su vestido contra las normas de pureza de esa ley sacerdotal, enfrentándose a los grupos de esenios y proto-fariseos[7].

[7] Ni Bano ni Juan son hombres "de banquete", vestidos ritualmente para comer en el palacio (cf. Mt 11, 8) o para tomar los alimentos puros de los esenios (cf. 1QS 6, 18; 7, 21-22), que, según Flavio Josefo (BJ II, 8,3, 123; 8, 5, 129), celebran la fiesta diaria del pan y el vino, con una túnica blanca de lino, bien purificados. ¿También Jesús se vistió por entonces de esa forma? No sabemos. Es posible que Juan no exigiera que sus seguidores vistieran como él. Pero es evidente que Jesús pudo aprender y aprendió a su lado la necesidad de superar un tipo de leyes "esenciales" sobre lo puro y de lo impuro, expresadas por ejemplo en el camello. Jesús no marginará ya nunca a los "hombres del camello".

3 *Juan y Bano son bautistas* El bautismo de Juan no es un signo de purificacion, para seguir viviendo y mantener de esa manera la limpieza necesaria para comer en la mesa de los elegidos, como hacen los de Qumran cada dia No es tampoco una ablucion diaria, como la que realiza Bano, para volver asi a la limpieza del paraiso cosmico Juan ofrece el bautismo a los demas, una sola vez, como profeta y liturgo (sacerdote) del juicio de Dios No deja simplemente que los hombres y mujeres se bauticen, sino que les bautiza el mismo (cf Mc 1, 5 par), presentandose asi como portador de un signo de Dios lo que el (Juan) empieza haciendo, al introducir a unos hombres y mujeres en el agua, en gesto de limpieza y muerte, lo culminara el mismo Dios (el Mas fuerte), bautizando a todos los hombres en el "huracan y el fuego" del gran juicio (cf Mt 3, 11-12 par), al entrar en la tierra prometida Ciertamente, el agua y el huracan pueden situarnos en el principio de los tiempos (cf Gen 1, 1-2), pero el fuego evoca y anticipa la destruccion final que amenaza a los hombres y que Juan esta preparando con su gesto Juan no es simplemente alguien que "dice" (¡va a venir el juicio!), es alguien que hace (¡esta anticipando y provocando el juicio!) Este es el juicio del Jordan, ante las aguas primordiales (agua del Exodo), que nos permiten dejar el desierto anterior y entrar en la tierra prometida Es evidente que Jesus, "dejandose" bautizar por Juan, se ha puesto con el y como el en manos de Dios, ante el fin de una historia humana fracasada, dispuesto a penetrar en la Tierra nueva

4 *Juan y Bano toman comidas muy especiales,* para señalar de esa manera una exigencia de retorno al desierto, que se situa antes del tiempo a la cultura La referencia mas amplia y clara es la de Bano "que comia alimentos silvestres", es decir, naturales, no cultivados, ni elaborados a traves de un proceso cultural Silvestres son las yerbas que brotan de forma espontanea, como en el paraiso (cf Gen 1-3), y quiza algunos pequeños animales En esa linea se dice que Juan se alimentaba de "saltamontes y miel silvestre" (agrion, cf Mc 1, 4-7) Posiblemente, el texto no quiere citar esos alimentos de un modo exclusivista, sino que ellos constituyen un ejemplo significativo del resto de comidas "naturales" (no cultivadas en huertos o colmenas propias) del grupo de bautistas Como discipulo de Juan, Jesus proviene, segun eso, de un contexto de "ecologia sagrada", de protesta contra un "cultivo" de la tierra que conduce, de un modo palpable, a la division social que se ha impuesto en su tiempo El pan bien amasado y cocido es producto de una tierra dividida, que expulsa a los pobres y les condena al hombre, por eso, Jesus sale de esa tierra cultivada y, en gesto de protesta radical, "no come ni bebe" (cf Mt 11, 18 par), no ha ido con Juan para aprender teorias, a tiempo parcial (como en las escuelas modernas), sino para compartir con el vida y comida Cuando despues se diga que "el Hijo del hombre come y bebe" (Mt 11, 19) se estara indicando su separacion respecto a Juan[8]

[8] En si mismas, tales comidas no se encuentran prohibidas por la ley, pues saltamontes y miel parecen alimentos puros (cf Lev 11, 22) De todas formas, y a pesar de su caracter simbolico,

Estos cuatro elementos (desierto, vestido, bautismo y comida) describen el mensaje de Juan de un modo visible, como una forma de vida "alternativa". Se trata de una alternativa total, que retoma de algún modo los elementos básicos de la creación (comidas y vestidos naturales) y de la historia (paso por el desierto), superando un tipo de leyes de pureza sacerdotal judía y, sobre todo, un tipo de cultura que se expresa en el dominio de unos sobre otros. Es evidente que Juan dice la verdad en todo lo que afirma, pero es incapaz de "afirmar ya la vida" y de abrir un camino de futuro, es incapaz de pasar más allá del río. Por eso, su proyecto se detiene en el bautismo. Desde ese fondo queremos precisar mejor el último tema, el de las comidas.

3. *Ayuno y comidas. Juan nazoreo, Jesús nazareno*

Desde tiempos muy antiguos, las comidas han tenido, en muchos pueblos, un carácter sagrado y ellas constituyen un elemento esencial de la identidad israelita, centrada en los ritos de mesa y cama (alimentación y procreación). Algunos pueblos paganos han pensado que los hombres pueden y deben "alimentar a Dios", ofreciéndole carne de sacrificios. En contra de eso, la Biblia supone que ellos deben "alimentarse a sí mismos" en presencia de Dios, recibiendo así su bendición (cf. Dt 12, 5-7).

vinculado a la dulzura y bendición de la tierra prometida (¡que mana leche y miel!), los judíos más observantes han mantenido una actitud de gran reserva ante la miel, que puede estar contaminada por larvas de animales muertos (de abejas). También las langostas, si no se purifican, manchan a quienes las comen: "Que nadie profane su alma con ningún ser viviente o que repta, comiendo de ellos, desde las larvas de las abejas hasta todo ser viviente que repta en el agua... Y todas las langostas, según sus especies, serán metidas en fuego o en agua, cuando aún están vivas, pues ésta es la norma de sus especies" (Documento de Damasco 12, 12-15).Todo nos permite suponer que Juan criticaba la halaká (norma) de purezas de otros grupos de su tiempo. Ha rechazado el pan y vino (alimentos cultivados y comercializados) y, casi con seguridad, la carne de animales sacrificados (¡según ley!), para retornar a un estilo de vida natural, de relación directa con el campo no cultivado, antes de llegar a la tierra prometida, donde los verdaderos israelitas no han entrado todavía, porque ella sigue siendo tierra manchada e injusta. Sólo el juicio de Dios puede purificarla. Juan no ha podido aún dar gracias a Dios por el pan y el vino compartido, como hará Jesús, bendiciendo así el amor y gozo de la comunión interhumana, sino que ha querido volver a una naturaleza pre-cultural, representada por el desierto (en contra de la ciudad), y por los saltamontes y miel silvestre (en contra el pan y vino de los agricultores). Tras la "entrada" en la tierra prometida las cosas cambiarán, como verá Jesús.

Siguiendo en esa línea, muchos israelitas han desarrollado una ley especial de comidas, suponiendo que sólo es verdadero judío aquel que come alimentos puros con otros judíos puros. (a) *Sólo alimentos puros* (*kosher*), nunca impuros (como el cerdo), ni mezclados (como leche y carne; cf. Dt 14, 1-21; Lev 11), pues ellos constituyen una amenaza contra la santidad y separación del pueblo. (b) *Sólo con comensales puros*, pues la cercanía de los impuros mancha a los puros. La religión judía no es un sentimiento interior, una piedad o fe particular, separada de la vida, sino una institución social, con leyes familiares y sociales: circuncisión y sábado; tierra y templo, fiestas y comidas.

En ese contexto se sitúa lo que hemos indicado sobre Juan Bautista, a quien Jesús siguió al principio, de manera que, en aquel tiempo, "no comía ni bebía" (cf. Mt 11, 18), en gesto de fuerte rechazo, que debía culminar y resolverse cuando Dios viniera a juzgar a los hombres. Pero, como iremos viendo, en un momento posterior, Jesús se ha separado de Juan y, sin condenarle ni negar su autoridad, ha seguido un camino distinto, poniendo de relieve el valor de las comidas, no por su pureza legal, sino porque pueden ser signo de fraternidad y hallarse abiertas al Reino de Dios, no simplemente al juicio (cf. Mc 1, 14-15)[9].

Por eso es conveniente que precisemos la relación entre Juan y Jesús en relación a las comidas, tal como se expresa en dos textos ejemplares. Uno sitúa a Jesús ante "esta generación" y la compara con unos niños tercos que no bailan cuando suena a fiesta, ni lloran cuando suena a muerte. Otro recoge una

[9] He desarrollado el tema, con análisis de textos y discusión bibliográfica, en *Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y eucaristía*, Verbo Divino, Estella 22006. En este contexto, puedo anticipar ya desde aquí los dos signos principales de Jesús en relación con las comidas. (1) Multiplicaciones. Juan pensaba que no ha llegado todavía el tiempo del banquete en la tierra prometida. Jesús, en cambio, pensará que ya ha llegado, a pesar de las condiciones de opresión en que viven los pobres. No se limita a esperar, sino que comparte desde ahora los panes y los peces con aquellos que van y vienen a su lado. Lo hace a campo abierto, acogiendo a todos, sin distinción de pureza, en las tierras galileas o en el entorno pagano (cf. Mc 6, 30-44; 8, 1-10). De esa forma, su mensaje se centra en la mesa común: comer juntos, ese es el signo del Reino, en la línea de la profecía: «El Señor de los de Ejércitos prepara sobre este monte, un festín de manjares suculentos para todos los pueblos» (Is 25, 6). (2) Comida con los pecadores. Superando los rituales de pureza que impone un tipo de judaísmo, Jesús comparte la comida con aquellos a quienes la sociedad sagrada de Israel considera impuros: «Aconteció que estando Jesús a la mesa en casa de él (de Leví), muchos publicanos y pecadores...» (Mc 2, 15-17). También Juan acogía a publicanos y prostitutas (cf. Mt 21, 32), pero no para comer con ellos, sino para ofrecerles un camino de conversión. Jesús, en cambio, come con ellos y con ellas, en señal de Reino (cf. también Lc 19, 2-8).

disputa entre fariseos, bautistas de Juan y discípulos mesiánicos (=cristianos) de Jesús, dentro de un mismo contexto cultural y religioso en Palestina.

El primer texto transmite el "insulto" de aquellos que definen a Jesús como un profeta falso, porque no es un penitente, sino alguien que "come y bebe". «Porque ha venido Juan Bautista, que no comía pan, ni bebía vino [Mt: no comía ni bebía] y decís: tiene un demonio. Ha venido el Hijo del Hombre, que come y que bebe, y decís es un comilón y un bebedor, amigo de publicanos y pecadores» (Lc 7, 33-35; Mt 11, 18-19). Ciertamente, le acusan y pretenden condenarle. Pero, al mismo tiempo y sin quererlo, le presentan, de un modo indirecto, como experto en crear conexiones con los excluidos (publicanos y pecadores), en torno a la comida, al pan y al vino, alimentos culturales, cultivados con arte sobre el suelo madre, y bien elaborados, de manera que producen placer a quien los come. Juan, en cambio, "no come ni bebe", es experto en *ayunos* (texto de Mt).

El segundo texto distingue tres grupos de judíos a partir de su comida y sus ayunos: «Los discípulos de Juan y los fariseos ayunaban. Y se acercaron (a Jesús) y le dijeron: ¿Por qué ayunan los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos, mientras tus discípulos no ayunan?» (Mc 2, 18 par). Veamos de un modo esquemático la conducta de los tres grupos:

Fariseos (¿esenios?)	Ayunan	- *Guardan ciertos dias de penitencia*, es decir, de expiacion (Lev 16, 29-31) o duelo nacional y/o familiar
	Comen	- *Toman alimentos cultivados* y sus comidas comunitarias, con pan y vino, son signo sagrado de presencia de Dios y esperanza de salvacion
	Se abstienen	- *Rechazan*, como observantes, las comidas impuras (cerdo, sangre, animales ofrecidos a los idolos) De esa forma se separan de los "no observantes" (de los judios impuros y de todos los gentiles)
Juan (bautistas)	Ayunan	- *Ayunan siempre*, no en tiempos especiales, oponiendose al pecado del pueblo y de la humanidad, concebida como impura De esa pueden vincularse con todos los que pasan hambre sobre el mundo, por razon de la injusticia social
	Comen	- *Toman alimentos silvestres*, en actitud de protesta contra-cultural ¿Los toman juntos en gesto de solidaridad en la protesta y en el retorno a la naturaleza? Sea como fuere, compartir los alimentos injustos no es para ellos sacramento de Dios
	Se abstienen	- *Rechazan* los alimentos culturalmente contaminados, como el pan y vino Por eso, anuncian el juicio, no el Reino No podrian celebrar la eucaristia
Jesus (cristianos)	No ayunan	- *Rechazan la vision penitencial de la existencia* Entienden y celebran las comidas como signo de Dios, pero han de ser comidas abiertas a los pobres, sin distinciones de pureza-impureza, como en las multiplicaciones (cf Mc 6, 34-46, 8, 1-2 par)
	Comen	- *Comen y beben*, en medio de un mundo injusto, no para avalar la injusticia, sino para iniciar un camino de revelacion de Dios (de Reino), compartiendo el pan y los peces (multiplicaciones) y el pan y el vino En ese contexto ellos pueden afirmar que "esta presente el novio" el amor es mas fuerte que la injusticia, la creacion de Dios supera a la injusticia de los hombres (cf Mc 2, 19)
	¿Se abstienen?	- *En principio, comen todo*, rompiendo, como habia hecho ya Juan, un tipo de leyes de pureza (cf Mc 7, 19) En esa linea, la Iglesia de Jesus superara pronto el regimen de comidas puras e impuras (cf Hech 15), aunque quedara en el fondo el tema del ayuno "por la ausencia del novio" (cf Mc 2, 20), que puede vincularse al ayuno por solidaridad con los que no tienen

Este recuadro (que compara a Jesús con fariseos y bautistas) nos sitúa ante los principios del primer "credo cristiano", que no consta de un sistema de "creencias", sino de un proyecto y programa de comidas. Todo el mensaje de Jesús, con su manera de trasformar el mensaje de Juan, se encuentra preparado en esta "tabla de comidas". Ella marca la novedad de su proyecto de Reino. El evangelio se centrará en la "comida con los pobres y marginados", para destacar de esa manera la presencia del Novio.

Desde ese fondo presentamos a Juan y a Jesús en relación con los nazoreos, hombres definidos también por sus comidas. *Los nazoreos*, cuya "ley" ha sido desarrollada en Num 6, 1-21, eran dentro de Israel personas consagradas a Yahvé: se abstenían de vino, dejaban el pelo largo y se entregaban a la causa de Dios, como soldados de la guerra santa. El más famoso fue Sansón, guerrero carismático (cf. Jc 13, 5.17; 16, 17). Quizá fueron también nazareos los soldados del canto de Débora, dotados de largos cabellos (según una posible traducción de Jc 5, 2). El hecho de que fueran abstemios tenía quizá un sentido mesiánico: no ha llegado la hora del Mesías, que ofrecerá a los suyos el «vino nuevo» del Reino (cf. Mt 14, 25). En esa línea, ellos pueden entenderse como "precursores" de Jesús (en la línea de Juan Bautista). Así lo ha visto Lucas que, utilizando quizá una fuente judeocristiana, ha interpretado a Juan en claves de nazoreato, conforme al modelo de Samuel, cuya madre, Ana, oraba así: «si miras la humillación de tu sierva y te acuerdas de mí y das a tu sierva un hijo varón, lo dedicaré ante ti (ante el Señor) hasta el día de su muerte, y no beberá vino ni bebida fermentada y la navaja no pasará por su cabeza" (LXX 1 Sam 1, 11).

1. *Juan Bautista, nazoreo.* En un contexto que se parece al del anuncio del nacimiento de Samuel, el ángel anunciador dice a Zacarías, padre de Juan: «Tu esposa Isabel concebirá un hijo... Y será grande ante el Señor y no beberá vino ni bebida fermentada» (Lc 1, 13-15). Juan aparece así como nuevo Samuel, prometido (dedicado) a Dios, recorriendo un camino de austeridad y ayuno (de nazoreato), para preparar la llegado de uno más grande (Samuel precede a de David; Juan precede a Jesús). El Bautista fue según Lucas un nazir o nazoreo de Dios, hombre austero, que rechaza y niega los valores de esta vida social, condensados en el vino festivo de la comunión (¡que es a su juicio vino de injusticia!), para hacerse testigo de un Dios del juicio (guerra santa). Es posible que haya sido más que un nazir; su rechazo del vino se entiende quizá dentro de una negación más radical, en la línea del juicio de Dios. Pero él se sitúa *también en la línea del nazoreato.*

2. Jesús, nazoreo y/o nazareno. Así le presenta Mateo, al final del evangelio de la infancia, cuando dice que, al volver de Egipto, muerto ya Herodes, y sabiendo que en su lugar reinaba Arquelao, «José tuvo miedo y, habiendo recibido en

sueños una revelación, fue a vivir a la región de Galilea, a una ciudad llamada Nazaret, a fin de que se cumpliera lo que dicen los profetas: «será llamado nazoreo (nadsôraios)» (Mt 2, 22-23). Ésta es una cita enigmática por dos razones. (1) Porque relaciona nazoreo/nazareo (de nazir) con nazareno (de Nazaret). (2) Porque no existe ningún lugar del Antiguo Testamento donde se diga con claridad que el Mesías deba ser nazareo. De todas formas, pueden buscarse alusiones. Hay quizá una evocación en Jc 13, 5; 16, 17 (Jesús sería un nuevo Sansón); pero la referencia más importante es la de Is 11, 1, donde se dice que brotará un retoño (nezer) del tronco de Jesé; en esa línea, el evangelio de Mateo habría retomado el motivo clave del nacimiento, evocando el libro del Emmanuel (¡una virgen concebirá!: Is 7, 14; cf. Mt 1, 23) y diciendo que ese niño que ha nacido es el verdadero nezer o nazir de Dios (retoño del tronco de Jesé, consagrado a Dios).

Las dos palabras que acabamos de evocar (nazir-nazoreo y nezer-retoño) tienen raíces distintas, pero su pronunciación es semejante, lo mismo que la pronunciación de nazoreo y nazareno. Mateo aprovecha esa semejanza para presentar a Jesús como nazoreo, pero no en la línea de los abstemios de Israel, sino en la del retoño mesiánico de Jesé, el padre de David. La tradición posterior tenderá a olvidar esta visión de Jesús "nazoreo" y le presentara casi siempre como Nazareno[10].

4. *Anuncio de Juan, experiencia de Jesús: el Más fuerte*

Ignoramos cómo murió Bano. Según el testimonio de Josefo (que quizá no es del todo fiable), no parece haber sido un profeta de transformación social, ni de urgencia escatológica, pudo vivir sin que le mataran. Juan, en cambio, era un profeta de urgencia escatológica, anunciaba el fin del tiempo y la transformación social. Por eso, murió asesinado (como morirá Teudas, unos años más tarde, como ya hemos indicado). Esto lo sabe incluso Josefo:

> Juan, de sobrenombre Bautista... era un hombre bueno que recomendaba incluso a los judíos que practicaran las virtudes y se comportaran justamente en las relaciones entre ellos y piadosamente con Dios y que, cumplidas esas condicione, acudieran a bautizarse..., dando por sentado que su alma estaba ya purificada de antemano con la práctica de la justicia. Y como el resto de

[10] Sobre los cristianos como "nazoreos" cf. É. Nodet y J. Taylor, *The origins of Christianity. An exploration*, Glazier, Collegeville MN 1998, 205-284 (ed. francesa: E. Nodet y J. Taylor, *Essai sur les origines du christianisme Une secte éclatée*, Cerf, Paris 2002).

> las gentes se unieran a él (pues sentían un placer exultante al escuchar sus palabras), Herodes, por temor a que esa enorme capacidad de persuasión que el Bautista tenía sobre las personas le ocasionara algún levantamiento popular (puesto que las gentes daban la impresión de que harían cualquier cosa si él se lo pedía), optó por matarlo, anticipándose así a la posibilidad de que se produjera una rebelión... Entonces, Juan, tras ser trasladado a la fortaleza de Maqueronte, fue matado en ella» (Ant XVIII, 116-119; Trad. J. Vara, Akal, Madrid 2002).

Josefo ha querido presentarle como un moralista, parecido a los estoicos y cínicos de su entorno, un predicador de la virtud (hay que cumplir la ley y contentarse cada uno con lo suyo), como supone de manera convergente Lc 3, 10-14[11]. Pero así no se explica bien su condena, pues Herodes no habría querido asesinar a un simple moralista. Parece que esto lo sabe el mismo Josefo, que añade, como de pasada, que la muerte estuvo vinculada a los «problemas matrimoniales» de Herodes, que había tomado la mujer de su hermano Felipe, haciendo que Aretas, rey nabateo y padre de su mujer anterior, luchara en contra de él (*Ant* XVIII, 106-124).

A diferencia de Josefo (y en parte del mismo Lucas), Marcos y Mateo presentan a Juan como profeta del juicio (este mundo acaba) y de la llegada de un orden mesiánico (se abrirá el río, pasaremos al otro lado, a la tierra prometida) y saben que debió enfrentarse con el rey a quien acusó por haber

[11] Conforme a la visión de Lucas, la enseñanza "moral" de Juan Bautista se centra en tres proposiciones. (1) Mensaje universal: "El que tenga dos túnicas, que le dé una al que no tiene ninguna, y el que tenga comida que haga lo mismo". Los problemas de fondo del hombre son la comida y el vestido, la exigencia de la "moral profética" es el compartir. Ésta es la única moral, éste es el único mensaje para todos los hombres, sean o no judíos. La verdad profética está en compartir la vida. (2) Mensaje para los publicanos: "No exijáis nada fuera de lo fijado". Juan supone que hay un orden económico, algo que está "establecido" (en griego: diatetagmenon): un tipo de "sistema" que regula las relaciones económicas, al servicio de todos. Pues bien, él pide a los "gestores" de ese sistema que sólo "exijan" (que sólo cobren) lo regulado; ellos no pueden hacerse dueños del sistema para servicio particular, pues la economía ha de estar al servicio del reparto de túnicas y de comida (es decir, de humanidad). (3) Mensaje para los soldados. Juan admite la función de unos "soldados" que, en su contexto, parecen actual como "policía" al servicio del orden del imperio. No es antimilitarista, pero pide a los soldados tres cosas. (a) "No uséis la violencia". Estamos ante la visión de unos soldados que no son portadores de violencia, sino ministros de la paz, es decir, de un orden social que no puede imponerse matando, sino protegiendo y ayudando. Éstos soldados tendrían que ser "pacifistas activos", dispuestos, en el fondo, a dejarse matar para proteger a los débiles. (b) "No hagáis extorsión a nadie". El texto utiliza una palabra muy plástica "me sykophantêsete", no seáis "psicofantes", no acuséis a los demás ni utilicéis el poder para servicio propio. (c) "Contentaos con vuestra paga". El poder de las armas se ha asociado desde antiguo al robo y al enriquecimiento. Juan pide a los soldados que no utilicen su poder para beneficio propio.

robado la mujer de su hermano. Mc 6, 16-29 y Mt 14, 1-12 han vinculado el mensaje escatologico de Juan con su condena del "nuevo matrimonio de Herodes". Desde su propia situacion de mensajero del juicio de Dios, Juan denunciaba los pecados de los hombres (de aquellos que les impiden pasar el rio y entrar en la tierra mesianica). Pues bien, entre ellos destacara el pecado del rey, como veremos. Pero antes de entrar en ese tema queremos evocar de nuevo el anuncio central del Bautista, que tiene sin duda un fondo historico:

> Yo os bautizo en agua para conversion Detras de mi llega uno Mas Fuerte que yo Tiene el hacha levantada sobre la raiz de los arboles, por tanto, todo arbol que no da buen fruto es cortado y echado al fuego El os bautizara en Espiritu Santo y Fuego Lleva en su mano el bieldo y limpiara su era y reunira su trigo en el granero, pero quemara la paja en fuego que jamas se apaga (Mt 3, 9-12, cf Lc 3, 3-9)

Con su mensaje y su gesto (bautismo), Juan eleva su *amenaza final*, preparando la llegada del juicio de Dios, que viene como Hacha que corta (derriba los árboles malos), Huracán que separa (limpia la era) y Fuego que destruye (los malos arboles, la paja). Desde ese fondo, podemos decir que el bautismo evoca por un lado la muerte (¡todo será destruido!) pero abre, por otro lado, una esperanza de salvacion para aquellos que lo reciben, dejando que Juan les introduzca en el río, para asi renacer de alguna forma a la esperanza de la vida nueva, en la tierra prometida.

El mismo anuncio del juicio y el bautismo que Juan imparte (como mensajero del juicio de Dios) abre un tiempo de conversion para aquellos que se arrepienten y quieren escapar de la ira que se acerca, cruzando asi el umbral de la muerte (simbolizada por el fuego y huracán) para entrar en la Tierra Prometida, como hizo Josue en otro tiempo (cf. Jos 1-3). Juan abre asi un resquicio, que puede interpretarse como "tiempo de respiro", un espacio rescatado a la muerte que se acerca.

En ese resquicio se situa la llegada *del Más Fuerte* que "bautiza en Espiritu Santo", realizando la purificacion definitiva e inaugurando asi el tiempo del "trigo nuevo" de la tierra prometida. Juan se encuentra todavía al otro lado, en el espacio de los saltamontes y la miel silvestre; un margen estrecho, al borde del desierto, junto al rio de la conversión. Pero ese espacio reducido debe abrirse con la llegada del Mas Fuerte, que "recoge el trigo", simbolo de una vida distinta, de pan de justicia, de banquete. Se puede asi decir que el grueso del mundo camina a la ruina, con su templo y sus sacerdotes, con sus reyes y sus gobiernos. Pero puede abrirse y se abre un lugar de conversion, que hace posible la llegada del árbol fecundo y del buen trigo.

En ese pequeño tiempo y espacio de conversión ha entrado Jesús y se ha hecho discípulo de Juan, que le ha bautizado siguiendo un rito de purificación, relacionado con el juicio y la entrada en la tierra prometida, más allá del Jordán. Pues bien, el evangelio añade que, en ese mismo bautismo (cuando Jesús debía quedar marcado para siempre por el mensaje del Bautista) o en un momento posterior, el mismo Jesús ha escuchado la voz que le llama a cumplir su tarea mesiánica por obra del Espíritu: la tarea del árbol bueno, la tarea del trigo. De esa forma, podemos decir que Jesús ha realizado aquel gran cambio que anunciaba del algún modo el Bautista.

Se ha supuesto con frecuencia que Jesús ha realizado ese cambio por sí mismo: en un momento dado, tras estar con él, ha abandonado al Bautista para iniciar así un camino distinto, pasando del nivel del juicio (que sería propio del Bautista), al nivel del Reino de Dios (que sería el tuyo). Pero quizá debamos indicar que, separándose en un sentido del Bautista, Jesús le ha sido fiel. En esa línea, se podría decir que fue el mismo Juan quien inició y preparó a Jesús para su tarea, cuando dijo: "Yo [Juan] os bautizo en agua; él [el Más fuerte] os bautizará en Espíritu Santo" (Mc 1, 8).

Juan bautiza en agua, manteniéndose en un nivel de conversión y preparación. Él aparece así como final de un camino de pecado, que ha desembocado en el gran castigo (juicio) que se acerca. En su experiencia culmina y se destruye un tipo judaísmo que podemos decir que ha fracasado: no sirve ya el templo, parecen inútiles los sacrificios, lo mismo que los bautismos sin fin de los esenios. Pero, más allá del juicio, aparece *el Más fuerte, que os bautizará en Espíritu Santo.* Pasa de esa forma el tiempo del desierto y los "bautizados", cuando Dios "mueva el agua" (es decir, se manifieste), pasarán al otro lado, al lado del Más Fuerte. Ese Más Fuerte es signo de la destrucción del juicio, pero también de la Vida Nueva, en la tierra prometida.

Más difícil es saber quién ese Más Fuerte *(Iskhyroteros)* que Juan está anunciando (Mc 1,7). En un sentido, todo nos permite suponer que para Juan es el mismo Dios, de quien él se cree mensajero. Pero el evangelio de Marcos lo ha interpretado en sentido cristiano. Allí donde el Bautista habla de Dios, la Iglesia (Marcos) pone a Jesús, aplicando así no sólo el mensaje de Juan sino la misma profecía de Isaías: el camino de Dios de Mc 1, 2 se despliega así como camino de Jesús que bautizará a los hombres con Espíritu Santo (Mc 1, 8) y no en agua de simple penitencia. Sea como fuere, en un momento dado, Jesús se ha identificado de hecho con ese Más Fuerte que actúa ya en la tierra prometida (o se ha puesto al servicio de ese Más Fuerte, que actúa en la expulsión de los demonios, como seguiremos viendo: cf. Mc 3, 27; Mt

12, 29) Asi podemos afirmar que el se ha puesto al servicio del Mas Fuerte, dejando el desierto del Jordan, pasando a la tierra prometida, para anunciar el Reino y expulsar demonios En esa linea seguira la iglesia tras la pascua, identificando expresamente a Jesus con el mas fuerte

Podemos afirmar asi, con seguridad, que Juan ha anunciado la llegada del Mas Fuete y añadir (ya con menos seguridad) que, en un momento dado, Jesus ha descubierto que ese Mas Fuerte esta ya presente (Dios, el Espiritu Santo), de manera que ha llegado el tiempo de vivir conforme al Reino de Dios, en la tierra, prometida, en la misma Galilea Aqui esta el cambio decisivo Juan quedo al otro lado del Jordan, sin pasar a la tierra (no sabemos si habria pasado, ni como, si Herodes Antipas no le hubiera matado) Jesus ha pasado, suponiendo que el "mensaje y bautismo" de Juan se habian cumplido ya, de manera que debia comenzar la nueva etapa del "movimiento del Reino", en Galilea Es evidente que el Mas Fuete habia comenzado a actuar

5. *La muerte del Bautista*

Juan ha supuesto que estamos ante la ultima oportunidad, ante el paso final del rio, pues la justicia de Dios exigiria la destruccion de la humanidad Por es0, el se ha elevado como profeta del fin de los tiempos, pregonero de la ira de Dios, en las riberas del Jordan, vestido de piel de camello (como Elias) y comiendo alimentos silvestres (Mc 1, 6), para indicar que la cultura dominante de los que se visten y alimentan segun los principios de este mundo injusto esta ya condenada (resulta inviable) La vieja "cultura sacral" edificada en torno al templo de Jerusalen se encuentra amenazada de muerte, lo mismo que la "cultura politica" de Antipas, que roba la mujer de su hermano y abandona la justicia, condenando a la pobreza y al hambre a gran parte del campesinado galileo, como hemos indicado (y volveremos a indicar al hablar de Jesus) Pero la destruccion no sera total, pues vendra el Mas Fuerte e iniciara un camino, tras el juicio, al otro lado del Jordan, en la tierra prometida Asi comenzara la etapa "mesianica" En esa linea podemos añadir que Juan no se entiende a si mismo como Mesias, pero anuncia la llegada de un tiempo mesianico (que Jesus identificara con el tiempo de su accion como mensajero y sanador de Dios)

Juan anuncia la muerte de esta vieja cultura y de esa forma suscita la reaccion de Herodes, que le condena a muerte No puede planear nada para

"después" (para el *day after*), pues ese día queda en manos del Más Fuerte, no en las suyas. Juan permanece en este lado del río. Lo que vendrá después ya no es cosa suya. Queda en este lado, pero, siguiendo la tradición de los profetas, anuncia el juicio contra los poderes establecidos, siendo condenado por ellos[12].

En este contexto, los evangelios tienen razón (en contra de Josefo): Juan no era un bondadoso filósofo moralista, de esos que no suelen causar rebeliones y que, en el fondo, a fin de cuentas, justifican el orden establecido, sino un profeta del juicio, alguien que condena, de manera apasionada, la injusticia de este mundo, una injusticia que se funda y expresa de un modo especial en la conducta de los reyes. En este fondo se entiende el relato "novelado" pero ejemplarmente luminoso de Marcos:

> Herodes había enviado a prender a Juan, y lo había encadenado en la cárcel por causa de Herodías, mujer de Felipe, su hermano, pues la había tomado por mujer, porque Juan había dicho a Herodes: «No te está permitido tener la mujer de tu hermano». Por eso, Herodías lo acechaba y deseaba matarlo; pero no podía, porque Herodes temía a Juan, sabiendo que era un hombre justo y santo, y lo protegía. Cuando lo oía, se quedaba muy perplejo, pero lo escuchaba de buena gana. Llegó el día oportuno cuando Herodes, en la fiesta de su cumpleaños, daba una cena a sus príncipes y tribunos y a los altos dignatarios de Galilea. Entró la hija de Herodías y danzó, y agradó a Herodes y a los que estaban con él a la mesa. El rey entonces dijo a la muchacha: «Pídeme lo que quieras y yo te lo daré». Y le juró: «Todo lo que me pidas te daré, hasta la mitad de mi reino». Saliendo ella, dijo a su madre: «¿Qué pediré?» Y esta le dijo: «La cabeza de Juan el Bautista». Entonces ella entró corriendo ante el rey, y pidió diciendo: «Quiero que ahora mismo me des en un plato la cabeza de Juan el Bautista». El rey se entristeció mucho, pero a causa del juramento y de los que estaban con él a la mesa, no quiso desairarla. Enseguida, el rey, enviando a uno de la guardia, mandó que trajeran la cabeza de Juan. El guarda fue y lo decapitó en la cárcel, trajo su cabeza en un plato y la dio a la muchacha, y la muchacha la dio a su madre. Cuando oyeron esto sus discípulos, vinieron y tomaron su cuerpo, y lo pusieron en un sepulcro (Mc 6, 17-29).

Este pasaje se sitúa en la línea de Sab 2 (los violentos asesinan al justo) y repite, en otra perspectiva, la historia de Caín (Gen 4, 1-16): Antipas no ha matado a su hermano Felipe, pero le ha robado a su mujer y eso va en contra del orden de Dios, aunque lo haya hecho con la aprobación de unas

[12] Juan pertenece a la tradición de los "profetas que han sido asesinados" por haber anunciado la justicia de Dios, como puso de relieve de forma clásica O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1967.

leyes oficiales que permiten el divorcio (leyes que Juan ha rechazado, como ya hemos visto al hablar de las comidas) En contra del "pecado" de Antipas se eleva el Bautista, como profeta que sabe que la envidia y la lucha entre hermanos (con el robo de la mujer del mas debil) constituye el mayor de los pecados Alli donde el mas fuerte de este mundo "se apodera de" la mujer de su hermano (o viceversa) se instaura un "anti-reino" de injusticia y violencia que lleva a la lucha de todos contra todas y a la esclavitud y hambre de los pobres, como destacaban los libros de la tradicion de Henoc, que parecen haber influido en la redaccion de la escena[13]

Parece evidente que los detalles del relato han sido creados por la tradicion, utilizando elementos de la historia biblica de Ester, donde, en medio

[13] He presentado el tema en *Antropologia biblica*, Sigueme, Salamanca 2006 El relato de la muerte de Juan segun Marcos constituye un texto ejemplar, donde pueden distinguirse los siguientes elementos (1) No puedes tomar la mujer de tu hermano (Mc 6, 18) Esta es la causa del con flicto No parece que la Biblia incluya textualmente la prohibicion de casarse con la mujer de un hermano (cf Lev 18, 16), pero Juan supone que esa prohibicion esta en la base de todas las leyes sagradas, como indica el ultimo mandamiento («no desearas la mujer de tu projimo» Ex 20, 17, Dt 5, 21) Dejandose arrastrar por ese "deseo", el rey y los poderes facticos de Galilea estan condenando a la mayoria de la poblacion al hambre (2) Herodias queria matarle (Mc 6, 19) Ella se ha dejado «raptar» por Herodes, a quien quiza ha seducido, como podria indicar una tradicion antifeminista que aparece ya en 1 Hen 6 36 y que se desarrolla en los Test XII Pat , donde se dice las mujeres pervierten sexualmente a los vigilantes En esa linea podemos anadir que Herodes actua por envidia contra su hermano, mientras Herodias lo hace por deseo de poder, de tal forma que ella es al final la triunfadora (cf Mc 6, 20) Sea como fuere, envidia y deseo de poder, conducen a la destruccion social, que Jesus intentara superar en Galilea (3) La hija de Herodias bailo y agrado a Herodes (Mc 6, 22) El rey resiste a las presiones de Herodias, pero se encuentra desprevenido frente al baile de su hija Muchos han destacado el «morbo» sexual de la escena Pero no parece que el texto se quiera situar en ese plano Lo que domina al rey es el deseo de la madre, su amante, que se expresa a traves del deseo de su hija, un deseo de poder, que va en contra de la justicia del profeta (4) ¿Que pediremos? ¡La cabeza de Juan! (Mc 5, 24) La nina no tiene voluntad propia, sino que es un juguete en manos de la madre que le ha hecho bailar, para mover la generosidad del monarca La madre marca y dirige el deseo de la hija, para imponerse a traves de ella sobre el rey La nina, que ha bailado sin saber lo que quiere, se vuelve trasmisora del deseo mas sangriento de la madre ¡La cabeza de Juan! (5) El rey hizo cortar la cabeza de Juan y se la dio a la nina y la nina se la dio a su madre (Mc 6, 27 28) El rey se duele y siente, pero tiene que cumplir lo prometido cayendo en manos de la mujer a la que ha raptado El orden social se deshace Lo que empezo pareciendo deseo de la mujer del hermano, acaba siendo exigencia de matar al profeta bautista, ante todos los comensales, que asienten Juan aparece asi como profeta martir Sabia que la humanidad se pervierte a traves de la envidia (violacion, violencia) que enfrenta y separa a los hermanos, por haberlo dicho, condenando al rey, le han matado Juan no podra pasar el Jordan, ni contemplar la mision de Jesus, pero ha colaborado de manera decisiva en la puesta en marcha de Isu movimiento mesianico, en el que se expresa el poder del Mas Fuerte

del banquete, el Gran Rey promete a una bella mujer (su favorita) todo lo que pida, "incluso la mitad de mi reino" (Est 5, 3.6; 7, 2). Pero en el fondo del relato hay un elemento nuevo y esencial: *Juan Bautista* está convencido de que la injusticia, tal como se expresa en un poder que destruye el afecto (¡roba a la mujer del hermano!) y tal como viene a culminar en una gran comida, lleva en sí un germen de muerte. Es evidente que *Herodes* no cumple las "normas" de comida de Juan, ni es el "novio" al que, según su mensaje, podría esperarse (cf. tema de novio y ayuno: Mc 2, 19). Con su conducta matrimonial, Herodes está ratificando la injusticia social de Galilea, contra la que se alzará Jesús anunciando el mensaje del Reino. Juan debe condenar a Herodes, anunciando el juicio. Herodes condena a muerte a Juan, convirtiéndole en testigo de su propio mensaje[14].

De esa manera, lo que ha llegado no es el "juicio de Dios" como esperaba Juan (al menos en el plano externo), sino el juicio de Herodes que, manipulado por las tensiones de su nueva esposa y de su hija, tuvo que matar al profeta. De esa forma, tras el asesinato de Juan (ajusticiado por Herodes, aunque quizá no en la forma en que dice Mc 6, 14-29), se podría afirmar que el Bautista había fracasado y, en vez del juicio de Dios matando a los perversos, vino el juicio del rey, que le mató a él. Pues bien, de un modo directo o indirecto, Jesús ha interpretado ese "fracaso" de Juan como signo de la justicia de Dios, como punto de partida para el anuncio del Reino.

Juan había hablado del juicio de Dios que llega, antes del paso de Jordán y la entrada en la tierra prometida, juicio que se expresa en contra de los poderosos de este mundo; pues bien, de un modo paradójico, él murió juzgado por el rey de este mundo. Desbordando ese nivel de Juan, *Jesús* anunciará y preparará la llegada del Reino de Dios, suponiendo de algún modo que el juicio y promesa del Bautista ya se había cumplido. Por eso empezará a curar a los enfermos, a llamar a los excluidos, a ofrecer la esperanza a los más pobres. Más allá del talión de la justicia que mata a los perversos y termina condenando a todos, ofreció Jesús una palabra de nuevo nacimiento desde un Dios a quien concebía como sanador y amigo de los pobres (cf. Mt 11, 2-7).

Juan era profeta de justicia y muerte, al otro lado del Jordán. Jesús asumió esa muerte y, pasando el río (en la misma tierra prometida), vendrá a presentarse como promotor de una *mutación humana*, esto es, de un nuevo

[14] Cf. R. Girard, *El chivo expiatorio*. Anagrama, Barcelona 1986, 167-196; W. Schenk, *Gefangenschaft und Tod des Taufers*, NTS 29 (1983) 453-483

nacimiento. En el orden antiguo siguen siendo verdaderas las palabras de condena del Bautista; pero ellas se han cumplido y «los muertos deben enterrar a sus propios muertos» (cf. Mt 8, 22 par). Precisamente ahora, sobre el cementerio de una humanidad violenta que se destruye a sí misma y termina, anuncia Jesús la llegada del Reino. Se distingue así de Juan, su maestro, pero le sigue considerando el mayor de los nacidos de mujer, el último profeta (cf. Mt 11, 11).

6. *Jesús, discípulo de Juan. Bautismo, experiencia iniciática*

(a) ¿Por qué fue Jesús donde Juan? Recordemos que ha sido Jesús quien le ha buscado. No sabemos si le conocía. Ciertamente, Lc 1 supone que son primos, pero es muy posible que haya sido el mismo Lucas el que ha "inventado" ese parentesco para trazar unas conexiones más teológicas que genealógicas entre los dos profetas. Ciertamente, Jesús debía haber oído hablar de Juan, pues el mensaje del Bautista resultaba conocido en todo el territorio, como supone Mc 1, 5 par. Pero, como he supuesto en lo anterior, Jesús conocer también el mensaje y proyecto de Juan. ¿Por qué le buscó? ¿Por qué fue al Jordán? Hay dos respuestas iniciales, que pueden ser complementarias, y una tercera que las engloba:

1. *¿Jesús fue donde el Bautista porque renunciaba a su pretensión mesiánica?* De esa forma, rechazaría su condición histórica de Hijo de David y se refugiaría en un profeta escatológico de los últimos tiempos. Hemos supuesto que Jesús tenía conciencia davídica y buscaba la renovación social y religiosa de Israel. Pues bien ¿qué buscaba un pretendiente real en un profeta de los tiempos finales como Juan? Alguien podría decir que buscaba a Juan porque (sabiendo lo que sabía por su trabajo de artesano) había renunciado a la trasformación política, propia de David, o porque creía que el orden social existente resultaba de tal modo perverso que ya no hay remedio y sólo quedaba esperar la llegada del fin, aguardando al Más Fuerte (que sería el Dios del juicio)[15].

[15] En esta línea, se podría añadir que los discípulos de Juan eran "fracasados": pensaban que la situación carecía de salida y que todo estallaría, porque las cosas no pueden seguirse manteniendo como ahora (con la injusticia social y la caída del orden antiguo). Los seguidores de Juan serían unos cansados de esta vida y así elevarían su protesta contra el sistema social y religioso de Jerusalén, incapaz de ofrecer soluciones. En este contexto, se podría decir que Jesús fue donde Juan porque había renunciado a una tarea directa de trasformación: no podía realizar su obra mesiánica en la línea de David.

2. *¿Buscaba la unción mesiánica y el impulso positivo del profeta?* Jesús se sabría enviado de Dios, pero querría que un profeta como Juan le ungiera como Hijo de David, es decir, como Mesías. Esta respuesta es posible, aunque no pueda probarse. Según la tradición, el "profeta" Samuel ungió a David (1 Sam 16, 13) y se decía que otro profeta debía ungir al Rey Final (Mesías). ¿Pensó Jesús que Juan debía ungirle de esa forma? ¿Podría interpretarse el bautismo en esa línea? Éstas son preguntas imposibles de contestar, aunque la tradición cristiana afirmará que Jesús ha sido "ungido por el Espíritu Santo", no por Juan, precisamente en el momento en que Juan le bautizaba (cf. Mc 1, 9-11; cf. Lc. 4, 18)[16].

3. ¿Va donde Juan porque cree en su mensaje, en un plano social y religioso? Ésta es, en el fondo, la mejor respuesta. Las anteriores son suposiciones. Lo único seguro es que Jesús empieza confiando en Juan, porque cree en su mensaje y porque tiene la certeza de que el orden social de Palestina (de los pueblos de Israel) debe acabar, porque, en su forma actual (con el poder de la ciudad sobre el campo, de los ricos sobre los pobres y con la opresión generalizada), el mundo resulta inviable y ya no puede mantenerse.

Las dos primeras respuestas puedan quedar asumidas de algún modo en la tercera. Jesús podía hallarse, por un lado, cansado, buscando, por otro, la ayuda y confirmación de un profeta. Lo cierto que fue donde Juan y lo hizo con todas las consecuencias. Como hemos indicado, el mensaje de Juan contenía una fuerte crítica de tipo político y social, no sólo contra Herodes (contra su política económica y familiar), sino contra el orden social existente. A su juicio, la única salida era el juicio de Dios y el fin de este mundo, de manera que pudiéramos entrar, otra vez, de otra manera, en la tierra prometida. Pues bien, en este momento, cuando acude al Bautista, después de haber trabajado como artesano, Jesús tenía que aceptar su mensaje, no sólo en un plano religioso, espiritualista, sino también social: buscaba la ruptura y fin del orden existente (tanto si quería como si no quería que Juan le ungiera Mesías).

Juan estaba ofreciendo una terapia de choque: situaba a los hombres ante la venida de Dios, pero daba la impresión de que ellos no podían hacer nada para cambiar la realidad, sino sólo bautizarse y esperar el juicio. Pues

[16] Para situar el tema en el entorno judío, especialmente en Qumrán, cf. F. García Martínez, "Esperanzas mesianicas en los escritos de Qumrán", en *Los hombres de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1993, 187-222; P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Desclée, Paris, 1994; J. J. Collins, *The Scepter and the Star: The messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other ancient Literature*, Doubleday, New York, 1995: *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, New York, 1997; J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran*, WUNT 104, Túbingen, 1998; E. Puech, *Mesianismo, escatología y resurrección en los manuscritos del Mar Muerto*, en J. Trebolle (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en les textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1999, 245-286

bien, durante un tiempo, Jesús aceptó esa "terapia", confesando así que este mundo no tiene sentido ni salida, en su forma presente. Eso significa que en estas condiciones resultaba imposible vivir según la alianza, en fraternidad amorosa, pues no había llegado todavía el tiempo de la reconciliación.

Jesús podía sentirse portador de una esperanza mesiánica, vinculada a la tradición de David. Pero, en un sentido, al aceptar el mensaje de Juan, él confesaba de hecho "el fracaso de los caminos anteriores", esto es, la ruina de Israel, en su forma actual, pues Israel no ha cumplido el mandato de Dios ni ha mantenido sus promesas. Esta visión de fracaso ha de entenderse en un sentido incluyente (en el plano social y religioso, político y económico). Se trata de un fracaso que, en el contexto de Jesús, se vincula a su experiencia de artesano campesino, que ha vivido en su propia carne la desintegración del ideal de la sociedad israelita[17].

Jesús conocía bien esa "desintegración"; pero quizá debamos añadir que él necesitaba el testimonio y juicio profético de Juan para situarla dentro del plan de Dios (de su Escritura). Está en juego la verdad de Dios, toda su obra. Está en juego la historia de los hombres. Todo nos permite supone que Juan ha enseñado a Jesús algo que será fundamental: ¡La seriedad de la situación, la urgencia de la hora! Otros autores y libros, desde Daniel o los libros de la tradición de Henoc, habían dicho cosas semejantes, anunciando que el momento del gran conflicto se acercaba. Pues bien, ahora lo dice Juan, que no es ya libro, sino un hombre ejemplar, de carne y hueso, en un momento clave para el conjunto de Israel (y para el mundo conocido). El mismo imperio romano que otros (los "fieles" de la Diosa Roma) podían ver como epifanía de Dios (que manifiesta así su poderío) es para Juan (y sus discípulos) el signo más fuerte de un rechazo de Dios, realizado no sólo por Roma, sino por Israel, que no le ha respondido.

El mensaje de Juan incluía un elemento de destrucción, expresada en el bautismo, como signo de pecado (asumido por los pecadores) y de preparación para la muerte. Significativamente, entre los que fueron a bautizarse, la tradición cristiana ha recordado, de un modo especial, a publicanos y prostitutas (cf. Mt 21, 32), que parecían pecadores sin remedio. Pues bien, entre ellos,

[17] Esta experiencia de fracaso tiene una larga prehistoria en la tradición israelita, desde los profetas más antiguos (cf. Is 6): ella ha definido la visión histórica de los autores vinculados al Deuteronomio (hemos citado ya a O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1967) y marcará la teología de Pablo (Rom 1-3).

asumiendo la suerte de su pueblo, como pecador entre pecadores (¿y como portador de un proyecto mesiánico?), vino Jesús de Galilea.

Todo nos permite suponer que, al menos en un sentido, él vino al Jordán para "morir" (confesar los pecados del pueblo y preparar con Juan la caída de la vieja humanidad), aunque llevara en su interior una semilla de tradiciones davídicas. Pues bien, después de haber estado un tiempo con Juan, él volverá a Galilea con la certeza de que el juicio ha llegado (o ha pasado) y de que, en su lugar, puede y debe iniciarse el anuncio del Reino de Dios (una nueva vida para los hombres). Parece claro que, entre ida y vuelta, hubo en Jesús un cambio fuerte, una experiencia desencadenante, que los evangelios vinculan al bautismo (a la culminación de su aprendizaje con Juan), e interpretan como "unción" mesiánica (cf. Mc 1, 9-11)[18].

La tradición es clara al afirmar que Jesús recibió el bautismo de Juan (cf. Mc 1, 9), a pesar de los problemas que ese dato podía causar a la iglesia, como lo muestran las "excusas" del Bautista en Mt 3, 14-15 y el hecho de que Lc 3, 21 y Jn 1, 29-34 eviten citarlo de un modo directo. El mismo Jesús, que al nacer estuvo en manos de María, su madre (y de José), ha venido a ponerse en manos de Juan, quien acepta su confesión (se presenta como pecador con pecadores) y le ofrece el signo del juicio y de la muerte[19].

(b) La experiencia del bautismo. Debió ser un momento de "estado naciente". Era un hombre maduro: Lc 3, 23 afirma que tenía unos treinta años, edad ya avanzada en aquel tiempo. Había recorrido muchos caminos, pero los más significativos se hallaban aún latentes y necesitaban expresarse a través de una experiencia nueva, que le permitiera llegar hasta el fondo de sí mismo, escuchando y acogiendo así la llamada de Dios. La mayoría de los historiadores y exegetas suponen que el bautismo en el Jordán, no fue un dato

[18] Ofrezco sólo unas notas generales que sirven para "encuadrar" la experiencia desencadenante de Jesús. Ellas no pueden entenderse de un modo historicista. Quien prefiera quedarse en el nivel de los puros datos pase al apartado siguiente. He expuesto el tema, desde la perspectiva de Mc, en *Pan, casa y palabra. La iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1997. Cf. también J. D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1975; J. J. Marin, *The Christology of Mark* (EUS 417), Lang, Bern 1991, 25-104.

[19] Venimos suponiendo que Jesús estaba vinculado a las tradiciones davídicas (propias de su familia) y que, buscando a Juan, quizá quería superarlas: ¡No se puede cambiar este mundo! Pero, miradas las cosas desde el final, también podría decirse que Jesús buscaba a Juan para que le ofreciera el último impulso en el camino mesiánico.

pasajero, sino un acontecimiento que marco la "historia de su vida", trazando una ruptura respecto a lo anterior y permitiendo que asumiera hasta el final (y superara) el juicio del Bautista, definiendo su nueva opcion profetica y mesianica al servicio del Reino de Dios (retomando, de forma distinta, la tradicion de David)[20] Estos son algunos de rasgos que pueden ayudarnos a entender esa experiencia·

1 *El bautismo era una accion profetica de muerte juicio (de paso),* que se realizaba una sola vez y que ponia a cada bautizado ante la puerta de entrada de la tierra prometida Era una experiencia de gran significado escatologico el mismo Juan, como profeta final, introducia al iniciado en las aguas del rio del limite, ante la tierra prometida, por su parte, el que se bautizaba asumia la historia del pueblo de Israel, vinculada a la salida de Egipto con Moises (paso del Mar Rojo) y a la entrada en la tierra prometida (paso del Jordan, con Josue) Entendido asi, el bautismo era una experiencia de "juicio" que expresaba y ratificaba la superacion del pecado de los hombres (que asi "morian") y la nueva accion trasformadora de Dios No conocemos la manera en que otros hombres y mujeres recibieron y entendieron el bautismo de Juan, pero todo nos permite suponer que Jesus lo tomo como momento clave de renacimiento Dios le estaba hablando y haciendo nacer en el gesto del Bautista

2 *El bautismo fue para Jesus una experiencia de iniciacion y de promesa mesianica* Asi lo ha puesto de relieve la tradicion cristiana cuando afirma que vio los cielos abiertos y escucho la voz de Dios que se presentaba como Padre (diciendole ¡tu eres mi Hijo!) y que le confiaba su tarea creadora y/o salvadora (¡ofreciendole su Espiritu!) Ciertamente, esa escena, que forma un momento clave en nuestros evangelios (cf Mc 1, 9-11 par), ha sido recreada desde la vida posterior de la Iglesia, pero en su fondo puede y debe haber existido un nucleo fiable, que anticipa la accion posterior de Jesus, vinculada a la promesa del Hijo de David "Yo sere para el un padre y el sera para mi un hijo" (2 Sam 7, 14), tal como ha sido proclamada por Sal 2, 7 "Tu eres mi hijo, yo hoy te he engendrado"[21]

[0] Algunos exegetas han separado el bautismo de Jesus de una posible experiencia posterior en la que el habria descubierto su identidad mesianica y que senalaria el comienzo de su actividad de mensajero del Reino de Dios es Galilea Ciertamente es posible distinguir asi las cosas, sobre todo para entender el dato de Jn 3, 26, donde se dice que, despues de haber sido bautizado, Jesus tambien bautizaba, al lado de Juan, antes de subir a Galilea para anunciar de inmediato el Reino Eso significa que entre su bautismo y su mision en Galilea hubo un tiempo de maduracion, pero nada impide que el bautismo fuera para el una experiencia desencadenante Miradas las cosas en conjunto, resulta mas sencilla y probable la opcion de los sinopticos, que vinculan la experiencia decisiva de Jesus a su bautismo Desde una perspectiva algo distinta, cf S Vidal, *Los tres proyectos de Jesus y el cristianismo naciente BEB 110,* Sigueme, Salamanca 2003, *Jesus el Galileo* Sal Terrae, Santander 2006

[21] Una parte de la exegesis moderna, movida por un tipo de idealismo ontologico ha negado la historicidad de esta experiencia de Jesus, diciendo que ella iria en contra del caracter moralista y

3. *Fue una experiencia de inversión, es decir, de cumplimiento profético y revelación mesiánica.* En ella vino a expresarse un Dios que, conforme a la mejor tradición israelita, actúa a contrapelo de los hombres. Precisamente allí donde, llegando hasta la meta de su mensaje apocalíptico, Juan colocaba el final (juicio y destrucción), experimentó y descubrió Jesús la verdad más alta de su misión, recuperando, de un modo más hondo, su vocación "familiar" davídica. No niega por eso la experiencia de Juan, sino todo lo contrario: sitúa y entiende esa experiencia profética como impulso y llamada para su tarea mesiánica. Es como si aquello que Juan anunciaba se hubiera cumplido, de tal forma que allí donde todo ha terminado (nada se espera en línea de juicio) puede comenzar ya todo, de un modo distinto, en línea de vida y no de muerte[22].

4. *Experiencia profético-mesiánica que marca la nueva historia de Jesús.* No queremos decir que las cosas sucedieran exactamente de esa forma. Nadie lo sabe ni podrá saberlo, pues no existe una autobiografía de Jesús. Pero todos los hilos posteriores de su vida se entienden desde aquí: estamos en la línea que lleva del antiguo Elías, profeta del juicio (como Juan Bautista), al nuevo Elías, mensajero de la brisa suave y del nuevo comienzo (un Elías que sana a los necesitados). Sólo en este segundo contexto (como profeta carismático), Jesús ha podido superar un tipo de mesianismo davídico antiguo (vinculado quizá a la visión apocalíptica del juicio de Juan), para descubrir el verdadero mesianismo, en línea de gracia y de amor a los enfermos. Sólo en este contexto, allí donde se sabe que todo lo anterior se ha cumplido y terminado (ha muerto), puede hablarse de un nuevo comienzo, que empieza precisamente con la voz del Padre, que le dice "tú eres mi hijo", y con la brisa del Espíritu (que le envía a realizar su obra)[23].

profético (no ontológico o dogmático) de su evangelio. Pero, tomadas en sí mismas, las palabras de Dios (¡tú eres mi hijo!) no expresan ninguna filiación ontológica, sino más bien una relación histórico-escatológica. Precisamente allí donde se dispone de algún modo a morir (el bautismo es anticipo del juicio final), Jesús escucha una voz que le llama a la vida, una voz de nacimiento, dentro de su propia tradición davídica. En ese sentido, decimos que él "vuelve" a su "pasado" (a su vocación davídica), pero de una forma diferente, como iremos viendo en lo que sigue.

22 Las experiencias de inversión son bien conocidas en la Biblia y uno de sus ejemplos más claros lo ofrece el encuentro de Elías con Dios en el Horeb, monte santo de la Ley, donde él había venido a morir, pues todo había terminado, estaba cansado y fracasado (1 Rey 19, 8-18). Pues bien, en ese mismo lugar de juicio y muerte, descubre a Dios de un modo nuevo, como promotor de vida. Elías había venido con signos de violencia y muerte: huracán, terremoto, incendio (presentes también en Juan Bautista, como ya hemos indicado: Mc 3, 10-12 par); pero después descubre a Dios en la suave Brisa (=viento, espíritu) y en la Voz que le pide que inicia su nueva tarea. De un modo semejante, Juan sitúa a Jesús ante los signos del fuego, el hacha destructora, el terremoto; pero lo que Jesús descubre y acoge no es eso, sino la voz de Dios que se revela como Padre y que le envía a realizar una tarea salvadora, en línea mesiánica.

23 Situada en el conjunto del evangelio y de la experiencia cristiana posterior, esta visión bautismal de Jesús aparece como un anticipo de la pascua, es decir, de su muerte y resurrección. La muerte

5 *Experiencia "visionaria", vocacion filial* No ha sido un proceso racional en plano objetivo, algo que puede demostrarse por medio de argumentos, sino un tipo de "intuicion" vital, que ha trasformado las coordenadas de su imaginacion y de su voluntad, de su forma de estar en el mundo y de su decision de trasformarlo En ese sentido decimos que, teniendo un elemento visionario, el bautismo ha sido una "vocacion", una llamada que Jesus ha "recibido" y acogido en lo mas profundo de su ser No es imposible que, en este momento crucial, Jesus haya escuchado la voz de Dios que le llama Hijo y haya "sentido" la experiencia del Espiritu, haciendole asumir su tarea davidica de Reino Todo el transcurso posterior de su vida se entiende a partir de esta experiencia filial y visionaria[24]

Esos cinco elementos marcan, a mi juicio, el bautismo de Jesus Sabemos que en este campo resulta muy dificil trazar suposiciones de tipo psicologico, pero a veces lo mas obvio y sencillo es lo mas verosimil Jesús fue donde Juan cargado de experiencias y preguntas sociales a las que, en ese momento, el no sabia responder. Pensó quiza que por el bautismo podia introducirse de un modo personal en el camino del juicio, para dejar que fuera Dios quien

de Jesus en el Calvario vendra a presentarse, por un lado, como fracaso total de su proyecto y, por otro, como principio de compromiso mas hondo en su tarea de Reino

24 Las experiencias visionarias resultaban en aquel tiempo mas "normales" que hoy y configuraban el sentido y tarea de muchas personas Las visiones aparecen no solo en el Apocalipsis, sino incluso en Pablo (en su ascenso al tercer cielo, donde escucho cosas inefables 2 Cor 12, 2) El mismo Jesus dice que "vio a Satanas caer del cielo como rayo" (Lc 10, 18) Son muchos los que piensan que Jesus debio tener en el entorno del bautismo una experiencia visionaria, un tipo de revelacion que le permitio mirar las cosas de un modo distinto, en una linea profetica, pero abierta al mesianismo, un mesianismo que marca su identidad como Hijo de Dios Hemos citado ya otra experiencia extatica de Jesus, tambien vinculada a la accion misionera "He visto a Satanas caer como un rayo" (Lc 10, 18) Es muy posible que entre las dos experiencias (bautismo con la voz de Dios y accion misionera de sus discipulos con la caida de Satanas) exista una continuidad que hoy nos resulta dificil de precisar Jesus podia conocer la tradicion del libro de la *Ascension de Moises* 10, 1 ("y entonces se manifestara su reinado [de Dios] sobre toda la creacion, y no existira ya Satanas, y con el desaparecera la tristeza") y podia pensar que ella se cumplia en su mensaje En ese sentido podemos llamarle profeta visionario El mundo de Juan Bautista y el de Jesus (y sobre todo el libro del Apocalipsis) estan llenos de experiencias visionarias El problema no es tenerlas sino organizarlas e interpretarlas Muchos griegos tenian "visiones" y muchos judios "visiones y audiciones", como ha destacado M Barker (cf *The Great Angel A Study of Israel's Second God*, SPCK, London 1992, *The Older Testament The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity*, SPCK, London 1987, *The Lost Prophet The Book of Enoch and Its Influence on Christianity*, SPCK, London 1988), citando experiencias visionarias de algunos circulos sacerdotales de Jerusalen En otra perspective, cf U B Muller, *Vision und Botschaft Erwagungen zur prophetischen Struktur der Verkundigung Jesu, Zeitschrift fur Theologie und Kirche* 74 (1977) 416 448, S Davies, *Jesus the Healer Possession, Trance and the Origins of Christianity* Continuum, New Cork 1995

resolviera los problemas. De esa forma se unía a los "pecadores" de su pueblo, con su carga de trabajo y/o falta de trabajo, como *tekton*, artesano israelita, en una sociedad que se desintegraba. Venía a bautizarse para asumir el proyecto de Juan, abandonando otros proyectos; venía quizá para decirle "adiós" al Dios de las promesas fracasadas, como Elías sobre el Horeb (cf. 1 Rey 19). Pero el Dios de su fe más profunda, vinculada a su tradición familiar mesiánica, el Dios de sus deseos creadores, salió a su encuentro en el agua y en la brisa suave del Espíritu, para engendrarle de nuevo como Hijo y confiarle su tarea más honda. Aquel fue el momento y lugar de su verdad, su verdadero nacimiento.

7. Tras las huellas de Juan: ¿un Jesús Bautista?

Ciertamente, había nacido de María, en manos de un Dios poderosamente bueno. Había crecido arropado por la Escritura de su pueblo (llena de piedad) y había re-nacido a través de su trabajo de artesano (en un mundo sin piedad). Pues bien, ahora nace por tercera o cuarta vez y descubre su verdad definitiva. Precisamente allí donde Juan parecía decirle, introduciéndole en el agua, que era un "hombre para el juicio de la muerte", el mismo Dios se le revela como Padre de la vida, le llama "hijo" y le encarga una tarea al servicio de la creación de vida (del Reino). Precisamente allí donde pensaba que las cosas no pueden cambiarse, Dios le dice que las cambie, ofreciéndole su "espíritu", como en el principio (cf. Gen 1, 1-2).

En medio de un mundo hecho "caos", dominado por la violencia opresora de algunos y el sufrimiento mortal de la mayoría (un mundo de prescindibles: enfermos, posesos, hambrientos...), Dios ofrece a Jesús su misión, pidiéndole que vuelva a Galilea (como se lo había pedido antaño a Elías, desde el Horeb donde se había refugiado). Dios le muestra la verdad de su vida y su tarea mesiánica, revelándose como Padre creador, no en teoría, como buscaba Filón Alejandrino, sino en la práctica de la vida, precisamente allí, en medio de los cientos y miles de hijos sin padre (sin casa ni familia, sin salud ni tierra). Dios no se le mostró como juez, para decir su palabra final sobre un mundo condenado, sino como Padre, para insistir en su tarea creadora, precisamente allí donde parecía que la creación había terminado.

Ésta es la inversión mesiánica, el paso de la escatología a la protología. Desde aquí se entiende la insistencia con la que Jesús volverá al comienzo de

la creacion, para renovar-recrear el camino de la humanidad, desde el mismo principio, en fraternidad, superando asi un modelo social y religioso que lleva a la opresion en la que viven los artesanos galileos En este contexto se nos dice que Jesus vio el descenso del "espiritu" en forma de paloma, como despues del gran "diluvio" (cf Gen 8, 8-11) que habia anunciado Juan Bautista No recibio el "espiritu" para echar la culpa y condenar a los demas, sino para asumir su tarea de hijo y hermano de todos, empezando asi el camino del Reino (tras el riesgo de diluvio que parecia haber destacado Juan Bautista)[25]

Suponemos asi que la experiencia del Bautismo ha sido un momento desencadenante en la historia de Jesus, pero no debemos tomarla como un corte abrupto, como si Jesus, tras bautizarse, hubiera abandonado todo lo anterior y hubiera cruzado el Jordan, en direccion inversa, dirigiendose de inmediato a Galilea para anunciar allí, el dia siguiente, el Reino de Dios, entre los artesanos y pobres, los campesinos y enfermos de su tierra Las grandes experiencias necesitan un tiempo de "incubacion", como parece mostrar el mismo Pablo (que tras su "encuentro con Jesus" se "retiro" por un tiempo a Arabia: Gal 1, 16-18) En esa linea, los evangelios parecen suponer que entre el bautismo de Jesús y el inicio de su actividad en Galilea hubo un tiempo de

[25] Jesus escucha la voz que le dice Eres mi Hijo (Mc 1, 10 11) y asi descubre que el hombre es hijo de Dios, no es alguien condenado a la condena El texto sigue diciendo que vio al Espiritu que descendia sobre el como una Paloma La paloma evoca el nuevo comienzo de vida tras el diluvio lo que era fin, aguas de muerte, empieza a mostrarse como principio de vida La paloma anuncia la paz, la paz del olivo (Gen 8, 8-12) Todo nos permite suponer que en un plano, Jesus tuvo una "experiencia visionaria", descubriendo el sentido de la realidad (de Dios y de si mismo) desde el mas alto nivel de su vida, mas alla de razon sagrada de los sacerdotes (¿no tuvo la vision en el templo, en la linea de Zacarias', cf Lc 1, 8-20), como portador de una pretension mesianico (¿era hijo de David'), desde el lugar de los pobres Las experiencias visionarias pueden ser enfermizas, si sacan al hombre de su realidad y le introducen en mundos vacios de delirio y evasion Pero pueden ser tambien iluminadoras, como saben desde antiguo los "chamanes' de diverso tipo, capaces de interpretar la vida humana desde un nivel mas alto de presencia sagrada En ese sentido podemos afirmar que Jesus tenia "un rasgo chamanico', es decir una capacidad de visionaria, no ocultadora y evasiva, sino todo lo contrario reveladora e impulsora Aquella fue una experiencia de ampliacion de conciencia y voluntad una eclosion de sentido Pudo ver cosas que antes no habia descubierto, escuchar palabras que jamas habia escuchado, aunque estaban latentes en el camino anterior de Israel y de su vida No fue una vision para alejarse de la realidad, sino que en ella Jesus se identifico con la historia de su pueblo, pudiendo asi interpretar y descubrir su tarea, en la linea de Moises y de Elias, de David y de los profetas restantes De esa manera, aquello que para Juan Bautista era muerte (final de una etapa) viene a presentarse para Jesus como principio de una etapa nueva presencia de Dios (nacimiento ¡tu eres mi Hijo) y tarea de Reino Es como si el camino de la muerte hubiera terminado y debiera comenzar ahora la etapa de la vida, desde los expulsados y perdidos de su pueblo

"preparacion", dedicado a repensar su experiencia y su camino. En esa linea ofrecen algunas indicaciones muy valiosas:

1 *Juan y Jesus dos bautistas* El evangelio de Juan supone que, durante algun tiempo, Jesus siguio cerca del Bautista, asumiendo y renovando de algun modo su movimiento, en la linea de su experiencia bautismal «Despues de esto, se fue Jesus con sus discipulos al pais de Judea, y alli se estaba con ellos y bautizaba Juan tambien estaba bautizando en Ainon, cerca de Salim, porque habia alli mucha agua, y la gente acudia y se bautizaba Pues todavia Juan no habia sido metido en la carcel Se suscito una discusion entre los discipulos de Juan y un judio acerca de la purificacion » (Jn 3, 23-25) Este pasaje afirma, de manera sorprendente, que Jesus realizo por un tiempo una tarea de "bautista", al lado de Juan, anunciando quiza una forma nueva de presencia creadora de Dios, un nacimiento filial (y no un juicio de muerte, como suponia su maestro[26]

2 *Jesus tentado, el magisterio de Satan* El tiempo en que Jesus realizo una funcion de "bautista", en paralelo a Juan, fue sin duda propicio para el discernimiento De esa manera, el pudo evaluar y contrastar la experiencia desencadenante (¿chamanica?) de revelacion, que hemos evocado al tratar de su bautismo Pues bien, en ese contexto ha introducido Marcos un poderoso relato de tentacion, mostrando asi que el mas duro "interlocutor" del nuevo Jesus no ha sido Juan, sino alguien mas poderoso, en sentido destructor el mismo Diablo (la otra cara de Dios) Por haberse situado ante el Dios de la vida, Jesus tuvo que enfrentarse al riesgo de muerte de Satan, espiritu perverso[27]

[26] Por otra parte, el texto del evangelio de Juan supone que, como suele suceder, hubo discusiones entre los 'discipulos de Juan Bautista" (que seguirian la linea del maestro) y "un judio", que podria ser el mismo Jesus, como han destacado algunos manuscritos (cf *Novum Testamentum Graece, ad locum*) Se trataba, sin duda, de disensiones significativas y necesarias sobre el juicio de Dios y el sentido del bautismo Si Jesus no hubiera "disentido" del Bautista no habria podido crear su nuevo movimiento En ese contexto, podemos suponer que hubo una etapa de tension y distanciamiento entre los dos "bautistas", una etapa que esta en la base del desarrollo y despliegue de la nueva experiencia de Jesus, que siguio honrando al Bautista, pero que tomo un camino distinto, que no fue de oposicion, sino de desarrollo de elementos que el habia descubierto en contacto con el mismo Juan, en su Bautismo

[7] «En seguida, el Espiritu le impulso al desierto, y estuvo en el desierto cuarenta dias, siendo tentado por Satanas Estaba con las fieras, y los angeles le servian» (Mc 1, 12 13) Este es, sin duda, un pasaje simbolico, de honda carga teologica, que nos situa ante la raiz del acontecimiento de Jesus y lo interpreta como un gran combate, que nos coloca de nuevo ante un tipo de paraiso (los angeles le sirven), desde un entorno de desierto o lugar deshabitado (se encuentra entre las fieras), donde tiene que luchar contra Satan Ese pasaje actual de Mc es quiza tardio, lo mismo que la formulacion concreta de las tres grandes "tentaciones" (cf paralelos Lc 4 y Mt 4) Pero evoca un elemento esencial de la novedad de Jesus frente a Juan no bautizara a los hombres para la muerte, sino que les liberara para la vida Por eso, su signo principal no sera el "agua", sino la lucha contra Satanas, que tiene a los hombres dominados Habia salido de Galilea para buscar una respuesta junto al rio, en el bautismo de Juan Pero Dios ha venido a su encuentro en el bautismo y le ha llevado a descubrir la necesidad de luchar contra Satan y derrotarle en la

3. Jesús ¿el sucesor de Juan? Marcos supone que el comienzo de la actividad autonoma de Jesús se vincula a la prisión de Juan: «Después que Juan fue entregado (aprisionado) marchó Jesus a Galilea y proclamaba la Buena Nueva de Dios» (Mc 1, 14). Así presenta a Jesus como si fuera de algun modo sucesor del Bautista. En esa línea parece situarse el evangelio de Juan (cf. Jn 3, 24), aunque deja entender que Jesús habia iniciado su camino en varias etapas (Bodas de Cana, primera subida a Jerusalen: Jn 2-3), pero de manera que la definitiva estaria vinculada con el recuerdo y la acción del Bautista: "Cuando Jesus se enteró de que los fariseos habían oído que Jesús hacia y bautizaba mas discípulos que Juan [aunque Jesus mismo no bautizaba, sino sus discipulos], dejó Judea y se fue otra vez a Galilea" (Jn 4, 1-3). Este pasaje sigue hablando de un "Jesús Bautista", aunque un redactor posterior, que quiere borrar ese dato, añade el comentario que hemos puesto entre corchetes, para indicar así que Jesús es portador de un bautismo espiritual, del agua de la vida, precisamente en Siquem, lugar importante de las tradiciones de Jacob, en Samaria (cf. Jn 4, 4-42)[28].

En un sentido se podría decir que, según los evangelios, Jesús "se separó" de Juan por fidelidad al mismo Juan: tras la experiencia del bautismo y tras algún tipo de actividad compartida, tuvo que dejarle porque, descubrió que ese camino, cerrado en sí mismo, resultaba insuficiente, pues había que pasar (por impulso del mismo Juan) del nivel de la profecía que anuncia el futuro (paso del Jordán) a la experiencia del futuro ya presente (anuncio del Reino). El camino anterior no era insuficiente porque Juan estuviera equivocado y hubiera que corregir su doctrina y rehacer su mensaje, sino en el sentido de que "su tiempo se había cumplido": su función había sido necesaria, pero formaba parte de un orden superado (o que debe superarse).

Por eso hemos dicho que Jesús tuvo que dejar a Juan por fidelidad a lo que el mismo Juan había realizado. Así lo indica, de forma poderosa y paradójica, el conjunto de la tradición que ha sido recogida en Mt 11, 2-19 par, una tradición que proviene quizá de momentos distintos y que ha sido introducida

misma Galilea, entre las gentes de su pueblo, anunciando asi la llegada del Reino de Dios, frente al Reino del Diablo, como seguiremos viendo En esa linea, Lc 4 y Mt 4 han recogido la tradicion del documento Q, donde se evocan las "tentaciones o riesgos mesianicos" que el diablo habria ofrecido a Jesus (pan, poder, milagro). Han evocado este tema diversos autores citados en bibl 4, 1, especialmente Dunn y Vidal

28 Sea como fuere, el conjunto de tradicion de los evangelios ha visto conexiones entre el mensaje-vida de Juan y el de Jesus. Mas alla de esto es poco lo que puede añadirse en un plano puramente critico. es posible que haya habido un tiempo de colaboracion o "trabajo cercano" entre Jesus y Juan, es muy probable que la actividad radicalmente nueva de Jesus solo haya comenzado tras el prendimiento (y muerte) del Bautista

con una referencia a "las obras del Mesías", es decir, a los milagros (cf. Mt 11, 2), que estudiaremos al hablar de Jesús como sanador. Esa tradición supone que entre el encarcelamiento y la ejecución de Juan hubo un período de tiempo, que Juan aprovechó para enviar unos discípulos y preguntar a Jesús: ¿Eres tú el que ha de venir? (Mt 11, 1-2). Jesús les responde evocando sus "obras" (como más tarde indicaremos), para exponer después su visión de Juan, en un doble momento: uno de alabanza intensa, otro de limitación:

1. Alabanza: canto a Juan Bautista: Los mensajeros de Juan han preguntado a Jesús, quizá de manera simbólica, si él era aquel que "debía venir". Después de haber respondido presentado sus obras mesiánicas al servicio de la vida (superando así el nivel del bautismo de Juan), Jesús pregunta a su vez a la gente:

> ¿Qué salisteis a ver en el desierto? ¿Una caña sacudida por el viento? Pero, ¿qué salisteis a ver? ¿Un hombre vestido de ropa delicada? He aquí que los que se visten con ropa delicada están en los palacios de los reyes. Entonces, ¿qué salisteis a ver? ¿Un profeta? ¡Sí, yo os digo, y más que profeta! Éste es aquel de quien está escrito: He aquí que yo envío mi mensajero ante tu rostro, que preparará tu camino delante de ti» (Mt 11, 7-10).

Jesús ha preguntado de un modo "retórico", pues él mismo responde, presentando a Juan como un hombre recto (frente a Herodes, que es una "caña" que se deja mover por todo viento), como un hombre de abierto, que puede dialogar con todos (frente a Herodes que representa la cultura palaciega elitista e injusta). Juan no ha sido un adulador plegable de corte (al servicio de un rey), sino un profeta al servicio del Dios que ha de venir. La tradición posterior identificará esa venida de Dios con Jesús; pero el evangelio deja aquí el tema abierto, suponiendo así que Juan prepara el camino del mismo Dios.

2. Limitación: pero Juan no pertenece todavía al Reino. Sin ninguna transición, el texto cambia de tono. En un sentido, sigue siendo una alabanza: Juan es lo más valioso que la historia ha producido, el mayor de los hijos de mujer. Pero en otro sentido el texo traza una limitación, pues indica que con Jesús ha comenzado algo mayor, desbordando el nivel de los nacidos de mujer. Jesús se sitúa de esa forma en el momento clave, allí donde el tiempo de Juan (que pertenece al nivel de "los nacidos de mujer", al juicio de este mundo) se abre y desemboca en el tiempo del Reino, vinculado al mensaje y vida de Jesús

> En verdad os digo, que no se ha surgido todavía entre los nacidos de mujer ningún otro mayor que Juan el Bautista. Sin embargo, el más pequeño

en el Reino de los cielos es mayor que él. Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos sufre violencia, y los violentos se apoderan de él (Mt 11, 11-12).

De esa forma, Jesús se sitúa (y sitúa su doctrina) tras los días de Juan, suponiendo que esos días han pasado, que ya se han cumplido y que ahora está irrumpiendo con fuerza el mismo Dios. En este contexto ha de entenderse la "violencia del Reino", vinculada a los "violentos" que lo alcanzan" (que se apoderan de él). Se trata, sin duda, de una violencia que puede relacionarse con aquella que Juan ha padecido (siendo al fin asesinado), pero que tiene rasgos nuevos, vinculados a la misma opción de Jesús a favor de los pobres, de la que seguiremos hablando[29].

De esa forma, Jesús mismo constata la limitación de Juan, entendida como insuficiencia de su proyecto, vinculado a un juicio, que precede a la entrada en la tierra (al Reino). Lógicamente, Jesús invierte el proyecto de Juan y supera su fracaso, presentando el verdadero plan de Dios. (1) *El triunfo de Juan*, centrado en el juicio, antes de la entrada en la tierra, hubiera sido en el fondo un fracaso de Dios, de un Dios que no habría podido mantener la creación actual (¡su creación!), viéndose obligado a destruirla, antes de abrir paso en el Jordán hacia la tierra prometida. (2) *Por eso, el fracaso de Juan* (que ha de aplicarse también al camino anterior de Jesús) ha de tomarse como triunfo de Dios, es decir, como retorno al principio de la creación y como victoria del amor de Dios sobre la violencia de los hombres.

En ese sentido, al menos en un nivel externo, podemos seguir afirmando que, en un aspecto, las profecías de Juan han sido equivocadas (no se ha dado el juicio del hacha y el fuego) y, sin embargo, en otro nivel, ellas se han cumplido plenamente, dejando abierto el camino para el Reino: "La Ley y los Profetas fueron hasta Juan. A partir de entonces se anuncia la buena noticia del Reino de Dios" (Lc 16, 16; cf. Mt 11, 13). Lógicamente, Jesús ha

[29] Esa referencia final, sobre la violencia y los violentos, puede formar parte de otro contexto, aunque ilumina bien el tema, como sabe el texto paralelo de Lc 16, 16 (que vincula lo anterior con el pasaje siguiente de Mt 11, 13): «La Ley y los Profetas fueron hasta Juan. A partir de entonces se anuncia la buena noticia del Reino de Dios, y todos se esfuerzan por entrar en él». Tanto Mateo como Lucas nos sitúan ante la experiencia radical del "cambio del tiempo", que Mc 1, 15 formulará de un modo ejemplar. Quizá el tema básico del mensaje de Jesús sea ese "cambio" de los tiempos, el paso del tiempo del juicio al tiempo del Reino, con lo que ello significa de trasformación de la violencia.

"cambiado" de proyecto, es decir, ha entendido y vivido el camino del Reino de un modo distinto al de Juan[30].

Eso significa que Jesús ha interpretado a Juan como el último profeta (profeta del final, del juicio), de manera que tras él no puede decirse ni hacerse ya nada en la perspectiva del camino antiguo. Juan simboliza el fracaso de un tipo de "lógica" anterior, vinculada a la exigencia del talión. Juan es el fracaso de un orden de "justicia" que se expresa como un Ley que el mismo Dios parecía obligado a cumplir. Pues bien, más allá de esa Ley, más allá del mismo Juan, Jesús descubre a Dios como principio de Reino, como ha formulado Marcos:

> Después que Juan fue encarcelado, Jesús vino a Galilea predicando el evangelio de Dios, y diciendo: El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado. ¡Convertíos y creed en el evangelio! (Mc 1, 14-15).

La formulación actual del texto es posterior (sobre todo la palabra "evangelio"). Pero el fondo parece histórico: Jesús ha iniciado su mensaje más propio (su proyecto de Reino) después que Juan ha sido encarcelado. Parece que *había salido de Galilea* pensando que allí no podía hacerse nada,

[30] Así lo ha destacado G. Theissen: «Uno de los mayores enigmas del evangelio de Jesús es cómo pudo darse esta inversión desde el mensaje del Bautista al de Jesús. Quizá puede explicarse de esta forma: aquel que espera que en cualquier momento llegue el juicio de aniquilación como consecuencia inexorable de la conducta humana equivocada, puede interpretar cada instante de la existencia del hombre y del mundo como una gracia inesperada. Más aún, en ese contexto, el simple hecho de que el sol salga y se ponga y que la tierra esté firme todavía pueden mostrarse como signos de la bondad de Dios, que hace brillar el sol de igual manera sobre malos y buenos y que ofrece a todos la posibilidad de convertirse. El hecho de que el fin del mundo, que se esperaba como algo inminente, no haya sucedido podría confirmar, a mi juicio, la certeza de que Dios es Totalmente-distinto: no es una amenaza para la vida, como el hacha que se eleva contra el árbol. Dios deja que la vida sea y la posibilita de nuevo, a pesar de que todos los vivientes hubieran merecido la muerte. Pero si Dios continúa permitiendo que todos existan, tanto los buenos como los malos ▯ ¿no será que los seres humanos, de un modo semejante, tendrán que poner en cuestión los límites estrictos entre buenos y malos, entre amigos y enemigos? Esta es la experiencia fundamental de Jesús: la vida tiene una posibilidad. Dios es bueno. Por eso, este es un tiempo de alegría (Mc 2, 19). Por eso, esta generación experimenta aquello que habían deseado ver profetas y reyes (Lc 10, 23 ss). Por eso, empieza ya el Reino de Dios 'en medio de nosotros' (Lc 17, 20). Por eso está ya escondido en el momento actual, como semilla en la tierra (Mc 4, 26 ss). ¿Estaba, según eso, equivocada la oscura visión del fin del mundo del Bautista? No, de ninguna manera. El juicio se había realizado ya en parte ▯ pero no había alcanzado a los hombres, sino a Satán. En una visión (¿vocacional?), Jesús ha visto a Satán caer del cielo (Lc 10, 18) De ahora en adelante, Satán no podrá acusar a nadie ante Dios, pues está ya vencido. Ahora que el Reino de Satán ha sido superado, puede comenzar el Reino de Dios, de un modo escondido (cf. Mc 3, 24-26)» (*La fe bíblica en perspectiva evolucionista*. Verbo Divino, Estella 2002, 152-153).

de manera que sólo quedaba ya el juicio, para empezar la nueva construcción con los "supervivientes", como anunciaba Juan; pero la nueva experiencia de Dios le conduce de nuevo a Galilea, es decir, al lugar de los problemas que antes pensaba insolubles, para iniciar allí su tarea de Reino.

Parece que el encarcelamiento y la *muerte de Juan* deberían haberle llevado a radicalizar el mensaje del "juicio", a condenar de una manera aún más intensa todas las obras de los hombres. Pues bien, en contra de eso, la muerte de Juan (profeta del juicio) le ha llevado precisamente a insistir en la esperanza de Dios que él había descubierto en su bautismo. Por eso *vuelve a Galilea:* quiere ser profeta en su propia tierra, entre los hombres y mujeres normales del pueblo, entre los campesinos desclasados, artesanos y mendigos. Su mensaje no será apocalíptico (propio del desierto, como el de Juan), ni sacral (como el de los sacerdotes de Jerusalén), sino mesiánico, en la línea del nuevo David: mensaje del Reino de Dios, para que los hombres y mujeres vivan[31].

[31] Jesús había sido un tekton, un constructor. De ahora en adelante será el arkhi-tekton, primer constructor del Reino de Dios, como indica su mensaje: «El tiempo se ha cumplido y ha llegado el Reino de Dios» (Mc 1, 15). En el centro de su nuevo mensaje está el tiempo (en griego: kairós) que define el nuevo eón (en hebreo: 'olam), es el decir, la nueva y definitiva etapa de la humanidad, en la que Dios puede revelarse y se revela, una vez cumplido el ciclo de juicio del Bautista. Resulta imposible penetrar en el enigma psicológico de la vida de Jesús (¿qué pensaba, cómo se sentía?), pues el evangelio (y el conjunto de la Biblia) no se interesa por la psicología de los personajes, sino que les definen y presentan a través de lo que hacen, como iremos viendo en todo lo que sigue

4
SE HA CUMPLIDO EL TIEMPO ANUNCIO DEL REINO

He presentado las relaciones de Jesús con Juan. Ahora quiero evocar su misión como mensajero del Reino y lo haré en cinco apartados: experiencia básica (pan compartido), identidad (el reino es gracia), camino (una tarea exigente), tiempo (ha llegado), pervivencia (permanece). Mi trabajo será de tipo más sintético y sistemático que analítico y empezaré a presentar unitariamente los rasgos distintivos de la vida de Jesús como profeta del Reino, sanador carismático, maestro sabio, creador de una familia de discípulos y pretendiente mesiánico que sube a Jerusalén, siendo allí condenado[1]. Más que un análisis concreto de textos aislados de los evangelios, he querido ofrecer una visión de conjunto de los "motivos" básico del mensaje y vida de Jesús[2].

[1] En *Este es el Hombre* Cristología bíblica, Secretariado Trinitario, Salamanca 2007, recogí en un "decalogo" algunos rasgos de la vida/obra de Jesus (1) Profeta escatologico, (2) sabio, (3) sanador carismatico, (4) hombre de mesa comun, (5) creador de familia, (6) testigo de Dios, (7) critico de la ley, (8) asesinado en Jerusalen, (9) resucitado, (10) Dios con nosotros. J P Meier, Del profeta como Elias al Mesias real davidico, en D Donnelly, Jesus Un coloquio en Tierra Santa, Verbo Divino, Estella 2002, 108, ha presentado tambien unos rasgos significativos (1) predicador itinerante, (2) profeta escatologico, (3) heraldo del Reino, (4) hacedor de milagros, (5) interprete de la Ley, (6) maestro de sabiduria, (7) guru personal (8) crucificado en Jerusalen (9) Hijo-de-David Aqui solo desarrollo los indicados en el texto

[2] He desarrollado el tema en *Antropología bíblica*, Sigueme, Salamanca 2006 Cf libros, citados en bibl 4 1, especialmente de Crossan, Dunn, Sanders y Wright Cf tambien B Chilton (ed.), *The Kingdom of God*, SPCK, London 1984, O. Cullmann, *La oración en el Nuevo Testamento*, Sigueme, Salamanca 1999, C. H. Dodd, *Las parabolas del reino*, Cristiandad, Madrid 1974, R D Kaylor, *Jesus the Prophet His vision on the Kingdom on Earth*, Knox, Louisville KY 1994; W G Kummel, *Promise and Fulfilment*, SCM, London 1969; S Mowinckel, *El que ha de venir Mesianismo y Mesias*, FAX, Madrid 1974; J Pelaez, *Jesus y el reino de Dios Las comunidades primitivas y el judeo-cristianismo*, en A Piñero (ed), *Orígenes del cristianismo*, Almendro, Cordoba 1991, 221-252 N Perrin, *Jesus and the Language of Kingdom*, SCM, London 1976, X Pikaza, *Hermanos de Jesús y servidores de los mas pequeños* Mt 25, 31-46, Sigueme, Salamanca 1984, J. Pixley, *Reino de Dios*, Aurora, B Aires 1977; M Reiser, *Jesus and Judgment*, Fortress, Minneapolis 1997, D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, London 1964; K H Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento II*, Herder, Barcelona 1976, 363-468

1. *Punto de partida: un Reino de pan*

Para entender su tarea como mensajero del Reino, seguimos teniendo en cuenta los rasgos estudiados en los capítulos anteriores (educación judía, trabajo de artesano, encuentro con Juan, bautismo). Conforme a la ideología común del Oriente antiguo, los israelitas saben que Dios es rey y que el mundo entero es su reino, como dicen los salmos reales (cf. Sal 93, 1; 97, 1; 99, 1). Pero, de un modo especial, ese reino se identifica con la presencia y acción de Dios entre los pobres, como sabe la historia de los israelitas, que buscan la "justicia" de Dios, en oposición al «pecado», conforme a la visión de los profetas[3].

1. Jesús, profeta del Reino

Los profetas antiguos culminaban en Juan, mensajero del juicio. Pero, como acabamos de indicar, Jesús ha sabido que el juicio (vinculado al mensaje del Bautista) se ha cumplido, de manera que puede y debe pregonarse ya el Reino, como nuevo orden social (humano), presidido directamente por Dios. De esa forma, ha superado la visión más apocalíptica de Juan, que vincula la nueva vida (llegada del Reino, con el paso milagroso del Jordán), e inicia la tarea de la manifestación de Dios en Galilea: el tiempo se ha cumplido y el Reino (*presencia*) de Dios puede empezar y empieza, pero no en el templo de Jerusalén (como plenitud sacral), ni a través de una enseñanza de rabinos (como resultado de un estudio más exacto de la Ley), ni por un tipo de lucha (como querían algunos partidarios de la guerra santa), sino invirtiendo la ley de la violencia (cf. Mt 11, 12), como llamada amorosa y creadora de Dios.

Jesús se sintió así mensajero del Reino (profeta mesiánico), con la tarea de promover en concreto, a contracorriente, los caminos de la Vida de Dios, precisamente en medio de una sociedad que parecía rota y sin salida, como aquella de la mayoría de los campesinos y artesanos galileos. Dejó a un lado los signos cósmicos de muchos apocalípticos (caída de estrellas, batalla de arcángeles y diablos) y descubrió la presencia de Dios, esto es, su Reino en la misma trasformación de los hombres.

[3] Cf. H Frankfort, *Reyes y Dioses*, Alianza, Madrid 1976; M. Buber, *Koenigtum Gottes*, Schneider, Heidelberg 31956 (traduccion española parcial· *El Reino de Dios*, Aurora, Buenos Aires 1998).

Juan habia proclamado la llegada del Mas Fuerte, en la parte oriental del Jordan, preparando a sus discipulos para el juicio y la «entrada en la tierra prometida» (cf Mc 1, 1-8 par), a traves de la catastrofe (hacha contra el arbol, huracan en la era, fuego en la paja) no habia mas salida que esconderse de ese Dios de terror, y eso se hacia a traves del bautismo, entendido como rito de purificacion y muerte (cf Mt 3, 1-12) Lo que vendria despues y que podría llamarse quiza "Reino de Dios" seria algo exterior y posterior, impuesto desde fuera a la vida de los hombres

Como hemos visto ya, Jesus asumio el mensaje del Bautista y cumplio su rito de bautismo (cf Mc 1, 9-11), con los pecadores de su pueblo Pero, como tambien hemos dicho, el tuvo una experiencia distinta y tras ahondar un tiempo en ella, superando una posible tentacion o prueba (cf Mc 1, 12-13 par), quiza despues de haber bautizado por un tiempo a otros discipulos, al lado de Juan (cf Jn 3, 23-26), entro en la tierra prometida (Galilea, no Jerusalen), proclamando alli la llegada de la Gracia y del Perdon de Dios sobre el Pecado y la violencia anterior (Mc 1, 15 par)

Juan esperaba y preparaba a los hombres para el paso a la tierra prometida, por medio del Juicio (hacha, huracan, fuego), pues parecia que el pecado dominaba totalmente sobre el mundo Jesus, en cambio, ha descubierto que el mundo es de Dios, no del pecado sabe que el Tiempo (*kairos*) se ha cumplido, de manera que el Reino (*basileia*) ha venido ya y esta presente Por eso invita a sus oyentes a que crean, es decir, a que acepten la buena noticia (Evangelio), dejandose cambiar por ella, pues lo que reina es la gracia de Dios, no el pecado Desde ese fondo se define su figura y obra de profeta del Reino, vinculado a la tradicion mesianica (probablemente propia de su familia)

(a) Jesus no tiene conciencia personal de pecado En este contexto descubrimos una novedad sorprendente Los profetas antiguos se hallaban marcados por un fuerte sentimiento de culpabilidad, de manera que debian ser purificados (cf Is 6, 5) En contra de eso, a pesar de que, al unirse con Juan, Jesus comparte la suerte de los pecadores, el no aparece nunca con necesidad de purificarse, de manera que ha entendido el mismo bautismo, que parecia gesto de limpieza-perdon, como experiencia y evelacion de un Dios de gracia

Por otra parte, despues, a lo largo de todo su mensaje, Jesus no ha dado muestras de angustia o de conciencia de pecado Este no es un dato "moralista", de tipo psicologico, sino un dato "teologico" el Dios de Jesus es un Dios de Vida-Amor, no es alguien que necesita reparacion por el pecado

Al presentar a Dios como principio de gracia (por encima del pecado) y al interpretar el perdón como un don personal, es decir, como algo que los hombres comparten como don de Dios al perdonarse entre ellos, Jesús está superando la ideología y experiencia básica de la religión de los sacerdotes del templo, que fundan su poder en la capacidad que ellos tienen de perdonar. Jesús es profeta de gracia, no de pecado[4].

Desde ese fondo, su mensaje no aparece como una enseñanza más, entre las enseñanzas de los rabinos, sino como expresión de una fuerte ruptura, en línea de gracia, pues sólo por gracia se puede superar el orden de ley que ha desembocado en la situación en que se encuentran los campesinos galileos (Mt 11, 12). Ese mensaje es lo más exigente, siendo lo más sencillo, de manera que se expresa allí donde los hombres se vuelven como niños y acogen de un modo gratuito y generoso a los mismos niños y/o pequeños, en quienes se revela el Reino (Mc 10, 15). El Reino es don de Dios (¡todo es gracia!) y sin embargo exige una "opción" radical, de manera que es mejor quedarse sin un ojo para entrar en él que cerrarse con dos ojos en este mundo malo (Mc 9, 47). Los que acogen el Reino tienen que dejarlo todo, casa y campos, familia y posesiones, para seguir a Jesús (cf. Mc 10, 19.29).

El Reino es lo más exigente y costoso, siendo regalo de Dios, que se ofrece a los pobres (empobrecidos) de la tierra y de un modo especial a los publicanos y prostitutas, a los que Juan había recibido para que se arrepintiera, con todos los restantes arrepentidos de Israel (Mt 21, 31). Pues bien, Jesús no les llama para que se arrepientan, sino para que acojan y vivan el don de Dios, porque el Reino no es hogar de penitencia, sino un regalo, una siembra de vida en el campo de los hombres (cf. Mc 13, 11.19.24; cf. Mc 2, 15-19). Por eso, Jesús lo puede prometer como bienaventuranza a los pobres «porque es vuestro el

[4] G. del Olmo Lete, *Vocación de líder en el antiguo Israel*, Pontificia, Salamanca 1973 ha puesto de relieve la experiencia de pecado y de impureza en los relatos de vocación de los profetas. Jesús, en cambio, no muestra esa conciencia de pecado. Ha desarrollado el tema E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004. Sobre la conciencia de culpabilidad en el judaismo, cf. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era I-III*, Harvard University, Cambridge MA 1927-30. Han destacado la ausencia de "culpabilidad" en Jesús dos de los grandes psicólogos de la religión: A. Vergote, *Jésus de Nazaret, en Explorations de l'espace théologique Études de théologie et de philosophie de la religion*, BETL 90, Louvain 1990 y A. Vazquez, *Psicología de Jesús*, en F. Fernández, *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Monte Carmelo 2001, 158-159.

Reino de Dios...» (Lc 6, 20-21) y decirles que lo pidan al Padre: «santificado sea tu Nombre, venga tu Reino» (Lc 11, 4)[5].

El judaísmo sabe que Dios es rey, pero no reina plenamente todavía. Juan Bautista afirmaba que Dios ha de expresarse como Rey, pero añadiendo que tenía que venir primero como juez, para destruir el mundo malo y abrir de esa manera el río que lleva del desierto a la tierra prometida. Pues bien, en contra de eso (llegando al final de la experiencia israelita) Jesús afirma que Dios es Rey ya desde ahora y que su Reino está viniendo en este mismo momento. Ésta es la novedad de Jesús, de tipo más práctico que teórico: el Reino de Dios está llegando, como amor creador, desde los pobres.

(b) El reino es don de Dios, no es resultado de un juicio donde se castigan los pecados. Dios actúa como Rey, ya desde ahora, invirtiendo, con su más alta gracia creadora, los poderes de violencia animal que dominan sobre el mundo, como había destacado Dan 7, 1-8. Sin esa inversión carece de sentido el evangelio o se convierte en vulgar palabrería. En otro tiempo, podían triunfar los más fuertes, como si Dios fuera Diablo que sacralizaba el dominio biológico, social o militar. Pero ahora, como dice Jesús en el Sermón de la Montaña o la "llanura" (Lc 6, 20-45; cf. Mt 5,21-49), Dios actúa y triunfa (es Rey) a través de aquello que parece más débil, menos importante, ofreciendo su vida a los pobres y expulsados del sistema.

Ésta es la prueba de Dios y de su Reino: la salud de los enfermos, el amor y esperanza de los marginados, la gratuidad y comunión interhumana. A partir de aquí se entiende el resto de las obras de Jesús (mensaje: parábolas, milagros) y su mismo destino personal (muerte y resurrección). En este contexto podemos evocar, de un modo general, algunos de los rasgos básicos de su visión del Reino[6].

[5] El Reino es el mismo Dios, como impulso y principio de vida: es descubrir que Dios está presente y vivir en consecuencia. El Reino es el mismo Dios creador, como Vida y Gracia, y así lo ha descubierto y extendido (compartido) Jesús entre los marginados de su pueblo, superando el orden social y sacral de su tiempo, pues no se funda en Dios, sino en la lucha y prepotencia de los hombres.

[6] Además de obras citadas en nota 1, cf. R. Bultmann, *Jesús*, Sur, Buenos Aires, 1968; F. Camacho, *La proclama del Reino*. Análisis semántico y comentario exegético de las bienaventuranzas de Mt 5, 3-10, Cristiandad, Madrid 1987; Ch. H. Dodd, *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid 2001;.H Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, FB, Würzburg 1981; R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid 1970.

El Reino es Palabra, por eso se expresa como anuncio y comunicación. No viene a través de una victoria militar, ni por medio de un destino exterior, sino en la misma palabra de los hombres (donde aparece y se despliega la Palabra de Dios). El Reino es una voz de llamada, el don de Dios abierto de un modo gratuito a los hombres. No es propaganda para comprar, publicidad comercial para vender, sino que se sitúa en el nivel del ofrecimiento gratuito, es decir, de la palabra que viene de Dios y que los hombres pueden compartir, amorosamente. Por una parte, el Reino es pura gracia (regalo). Por otra implica decisión y riesgo, pero una decisión y riesgo que se expresa en forma de palabra compartida: hay que vender todo para conseguirlo (cf. Mc 12, 46), hasta dar la misma vida (cf. Mc 8, 35).

El Reino es Curación y así aparece en forma de salud: que los hombres y mujeres puedan no sólo decir y escuchar (decirse y escucharse), sino vivir en plenitud, compartiendo la vida. En esa línea, todo el evangelio identifica el Reino de Dios con la Salud, que es Vida abundante, que los hombres y mujeres aceptan como don de Dios, pudiendo así vivir de un modo transparente, compartiendo la vida. Entre la Palabra y la Salud hay una conexión intensa: la misma Palabra cura y la salud hace posible que los hombres compartan la Palabra.

El Reino es Encuentro de amor, presencia de Dios en los hombres/mujeres (de los hombres/mujeres en Dios), siendo así comunicación amorosa de unos con otros (en) otros. No se trata de creer unas verdades separadas de la vida, sino de vivir en fe, es decir, de "creerse", comunicándose la vida. Ésta es quizá la nota distintiva del Reino que Jesús anuncia. Todo es de Dios (Dios es todo) y, sin embargo, los hombres y mujeres han realizarlo todo, no esperando que llegue de un modo pasivo, sino haciendo que llegue, siendo ellos mismos profetas mesiánicos, en comunicación de amor. En ese sentido decimos que todo hombre/mujer es Mesías, porque Dios actúa cada uno, de tal manera que podemos añadir que cada hombre (especialmente el más pobre) es Dios para los restantes hombres y mujeres[7]

Resumiendo, podemos afirmar que el Reino de Dios no es una fatalidad histórica (Jesús no cree en el destino), ni un voluntarismo sagrado (un "capricho" divino), sino la misma experiencia de Dios que se introduce en la experiencia humana, para fecundarla, en línea de gratuidad. El Reino es Dios en la vida (¡como vida!) de los hombres, pero no de un modo abstracto, como una idea, sino a partir de la realidad concreta de los pobres, desde la marginación de los

[7] En ese sentido, el mensaje del Reino puede condensarse en Mt 25, 31-46, donde "el otro", especialmente el pobre, aparece como signo mesiánico, presencia de Dios, como he puesto de relieve en *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños* (Mt 25,31-46), BEB 46, Sígueme, Salamanca 1984. Jesús asume así un elemento clave de la experiencia judía, como puede verse a partir de E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 2001 (Dios en el rostro del pobre, Dios rostro sufriente).

campesinos y artesanos de Galilea, donde muchos podían pensar que Dios no existe (no actúa). Por eso decimos que el reino es "acción".

Jesús no es un "filósofo" que habla del Reino en teoría, ni un político que quiere instaurarlo a la fuerza, sino alguien que lo anuncia y comienza a construirlo ya, aquí mismo, desde la periferia de los campesinos-artesanos de Galilea, recreando así la experiencia israelita, no a solas, sino con aquellos que quieran seguirle. En ese sentido, el Reino no es algo cerrado en el presente, ni limitado al futuro, sino presencia e impulso de Dios, que se abre desde el presente al futuro[8].

Jesús sabe que todo depende de Dios, pero todo es, al mismo tiempo, consecuencia de la acción de los hombres y mujeres, en quienes Dios se manifiesta. De esa forma ha querido situarnos otra vez en el principio de la creación, allí donde los hombres pueden ser y son signo de Dios. (1) *Precisamente por ser de Dios, el Reino depende de los hombres,* pues Dios no es una "cosa" que se encuentra fuera de esos hombres, sino Aquel que les hace vivir y actuar, pues en ellos vive y actúa y así aparece, como poder de gratuidad, a partir de los más pobres. (2) *Pero Dios y los hombres no están al mismo nivel, por eso no pueden chocar,* pero pueden oponerse y se oponen aquellos hombres que no viven según Dios, gratuitamente (como Jesús y sus amigos), sino que quieren imponerse por la fuerza (soldados, comerciantes, sacerdotes).

Esta es la paradoja que Jesús ha desarrollado, de un modo práctico: la "trascendencia" de Dios (a quien nunca podemos tomar como un objeto), no implica indiferencia, ni deja a los hombres sin recursos de vida, sino que se expresa como fuerza creadora, en gratuidad, desde los más pobres (¡los artesanos y mendigos!), iniciando y suscitando un movimiento que es "poderoso" por carecer de poder impositivo. No es Jesús el que "inventa" el Reino, sino que la misma venida del Reino es la que "despierta" (suscita) a Jesús, ofreciéndole una tarea y poniéndole al servicio de ese Reino, es decir, del despliegue de Dios en los hombres.

Al asumir el Reino como principio de su vida y de su acción, Jesús se opone de hecho a los poderes destructores del "reino fáctico" que él ha visto

[8] En ese sentido, no podemos exclamar simplemente, como decía un Ortega y Gasset, ¡Dios a la vista! Cf. R. M. Martínez de Codés, *Dios a la vista desde el pensamiento de José Ortega y Gasset: Studium Legionense* 36 (1995) 193-235. No se trata de decir "Dios a la vista" y de quedar simplemente sorprendidos, sino de ver a Dios y de hacer que se vea desde los más pequeños. Se trata de hacer presente a Dios, desde los más pequeños.

y sufrido en la sociedad campesina galilea de su entorno. El Reino de Dios, a cuyo servicio se pone Jesús, va en contra de un tipo de sociedad que oprime, explota y expulsa a los más pobres, en nombre de una supuesta cultura superior y/o del César de Roma. Sólo así puede presentarse como vida reconciliada, abierta a la concordia y comunión.

2. El Reino es pan: que los hombres vivan

Al hablar de la comida, se suele distinguir el aspecto material y el social. Como hemos destacado, *en un plano material*, vinculado a la agricultura, una parte considerable de los campesinos galileos vivían bajo la amenaza del hambre; por eso, el Reino (¡bienaventurados los hambrientos!) debía expresarse en forma de comida (¡porque ellos serán saciados!: Lc 6, 21). Por otra parte, *en un plano social*, la comida separaba a puros de impuros, a ricos de pobres, a nacionales (judíos) de extranjeros (gentiles), haciendo imposible una comunión universal. Desde ese fondo, queremos destacar algunos rasgos del Reino, que han de entenderse a la luz de lo que Jesús ha dicho y realizado en relación con la comida. El mismo "banquete" del Reino suscita entre los hombres un conflicto que sólo puede resolverse en gesto de amor universal, a través del mismo banquete, entendido en forma de comunicación entre todos:

Reino de Dios, un banquete. El Reino es un Banquete que Jesús ofrece a los hambrientos (Lc 14, 16-24; Mt 22, 1-14; cf. Ev. Tom 64). Conforme a la Escritura de Israel, Dios había preparado desde antiguo su comida para todos, disponiéndola de forma preferente para los "buenos judíos" (representantes de unas "clases" superiores, "elegidos" de Dios). Pero, siguiendo la inspiración y experiencia del Bautista, Jesús ha descubierto que esos invitados preferentes han rechazado la llamada: no han venido, ni quieren que otros vengan. En ese contexto, Jesús se ha sentido enviado por Dios para ofrecer la invitación a los "cojos, mancos, ciegos", a los expulsados por razones económicas, sociales y/o religiosas (a los que vagan por plazas y caminos: cf. Lc 14, 21-23). Precisamente ellos, los artesanos, los oprimidos y expulsados del sistema social (los que llamamos prescindibles), son los privilegiados de Dios, según Jesús. Los imperios de ese mundo se construyen partiendo de los ricos, nobles, propietarios (las clases superiores); Jesús, en cambio, inicia la comida del Reino desde los expulsados del sistema social dominante, ofreciendo y desplegando así el regalo de Dios desde los pobres.

Conflicto. La comida de Jesús se inscribe de esa forma en el centro de un conflicto que pasa por la misma vida de las poblaciones *galileas*. Hemos indicado ya que Jesús no ha querido anunciar el Reino en las ciudades (Séforis, Tiberíades...), porque su estructura social, expresada en forma de dominio de unos sobre otros, hacía imposible el Reino. Pero el evangelio supone que

el mensaje de Jesus y de sus primeros seguidores acabo fracasando tambien (al menos de un modo general) en las zonas rurales de Galilea y despues en Jerusalen, como seguiremos viendo El mismo don de Reino (que es banquete para los pobres) suscita un rechazo en el conjunto de la poblacion Desde ese fondo se entiende la advertencia y amenaza de Jesus, cuando dice que la *reina del sur y los habitantes de Nimive* se alzaran en contra de "esta generacion" israelita (cf Mt 12, 41 s, Lc 11, 31 s), porque ellos, no siendo israelitas, aceptaron a Salomon y Jonas, mientras que ahora los israelitas galileos no han acogido el mensaje del Reino En esa linea avanza la acusacion de Jesus contra las *poblaciones* (¡no ciudades!) de Corozain, Betsaida y Cafarnaun por no haberse convertido al mensaje del Reino (cf Lc 10, 13-15, Mt 11, 21-24), mientras que las ciudades paganas de Tiro y Sidon lo habrian acogido, en caso de haber escuchado a Jesus[9]

Respuesta de Dios Pan para todos De un modo velado, los pasajes anteriores suponen que el Reino se puede abrir a las naciones, superando las fronteras de los "elegidos" de Israel Esos pasajes hablaban de grupos paganos y de esa forma abrian la puerta a una vision universal del Reino, en el que podrian integrarse zonas y personas consideradas en general como enemigas (ninivitas, Tiro y Sidon), como muestra el pasaje programatico de la sirofenicia que pide para su hija las "migajas" de la mesa de los hijos del reino (cf Mc 7, 28) Avanzando en esa linea, un nuevo pasaje afirma que vendran personas de todas las naciones (de norte y sur, de levante y poniente), para tomar parte en el banquete final, que no es comida para el fin del mundo, sino para este mismo mundo, mientras que los "hijos del Reino" (israelitas, elegidos) quedaran excluidos (Mt 8, 11-12, Lc 13, 28) Siendo del todo israelita, el mensaje de Jesus es totalmente universal, de manera que, en ultimo termino, solo puede expresarse y expandirse alli donde se abre a todos los pueblos, partiendo los pobres[10]

9 Esas condenas recogen un material posterior de la iglesia primitiva, pero expresan tambien una experiencia de Jesus No es que estos galileos que rechazan a Jesus se opongan al "banquete" del Reino en general, lo que pasa es que no quieren este banquete tan peculiar de Jesus que empiecen por los pobres, de tal manera que los judios como tales dejan de ser los privilegiados Esto nos situa ante un tema clave incluso algunos pobres (en especial los galileos) rechazan el proyecto de Reino de Jesus

10 Esta es una experiencia que ha sido formulada de un modo especial tras la muerte de Jesus, en el principio de la Iglesia, pero ella puede y debe situarse tambien en el tiempo de su vida, pues el ha interpretado el Reino como banquete abierto a las naciones, empezando por los mas pobres Si el Reino viniera desde los ricos (triunfadores) de Israel no podria haberse ofrecido a las naciones, pero si llega por los pobres (los que no tienen poder) puede y debe abrirse a todos El "don" del Reino, que es un proyecto muy concreto (de pan y comida compartida), suscita un conflicto, un rechazo, que solo puede resolverse alli donde ese don se abre a todas las naciones (a todos los pobres del mundo) El tema ha sido desarrollado por S Vidal en *Jesus el Galileo*, Sal Terrae, Santander 2006 Cf G Theissen y A Merz, *El Jesus historico*, Sigueme, Salamanca 2000, 300-301, F Mussner, *Tratado sobre los judios Para el dialogo judeo-cristiano*, BEB 40, Sigueme, Salamanca

Estas tres notas (banquete, conflicto, apertura) nos ayudan a entender la experiencia y tarea de Jesús entre los artesanos y "prescindibles" de Galilea (a quienes él conocía antes de haber comenzado su tarea de Reino), sometidos al hambre, indigencia, falta de comida. Esa es una experiencia que nosotros, occidentales, miembros de una sociedad con exceso de alimentos, entendemos con dificultad, aunque gran parte de la población del mundo siga estando desnutrida y muchos mueran por falta de comida. En este primer momento, el mensaje de Jesús es promesa de comida, algo que los artesanos y prescindibles de Galilea entienden sin dificultad, pues sin pan no hay Reino, como saben las bienaventuranzas, que ofrecen riqueza y saciedad a pobres y hambrientos (Lc 6, 21-22; cf. también Padrenuestro: "danos hoy nuestro pan...": Lc 11, 3).

Lo más urgente sigue siendo el pan, vinculado a la salud: que los hombres y mujeres puedan comer y beber y relacionarse, que no estén condenados al miedo perpetuo del hambre y la marginación, como los artesanos galileos. Pues bien, como acabamos de indicar, ese regalo de pan puede suscitar y suscita la oposición de los "acomodados" al sistema (más pobres o más ricos), de manera que la llegada del Reino puede ser causa de rechazo para aquellos que no quieren compartir el pan, un rechazo que desembocará en la muerte de Jesús, como seguiremos viendo. Pues bien, superando ese rechazo, la Iglesia helenista de Jerusalén descubrirá tras la pascua que el mensaje de Jesús sólo se puede mantener allí donde se abre y suscita la comunión entre todos[11].

1983; J. Jeremias, *La promesa de Jesús a los paganos*, Fax, Madrid 1974; P. E. Dion, *El universalismo religioso en Israel. Desde los orígenes a la crisis macabea*, Verbo Divino, Estella 1976. Desarrollo de manera de ese motivo en F. Belo, *Lectura materialista de Marcos*, Verbo Divino, Estella 1975.

[11] A veces empezamos situando el mensaje de Jesús en un nivel de necesidades íntimas y metafísicas (referentes al sentido último de la vida), que son sin duda importantes. Pero Jesús, lo mismo que Juan, sin negar en modo alguno ese elemento de "intimidad", ha comenzado destacando el tema de la comida. Juan "no comía ni bebía" (Mt 11, 18), porque no había entrado aun en la tierra prometida y quizá por solidaridad con los pobres (que no podían comer). Por eso, su mensaje no incluía la exigencia de dar de comer y beber a los pobres, sino la de anunciar el juicio sobre los injustos. Jesús, en cambio, empezará pidiendo y ofreciendo salud corporal, vinculada a la comida, enseñando de esa forma a compartir. Sólo en ese contexto podrá hablarse de plenitud "religiosa".

2. *Identidad. El Reino es gracia: pecadores y pobres*

He comenzado presentando el Reino como pan que los hombres y mujeres puedan comer cada día, compartiendo los dones de Dios (de la tierra) con gozo y salud Pues bien, alguien podría decir que es poca cosa el Reino de Dios ha de ser mas espiritual, mas grande, pues para que todos puedan comer no hace falta Jesucristo, sino que bastan los programas económicos, la ciencia y la política Esa es una buena objecion, pero podemos y debemos responder distinguiendo dos estrategias

Estrategia de poder un proyecto de ricos Hasta el momento actual (siglo XXI), los hombres han aprendido a producir, no a compartir Es mas, en general, cuanto mas producen menos comparten Así sucedía en la sociedad urbana y comercial de Galilea, en tiempos de Jesus, así sucede en nuestro mundo Desde ese contexto se entiende la opcion de Jesus, que abandona la produccion de bienes materiales y deja el trabajo (pues cuanto mas se progresa y produce en una línea menos suele compartirse en otra) para enseñar a compartir y com partir con mas intensidad, en actitud de gracia ¡Hay una produccion de bienes materiales que en realidad se convierte en una fábrica de hambre! Por eso, Jesus no ensena a producir (¡eso ya lo sabían los hombres de su tiempo y lo saben los del nuestro!), sino a comunicar la vida en gratuidad, compartiendo así los bienes, que pueden mostrarse de esa forma como una señal de Dios Por eso, el movimiento de Reino no es un proyecto de ricos, que quieren expandir su riqueza, no se instaura ni defiende por armas o dinero, sino con experiencia de amor gozado, regalado, activo

Estrategia de Reino un proyecto desde la pobreza Solo allí donde se aprende a compartir, por don de amor, no por simple esfuerzo material, se puede vivir en gratuidad Eso significa que el Reino es un 'regalo" que viene de Dios, pues Dios mismo es regalo que se expresa allí donde los hombres y mujeres comparten lo que son y lo que tienen, de manera que su vida y sus bienes se convierten en signo y mediacion de amor (son amor que espera crea, cura) Desde ese fondo, Jesus empieza a actuar como profeta de los "artesanos", es decir, de los campesinos desposeídos de Galilea, haciendo que ellos mismos puedan confiar (¡son hijos de Dios, herederos del Reino!) y abrir un camino de pan y amistad, no para imponerlo por la fuerza, sino para acogerlo, regalarlo cultivarlo, de un modo gratuito Jesus no quiere la pobreza, sino la comunion, una comunion que solo puede surgir allí donde los hombres y mujeres superan el deseo de posesion particular e inician un camino de comunicacion gratuita y creadora de vida, desde, con los pobres, al servicio de la vida de todos

La mayor novedad de Jesus es que el Reino se instaura a partir los pobres (no desde los sabios o los ricos, los fuertes soldados o los observantes religiosos) El Reino de Dios no se impone ni realiza por la fuerza, desde arriba (a traves de una victoria militar), ni se logra con mas produccion (por riqueza), sino

que "está viniendo" como gracia (desde Dios), partiendo de los expulsados de la sociedad, allí donde ellos se acogen y aman entre sí, para abrirse, al mismo tiempo, a los propietarios (productores, sedentarios), para ofrecerles su riqueza de Reino (curación) y recibir lo que ellos puedan ofrecerles (casa, comida), iniciando una experiencia de vida común, donde la producción y comunicación se vinculan mutuamente, como seguiremos indicando. En este contexto, recreando el motivo de las promesas davídicas, Jesús descubre que no hace falta un rey más poderoso (para así imponerse sobre todos), ni un propietario más productor y más rico (para imponer sobre todos su comida), pues el Reino empieza a desplegarse desde el amor de los más pobres (campesinos sin campo, artesanos sin "arte", prescindibles), que aparecen así como portadores de una vida/salud que ellos ofrecen a los ricos/productores y lo hacen de tal forma que éstos puedan y quieran acogerles, poniendo su posesión y producción al servicio de los pobres, es decir, de todos. Dios se revela así como fuente de vida y comunión, a través de los pobres, que son el auténtico Mesías, no para cerrarse en sí mismos, sino para "sanar" a los ricos, de forma que todos puedan compartir la vida y ser de esa manera el auténtico "Mesías".

El Reino de Dios no llega a través de una toma de poder de los pobres (como han querido algunas revoluciones de occidente), pues Dios no es toma de poder, ni de unos, ni de otros, sino impulso de amor que proviene de los más pobres (de aquellos que no tienen más "cosa" que la vida) y que puede cambiar/sanar a los más ricos, es decir, a los propietarios y productores, de manera que la misma propiedad/producción puede ponerse al servicio de todos. Eso significa que el Reino de Dios no se expresa en el triunfo de una clase sacerdotal más perfecta (como estructura de poder religioso), ni por el surgimiento de un sistema económico más eficaz (de producción capitalista, vinculada a las grandes empresas y al mercado), ni por la fuerza de las armas (por la victoria de los "buenos", que serían los representantes de Dios, sobre los "malos")[12].

[12] A través de la toma de poder religioso, económico o militar no llega el Reino de Dios, sino un tipo de imperio que termina imponiéndose al fin sobre todos, para hacerles sus esclavos. No llega por la fuerza del poder, sino por el amor gratuito que se expande a partir de los pobres y de aquellos que se vuelven pobres, renunciando a la imposición y a la venganza, para amar así a los ricos y sanarles, de manera que pongan su producción y propiedades al servicio de la vida, de un modo gratuito. Ciertamente, el Reino implica pan (abundancia de bienes), pero no el pan que se produce y ofrece a través de una opresión social, vinculada al "poder", sino el de gratuidad. Éste es el pan del Reino: que los hombres y mujeres pueden compartir, desde los más pobres, todo

1. Pecadores y pobres

Desde el contexto anterior se plantea el problema de la relación entre pobres (plano más social) y pecadores (plano más religioso) y para entenderla mejor recordaremos una discusión constante que se ha venido dando entre dos exegetas muy significativos. (1) *E. P. Sanders* ha puesto de relieve la gratuidad religiosa, y de esa forma ha centrado el proyecto de Jesús en el perdón de los pecados, pero corriendo el riesgo de olvidar o minusvalorar el tema de los pobres. (2) *J. D. Crossan* ha insistido en la experiencia de los pobres, vinculada a la justicia, pero corriendo el riesgo de marginar la gratuidad religiosa.

(1) Sanders. Perdón más que justicia. A lo largo de una intensa investigación sobre Pablo y Jesús, situados en el contexto del judaísmo de su tiempo, Sanders ha puesto de relieve el carácter totalmente judío de Jesús, para destacar, al mismo tiempo, su novedad frente al judaísmo legal (no "legalista") de su tiempo[13]. Superando el nivel en de los sacerdotes de su tiempo, Jesús ha ofrecido a los pecadores el perdón de Dios sin exigir que se conviertan (sin echarles en cara su pecado). De esa manera ha entendido el evangelio en una línea que algunos comparan con un tipo de protestantismo fideísta y sobrenaturalista: Dios se introduce en la vida de los hombres para perdonarles

aquello que son y tienen, abriendo un camino que se expresa en la Cena de Jesus, recordada y actualizada en la Eucaristia cristiana Asi lo veremos en el Cap 8 apartado 7 Pero desde ahora debemos afirmar que el Reino empieza por los mismos pobres, que ofrecen "salud" (salvacion) a los "ricos de casas y pan", para compartir con ellos (entre todos) el don de la vida El Reino empieza donde los rechazados del sistema inician un proyecto de humanidad, no para destruir a los ricos, sino para salvarles (ofreciendoles salud), de tal forma que estos (los ricos), ya curados, puedan vivir y producir en gratuidad, sin imponerse unos aotros En esta linea, para entender el evangelio es importante un analisis social de las condiciones de produccion y comunicacion social del tiempo de Jesus y de la actualidad, como he puesto de relieve en *Dios es Palabra Teodicea cristiana*, Sal Terrae, Santander 2003. En esa linea se situan muchos trabajos citados en bibl 4 1, 4,2 y 7, como los de Crossan, Horsley, Malina, Schottroff y Stegemann.

13 E P Sanders, nacido el año 1937, en USA, ha sido profesor de la Duke University, de Carolina del Norte Se ha jubilado el 2005. Sus obras mas significativas sobre Jesus (Jesus y el judaismo y La figura historica de Jesus) estan citadas en bibl 4 1 Es uno de los mayores especialistas de Pablo, pero algunos criticos afirman que ha proyectado sobre Jesus la vision de la fe-gracia del apostol Entre sus obras, cf. tambien *The Tendencies of the Synoptic* Tradition Cambridge U. P 1969, *Paul and Palestinian Judaism*, SCM, London 1977; *Paul, the Law, and the Jewish People*, Fortress, Augsburg 1983; *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, SCM, London 1990; *Judaism Practice and Belief*, SCM, London 1992, *Paul A Very Short Introduction*, Oxford Paperbacks, Oxford 2001

por gracia, sin exigir que se conviertan y cumplan lo mandado (superando así el plano de la Ley).

El Dios de Jesús perdona sin exigir que los hombres cambien previamente de vida, es decir, sin necesidad de conversión legal (sin sacerdotes o templos). Por eso, Jesús les ha ofrecido su perdón de un modo gratuito, sin exigir a los pecadores penitencia, ni siquiera después de haber sido perdonados. Sanders supone, ciertamente, que los perdonados podían convertirse y que lo harían, pero no por Ley, sino por gracia. En sentido estricto, Jesús perdona sin condiciones antecedentes (que los hombres confiesen primero sus pecados), ni consecuentes (que reparen el mal que han cometido). No exige arrepentimiento al estilo del templo de Jerusalén, donde los sacerdotes perdonaban o declaraban perdonados a los arrepentidos (según la ley sagrada), sino que se sitúa y sitúa a los hombres por encima de un modelo de ley o talión, superando así un sistema sacral que utiliza el perdón para imponerse sobre otros. En este contexto podríamos trazar el siguiente esquema:

Judaísmo (o cristianismo) legal: perdón con arrepentimiento. Aquí se supone que el pecador ha roto el orden sagrado, un orden que él debe restaurar por su arrepentimiento, para recibir así el perdón. El arrepentimiento se sitúa, según eso, en el centro de una determinada visión judía (o cristiana) de la vida, donde los justos sabían dónde está el bien y el mal y cuáles son las estructuras que deben mantenerse firmes, como muestra por ejemplo la *Oración de Manasés*. El judaísmo más extendido del tiempo de Jesús era una religión de arrepentimiento, es decir, de la vuelta o retorno a los valores "eternos", expresados por la alianza antigua que fija las condiciones de vida del pueblo. Por eso, el estamento sacerdotal judío ofrece el perdón, pero sólo según ley, un perdón regulado por ritual, al servicio de la comunidad sagrada, presidida por los sacerdotes. En ese contexto se habla del valor legal de la expiación por los pecados[14].

Juan Bautista: juicio de Dios, sobre el perdón legal. Juan ha rechazado el ritual sagrado del templo, negando así la posible equivalencia entre pecado humano y perdón sacerdotal. El pecado del pueblo es demasiado grande, de manera que no puede ser perdonado por la expiación del templo. ¿Cómo podrían perdonar los sacerdotes la injusticia de unas estructuras de opresión, el pecado de una sociedad que margina y empobrece a muchos de sus participantes, sin que esa misma sociedad se trasforme? En sentido estricto, los sacerdotes sólo pueden perdonar "pecados legales", vinculados a la impureza sagrada, pero "el pecado del mundo" (cf. Jn 1, 29) era mucho más fuerte y no hay templo, sacerdocio o

[14] He presentado y comentado la Oracion de Manasés en *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1997, situándola en el contexto penitencial del judaismo del Segundo Templo.

liturgia capaz de perdonarlo. Eso suponía que este mundo, cerrado en sí mismo, carece de perdón. Lógicamente, los hombres no pueden hacer otra cosa que "confesar sus pecados" e introducirse en el agua del bautismo, esperando el juicio de Dios, para poder entrar en la tierra prometida.

Jesús: el perdón gratuito. Ciertamente, sabe que hay pecados fuerte que, humanamente hablando, no pueden perdonarse. Por eso, rechaza el perdón sagrado de los sacerdotes, como había hecho Juan; pero, dando un paso más, él no se limita a esperar el posible perdón para el juicio final, sino que acoge ya el perdón de Dios, de tal manera que lo ofrece y lo comparte, de un modo gratuito, con aquellos que quieran recibirlo, partiendo de los pobres y oprimidos (victimas), los únicos que pueden perdonar a sus opresores. Aquí está la novedad del Reino. Sin duda, el mensaje de Jesús incluye una experiencia de conversión y juicio, pero como algo que solo vendrá en un momento posterior. En el principio y base de todo está la gracia original, que se expresa allí donde los hombres (los pobres) reciben el perdón de Dios y se perdonan mutuamente. Jesús no ha sido un predicador de penitencia, empeñado en el arrepentimiento de los pecadores, sino un mensajero del Reino. De esa forma, aparece como portavoz de la llegada de un Dios, que acoge y perdona a los hombres porque él es perdón (es Padre), sin imponerles un tipo de ley anterior, sin exigirles que cambien[15].

Jesús se eleva, según eso, como predicador y portador de la gracia de Dios, en un mundo donde todo parece resolverse según ley, por acción y reacción, falta y castigo, dentro de un sistema de justicia que acaba enfrentando a los hombres, en una espiral de violencia sin fin. De esa forma ha destacado Sanders la novedad del evangelio. Su visión es muy valiosa, pero, llevada hasta sus últimas consecuencias, ella corre el riesgo de presentar a Jesús como mensajero intimista y pasivo de una gracia puramente trascendente; él habría enseñado a los hombres a superar la ley, para recibir un perdón que se sitúa más allá del sistema legal del juicio/justicia de este mundo, ofreciendo salvación, pero sin cambiar en nada la vida de los hombres. Ese Dios de Jesús no entraría de verdad en la historia, ni en la realidad social, no cambiaría externamente nada. Digo que esa visión es valiosa, pero da la impresión de que deja en un segundo plano un rasgo esencial del Dios israelita (que sigue siendo el de Jesús): olvida la justicia y la exigencia (esperanza) de trasformación social activa de la historia humana.

[15] Así lo ha puesto de relieve en *Jesus and Judaism*, SCM, London 1985, 106-119 (trad. castellana: *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004). Una visión distinta de Jesús, que seguiría básicamente en una línea judicial, en M. Reiser, *Jesus and Judgment The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context*, Fortress, Minneapolis 1997 (original alemán: *Die Gerichtspredigt Jesu*, Aschendorff, Münster 1990).

(2) *Crossan. Justicia con perdón.* Crossan proviene de la tradición católica irlandesa y defiende una visión del evangelio que, al menos externamente, responde mejor al orden de la vida real, donde resulta necesaria la justicia y la resistencia: «Venganza y justicia están muy juntas en nuestros corazones humanos y desde ellos se proyectan, en unión igualmente estrecha, hasta nuestro Dios. No obstante, a mí me parece que Jesús distinguió el movimiento del Reino de Dios del movimiento del bautismo (de Juan Bautista) precisamente en este punto. El hecho de que Dios no respondiera vengándose de los asesinos de Juan pudo hacer que Jesús descubriera la existencia de un tipo diferente de Dios: el Dios no violento de un reino no violento, un Dios de *resistencia* no violenta frente al mal tanto estructural como individual»[16].

Crossan supone que el Dios de Jesús fue un Dios "no vengativo", pero añade que estaba lleno de justicia, como puede observarse comparando su postura con la que aparece en los cuatro libros de los Macabeos, que responden, desde perspectivas diferentes, a una situación de injusticia comparable a la del tiempo de Jesús. Los dos primeros libros pertenecen a la Biblia Griega (LXX), mientras que los últimos son apócrifos (o pseudoepigráficos, según otra terminología).

> *1 Mac* defiende la rebelión armada, desde la perspectiva política y social de los asmoneos triunfadores: los judíos piadosos han respondido con violencia buena a la mala violencia de los helenistas sirios, consiguiendo de esa forma la independencia social y religiosa del pueblo, que puede cumplir así con libertad sus costumbres y leyes religiosas.
>
> *2 Mac* defiende también, de algún modo, la violencia macabea, centrada en Judas, su protagonista. Pero, al lado de la guerra y por encima de ella, ha destacado la gracia de Dios (que asiste a sus devotos) y la importancia del martirio valeroso de los fieles israelitas, que cumplen la ley. El judaísmo aparece así como un testimonio creyentes, más que como una religión con poder social
>
> *3 Mac* espera el milagro de Dios, sin que los fieles empiecen con la guerra; pero afirma que después habrá una guerra (los israelitas fieles vencerán con la ayuda de Dios a los opresores). En un primer momento, Dios mismo detendrá, con un "milagro", la violencia del imperio perverso; pero después intervendrán

[16] Cf. J. C. Crossan, *Nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002, 287. Crossan nació en Tipperary, Irlanda, el año 1934; fue religioso servita, pero en 1968 dejó el sacerdocio y la orden, para dedicarse con más libertad a la investigación, instalándose en USA, donde ha enseñado en diversas universidades. He citado en bibl 4 varias de sus obras. Es un gran comunicador y ha escrito una autobiografía titulada: *A Long Way from Tipperary: A Memoir*, Harper, San Francisco 2000.

los buenos israelitas, sumándose a la violencia de Dios, para consumar su obra. Este libro defiende así una victoria escatológica de los justos.

> 4 Mac vuelve a poner de relieve el valor del martirio, entendido casi como único medio de victoria... Sólo el martirio de los justos puede oponerse de verdad a la violencia injusta, sin necesidad de rebelión armada. En este contexto resulta imposible imponer el judaísmo por la fuerza[17].

Crossan ha querido situar a Jesús en ese contexto, destacando el último modelo: la oposición no violenta (martirial, testimonial, ética) contra la violencia del sistema. Según Crossan, Jesús no quiso situarse en un plano militar, sino de trasformación personal y justicia económica. No fue activista guerrero, como algunos macabeos (1 Mac), pero tampoco un defensor pasivo del martirio como otros (4 Mac). No esperó un "milagro espectacular" de Dios, ni vinculó el martirio con la rebelión armada, ni permaneció neutral, esperando que le mataran, dejando que Dios resolviera desde fuera los problemas. ¿Qué hizo entonces? Fue promotor de un movimiento de trasformación radical, no armada, de la vida social y personal de los campesinos galileos, empezando por abajo, desde los pobres y expulsados del sistema, para buscar con ellos y para ellos un tipo de comunión y justicia universal, en este mismo mundo.

El Reino de Jesús era escatológico, pero no extramundano, sino histórico; era gratuito, pero no pasivo, pues implicaba un fuerte compromiso de justicia mesiánica. En esa línea, su movimiento podría presentarse como un proyecto de misericordia (de perdón gratuito, como quería Sanders), pero vinculado a la justicia, es decir, a la transformación social, en la línea del Salmo 82: «Dios se levanta en la asamblea divina y juzga en medio de los dioses: ¿Hasta cuándo juzgaréis inicuamente...? Juzgad en favor del débil y del huérfano; haced justicia al humilde y al indigente; liberad al débil y al pobre, arrancadle de la mano de los impíos!... ¡Alzate, oh Dios, juzga a la tierra, pues tú eres el señor de todas las naciones!». Éstas son para Crossan las palabras centrales de la Biblia israelita y cristiana: ellas encuadran y definen el mensaje de Jesús y su movimiento no-violento en el interior de la justicia de Dios, tal como ha sido expresada por la más honda experiencia israelita. Ciertamente, Jesús quiso el perdón, pero un perdón vinculado ala justicia de Dios, a través de una revolución social que se puede y se debe poner en marcha desde los más pobres[18].

[17] Cf. Nacimiento, 287-289

[18] Ibid 575-586. En este fondo convergen y se unifican, según Crossan, con ligeras variantes, los diversos proyectos mesiánicos judíos y el cristianismo, pues Dios se revela en ellos a favor de

2. Justicia y gracia

Las perspectivas anteriores (Sanders y Crossan) deben vincularse, pues la misma gracia de Dios es (se hace) justicia. En esa línea quiero añadir que la novedad de Jesús sólo se puede expresar en clave de mutación, es decir, como un cambio radical humano, que los cristianos entendemos a partir del mismo interior divino. El Dios de Jesús no se limita a salvar a los hombres desde arriba, dejando que sigan como estaban sino que su gracia les trasforma, expresándose a través de una justicia salvadora, que no es ajuste de cuentas (por ley y violencia), sino mutación de los hombres en el mismo interior de la gracia de Dios.

A partir de aquí deben comprenderse los elementos básicos de la novedad de Jesús que eleva su proyecto sobre el fracaso del sistema socio-político de su tiempo, tal como ha venido a desembocar no sólo en la estructura económico-social de Galilea (con la opresión de campesinos, artesanos y prescindibles), sino en la misma organización sagrada de Jerusalén. Conforme a la visión de Juan Bautista y de Jesús, el sistema del templo ha fracasado, pues ha sido incapaz de mantener la justicia y garantizar la vida de los pobres. Para que se cumplan las promesas y Dios se manifieste en su verdad, Jesús ha debido trazar otro camino:

> *Anuncio del juicio.* Evidentemente, desde la tradición de Israel, Jesús tiene que hablar del juicio de Dios, entendido como cumplimiento de su obra creadora. En una línea, todo su mensaje tiende hacia ese juicio, que viene a expresarse como destrucción del mundo viejo (de Israel y de la humanidad). Pero, en otra línea más profunda, Jesús sabe y señala que la verdad de ese juicio

los débiles y oprimidos, pues "en ello le va su ser Dios", como ha destacado J. Sobrino: «Eso es central en la teología de la liberación. Crossan lo dice en el análisis bíblico del salmo 82, "donde se contempla una escena mitológica en la que Dios se sienta entre los dioses y las diosas en el consejo divino. Los dioses y las diosas paganos no son destronados sólo por ser paganos, ni por ser diferentes ni por ser la competencia. Son destronados por su injusticia, por su negligencia divina, por el mal ejercicio trascendental de su cargo. Son rechazados porque no exigen ni hacen justicia entre los pueblos de la tierra. Y esa justicia se interpreta como protección para los pobres frente a los ricos, protección para los sistemáticamente débiles frente a los sistemáticamente poderosos... El salmo 82 nos dice cómo seremos juzgados por Dios, pero también cómo Dios quiere ser juzgado por nosotros". Según esto, el Dios bíblico –que quiere la reconciliación– ha venido a introducirse en el conflicto de la historia y a tomar partido en ella, pero de una manera determinada: no para conseguir adeptos y defender su honor, sino para defender la vida del pobre. La lucha no es entre Dios y los seres humanos, sino entre el Dios de vida y los ídolos de muerte, que exigen víctimas para subsistir...» (cf. J. Sobrino, *El Cristianismo y la Reconciliación* (http://www.sedos. org/spanish/sobrino_2.htm; La cita de Crossan está tomada de El nacimiento 575).

es el Reino, de manera que el anuncio profetico tiene que desembocar en el mesianismo, entendido como experiencia radical de gratuidad Quiza debemos afirmar que alli donde se espera el juicio llega de hecho la misericordia creadora, como amor que perdona y capacita a los hombres para trasformarse En esa linea, la llegada del Reino aparece no como negacion, sino como cumplimiento y superacion del juicio

El juicio de los hombres desemboca en el Reino de Dios, que no es una asamblea de venganza de Israel contra las naciones, sino un ofrecimiento universal de salvacion El juicio no es un gesto de reivindicacion israelita y de condena general de los gentiles (triunfo propio y destruccion ajena), sino un mensaje y camino de gracia que se abre a todos, a partir de los mas pobres Desde el momento en que interpreta el Reino de Dios desde los pobres, superando asi un modelo de enfrentamiento o lucha de poderes, Jesus no puede entenderse ya como un profeta del juicio, sino como mensajero del Reino El "juicio de la ira" (centro del mensaje del Bautista) ha venido a trasformarse en "revelacion de gracia", como pondra de relieve Pablo (cf Rom 1-3) Pero aquello que en Pablo es mensaje cumplido (por la pascua de Cristo), era y sigue siendo en Jesus un proyecto y proceso de trasformacion, partiendo de los pobres

El corazon del Reino es el pan para los pobres o, quiza mejor, desde los pobres, en linea de trasformacion interior y exterior, pero siempre amorosa, de los hombres Este es el sentido y la verdad del Reino que Jesus ha comenzado a proclamar que los cojos anden, que los ciegos vean, que los hambrientos coman (cf Mt 11, 2-4) Se trata de algo muy sencillo, muy inmediato algo que se dice en palabras que los oyentes (campesinos, artesanos, prescindibles) pueden comprender a la primera, sin necesidad de grandes explicaciones, algo que se encarna en el pan que ellos comparten Eso significa que el "juicio" (la justicia) de Dios esta al servicio del Reino que se expresa de un modo concreto, a traves del despliegue de la vida, en paz, en amor intenso, partiendo de los ahora oprimidos

Esa promesa del Reino es la palabra mas honda de Jesus Galileo, profeta campesino, que ha compartido por un tiempo la experiencia de juicio del Bautista, en el desierto, pero que ha vuelto a Galilea para anunciar la presencia de Dios entre los pobres de los que el forma parte, una presencia que se visibiliza en forma de pan compartido, alegria y salud, mesianismo Significativamente, Jesus no habla de empresas productoras, no organiza el mercado laboral, no instaura un orden politico nuevo, sino que inicia un cambio entre (y desde) los mas pobres, un cambio que despues, por su mismo dinamismo, debe trasformarse en posibilidad de un nuevo trabajo y de una nueva vida compartida En este contexto se situan los rasgos principales de su "paradoja":

Paradoja de Israel Segun Jesus, lo mejor para el pueblo elegido (judio) es que la salvacion se abra a todos los hombres, de manera que elegidos y no

elegidos (por utilizar ese lenguaje) terminen compartiendo las mismas promesas. Como buen judío, Jesús Galileo buscaba la restauración y plenitud de Israel, en la línea de las profecías y por eso nombra a Doce discípulos y quiere que Jerusalén sea "templo" de Dios, casa abierta a todas las naciones. Pero, al mismo tiempo, *no pone los medios que parecen necesarios para ello*: no proclama la guerra para lograr la independencia de Israel, ni busca la conversión de los pecadores, para que cumplan la ley nacional, sino que ofrece una esperanza a los más pobres, a los campesinos y marginados de Galilea, para iniciar con ellos un proyecto de humanidad, que él mismo inicia desde los rechazados, en *el centro de Israel, aunque superando sus esquemas nacionalistas*[19].

Paradoja de humanidad: la máxima riqueza se alcanza a través de la pobreza. Jesús quiere la plenitud de su pueblo (en la línea de David), pero a través de unos medios distintos de los que normalmente suelen buscarse (poder, sacerdocio, sabiduría escolar...). Busca un Israel que no se establece simplemente como un grupo social junto a otros, en equilibrio político, sino como experiencia de gracia, desde los pobres del mundo (de Galilea), como semilla de humanidad para todos los pueblos... Eso significa que Israel no puede formar un grupo de poder, una nación triunfadora, que se distingue y separa de los restantes grupos y naciones. El proyecto de Jesús implica según eso una verdadera "mutación", desde los más pobres, de tal forma que la máxima riqueza (Reino de Dios) ha de entenderse como don y principio de vida, desde los más pobres[20].

Pero éstas pueden ser discusiones teóricas. El hecho es que Jesús ha vuelto del Jordán (donde había estado o seguía estando Juan Bautista) a Galilea, para anunciar el Reino (iniciar su despliegue) precisamente entre los marginados (campesinos, pobres) de su tierra. Las discusiones sobre algunos rasgos del Reino (futuro o presente, trascendente o histórico) pueden acabar siendo

[19] Éste es el enigma de Jesús, ésta es su paradoja: él se apoya en la profecía israelita, pero no quiere el triunfo del pueblo en cuanto tal, sino la vida de los pobres, para que surja (desde su misma entraña, desde su historia) algo más grande que Israel, el Reino de Dios como gracia, partiendo de los más pobres, entre los que él ha nacido, a los que él conoce, con los que él ha caminado. Cuando Jesús habla del "pan nuestro" y pone esa palabra en el centro de su oración (Lc 11, 3; Mt 6, 11), está suponiendo que los hombres pueden y deben cultivar el pan (trabajar el campo), pero han de hacerlo de un modo solidario, por encima de las fronteras de Israel. Ser israelita y ser pobre (ofrecer la salvación desde los pobres) no son cosas que se oponen, sino momentos de un mismo despliegue humano de Jesús.

[20] La parábola del grano de trigo que muere puede ser signo de esta pobreza que enriquece. (a) Ese grano es el mensaje que se extiende y que puede cambiar la vida de la tierra, como sabe: Mc 4. (b) Ese grano es la propia vida de Jesús, como afirma Jn 12, 24, desde la experiencia posterior de Pascua. (c) Ese grano son los discípulos de Jesús, los mismos pobres (itinerantes, discípulos) con quienes quiere él establecer un "principio de reino", una forma de vida más allá de la lucha de unos contra otros.

ideológicas y secundarias. La novedad del mensaje de Jesús está en el hecho de que él ha iniciado el camino de Dios que es el Reino (nueva humanidad) desde los expulsados y marginados de la nación israelita. Ésta es la apuesta de Jesús, ésta es su aportación social y religiosa: ha querido iniciar y ha impulsado el camino del Reino de Dios, de manera concreta y realista, desde los pobres de su tierra, sin buscar primero un cambio en las ciudades del entorno donde el rey Antipas impone sus divisiones sociales. Jesús expande su proyecto desde abajo, desde los pobres y con los pobres y expulsados, sin luchar contra Roma ni Jerusalén, pero iniciando con sus discípulos un camino de vida que se abre a todos los hombres[21].

3. *Camino del Reino. Tareas principales*

En ese contexto de anuncio e instauración del Reino sitúa Jesús su lucha contra el Diablo. Había ofrecido su tarea (proclamar e iniciar el Reino) a los discípulos, con quienes comparte su poder mesiánico (es Mesías para que todos lo sean). Pues bien, al descubrir lo que ellos hacen y al saber que su proyecto de curación se extiende en Galilea, a través de sus discípulos, exclama: «He visto a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10, 18). Ese Diablo está en las estructuras y personas que oprimen (enferman) a los hombres. Por eso, allí donde hay personas que actúan como "reconciliadores", sanando a los posesos, Jesús puede afirmar que Satanás ha sido "arrojado" del cielo: no tiene poder en la altura, se encuentra derrotado. El Reino de Dios, concretado en la derrota de Satán, se expresará y expandirá de una forma personal y social en Galilea[22].

[21] No defiende ningún "pauperismo" (que los pobres sigan siendo pobres), sino que busca una trasformación que se abre desde los pobres hacia aquellos que pueden ayudarles (acogerles en sus casas), para hacer posible un camino de vida compartida. En ese contexto podemos evocar ya los dos rasgos esenciales del Reino. (1) Jesús lo anuncia a los pobres (hambrientos, expulsados...), destinatarios de su mensaje y de su acción profética. (2), Jesús lo inicia entre aquellos que pueden acoger a los pobres, entre los campesinos con casa y ciertas posesiones, que deben poner al servicio de los pobres.

[22] Sólo en este contexto se puede hablar del evangelio como la buena noticia para los pobres (desde los pobres). Cf. G. Theissen y A. Merz, *Jesus histórico*, Sígueme, Salamanca 2000, 242.

1. Más allá del Imperio, más allá del Templo

La experiencia de Jesús y sus discípulos se inscribe en el fondo de dos proyectos de universalización muy especiales. (1) *Por un lado está el Imperio*, que buscaba la concordia legal (*Pax Romana*), simbolizada de un modo impresionante por el *Ara Pacis* (Altar de Paz), que Augusto había construido en Roma, como signo de unificación política del mundo. En esa línea, Jesús quiso y propuso la paz, pero no en forma de Imperio político-militar, sino de Reino de Dios, precisamente en el momento de máxima esplendor de Roma. (2) *Por otro lado estaba el mesianismo de Israel*, vinculado a la llegada del Día de Yahvé, el día en que Dios juzgará a los perversos, de manera que todos los pueblos podrán encontrar y cultivar la paz, trayendo sus ofrendas sobre el *Monte Sión*, convertido en santuario de comunicación universal.

Entre el *Ara Pacis* del Imperio y el Monte Sión de las promesas de Israel puede y debe entenderse el Mensaje del Reino. En un plano, Jesús se sitúa cerca del esquema universal de Roma; en otro, aún más profundo, es heredero de la profecía israelita. Pero, en ambos casos, asume y despliegue el proyecto de universalidad desde la perspectiva de los pobres, que han de ser y son ya destinatarios de la promesa de Dios. Sólo así se puede abrir la salvación a todos, en amor gratuito, partiendo de los pobres. Ni el altar de Roma (custodiado en realidad por soldados), ni el templo de Israel (regido por sacerdotes) pueden ofrecer una paz universal, pues son la expresión de un poder o sacralidad particular, desde la perspectiva de algunos (Roma, Israel). En contra de eso, el camino universal de Dios ha de expresarse como gracia, a partir de los más pobres[23].

Jesús no es un historiador profesional, como F. Josefo o como Tácito, pero conoce el sufrimiento de los hombres (los pobres) y sabe que la historia de Israel (y del mundo) no puede mantenerse en su dinámica anterior, porque, de seguir en ella, el mundo se destruiría, como anunciaba Juan Bautista. Por eso, Jesús ofrece una propuesta distinta, desde Dios, por medio

[23] J. D. Crossan y J. L. Reed, *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apostol Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006, 95-158, han desarrollado su visión del imperio romano a partir del Ara Pacis. En *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999, he tratado de la relación del imperio romano con el movimiento de Jesus. Entre las obras antiguas, cf. S. Giet, *El Apocalipsis y la Historia*, Taurus, Madrid 1960; E. Stauffer, *Cristo y los Césares*, Escerlicer, Madrid 1956; K. Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, SCM, London 1987. Visión de conjunto en A. Gonzalez, *Reinado de Dios e Imperio*, Sal Terrae, Santander 2003.

de los pobres (1) *Desde Dios* Todos, judíos y romanos, apelan a Dios, pero tienden a ponerlo al servicio de sus intereses; Jesus, en cambio, le ha visto como creador que ama y anima a todos los hombres, por encima de leyes o sistemas particulares. (2) *Por medio de los pobres.* Ellos son para Jesús el lugar privilegiado de la manifestación del Reino, no porque en sí mismos valgan más, sino porque son los más necesitados y así pueden apelar a Dios, desde su misma necesidad.

En conjunto, *los historiadores y panegiristas romanos* de la era que empezó con César y Augusto no creían que pudiera haber un futuro mejor, sino que se creían llamados a mantener aquello que Roma, diosa eterna, había logrado. Los romanos pensaban que la plenitud de los tiempos se había conseguido y que la humanidad se hallaba en su cenit: Roma era el imperio ya definitivo, en la línea de una escatología realizada, de manera que podría decirse que había llegado el "fin de la historia": el último reino, la Edad de Oro (como afirma Virgilio en sus *Bucólicas*). Eso significa que, en el fondo, los romanos no tenían ya verdaderas "esperanzas" políticas, porque se creían portadores de la culminación de la historia, un imperio eterno, en línea de epifanía sagrada. No se necesitaba mas; bastaba mantener y mejorar lo que existía.

En contra de eso, *los apocalípticos judíos*, en una línea que va de Dan 7 a Ap 13, afirmaban que Roma no era una epifanía sagrada, sino bestia maligna destructora. Por eso apelaban, en contra de Roma, al juicio de Dios, que podía amenazar incluso a los israelitas pervertidos, como hemos visto (en el capítulo anterior) al hablar de Juan Bautista Ciertamente, algunos judíos del tiempo de Jesus parecían renunciar, por ahora, a la "utopía" profética, contentándose con cumplir la Ley nacional, incluso en un contexto social y político adverso. Pero, en su misma renuncia seguía latiendo un deseo de culminación mesiánica.

2. Tareas para el camino

No sólo como buen judío, sino como artesano campesino de la periferia galilea, Jesus pensaba que la situacion marcada por el imperio romano no era buena ni podía ser definitiva, pues estaba llena de enfermedad y miseria, de hambre y opresion para los pobres. Pero el no se contentaba ya con la solución apocalíptica de Juan (tiene que venir primero el juicio), ni con una solución más "farisea" (mantenerse en el cumplimiento nacional de la Ley), porque de hecho, en contra de su intención, esa Ley abandonaba en la miseria a los pobres.

Como venimos destacando, después de haber estado con Juan Bautista, Jesús tuvo la certeza de que llegaba el tiempo mesiánico en forma de salvación desde los pobres. En esa línea, él destacó (propuso) dos afirmaciones complementarias. (1) *Ha llegado el mal supremo.* Jesús piensa o, mejor dicho, sabe por experiencia que el mal supremo ha llegado, pues los pobres son expulsados de la sociedad y mueren. Por esa razón, según justicia, lógicamente, el mundo debería haber acabado (como decía Juan Bautista): más allá de la situación de miseria en que mal-viven los campesinos galileos no podía haber ya nada, sino sólo la muerte. (2) *Ha llegado el bien más grande.* Jesús sabe que, por encima del mal supremo, ha llegado el Reino de Dios que será el fin de la historia, pero dentro de ella, no al modo del imperio romano, sacralizando lo que existe, sino trasformándolo desde los pobres. No vendrá "después", sino que llega, está llegando "ya", en medio de un mundo dominado por otros reinos (como Roma). Lógicamente, ese Reino va en contra del templo de Jerusalén y del ara de paz de Roma.

El Reino que viene no es una teoría social o religiosa, sino un acontecimiento y un proceso que se va realizando en la vida y mensaje de Jesús, entre los campesinos galileos que le escuchan y que reciben por su palabra un nuevo impulso para resistir y vivir a la luz del Dios. Éste es el centro del mensaje de Jesús, su aportación más alta: él ha proclamado e iniciado el despliegue del Reino de Dios, precisamente en Galilea. Pero, al mismo tiempo, ésta es su afirmación más discutible (¿de verdad que llega el Reino en estas circunstancias?). Sea como fuera, aquí está la palabra más novedosa de Jesús: el Reino llega precisamente en Galilea, allí donde campesinos y artesanos "prescindibles" parecían condenados a muerte[24].

[24] El Reino está viniendo como trasformación personal y social que invierte, desde Dios (y desde la acción de los mensajeros de Jesús), las condiciones de vida de los pobres, abriendo un camino donde pueden integrarse todos los hombres. Desde aquí se siguen planteando varios temas prácticos. (1) ¿Cesará en el Reino el poder de los romanos? Jesús respondería a esa pregunta: «No te preocupes por eso; tú vive desde ahora, ya, a la luz de Dios, comparte lo que tienes, cura a los demás, acoge... No hagas la guerra, pues el Reino no viene con armas, pero Dios triunfará, de manera que, muy pronto, cesarán todas las guerras». Ciertamente, Jesús y los suyos no combatirían militarmente al Imperio, pero, cuando acabe de llegar el Reino de Dios, no será ya necesario el Imperio militar del Cesar. (2) ¿Cesará el poder de los sacerdotes? Jesús respondería diciendo: «Déjales, son muertos que entierran a sus muertos (cf. Mt 8, 22 par). Su tiempo ha terminado». Ciertamente, Jesús y los suyos no les matarán ni expulsarán por la fuerza, pero cuando llegue el Reino el sacerdocio será también inútil, una institución sin contenido, pues la vida del Reino marchará en otra línea. (3) ¿Cuándo, dónde? Jesús cree que el Reino está llegando "ya", aquí

El Reino de Dios será un regalo, algo que sólo Dios puede conceder; pero, al mismo tiempo, será una forma nueva de vivir que empezará a extenderse desde Galilea. Llegará pronto, en esta misma generación (Mc 9, 1); está muy cerca, "en medio de vosotros" (cf. Lc 17, 21); será mesa abundante de pan, con Abrahán, Isaac y Jacob (Mt 8, 10s), para todas las naciones. Ciertamente, será un don de Dios, pero deberá expresarse en la vida de aquellos que creen y lo anuncian. Por eso, muchos se preguntan: ¿Cómo podrán ser portadores del Reino aquellos que no tienen de hecho nada: ni casa ni trabajo, ni riqueza ni soldados, ni potencia, ni nobleza, ni comida?[25].

Aquí se sitúa la novedad de Jesús: precisamente aquellos que no tienen cosa alguna, ni pueden nada por sí mismos (ni conquistar imperios, ni elevar ciudades, ni amasar fortunas...), vienen a presentarse como signo y presencia del amor de Dios, transformando a los más ricos. No tienen nada que defender ni conquistar y precisamente por eso pueden ser portadores y representantes de un Reino que ellos mismos expresan y expanden, con su palabra y ejemplo (sus "milagros"), trasformando a los que tienen "casa" y pueden acogerles[26].

4. *Tiempo del Reino*

Sigue estando al fondo el anuncio del juicio inminente (Juan Bautista), un anuncio que se ha trasformado y convertido en experiencia presente de Reino, precisamente aquí, en el contexto social de Galilea. Esa presencia del Reino se instaura a través de la Palabra, pero no en forma de simple "anuncio" de algo que vendrá después, desde fuera, sino como expresión de la nueva

y ahora, en las aldeas de los campesinos marginados y explotados de Galilea, allí donde unos hombres y mujeres aprenden a ver y escuchar, compartiendo lo que tienen

25 Cf. G. Theissen, *El movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2005, 204.

26 Esta es la misión que Jesús ha iniciado en Galilea, trazando, a pequeña escala, en los márgenes de la sociedad establecida, un experimento de Reino, un proyecto humilde y fascinante de trasformación interior y social. Éste es el milagro supremo, el hecho de que Jesús haya empezado a expresar, con un grupo de discípulos y amigos, de forma amorosa y gratuita, la Vida de Dios sobre el mundo, curando a los enfermos y liberando a los posesos, como seguiremos viendo en el cap. 5 de este libro. Otros grupos buscan o pro-ponen (y dis-ponen) otros signos: conquistas militares, riquezas, edificios... Pues bien, el signo clave del movimiento del Reino son las "acciones liberadoras" de Jesús y de sus seguidores: que los hombres y mujeres (especialmente los posesos) puedan vivir y que lo hagan con gozo, compartiendo la vida y creando comunión. En ese sentido, el Reino es algo bien visible, que empieza a realizarse ya y que pronto (muy pronto) se extenderá por Israel (y por el mundo).

realidad que se encuentra contenida en el mismo anuncio de Jesús y de sus mensajeros.

a. El Reino viene a través de la Palabra. Por eso, la más honda verdad del tiempo del Reino es la Palabra de Dios, proclamada por sus enviados como Jesús. No se trata de una propaganda de mercado, como puede ser la publicidad económica y social de nuestro tiempo, dentro de un mundo donde parece que todo se compra y se vende, nada se regala. El anuncio del Reino es palabra creadora[27].

> *El Reino viene a través de la palabra de Jesús* que anuncia su llegada y que la expresa con su vida y con la vida de aquellos que le escuchan y siguen. Jesús no describe algo que "existe ya", sino que anuncia aquello que debe existir y por eso lo crea ¿Cómo sabe que va a llegar el Reino? *Lo sabe por fe,* por su manera de entender las Escrituras, por su modo de aplicar el mensaje del Bautista y por su misma experiencia de Dios en el bautismo. Pero lo sabe, sobre todo, *por su acción y compromiso.* La verdad del Reino no es de tipo ideológico, sino práctico. Jesús no "habla del Reino", sino que lo instaura, lo "trae", hace que venga. Así decimos que conoce la venida del reino porque él mismo hace que venga.
>
> La fe de Jesús en el Reino es activa, expansiva. La forma que tiene de creer es querer que otros crean, encendiendo así en ellos la llama de su fe y su compromiso activo, porque su fe es expansiva y compartida y lleva en sí el poder de trasformación de la historia, a partir de los pobres. Así decimos que Jesús fue creador de palabras y signos de un Reino, que él mismo fue abriendo y compartiendo con otros, desde Galilea. De esa forma transformó el signo de Juan (que era el bautismo) por el signo del pan compartido y de las curaciones, que él realizó y vivió como presencia de Reino (cf. Mt 11, 7-11; Lc 7, 24-28)[28].

[27] Jesús debía conocer la "capital" del reino, pues hasta el año 18 (cuando él tenía ya tenía unos de 24 años), esa capital había estado en Séforis, a seis kilómetros de Nazaret (en ese año pasó a Tiberíades). Por otra parte, como hemos indicado en el capítulo anterior, Jesús conocía bien el funcionamiento de los reinos de este mundo y las consecuencias que tenían para los pobres o expulsados, como ha destacado H. Schürmann, *El destino de Jesús. Su vida y su muerte,* Sígueme, Salamanca 2004, 31.

[28] La historia de los hombres se ha venido moviendo a lo largo de siglos por impulsos y poderes de violencia, como una espiral de muerte, que desemboca en la pobreza y marginación suma de los campesinos galileos. Pues bien, Jesús cree que ha llegado el tiempo de que cese esa espiral y por eso ha comenzado su tarea. Así anuncia la llegada del Reino haciendo que llegue, con su vida y palabra. No cree en un Dios en general, sino en el Dios que está viniendo y actúa precisamente ahora, a través de lo que él mismo ha comenzado a realizar entre los pobres y los campesinos marginados de Galilea. Por eso, él no anuncia un reino que viene por fuera, sino que lo instaura.

Según eso, el Reino no es algo que vendrá (y que nosotros esperamos de un modo pasivo), sino que está viniendo ya y que actúa de un modo especial en los pobres/mendigos (*ptojoi*) (cf. Lc 6, 20) y en los niños (Mc 10, 15 par), es decir, en aquellos que sólo pueden vivir por regalo y por gracia de otros. Al afirmar que el Reino es de los pobres y los niños, Jesús está realizando, al menos, tres afirmaciones fundamentales. (1) *Merece la pena nacer.* Allí donde Juan parecía decir que todo se encuentra preparado para morir (¿para qué venir a un mundo como éste?), Jesús responde que es tiempo de nacer: para que los niños puedan vivir, ser acogidos y amados[29]. (2) *El Reino es despliegue en esta vida, no simple tras-vida o existencia después de la muerte.* No es algo que vendrá después (en otro mundo), sino proyecto y camino actual para aquellos que son más dependientes (los niños) y aquellos que humanamente hablando resultan inviables (*ptojoi*, mendigos). Por eso, Jesús inicia un movimiento de acogida y comunicación vital precisamente allí donde los niños y/o pobres perecen de hambre o de falta de afecto (sin acogida ni alimento). Que los niños y los pobres puedan vivir, eso es el reino. (3) *Por eso, la pregunta no es "cuándo" llega el Reino, sino "qué" hago para que llegue.* Más que el "tiempo" externo importa el "cómo" personal, materno y amistoso: que los niños vivan, que puedan nacer y crecer en esperanza, que los pobres sean acogidos[30].

2. Los momentos del tiempo del Reino. En el contexto anterior, debemos añadir que el Reino es un futuro que ha empezado a realizarse ya: un futuro

De esa forma, su mensaje de fe (proclamado en parabolas) se expresa y realiza como accion de Reino

29 Sobre Jesus y los niños, cf S. Legasse, *Jesus et l'enfant*, Paris 1969, 54-119, *La Révélation aux Nepioi* RevBib 67 (1960) 321-348, E Neuhausler, *Anspruch und Antwort Gottes*, Patmos, Dusseldorf 1962, 134-140 He desarrollado el tema en *Vida y Pascua de Jesus*, Sigueme, Salamanca 1991

30 Cf J D. Crossan, *Jesus Biografía revolucionaria*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona 1996, 62 En este contexto evocamos algunas opiniones sobre el caracter y sentido del Reino de Dios (a) R Bultmann piensa que debe entenderse de forma existencial, como signo e impulso de realizacion interior Eso significa que debemos superar una vision mitologica de la esperanza apocaliptica, entendiendola como llamada de Dios y respuesta gratuita de los hombres, que alcanzan asi su madurez (b) C H Dodd ha interpretando tambien el mensaje de Jesus de un modo interior, como expresion o anuncio del sentido sagrado de la vida Cuando habla de los tiempos finales y cuando denuncia la catastrofe del cosmos, por medio de parabolas, Jesus quiere decirnos que en el fondo de la vida actual, dominada por el miedo de la muerte, hay otra vida interna, eterna, verdadera, que Dios realiza ya dentro de nosotros, como presencia sanadora (c) E Kasemann ha vuelto a destacar su dimension social y futura, conforme a su vision, Jesus hablo del Reino de Dios en futuro, pero todos sus gestos y palabras suponen que ese Reino se va abriendo camino en este mundo, situando a los hombres ante una decision de vida o muerte, de gracia o violencia He desarrollado el tema en *Éste es el hombre* Cristologia biblica, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997

que marca y define el presente, un presente que se abre al futuro de Dios. El Reino nos sitúa, por tanto, ante una nueva visión del tiempo, que *no es cíclico* (todo vuelve, en eterno retorno), *ni puramente lineal* (vendrá cuando pase lo que ahora existe), *ni trascendencia pura* (Dios está más arriba y debemos salir de este mundo para hallarle). El tiempo del Reino vincula pasado, presente y futuro, uniendo así la vida de Dios y el camino de los hombres.

El Reino viene del pasado, pues lo habían "anunciado" los profetas, de manera que Jesús no quiso ni pudo inventarlo, sino que asumió y llevó hasta el fin la marcha del camino israelita (y del conjunto de los hombres). Por eso, el presente de su Reino es verdad y cumplimiento de algo ya iniciado, de manera que viene a cumplirse aquello que prometieron los "patriarcas" (Abrahán, Moisés, David...) y anunciaron de algún modo los profetas (Elías, Isaías, Jeremías...). Por eso hemos dicho en el capítulo primero de este libro que la historia de Jesús y de su Reino se hallaba escrita de antemano.

El Reino es futuro de Dios, y así decimos que vendrá del todo cuando se cumplan las promesas. Dios no es una eternidad que planea por arriba, como pura trascendencia, que podemos y debemos imitar desde aquí abajo, de un modo siempre igual y repetido, sino que es principio y fuerza de futuro que está iniciando el despliegue de su culminación (la creación completa). Ese futuro de Dios se visibiliza de manera sorprendente en la comunidad de aquellos que escuchan a Jesús, se dejan trasformar por su promesa y se aman.

El Reino es presencia personal de Dios, y por eso su sentido y realidad se decide en el momento actual. Ni Jesús ni los evangelios canónicos han planteado el tema de manera "ontologista" como harán después algunos gnósticos, diciendo que el Reino es arriba y abajo, dentro y fuera, pero dejando que las cosas sigan como estaban o para resolverlas (o entenderlas) en un plano de conocimiento interior. Conforme a la visión de Jesús, el Reino es presente porque está abierto al futuro de Dios que actúa ya en la vida de los hombres.

c. *Una palabra clave: escatología.* A partir de lo que venimos diciendo ha de entenderse uno de los términos más ricos y problemáticos de la exégesis del Nuevo Testamento, la palabra *escatología*, que significa "logos" o tratado de las últimas cosas (el *ésjaton*). En sentido bíblico, esa palabra sirve para indicar la llegada y sentido del fin de los tiempos, es decir, de los hombres. El mensaje de Jesús tiene un sentido escatológico, que puede entenderse desde tres perspectivas que se implican:

Escatología apocaliptica. En un nivel, la esperanza de Jesús sigue abierta al final de los tiempos, como había destacado Juan Bautista. Jesús aguarda la intervención de Dios, la manifestación final de su obra creadora. Hay, sin duda, un "plus" de Dios y la esperanza de ese plus determina la acción de Jesús, que ama a los hombres y actúa a su favor, pues sabe que Dios ha de

expresarse de manera salvadora, abriendo así un futuro distinto de plenitud definitiva (rompiendo el círculo del eterno retorno) Esta visión apocalíptica forma parte del entorno del evangelio Muchos judíos creían entonces en la llegada del fin de los tiempos esperaban la manifestación del Hombre (del hijo del hombre) Pero Jesus ha dado un paso mas y ha dicho (ha creído) que su propia acción y la acción de sus discípulos al servicio de los pobres forma parte de la llegada o futuro del Reino de Dios

Escatología ética Todo lo que Jesus anuncia sobre el fin de los tiempos se aplica al tiempo presente, como ha pasado ya en otros apocalípticos judíos Pues bien, en este contexto, el ha puesto de relieve la exigencia de la fidelidad ética amorosa, desde los mas pobres, en medio de un mundo que parece dominado por la imposición y la violencia de los fuertes Jesus no dirige directamente su mensaje a los "señores", a los miembros de las clases dominantes, sino a los marginados (campesinos, artesanos) de su entorno galileo No ofrece una "ética de justicia", para príncipes (diciendoles como deben gobernar, en la línea del libro de la *Sabiduría*), sino una "ética de amor", para marginados y gentes que quieran ayudarles, anticipando así, de manera amorosa, el futuro de Dios Han llegado los tiempos finales porque se puede vivir en amor, desde los pobres

Escatología sapiencial En ese contexto podemos y debemos hablar de "sabiduría" Solo esa unión de futuro y presente, vivida de forma personal y social, en amor hacia los mas pobres, puede mostrarse como manantial de conocimiento verdadero Para los griegos, en general, la sabiduría humana era una participación de la Sabiduría eterna, entendida como realidad que esta sobre el tiempo, de manera que ella nos permite ver las cosas desde arriba, trascendiendo así la experiencia concreta del dolor de los hombre (como ha destacado 1 Cor 1, 22) Para Jesus, en cambio, esa misma sabiduría es la expresión del futuro de Dios que anticipa por ello su manifestación definitiva, que penetra en el tiempo y lo enriquece, curando en amor a los enfermos y vinculando a los hombres, a partir de los mas pobres Solo aquellos que viven en amor "comprenden y saben", como había indicado, en otra perspectiva, Dan 12, 3 al hablar del resplandor "final" de los sabios

Las tres perspectivas tienen algo de verdad y las tres deben vincularse, aunque pienso que Jesus ha destacado, sobre todo la segunda, pero no en clave jurídica o moralista, sino en línea de amor y gratuidad, como vengo destacando Los tiempos finales han llegado porque los hombres se pueden amar entre sí, superando el nivel de la ley y la violencia, pues el mismo Dios ha enriquecido su vida, haciendoles vivir De esa forma, cuando Mc 1, 15 afirma que "el tiempo se ha cumplido", no esta hablando de un modo cronológico (ni puramente apocalíptico), sino sapiencial (los hombres se saben amados por Dios), desde una perspectiva ética, en línea de gratuidad ha llegado el

tiempo en que los hombres (los marginados de Galilea) pueden acoger el Reino de Dios y vivir en consecuencia.

5. *Conclusión y dos comparaciones*

Se suele decir que el anuncio y urgencia del Reino de Dios ha tendido a diluirse o apagarse en tiempos posteriores (al comienzo de la Iglesia). En vez de la esperanza del Reino, parece que los cristianos han destacado el carácter divino de Jesús. Así han dejado de ver una religión profética, movida por la urgencia del Reino, y han tendido a crear una religión centrada en la identidad divina de Jesús, una religión donde lo que importa no es el compromiso mesiánico a favor de los hombres, sino la fe en el Cristo sagrado, destacando así la divinidad de Jesús más que la urgencia del Reino[31]. Algunos piensan que ese cambio se habría producido pronto, ya en tiempos de Pablo, que habría convertido el movimiento mesiánico de Jesús en una "religión establecida", al estilo posterior de la Iglesia. Pues bien, en contra de eso, tanto Pablo como el Apocalipsis han mantenido la tensión escatológica, de forma que su visión del final nos ayuda a entender la de Jesús, como indica la conclusión y las dos comparaciones que siguen y que pueden tomarse como un anticipo del segundo volumen de este libro, que llevará, Dios mediante, el título de *Historia de los primeros cristianos*.

1. Conclusión. Mensaje escatológico de Jesús

Éstos son, de un modo aproximado, los rasgos y momentos centrales del mensaje y vida de Jesús, mirados desde una perspectiva escatológica:

> *Jesús insiste en el aquí y ahora del reino* (curación, perdón, amor al enemigo...), más que en aquello que pasará en el futuro o en el fin del mundo. Ciertamente, el Reino es algo que vendrá (es futuro), abriendo el horizonte de la historia. Pero, en un sentido más profundo, el auténtico futuro está ya dado, aquí y ahora, en el mismo mensaje de Jesús y en la vida de la gente que le escucha y responde a su llamada. Jesús anuncia y prepara el Reino en Galilea,

[31] En esta línea algunos han podido hablar de un cristianismo sin Cristo (sin Mesías), de una Iglesia sin Reino. En contra de eso, pensamos que tanto el mesianismo de Jesús como su mensaje de Reino siguen siendo esenciales para entender su movimiento.

pero sube a Jerusalen, porque espera y cree que debe proclamarlo allı, para que Dios los instaure, como habian anunciado muchas profecias

Jesus sube a Jerusalen esperando que Dios instaure el Reino, aunque sin saber de antemano la forma en que vendra Probablemente piensa que empezara a expresarse en la misma ciudad de las profecias sera el Reino "de Israel", pero abierto desde los pobres a todos los hombres y mujeres de la tierra Jesus conoce la grandeza (y perversion) de Roma (aunque no la ataca como hara el Apocalipsis), pero esta convencido de que los problemas y tareas del Reino se deciden en Jerusalen, donde puede y debe iniciarse la nueva etapa de la humanidad El Reino no comienza con la destruccion de los gentiles, ni supone un tipo de guerra apocaliptica, como diran otros judios, sino que implica y exige la llegada del Hijo del Hombre, es decir, de la nueva humani dad, desde Jerusalen

Jesus no sabe como vendra en concreto el Reino pero esta seguro de que surgira aqui mismo, en torno a Jerusalen, como plenitud de la obra de Dios Ciertamente, el sabe que puede haber y habra un "despues", una resurreccion, de manera que los muertos del pasado volveran de alguna forma a la vida, pero el Reino de Dios se situa basicamente en la linea del momento actual, aunque "trasformado" (abierto a la resurreccion de los muertos) Sea como fuere, debemos anadir que Jesus no ha querido ni ha podido resolver o definir expresamente todos los temas vinculados con el Reino, pues no sabe de antemano como se iran desarrollando, pero el ha iniciado un camino en esa linea

Jesus murio y parece que no vino "su reino" ¿Podriamos decir que se equivoco? En un sentido si el reino no ha llegado (por ahora) del todo como el afirmaba, pues los representantes de Jerusalen (sacerdotes y soldados) no creyeron en Jesus, sino que le mataron Pero la Iglesia respondera que Jesus no se ha equivocado, porque en lugar (y como inicio y corazon) del Reino se ha venido a revelar el mismo Jesus (que ha resucitado), ratificando asi la verdad de lo que habia anunciado En una perspectiva, podemos afirmar que la Iglesia es el resultado de un fracaso, pues ella ha venido en vez del Reino de Dios Pero, en otra perspectiva, para aquellos que han dado prioridad al mensaje y vida de Jesus como experiencia y tarea actual, su muerte y resurreccion no ha sido una experiencia de fracaso, sino de plenitud el mismo Jesus resucitado es principio y garantia del Reino

En ese ultimo sentido, debemos añadir que el mensaje de Reino de Jesus sigue estando vigente La experiencia pascual de la iglesia (y la confesion de Jesus como Señor e Hijo de Dios) no va en contra del Reino, sino que lo avala y confirma, haciendo que se abra a todos los hombres y mujeres de la tierra Por eso, el mensaje del Reino sigue estando en la base de la vida y experiencia de la Iglesia Dicho eso, debemos añadir que, en un sentido externo, Jesus se equivoco· No ha llegado el Reino en la forma en que el parecia anunciarlo y muchos hombres y mujeres siguen dominado por la injusticia y la muerte,

por eso, muchos judíos afirman que Jesus no puede ser Mesías, al modo de Israel, y que su mensaje de Reino ha terminado siendo falso o, por lo menos, insuficiente. Pues bien, a pesar de eso, los seguidores de Jesús confiesan que el Reino de Jesus esta viniendo, que es el Reino verdadero[32].

2. Primera comparación. Escatología de Pablo[33]

Algunos han dicho que Pablo ha sido el "fundador de la iglesia". En contra de eso, afirmamos que, sin duda, el ha colaborado de un modo muy significativo en la expansion del evangelio, en el despliegue de la Iglesia Pero no ha inventado nada esencialmente distinto, sino que ha retomado la experiencia de Jesus, tal como se vivia en las comunidades helenistas mas antiguas, desde la experiencia de la pascua. Por eso es importante conocer su pensamiento sobre el tema, para situar mejor el de Jesús Recordemos que Pablo ha escrito sus cartas (aproximadamente) unos 20 o 30 años despues de la muerte de Jesus; no conocemos ningun otro documento cristianos que sea mas antiguo. Su vision nos ayuda, por contraste, a entender mejor la de Jesus. El mensaje de Jesus pudo haber existido sin la interpretacion que le ha dado Pablo Pero el mensaje y escatología de Padre solo se entiende a partir de Jesus y, aunque sea algo distinto, nos ayuda a entender el mensaje y vida de Jesus.

> *Pablo no puede limitarse a repetir los gestos y palabras de Jesus,* pues Jesus ya ha sido asesinado y las condiciones exteriores del mundo no han cambiado Pero los cristianos a quienes el ha comenzado persiguiendo creen que Jesus esta vivo o, mejor dicho, es el Viviente, pues ha resucitado no para cambiar externamente las cosas, sino para anticipar su venida gloriosa, como Hijo de Dios, sobre el conjunto de la tierra Por otra parte, Pablo es un "fariseo letrado", que acepta el mensaje-vida de Jesus, pero lo entiende desde su propia perspectiva intelectual y social, como ciudadano helenista y no como

[32] Muchos judíos citados en bibl 2 2 siguen defendiendo, logicamente, que el anuncio de Reino de Jesus fue equivocado o, por lo menos, no era el definitivo, por eso siguen perteneciendo a lo que a veces se ha llamado "el Israel eterno" (no cristianos) Cf F Mussner, *Tratado sobre los judíos* Para el dialogo judeo-cristiano, BEB 40, Sigueme, Salamanca 1983

[33] Entre las obras en castellano, cf L Alvarez Verdes, *El imperativo cristiano* en san Pablo Monografías, ABE Verbo Divino, Estella 1980, A Badiou, *San Pablo La fundacion del universalismo,* Anthropos, Barcelona 1999, G Eichholz, *El evangelio de Pablo* Esbozo de teologia paulina, BEB 17, Sigueme, Salamanca 1977, M Legido, *La Iglesia del Senor Un estudio de eclesiologia paulina,* Pontificia, Salamanca 1978, R Trevijano, *Estudios paulinos,* Pontificia, Salamanca, 2002, S Vidal, *La resurreccion de Jesus en las cartas de Pablo,* Sigueme, Salamanca 1982, *El Proyecto mesianico de Pablo,* Sigueme, Salamanca 2005

campesino galileo. Además, y de manera muy significativa, él no ha conocido y perseguido a los discípulos galileos de Jesús (que esperaban el Reino como plenitud y reconciliación económica, social y laboral, en la línea de Jesús), sino a los cristianos helenistas de Jerusalén, que (sin abandonar lo anterior) creían ya en Jesús como Mesías celeste.Lógicamente, Pablo ya no espera el Reino a la manera como lo esperaban los artesanos/campesinos de Jesús en Galilea, sino que aguarda, ante todo, la próxima venida de Jesús resucitado, que significará el fin de este mundo concreto. Eso significa que el tiempo actual no tiene ya a sus ojos el sentido que tenía para Jesús en Galilea. De todas maneras, a pesar de eso, o quizá por eso mismo, por una incoherencia feliz (¡lógica!), Pablo ha sido el primer pensador de occidente (¿del mundo?) que ha desarrollado un plan concreto de vinculación universal de la humanidad, partiendo de la experiencia de Jesús, por encima de las leyes nacionales o imperiales que separan a los pueblos[34].

Pablo no puede seguir haciendo sin más las cosas que Jesús hacía en Galilea, durante el tiempo de su vida, sino que toma como punto de partida la muerte de Jesús, al que confiesa Mesías (Hijo de Dios, Kyrios/Señor del Universo), pues el mismo Dios ha resucitado a ese Jesús de entre los muertos. Lógicamente, Pablo tiene que asumir y destacar algunos presupuestos que Jesús no podía haber expresado de esa forma, porque dependen de la experiencia pascual de los primeros cristianos. (1) Pablo está convencido de que Jesús no es sólo Mesías de Israel, sino Hijo de Dios, en el sentido fuerte del término (Señor definitivo, como el Yahvé de Israel). (2) Pablo sigue afirmando que Jesús ha resucitado ya (en medio de este tiempo viejo), sin que haya concluido externamente la historia antigua (sin que haya llegado la resurrección de todos los muertos), de manera que se abre un "tiempo intermedio" entre su "pascua" y su "venida final" (con la llegada del Reino). (3) Así tiende a identificar el Reino de Dios con el retorno de Cristo y con la resurrección universal de los muertos (tema que no se hallaba en el centro del mensaje de Jesús, aunque él no lo negara).

Presente pascual y futuro del Reino. Donde Jesús ponía el "ya" del Reino (¡ha llegado y se expresa en la curación de los enfermos...!) Pablo ha situado el "ya" de la experiencia pascual de los creyentes (el encuentro con Jesús resucitado). Y donde Jesús ponía el futuro del Reino, con la venida del Hijo del Hombre, ha situado Pablo la venida apocalíptica del mismo Jesús resucitado. En esa línea, 1 Tes 4, 15-17 ("el mismo Señor descenderá del cielo..."), destaca la inminencia

[34] De esa forma, Pablo ha sentado, de hecho, las bases de la historia universal, desde la perspectiva de occidente, aunque él pensara en concreto que el tiempo de este mundo acabaría en uno o dos decenios, después que él mismo hubiera proclamado la buena noticia de Jesús en Roma, para llegar después a los confines de occidente (España: cf. Rom 15, 24.28), sembrando el evangelio en el conjunto de su "mundo". (Conforme a la visión de Pablo, la misión de Oriente, central para Mt 2, resultaría secundaria).

del Reino de una forma que parece más intensa que la de Jesús y lo entiende como parusía muy próxima (¡en esta generación!). Ciertamente, Pablo mantiene los elementos básicos del mensaje de Reino de Jesús, con su llamada al amor y gratuidad. Pero el hecho de que el Cristo haya sido asesinado ha puesto de relieve las dificultades históricas que ese Reino encuentra en este mundo. Por eso, Pablo ha destacado la necesidad de un cambio futuro, entendido desde la perspectiva del mismo Jesús, que vendrá como Hijo de Dios y Kyrios o Señor universal. Con ese convencimiento ha ido fundando comunidades cristianas que anuncian y preparan la venida inminente de Jesús, para que los fieles estén dispuestos a escucharle y acogerle cuando llegue.

Pablo no sube hacia Jerusalén (como Jesús), sino que baja sale de Jerusalén (cf. Gal 1, 18; 2, 1) para recorrer el mundo conocido (la ecumene romano/helenista), hasta el extremo de occidente, con el fin anunciar y preparar la llegada del Cristo, que vendrá como Kyrios (Rey o Señor divino), no en Jerusalén o en otro lugar de la tierra (como, por ejemplo en Galilea), sino en el aire, dominando de esa forma sobre todo el mundo (cf. 1 Tes 4, 17). Ciertamente, Jerusalén puede entenderse como punto de partida, pero ya no es el centro de la vida y esperanza de los cristianos. Por eso, Pablo afirma que Jesús no volverá en Jerusalén, sino sobre la tierra, para indicar de esa manera el carácter celeste y universal de la salvación cristiana. Por eso, lo que debe venir ya no es un Reino en la tierra, para unos pobres concretos o desde los pobres (cf. Lc 6, 20), sino un Reino del cielo (o desde el cielo), para los creyentes, que se reunirán con el Señor resucitado, en otra dimensión social y religiosa. Pablo trasciende así los ideales campesinos de Jesús en Galilea y en su lugar sitúa una experiencia de trasformación y recreación religiosa universal, desde los barrios populosos de las ciudades helenistas donde viven millones de judíos y prosélitos. No espera un mundo nuevo, aquí abajo, hecho de pan y concordia, entre los campesinos galileos, sino el fin de este mundo conocido, con el triunfo universal de Cristo, Mesías judío crucificado.

En un sentido externo, Pablo se equivocó. Su visión de un Cristo que volverá muy pronto sobre el aire no se ha realizado. Pero las consecuencias que él dedujo de su visión del Mesías crucificado y la forma en que creó comunidades cristianas, partiendo de la experiencia de Jesús, hizo posible que él formulara y desarrollara, desde su raíz judía, un espléndido proyecto de universalidad humana. Su esperanza inmediata no se cumplió: Jesús no vino en unos pocos años, como Pablo creía, pero la esperanza de su "vuelta" suscitó y sigue suscitando unas formas de unidad y comunión mesiánica que han marcado hasta hoy no sólo la vida de la Iglesia, sino la misma historia de occidente. Pablo sigue siendo el primero de los grandes fundadores de unidad de todos los hombres.

En esa línea, la "equivocación" de Pablo ha sido afortunada, pues nos permite vivir según el mensaje de Jesús y seguir buscando la unidad de judíos

y gentiles (de todos los hombres), desde nuestra propia situacion social y espiritual, pero manteniendo la misma esperanza escatologica De todas formas, esta equivocacion ha sido el motivo de que algunos cristianos hayan corrido el riesgo de devaluar el valor de la historia, como si no hubiera posibilidad de suscitar y esperar el Reino dentro de ella Ciertamente, con la ayuda de Pablo, el conjunto de los cristianos, hemos podido destacar el caracter "escatologico" del tiempo en que vivimos y superar las diferencias que nos dividian y enfrentaban segun las leyes anteriores, nacionales, sociales o religiosas Pero lo que dice Pablo no es lo mismo que aquello que decia y hacia Jesus, iniciando el camino del Reino en este mismo mundo, partir de los pobres

Por eso, como hemos indicado ya, algunos han podido afirmar que Pablo ha sido el verdadero inventor del cristianismo, apoyandose en una interpretacion trascendente de la resurreccion de Jesus Logicamente, Pablo apenas tuvo que fijarse en el Jesus historico, no tuvo necesidad de conocer los "evangelios" (que no estaban escritos), ni se esforzo por fijar los elementos principales de la vida y mensaje de Jesus, sino que "construyo" su evangelio, expresado en una red de iglesias donde los creyentes confesaban la muerte-resurreccion de Jesus (cf 1 Cor 15, 3-9) y esperaban su "vuelta" En ese sentido, en un primer momento, Pablo no hubiera necesitado conocer una "vida" de Jesus como la que yo estoy escribiendo

Dicho lo anterior debemos añadir que la experiencia pascual y la esperanza escatologica de Pablo (¡centrada en la venida de Jesus resucitado!) resulta inseparable de la vida y mensaje del Jesus historico En ese sentido, el proyecto eclesial y el mensaje escatologico de Pablo incluye de hecho el mensaje y vida de ese Jesus (pero los interpreta, de un modo genial, desde el "farisaismo apocaliptico" de su tiempo) En contra de lo que algunos siguen afirmando, Pablo no creo la Iglesia de Jesus, pues esa Iglesia ya existia previamente, pero ha contribuido de un modo poderoso a que ella se extienda y se afiance, desde una perspectiva paradojicamente muy judia (aunque en la linea de un judaismo que algunos llamarian heterodoxo) Por eso, la iglesia posterior, por exigencia de la misma dinamica del mensaje y proyecto cristiano de Pablo, tuvo que "recoger" y reelaborar historica y teologicamente la vida de Jesus (como hizo, sobre todo Marcos), no para deformarla, sino para entenderla y

valorarla plenamente. Así lo he querido hacer en este libro y lo que haré en el siguiente, *La historia de los primeros cristianos*[35].

3. Segunda comparación. Escatología del Apocalipsis[36]

Es bueno comparar la visión de Jesús (y la de Pablo) con el Apocalipsis, que ofrece un testimonio impresionante de esperanza y acción escatológica, donde los elementos judíos han sido interpretados desde la experiencia pascual de los cristianos. En la línea de lo que hemos dicho al hablar de Pablo, el mensaje y vida de Jesús podrían haber existido sin que se escribiera hacia el año 96 d. C. este libro del Apocalipsis o Revelación de Jesucristo (Ap 1, 1). Pero este Apocalipsis depende del mensaje y muerte de Jesús y nos ayuda a comprenderlos.

> *El Apocalipsis* se sitúa en una línea cercana a la de Pablo: no quiere instaurar el Reino en ese mundo, pues tiene la certeza de que el acontecimiento definitivo de la historia humana ya se ha realizado, de manera paradójica en la muerte de Jesús, Cordero degollado. Desde ese fondo, el Apocalipsis entiende la historia actual como tiempo de lucha entre los poderes del Dragón (que se expresan a través de la Bestia romana) y la gracia creadora del Dios verdadero que se ha manifestado en Jesús (cf. Ap 12-13). Así sigue en la línea de Pablo, pero lleva hasta el extremo algunos rasgos de su teología, desde la perspectiva de la maldad del imperio romano, entendido como enemigo de Cristo.
>
> *Reino de Dios contra reino del César.* Jesús había anunciado, al menos de un modo inicial, que el Reino de Dios podía empezar a establecerse y extenderse sin necesidad de destruir el imperio romano, pues ambos se sitúan en planos

[35] Cf. B. L. Mack, *A Myth of innocence. Mark and Christian Origins*, Fortrtress, Philadelphia 1988, aunque su postura debe revisarse: Marcos no va en contra de Pablo ni de la dinámica de los orígenes cristianos, sino que interpreta el mensaje de Pablo desde el fondo de la historia de Jesús.

[36] He desarrollado el tema en *El Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999. Entre las obras en castellano, cf. también: X. Alegre, *El Apocalipsis de Juan*, en J. O. Tuñí y X. Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas*, Verbo Divino, Estella 1995, 313-386; J. Bonsirven., *El Apocalipsis de San Juan*, Paulinas, Madrid 1966; J. P. Charlier, *Comprender el Apocalipsis, I-II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1993; J. Comblin, *Cristo en el Apocalipsis*, Herder, Barcelona 1969; F. Contreras, *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis*, Sígueme, Salamanca 1991; *Estoy a la puerta y llamo* (Ap 3,20). *Estudio temático*, Sígueme, Salamanca 1994; *La nueva Jerusalén, esperanza de la iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; P. Prigent, *El Apocalipsis*, en *Introducción a la lectura de la Biblia 10*, Cristiandad, Madrid 1985, págs. 217-292; E. Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Verbo Divino, Estella 1997; J. F. Toribio Cuadrado, *El Viniente. Estudio exegético y teológico del verbo "erkhesthai" en la literatura joánica*, Mayéutica, Marcilla 1993; U. Vanni, *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia*, Verbo Divino, Estella 1994; *El Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Verbo Divino, Estella 2004.

distintos En contra de eso, el Apocalipsis supone que el poder de Roma es contrario a la gracia salvadora del Cristo, de manera que debe establecerse una oposicion o lucha entre el imperio y Cristo En esta linea, el Apocalipsis corre el riesgo de entender el cristianismo desde un contexto de violencia dialectica o de lucha entre el imperio y Cristo Ciertamente, Cristo se situa en un plano distinto al de Roma no combate con armas (como hace la Primera Bestia de Ap 13), ni con una ideologia mentirosa (como la Segunda Bestia de Ap 13), ni con la opresion economica (como la Prostituta de Ap 17) Pero, en un determinado momento, al menos en un plano simbolico, da la impresion de que Evangelio e Imperio (Cristo y Satan) se situan casi frente a frente, como si fueran simetricos y excluyentes, en su oposicion Jesus, en cambio, quiso introducir el Reino de Dios en el mismo interior de las estructuras de este mundo

Condena de la historia Para el Apocalipsis resulta imposible que el Reino de Dios se extienda y propague en el tiempo de este mundo (sobre esta tierra), tal como Jesus habia querido anunciarlo e iniciarlo con sus palabras y gestos de curacion de los enfermos Ciertamente, Jesus ha sido condenado a muerte por decir lo que decia y hacer lo que hacia, de manera que en un sentido ha fracasado, por querer que su mensaje se extendiera, por el propio impulso de la "gracia" Pues bien, en contra de eso, dentro del dinamismo del Apocalipsis parece que la llegada del Reino de Dios corre el riesgo de entenderse de manera basicamente reactiva, por oposicion al Imperio romano mas que por impulso positivo de gracia

Desde aqui se plantea de nuevo la pregunta que hemos hecho a Pablo ¿Se equivoco tambien el Apocalipsis? Externamente si, porque la historia ha seguido su rumbo sin que el Imperio romano haya sido destruido, al menos en la forma externa, tal como lo habia anunciado en apariencia el libro Ciertamente, Roma cayo, en un plano, pero le han sucedido otros imperios, que siguen siendo igualmente perversos A pesar de eso (o quiza por eso mismo) la vision que el Apocalipsis ofrece de la historia como espacio de oposicion entre la gracia de Cristo y la violencia de la Bestia continua siendo luminosa y nos ayuda a situar y a entender el mensaje y la vida de Jesus El Apocalipsis no sintio la necesidad de escribir una "vida" de Jesus (no es un evangelio), sino que le bastan unos pocos "datos" sobre su muerte y su resurreccion para componer su inmenso retablo de guerra apocaliptica. Pero, bien entendido, ese retablo escatologico (de lucha y de de busqueda de vida) no tiene sentido cristiano (¡ni literario!) si se desliga del mensaje y esperanza de Jesus

El Apocalipsis ha querido reinterpelar el camino de Jesus (especialmente su muerte) en el trasfondo de las visiones apocalipticas del judaismo. De esa manera ha logrado captar y fijar, de una forma genial, las fuerzas que estan en el fondo de la vida de Jesus y las consecuencias de esa vida para trazar el sentido de la historia Por eso, una vez leido el Apocalipsis, al mismo tiem-

po, tenemos que volver a la vida de Jesús, para trazar mejor las conexiones y las diferencias. Sólo así podremos descubrir que Jesús era más profeta que apocalíptico, pues buscaba y trazaba el Reino de Dios en la historia, más que el fin de la historia[37].

[37] Además de mi *comentario al Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella.1999, cf. A. Álvarez, *La nueva Jerusalén ¿ciudad celeste o ciudad terrestre?* Ap 21, 1-8, Verbo Divino, Estella 2005. Las reflexiones anteriores sobre Pablo y el Apocalipsis nos invitan a situar mejor la historia y escatología de Jesús. El verdadero tiempo cristiano no es algo exterior, regulado por los astros, sino el despliegue de vida de los hombres en el camino que Dios les abre y que ellos asumen de manera responsable. Por eso, la venida del Reino depende no sólo del Dios creador, sino de la fe de los mismos hombres, según el camino que Jesús ha comenzado a recorrer. Y con esto podemos volver a sus signos.

5
AMOR EN ACCIÓN
HOMBRE CARISMÁTICO

He presentado el mensaje central de Jesus, profeta del Reino Ahora quiero evocar sus "acciones" de amor, para ocuparme despues de algunos temas especiales de su mensaje. Su mismo anuncio de Reino se concreta y expande en un gesto de amor creador, en linea de "curacion". Juan bautizaba para perdon de los pecados. Jesus "cura" para asi culminar la creacion, a fin de que los hombres puedan vivir y compartir en salud la vida. De esa forma, frente al riesgo de "juicio" de Juan, Jesus ha colocado el "principio del amor", entendido como fuente de trasformacion humana.

En este contexto recordamos otra vez que Flavio Josefo definió a los seguidores de Jesus como "aquellos que le amaron" (*Ant* XVIII, 63-64), suponiendo asi que Jesús les habia ofrecido primero su amor, de un modo activo, en misericordia "sanadora". De manera sorprendente, Pablo interpreta la accion de Jesus diciendo que "me amo y se entrego por mí" (Gal 2, 20). Al decir eso, no esta inventando nada nuevo, sino que recoge la experiencia historica de aquellos que acompañaron y siguieron a Jesus. Pues bien, desde ese fondo, las curaciones de Jesus han de entenderse como una expresion de su amor personal y asi lo han señalado de manera unanime los evangelios Podemos discutir en detalle el sentido historico y/o simbolico de las diversas curaciones o milagros (exorcismos). Pero es evidente que en el fondo de ellas se ha venido a decantar la experiencia de un Jesus "amoroso", que se apiada (tiene misericordia) de los hombres, como ha destacado la tradicion de Marcos:

> Jesus, saliendo (de la barca) tuvo misericordia (=esplagkhnisthê) de ellos,
> porque eran como ovejas sin pastor
> y comenzo a enseñarles muchas cosas (Mc 6, 34)
> Y oyendo que pasaba Jesus el Nazareno (el nazoreo) se puso a gritar
> *¡Hijo de David, Jesus, ten misericordia de mi!*

Muchos lo reprendían para que callara. Pero el gritaba todavía más fuerte: ¡Hijo de David, ten misericordia de mí!... (Mc 10, 47-48)[1].

Esos textos y el conjunto de los evangelios vinculan el mensaje y curaciones de Jesús con su amor, y le entienden como "revelación de la misericordia" de Dios. Esto nos sitúa ante el momento clave de la acción profética de Jesús, que resulta inseparable de su ayuda concreta a los hombres y mujeres, que se hallaban aplastados, dominados por diversas dolencias e impotencias, en un mundo de pobreza como aquel donde vivían (morían) los artesanos y "prescindibles" de Galilea. Jesús no empieza convocando para el Reino a los sanos y fuertes, a los ricos y entendidos, sino a los pobres de su entorno, muchos de ellos enfermos, poseídos por "demonios" de diverso tipo, deteriorados, rotos. A su juicio, la enfermedad no es sólo signo de agotamiento (pecado) del hombre, sino que viene a presentarse también como lugar donde Dios tiene que actuar para manifestar su Reino. Por eso, el signo de Jesús será curar a los enfermos, un signo de amor.

1. *Introducción: la señal de Elías*

a. Jesús y Elías. El sentido general de los milagros. En el primer capítulo de este libro hemos evocado las señales de Moisés y Elías, personajes que, según el evangelio, se vinculan con Jesús (cf. transfiguración: Mc 9, 2-9 par), ofreciéndole su apoyo y abriéndole un camino de "éxodo" (cf. Lc 9, 30-31). El signo de Moisés se sitúa más en una línea de enseñanza (nueva Ley); el de

[1] Siguiendo en la linea de Marcos, Mateo ha desarrollado poderosamente ese motivo, presentando a Jesus como Mesias de misericordia (1) Es el Siervo Misericordioso, porque ama y sana a los enfermos (Mt 8, 17), es el Siervo o portador de la misericordia de Dios, que es la suprema expresion de su justicia (12, 15-21). (2) Sus palabras principales son palabras de misericordia bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzaran misericordia (Mt 5, 7); misericordia quiero y no sacrificios (Mt 9, 13; 12, 6-7). (3) De esa forma le invocan los necesitados, presentandole como Hijo de David e identificando el mesianismo con la misericordia (Mt 9, 27) (4) Logicamente, como la justicia y la fidelidad, la misericordia pertenece a las cosas mas profundas de la Ley (Mt 23, 23) Por su parte, Lucas ha desarrollado ese tema en la parabola del buen samaritano, donde ha venido a expresarse el amor misericordioso de Jesus (cf Lc 10, 30-36), y en otras como la del hijo prodigo (Lc 15, 20-28) Cf C Roccheta, *Teología de la ternura Un evangelio por descubrir*, Sec. Trinitario, Salamanca 2001, O Gonzalez, *La Entrana del Cristianismo*, Sec Trinitario, Salamanca 1998

Elías (y Eliseo, su discípulo) en una línea de gestos milagrosos, como ahora indicaremos.

> Elías ofrece por sus milagros (especialmente el del agua: 1 Rey 17) aquello que, según la oración de Salomón, Dios tiene que conceder a los hombres que oran en el templo de Jerusalén (1 Rey 8, 35-36). ¿Es Elías en el norte tan bueno como el Templo en el sur? ...[En este contexto se sitúan] los milagros, no ya los milagros públicos y colectivos, como puede ser el control de la lluvia, sino los milagros particulares e individuales intercalados, al parecer, de forma deliberada en 1 Re 17-18 entre el comienzo y el final del capítulo de las lluvias. Así pues, después que Elías ha proclamado el control que posee sobre la lluvia en 1 Rey 17,1, vemos en 17, 2-7 cómo los cuervos lo alimentan en el desierto, cómo multiplica la comida y el aceite de la viuda pagana de Sarepta en 17, 8-16, y cómo resucita al hijo de esta mujer en 17,17-24. Sólo después, en 1 Rey 18, 1-46 concluye la historia de la lluvia. Dios ha concedido a Elías poder sobre la lluvia, sobre los alimentos y sobre la muerte, en otras palabras, sobre todos los ámbitos de la vida...
>
> Según va avanzando la saga con Eliseo, los milagros se multiplican. De nuevo la conjunción de detalles marcadamente nacionales o incluso internacionales corre parejas con los detalles marcadamente personales o individuales. (Así)... tenemos la curación de Naamán, jefe del ejército del rey de Siria, enfermo de lepra en 2 Re 5,1-19a; la predicción de la derrota del ejército sirio en 2 Re 6-7 y del reinado de Jazael en Siriá en 2 Re 8,7-15. Después, en el extremo opuesto de la serie, tenemos un conjunto de milagros de carácter algo más limitado. Eliseo sana las aguas contaminadas de Jericó en 2 Re 2,15-22; maldice a unos muchachos que se burlaban de él y hace que los maten dos osos que salen (2 Re 2,23-25); sanea un potaje contaminado en 2 Re 4, 38-41; multiplica unos panes de cebada en 2 Re 4, 42-44; y finalmente hace que un hierro flote sobre las aguas de Jordán (2 Rey 6, 1-7)[2].

Elías y Eliseo fueron profetas exigentes, famosos por su fidelidad a Yahvé. Pero, al mismo tiempo, supieron acercarse a los necesitados. No expusieron grandes teorías, ni elevaron discursos de tipo moralista, sino que pedían fidelidad, buscaban justicia. Exigían la fidelidad al yahvismo, pero, al mismo tiempo, eran sanadores misericordiosos, capaces de curar a enfermos y nece-

[2] Cf. J. D. Crossan, *Jesús, vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994, 182, donde evoca también los milagros de 2 Re 4, presentándolos como variantes o desarrollos de la serie correspondiente de Elías en 1 Re 17. Eliseo multiplica el resto de aceite que una viuda pobre tenía en su vasija (2 Rey 4,1-7), promete un hijo a una mujer distinguida cuyo marido era ya viejo (cf 2 Rey 4 8-17) y luego resucita a ese mismo hijo, aún niño, cuando muere (2 Rey 4,18-37). En este contexto se entiende la tesis básica de J. P. Meier, *Un judío marginal I-IV*, Verbo Divino, Estella 1998/2006: Jesús empieza apareciendo como profeta de milagros (en la línea de Elías), para culminar su obra como Mesías davídico.

sitados que no eran israelitas. En esa línea, en el primer capítulo de este libro hemos destacado ya el signo de Elías cuando buscaba y pedía, sobre el monte apartado, el Horeb, unos signos de juicio duro (huracán, fuego, terremoto), para descubrir después a Dios en la brisa suave del "espíritu", que le enviaba de nuevo a su propia tierra de Israel y su entorno, para poner en marcha un movimiento de búsqueda de Dios y de trasformación social que se expande a través de su discípulo Eliseo (cf. 1 Rey 19). También Jesús ha buscado a Dios con el Bautista (anunciando los signos que Elías buscaba en el Horeb), pero le ha encontrado en la Palabra que le dice "Hijo" y en el Espíritu que le capacita para realizar su obra (cf. Mc 1, 10-12).

A partir de aquí se entienden los signos de Jesús, nuevo Elías, que vuelve a Galilea y se pone con sus discípulos al servicio de los pobres, anunciándoles el Reino y curando sus enfermedades. Las curaciones de Jesús han surgido de su contacto con los enfermos. No sabemos si había desplegado previamente capacidades sanadoras, aunque podemos suponer que no, pues, de lo contrario, no se entendería bien su estancia al lado del Jordán, con el Bautista. Todo nos permite suponer que Jesús descubrió y desarrolló su poder de sanación tras el bautismo y en este contexto se entiende su nueva relación con Elías. También Juan había asumido, al parecer, ciertos rasgos de Elías, en línea de juicio. Jesús, en cambio, pondrá de relieve los aspectos sanadores del viejo profeta:

1. *Juan Bautista* se sitúa más en la línea de *Elías juez*, profeta del agua y del fuego, portador de la ira de Dios en el Carmelo (cf. 1 Rey 18). En esa perspectiva, los cristianos dirán que Elías se identifica con Juan, precursor de Jesús, no sólo por su forma de vestir (Mc 1, 6 cf. 2 Rey 1, 8), sino por su manera de anunciar el juicio, añadiendo así que Elías ya ha venido en Juan, precediendo a Jesús, para preparar su camino (cf. Mc 9, 13; ésta es la lectura cristiana de Mc 1, 7-8 par; cf. también Lc 1, 76).
2. Jesús Galileo se relaciona más con Elías sanador, como aparece no sólo en la "resurrección" del hijo de la viuda de Naím (Lc 7, 11-16), ciudad cercana a Sunem (donde Eliseo había resucitado al hijo único de la sunamita; cf. 2 Rey 4, 18-37), sino en el texto programático de Lc 4, 24-28, donde Jesús compara sus milagros con los de Elías/Eliseo, apareciendo así como nuevo Elías: alguien que es capaz de encender una esperanza de Reino o nueva humanidad, por sus curaciones[3].

[3] En esa línea se sitúan los textos que le comparan expresamente con Elías (cf. Mc 6, 15; 9, 28) y de un modo especial el grito de Jesús en la cruz, que algunos tomaron como llamada a "Elías" (Mc 15, 36), como indicaremos en el cap. 8, apartado 7 de este libro.

Entendidos así, en un trasfondo profético, en la línea de Elías, los milagros de Jesús, se encuentran esencialmente vinculados a su misión en Galilea, entre los artesanos campesinos y los pobres sin tierra En aquellas circunstancias, el anuncio del Reino resulta un auténtico "milagro", pues solo curándoles se puede conseguir que los enfermos y pobres aparezcan como privilegiados de Dios y portadores de su Reino Los milagros no son algo añadido al mensaje, una ayuda para creer, una prueba apologética, como si la verdad fuera una cosa y los milagros otra (un refuerzo externo) Al contrario, mirados en su radicalidad, ellos son el mismo Reino que viene y así marcan ese lugar de novedad y presencia de Dios entre los marginados y enfermos de Galilea

2 *Los milagros de la naturaleza* Ciertamente, hay que estudiar y distinguir unos de otros, separando cuidadosamente los diversos estratos de la tradición evangélica que los ha recogido y valorado En esa línea, los *milagros de naturaleza* (vinculados a poderes o realidades cósmicas) deben entenderse en un sentido simbólico, como expresión y signo de la importancia de Jesús y de la vida que él ha promovido y expresado, de un modo especial, tras su muerte Por eso, entenderlos "al pie de la letra", en sentido material, es condenarse a no entenderlos

1 Las *multiplicaciones* (cf Mc 6, 31-46, 8, 1 12 par) son signo de la abundancia y bendición del pan compartido Ellas expresan la fraternidad que surge y se despliegan allí donde los hombres y mujeres aprenden a dar y compartir desde la pobreza La conversión de las piedras en pan podría haber sido un prodigio satánico (cf Mc 4, 1-4 par), en la línea de aquello que han buscado algunos alquimistas (convertir el plomo en oro, para dominar el mundo), pero eso no sería milagro, pues el auténtico milagro de Jesús es compartir la vida con (desde) los pobres, haciendo así posible una fraternidad mesiánica

2 La *tempestad calmada con el paso al otro lado del mar* es signo de la presencia de Jesús resucitado entre sus fieles y del "éxodo" de sus discípulos que deben "pasar" desde Galilea a las tierras del entorno (cf Mc 4, 35 41, 6, 45 52 par) No es un prodigio físico, pues para avanzar una millas en un pequeño lago tendríamos hoy barcos y aviones muy seguros, sino un "milagro humano", misionero Lo que importa es que los hombres sean capaces de atravesar con fe el duro mar del mundo, llevando a los de fuera la palabra y los panes compartidos, que son signo de vida Por eso, entender esos milagros en plano puramente físico sería no entenderlos

3 Los milagros de "destrucción simbólica" (muerte de cerdos, higuera seca cf Mc 5, 13 y 11, 21) indican, de diversas formas, el riesgo de muerte y vaciedad en que se encuentran muchos hombres o, mejor dicho, muchas instituciones que oprimen a los pobres, cayendo así en la locura o la esterilidad Jesús no destruye directamente nada No aprovecha sus "poderes" para matar, nunca hace "milagros" para vencer de esa manera a los demás (como se supone en

2 Rey 2, 23-24 e incluso en Hech 5, 1-11). Por eso no "envía" fuego del cielo sobre las aldeas que le rechazan (cf. Lc 9, 54, asumiendo la visión de Elías en 1 Rey 19, 12, en contra de la que ofrece 2 Rey 1, 10-14), ni pide a Dios que le conceda doce legiones de ángeles, para destruir a los contrarios (cf. Mt 12, 53). Jesús no hace milagros para "demostrar" su poder superior, en plano de ley, ni para establecer normas sociales, sino para ayudar a los necesitados. Pero sus milagros muestran el riesgo de las instituciones que no están al servicio de los hombres[4].

Entendida así, toda la vida del creyente es un "milagro", pues sólo en un contexto de presencia superior puede entenderse y se entiende el Reino de Jesús. Lógicamente, siguen imperando sobre el mundo las leyes de la realidad física, impasibles, inflexibles. Pero al fondo de ellas viene a expresarse un poder más hondo que Jesús despliega en camino de fe, de humanidad, de Reino.

2. *Acción en la historia: curaciones del Reino*

Los milagros de Jesús son básicamente *curaciones*, es decir, gestos de ayuda y trasformación humana, en línea de Dios. Como he dicho en el apartado anterior, no son "pruebas externas", sino que forman parte de la llegada del Reino, entendido como presencia de Dios que trasforma a los pobres y excluidos galileos (campesinos, artesanos, prescindibles), de tal forma que ellos puedan asumir e iniciar el camino del Reino. La finalidad de Jesús consiste en poner en marcha esa presencia de Dios, precisamente en Galilea: que hombres y mujeres puedan vivir con salud y regalarse mutuamente la vida, en libertad.

A Jesús no le importan las instituciones en sí, ni siquiera el judaísmo como experiencia sacralizada, sino los hombres concretos (varones y mujeres), hijos de Dios, seres capaces de vivir en comunión, desde la presencia del Reino. Como veremos al hablar de los exorcismos, él ha visto que las instituciones de Israel contienen elementos "diabólicos". También el imperio romano se encuentra enfermo, poseído por un tipo de demonios que se llaman Legión (cf. Mc 9, 9). Igualmente enferma se encuentra una forma de familia patriarcalista, incapaz de educar a sus hijos (como muestran varios milagros de Marcos: 5, 23-43; 9, 14-29). En la raíz de la crisis económica, que hemos desatacado

[4] De un modo directo o indirecto, todos los estudios citados en bibl 4.1 y muchas de la citada en bibl 4.2 tratan de los milagros de Jesús. De un modo especial cf. obras de bibl 7 y entre ellas las de Aguirre, Davies, Estévez, González, Kee, Peláez, Pilch, Theissen, Trautmann y Twelftree.

en las reflexiones anteriores, se esconde una crisis humana más profunda. Por eso, el proyecto de Jesús no puede empezar por un cambio económico, sino por un cambio humano, es decir, por la curación o trasformación de los hombres.

1. Las obras del Cristo

Muestran la llegada del Reino, que se expresa en la curación de los hombres y mujeres, para que compartan generosamente la vida, como ha puesto de relieve un texto básico de la tradición (del llamado documento Q). Ciertamente, hay obras de opresión y muerte (propias de sistemas o poderes de opresión), como indica la situación social, económica y humana de los campesinos y pobres de Galilea. Pues bien, el evangelio recuerda y destaca en contra de ellas las *obras de Cristo* (*erga tou Khristou*: Mt 11, 2; cf. Lc 7, 19-20), vinculadas a la identidad del *erkhomenos*, aquel que ha de venir. Por sus mensajeros, Juan Bautista pregunta a Jesús desde la cárcel y le dice si es el anunciado, el que ha de venir o si deben esperar a otro. Él contesta:

> Id y anunciadle a Juan lo que habéis oído y habéis visto:
> Los ciegos ven y los cojos andan
> y los leprosos quedan limpios y los sordos oyen
> y los muertos resucitan y los pobres son evangelizados
> y bienaventurado aquel que no se escandalice de mí
> (Mt 11, 4-6; cf. Lc 7, 18-32; 4, 18-19).

Con esta presentación de sus obras, desde la perspectiva de Is 35, 5-6; 42, 18, Jesús expone su proyecto mesiánico (Reino de Dios), vinculando entre sí unas experiencias que en principio pueden parecer sin relación (curaciones, limpiezas, evangelizaciones, resurrecciones y bienaventuranzas), pero que van unidas y forman la raíz de su "escándalo" creador, la verdad de su Reino.

1. *Curaciones:* "Los ciegos ven y los cojos andan, los sordos oyen" (milagros en nivel de comunicación). Ciegos, cojos y sordos forman parte de una humanidad que no puede comunicarse: ver, andar, oír. En esa situación, el verdadero milagro consiste en que los hombres y mujeres puedan vivir en plenitud y relacionarse entre sí, en libertad, de manera que no estén a merced de otros más poderosos, sino que vean y escuchan y se comuniquen por sí mismos. En una sociedad amenazada como la que forman los campesinos-artesanos-marginados de Galilea, los "milagros" de Jesús son un impulso de vida. Eran muchos los que se negaban a ver, escuchar y caminar (o eran impedidos por otros), quedando así dominados por un sistema externo de opresión y por un mecanismo interno de represión y de muerte. Las "obras" de Jesús son

una protesta contra las condiciones de opresión en que vivía gran parte de la población; pero, al mismo tiempo, han de entenderse como impulso hacia la vida (es decir, hacia la decisión de vivir). El primer milagro es que los oprimidos de aquella sociedad no se dejen dominar por la opresión, sino que puedan vivir desde sí mismos y comunicarse unos a otros.

2. *Purificaciones:* "Los leprosos quedan limpios" (liberación socio-religiosa). Jesús quiere que los impuros puedan comunicarse también con los demás. Esta obra segunda ofrece un carácter aún más social que la anterior, pues los leprosos se hallaban doblemente oprimidos. (1) Estaban sometidos bajo una "sociedad de clases", como los enfermos anteriores, de manera que podemos entenderlos como víctimas de un sistema político y económico que los marginaba. (2) Pero, al mismo tiempo, estaban segregados por la misma "sociedad religiosa" israelita, que los expulsaba y cerraba, por motivos sacrales, en la cárcel de su propia enfermedad. Para que un leproso se cure han de cambiar las estructuras de separación de una sociedad que les expulsa, para así proteger mejor su pureza. No se necesitaba cárcel física, ni leprosería como en las sociedades modernas. El mismo entorno expulsaba a los leprosos, sin necesidad de cárceles, ni policías. Jesús, en cambio, les cura, es decir, les integra en una sociedad abierta, capaz de acoger a los que parecían impuros, irrecuperables.

3. *Evangelizaciones:* "Los pobres reciben la buena noticia" (liberación socio-económica). En un plano, estos pobres son los mismos enfermos anteriores. Pero en un sentido más amplio, ellos son todos los oprimidos, los que no pueden mantenerse por sí mismos. Pues bien, dando un paso más, descubrimos que esos pobres de los que habla Jesús no son los *penêtes* o trabajadores de clases humildes, capaces de alimentar con un esfuerzo honrado a su familia, sino los *ptôkhoi*, aquellos que no tienen nada (ni trabajo), es decir, los mendigos. Evangelizar a estos mendigos no es darles sólo un mensaje espiritual, independiente de su situación, sino hacer que su situación de muerte pueda convertirse en espacio de vida. Pues bien, esa evangelización exige no sólo una trasformación de los pobres (¡que ellos escuchen la buena noticia!), sino un cambio de (algunos de) los hombres y mujeres de su entorno, capaces de acogerles, ofreciéndoles casa y posibilidades (personales, económicas y sociales) de existencia[5].

[5] Más que exponer una teoría, evangelizar es promover un camino de vida, un cambio fuerte no sólo en los más pobres, sino en aquellos que pueden ayudarles. Es evidente que Jesús no está aludiendo aquí, en primer lugar, al cambio de las instituciones o clases más altas (gobernantes, comerciantes), sino de la misma gente más rica del entorno campesino de Galilea que tiene algunas posesiones (ya no son pobres-pobres). La pobreza en Galilea no es un dato ocasional o pasajero, sino que forma parte del entramado social del sistema. Jesús no ha tenido que inventar la pobreza, sino que la ha encontrado. Ha nacido en un mundo de pobres a los que ha anunciado y con quienes ha compartido el reino. Varias obras citadas en bibl 2.1 (cf. Freyne, Holmberg, Horsley, Malina, McLaren, Reed, Theissen) ayudar a situar a Jesús en el contexto social de pobreza en Palestina. He desarrollado el tema en Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños. Mt 25, 31-46, Sígueme, Salamanca 1984. Cf. I. Schottroff y W. Stegemann, *Jesús de Nazaret, esperanza*

4. *Resurrecciones:* "Y los muertos resucitan" (nivel escatológico). En un plano, el Jesús de este pasaje puede estar aludiendo a las personas que él ha "resucitado", según la tradición de los evangelios (la hija de Jairo, la hija de la viuda de Naím...; cf. Mc 5, 22-43; Lc 7, 12-15). Pero esas "resurrecciones" parecen problemáticas en un sentido histórico externo, de manera que el texto ha de entenderse en relación con algo aún más profundo: con la esperanza y experiencia de superación de la muerte, tal como aparece en la profecía israelita (y de una forma privilegiada en los relatos de pascua, al final del evangelio). Ésta es también una esperanza y experiencia que ha de expresarse en la vida de aquellos que escuchan y acogen el evangelio, dejándose transformar por el potencial de resurrección que empieza a expresarse en este mundo, pero que lo desborda. No se puede hablar de resurrección a partir de estructuras de poder, como las del Imperio (los hombres son lo que son, no resucitan) o las de un sacerdocio centrado en la sacralización de aquello que ahora existe (cf. Mc 12, 18; Hech 23, 8)[6].

5. Y bienaventurado aquel que no se escandaliza de mí. Los cuatro "milagros" anteriores resultan paradójicos, de forma que muchos oyentes de Jesús se niegan a aceptarlos, por rechazo externo, por rechazo interno o por presión sacral. (1) Rechazo externo. Muchos "ricos" no quieren "milagros", prefieren que los pobres sigan siendo pobres y los ciegos queden ciegos, conforme a los principios de un orden social clasista. (2) Rechazo interno. Hay enfermos que se sienten incapaces de cambiar y que por eso se refugian en su propia enfermedad. Han pactado con su opresión, pues les resulta más cómodo vivir en ella. (3) Presión sacral. Otros piensan, finalmente, que el programa de curaciones de Jesús destruye el orden sagrado de Israel, las estructuras de la sociedad establecida. Frente a todos esos y en especial frente a los últimos, dice Jesús: Y bienaventurado aquel que no se escandalice de mí (nivel cristológico). Juan Bautista está en la cárcel y desde ella pregunta por "aquel que ha de venir".

de los pobres, Sígueme, Salamanca 1981; E. W. Stegemann y W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001: T. J. M. *Ling The Judaean Poor and the Fourth Gospel*, NTS Mon. Series 136, Cambridge UP 2006.

6 Como es lógico, aquellos que viven a costa de los otros, para dominarles, no pueden resucitar (no pueden buscar otra cosa, consumen su vida en lo que tienen). Como sabe la tradición de Dan 12, 2 (y del justo sufriente de Sab 2, evocado en el primer capítulo de este libro), sólo se puede hablar de resurrección desde la experiencia de sufrimiento y fracaso de los que padecen y mueren, sin ayuda humana. Para situar el tema en el contexto judío de su tiempo, cf. G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, HThStudies 26, Cambridge Mass. 1972; H. C. C. Cavallin, *Life After Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Death in 1 Cor 15. Part I - An Inquiry into the Jewish Background*, Coniectanea Biblica, Lund, 1974; E. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien. I. La résurrection des morts et le contexte scripturaire. II. Les données qumraniennes et classiques*, Etudes bibliques 21-22, Gabalda, Paris 1993; J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, New York 1997.

Jesús le responde diciendo lo que hace: cura a los enfermos, anuncia la buena noticia a los pobres. A pesar de ello (o por ello), él es un hombre discutido y rechazado por muchos que buscan otro tipo de libertad, otra forma de respuesta a los problemas de la vida, y así piensan que los "milagros" no son buenos para el pueblo, que debe seguir en la opresión o necesita liberadores distintos[7].

Estas "obras del Mesías" pueden entenderse como *terapia personal y social* de libertad, en la línea de la "misericordia de Jesús" (cf. Mt 9, 13; 12, 7), lo mismo que las "obras de misericordia", que Mateo entiende como gestos de *episcopado* y *diaconía* (palabras derivadas de *episkopein*, cuidar de, y *diakonein*: servir; cf. Mt 25, 43-44). Esas "obras" nos sitúan en el centro de una sociedad que está marcada por el hecho de que algunos se encuentran sometidos a la exclusión y pobreza (hambre-sed, desnudez-exilio, enfermedad-cárcel), mientras otros (algo más ricos en sentido material) pueden ser capaces de acogerles y de compartir con ellos comida y casa, cuidado y presencia.

Esta opción de Jesús a favor de los enfermos y los pobres (y los muertos) nos sitúa en el centro de una humanidad que tiende a dividirse en dos grupos (los fuertes y los débiles), tomando como clave el poder impositivo (que se ejerce desde las clases superiores). Pues bien, Jesús comienza a invertir esa situación, mostrando con su vida y ejemplo la posibilidad de un mundo distinto en el que, paradójicamente, los más débiles (los pobres) puedan curar y curen a los que parecen más fuertes. En ese sentido diremos que la verdadera curación no es obra de "poder", sino de impotencia.

2. Los pobres curan a los "ricos"

Las trasformación evangélica empieza desde abajo: no son los ricos los que más ofrecen a los pobres, sino los pobres a los ricos. En este contexto se sitúa el envío misionero de Jesús, que manda a sus discípulos pobres (iti-

[7] Estas "obras" de Mt 11, 4-6 pueden y deben compararse con las de Lc 4, 18-19, pero Lucas incluye la liberación de los cautivos y encarcelados (año sabático, jubileo), ausente aquí en Mateo. Sea como fuere, todo lo que Jesús dice aquí va en la línea de la liberación de los oprimidos y de la comunicación gratuita, formulada en otro contexto por Mt 25, 31-46. Aquí no se puede hablar, en lenguaje paulino, de oposición entre fe y obras, pues las obras mesiánicas brotan de la fe y son expresión de evangelio. Aquí estamos quizá más cerca del lenguaje de Santiago (Sant 2, 14-26), donde se habla de una fe que actúa y se expresa a través de una serie de acciones de amor y/o curación. La misma "fe" se despliega en unas "obras" o, mejor dicho, en un "poder" de trasformación del evangelio. Cf. R. Schnackenburg, *Mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989; W. Schrage, *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987; C. Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento, I-II*, Eunsa, Pamplona 1970/3.

nerantes, sin nada), para que anuncien el Reino y que curan precisamente a aquellos que pueden acogerles, porque tienen casa y comida, como iremos viendo en los capítulos siguientes. Aquí sólo queremos colocar las bases del tema, destacando la *autoridad* de los pobres, que ayudan generosamente a los ricos (que les acogen en sus casas), como muestra el recuadro que sigue:

Mc 6, 7-11	Lc 10, 1-8 (cf. 9, 1-5)	Mt 10, 5-13
[1. Autoridad] Comenzó a enviarlos de dos en dos... dándoles autoridad sobre los espíritus inmundos.	Curad los enfermos... y decid: se acerca el Reino.	El Reino ha llegado: Sanad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, expulsad demonios.
[2. Itinerantes-pobres] y les ordenó no llevar nada para el camino, sino sólo un bastón; ni pan, alforja o dinero; sino sandalias y una túnica	No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias... Y no saludéis a nadie en el camino.	No toméis oro, ni plata..., ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón, pues el obrero merece salario
[3. Casa-acogida] Y les dijo: dondequiera que entréis en una casa, quedaos allí hasta que salgáis del lugar.	En la casa donde entréis, decid... Paz a esta casa... Quedad allí y comed y bebed lo que tengan...	Y en el pueblo o aldea donde entréis, ved quién es digno, y quedaos allí hasta que marchéis.

Los enviados de Jesús son *itinerantes-pobres*, como los artesanos-obreros que iban ofreciendo trabajo, casa por casa, aldea por aldea. Pero los obreros del evangelio no aportan trabajo, sino Reino de Dios y lo expresan en sus curaciones. Nada tienen, nada llevan (ni dinero, ni repuestos de ropa, ni comida), sino sólo su palabra, la experiencia de Reino. Precisamente por eso, como delegados de Dios, tienen autoridad para sanar *a los más ricos* que les acogen (campesinos sedentarios, con casa y tierra)[8].

De esta forma se expresa mejor la paradoja. Los itinerantes, sin casa ni hacienda, evangelizan (anuncian la buena nueva y curan) a los campesinos algo más acomodados, con casa y familia. Los "más ricos" ofrecen hospedaje. Los itinerantes pobres ofrecen, en cambio, salud y liberación de los demonios. En este contexto se entiende una palabra clave de la tradición cristiana:

[8] He desarrollado el tema en *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001. Cf. G. Theissen, *Radicalismo itinerante*, en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca, 1985, 13-40; R. Trevijano, *Profetas ambulantes*, en *Dic. Teol. Vida Religiosa*, Pub. Claretianas, Madrid 1989, 1425-1443. Entre los autores citados en bibl 4. 1, cf. Crossan, *Meier, Wright*. Por su parte, B. Mack, *El Evangelio perdido*. El documento Q., M. Roca, Barcelona 1994 ofrece una visión sesgada pero valiosa sobre los itinerantes en el documento Q.

los pobres os evangelizan. Sólo unos pobres "mendicantes", que confían en el Reino, pueden liberar y curar a los sedentarios con casa y trabajo, en los pueblos de Galilea.

El evangelio supera así una dinámica de *dominio jerárquico* (los superiores sostienen y curan a los inferiores) y de *pura confrontación* (lucha de pobres contra ricos) y lo hace desde los más pobres. Los itinerantes del Reino, sin más "seguridad" que el evangelio, pueden expandir su fe en el Reino y expresarla en forma de curación. Los otros (con familia y casa propia) pueden acoger a los itinerantes, dejándose curar por ellos. De esa forma se establece una simbiosis o comunicación donde unos y otros se ayudan, a partir de los pobres, que son en este plano los más ricos. De esa forma se instituye un "encuentro" de amor, es decir, una comunicación de Reino.

Aquí no se establece una relación de patronazgo (nadie domina sobre nadie), ni de limosna caritativa (en sentido intimista), sino de comunicación integral y sanadora. *Sólo los pobres*, que no tienen nada pero creen, pueden curar a los ricos, que corren el riesgo de cerrarse en sí mismos. Por su parte, esos *ricos* no pueden dar sólo una riqueza material, sino que han de dar algo *más hondo: han de acoger en casa a los que vienen, formando así una familia* con ellos. Ésta es la nueva estrategia del Reino, muy sencilla, muy honda: curar y compartir, desde abajo, pero cambiando a los de arriba, de un modo gratuito, trasformando así las mismas estructuras de la sociedad, en camino de Reino.

Esta curación no es un gesto intimista, de tipo individual, sino que implica una mutación de las relaciones humanas. (1) *El pobre-itinerante es portador del Reino*, de manera que su misma pobreza aparece como signo de la riqueza de Dios. Por eso, cuando entra en una casa, el pobre viene a presentarse como trasmisor de un evangelio que le sobrepasa, pero que se expresa a través de su persona. No viene a pedir, exigir o amenazar, sino a curar. Éste es su don, ésta su riqueza. (2) *Por su parte, la casa del rico-propietario* (que suele ser un campesino algo más acomodado) puede convertirse en signo del Reino. Cuando el rico acoge al pobre, ofreciéndole un espacio de vida, empieza a ser señal de Dios, portador de comunicación personal.

Así se establece una relación de entrega mutua, a partir de los itinerantes "liberados" (misioneros pobres), que curan a los ricos de su riqueza y de otras enfermedades vinculadas con ella. De esa forma, los menos importantes (no tienen casa o bienes) se vuelven más valiosos. No cobran por curar, pero tampoco se esconden ni evaden, sino que se dejan invitar por los propieta-

rios, compartiendo con ellos lo que tienen. No curan por mostrar su poder o dominio, sino porque el Reino es fuente de salud y fraternidad.

Los itinerantes continúan haciendo así lo que hacía Jesús, que no guarda el monopolio de las curaciones, sino que ofrece su experiencia sanadora a quienes quieran seguirle, "liberándose" para la itinerancia y el servicio a los pobres. Desde la perspectiva normal del sistema, suele suponerse que la curación es obra de aquellos que dominan desde arriba a los más débiles y pobres. Pues bien, en contra de eso, el evangelio indica que son precisamente los más pobres los que pueden curar a los ricos. Las riquezas no sirven para sanar a los enfermos (aunque pueden curar en un nivel de medicina externa). Sólo la gracia del Reino sana de verdad al hombre entero, desde los más pobres[9].

3. Sentido de las curaciones mesiánicas

No se puede mantener la esperanza del Reino sin unos signos que la alimenten y expresen la irrupción del "novum", de la nueva creación de Dios. Eso es lo que hacen los exorcismos de Jesús y de un modo especial las sanaciones, que actualizan los milagros de Elías y Eliseo (cf. Lc 4, 18-35: sermón de Nazaret). No se trata de señales externas, de las que podría prescindirse cuando llegue el sentido "espiritual" del Reino, sino que esas mismas sanaciones son la "verdad del Reino", porque Dios no es un ideal espiritualista, sino que se expresa ante todo como salud y comunión (alimento y vida compartida). Que hombres y mujeres puedan regalarse lo que son, precisamente en estas condiciones del mundo, en las que parecen condenados a muerte, aplastados por el Diablo: eso es el Reino.

En ese contexto se ponen de relieve, al menos de manera implícita, muchos rasgos que son importantes para entender el proyecto de Jesús. (1) En sentido *positivo*, el Reino es la misma vida humana, pues, más que una posible religión superior, cerrada en sí, lo que Dios intenta es que los hombres y mujeres vivan. (2) Por eso, en sentido *negativo*, allí donde se anuncia el Reino de Dios, el culto en sí (el templo exterior) viene a quedar en un se-

[9] La curación de la que hablamos no es simplemente somática, sino integral, por la palabra y el contacto de la vida. Pues bien, los únicos que pueden decir una palabra verdadera y ofrecer un contacto sanador, gratuito y eficaz, son los pobres, que aparecen así como "médicos" de Reino, portadores de un proyecto de comunicación que se abre a todos los hombres y mujeres, siempre que los "ricos" quieren acogerles.

gundo plano, lo mismo que la observancia de unas leyes objetivas vinculadas con ritos, purificaciones corporales y dietas alimenticias. Las leyes religiosas sirven a veces para separar a unos hombres de otros. Jesús, en cambio, cura para unirles. Ciertamente, él actúa desde la perspectiva israelita, pero no lo hace para triunfo de Israel, ni para gloria del sistema, sino para bien de los hombres y mujeres como tales, sea cual fuere su religión o raza[10].

Las curaciones destacan el valor de la vida, en línea de gratuidad. Lo que importa es que los hombres y mujeres puedan vivir de un modo pleno, dialogando unos con otros. El milagro no se identifica con la pura curación interior o exterior en cuanto aisladas, sino con el despliegue de una nueva dimensión humana. Lo que importa es que los hombres puedan vivir gratuitamente, en comunicación personal (ver, hablar...). Que puedan relacionarse gozosamente, en plenitud, compartiendo lo que tienen, de un modo confiado, desde el Dios que es la vida gratuita, expansiva, sin dominio de unos sobre otros. En ese contexto pueden distinguirse los milagros de Jesús de los signos de otros profetas escatológicos, en el segundo tercio del siglo I d. C.:

- *Los signos de los profetas escatológicos se sitúan, en general, en el nivel de lo maravilloso* y da la impresión de que intentan resolver los problemas de los hombres desde fuera de ellos mismos. Jesús no promete ninguno de esos signos (portentos en el cielo, división de las aguas del Jordán, victorias militares...), pues ellos no serían milagros mesiánicos, sino prodigios objetivos, al servicio de una imposición sagrada. Algunos de esos profetas anunciaron señales celestes (caída de estrellas), terrestres (el río se abrirá, caerán los muros de Jerusalén) o militares (derrota de los enemigos). Eran signos cercanos a la magia: buscaban una solución que viene de fuera, haciendo al hombre objeto de poderes y de movimientos que le sobrevienen, como si él no actuara. La tradición cristiana recoge y anuncia

[10] Jesús sanador pertenece a los datos básicos del evangelio. Pero las formulaciones concretas de sus curaciones han sido de tal manera recreadas por los evangelistas que resulta muy difícil defender la historicidad detallada de gran parte de ellas. Aquí no quiero ni puedo estudiar los detalles del tema, como hace J. P. Meier, *Un judío marginal II/2*, Verbo Divino, Estella 2000, sino evocar su sentido. (1) Las curaciones son signos de vida y comunicación. Casi todas están vinculadas al encuentro humano: que los hombres puedan abrirse a la vida, es decir, a la relación personal creadora, superando aquello que separa a los hombres de las raíces de su vida y que les impide comunicarse. (2) Los discípulos curan lo mismo que Jesús. Las curaciones no son un privilegio de Jesús, sino un camino nuevo de vida. A través de ellas actúa Dios y con Dios la fe de los hombres. Por eso, los discípulos itinerantes de Jesús (los más pobres, los que confían en el Reino) pueden ser trasmisores de curación. (3) Curar y cuidar. Los dos gestos están muy relacionados. Curar es "pensar en" (viene de cogitare) y "ocuparse de" (visitar y ayudar en el sentido de episkopein). Éste es un tema que Lucas ha elaborado en la parábola del samaritano que "se hace prójimo" del asaltado y herido del camino, cuidando de él (curándole) y realizando así el auténtico milagro (a diferencia del sacerdote y levita).

algunos de esos signos, pero los sitúa en la lejanía, en el contexto del final del mundo (cf. Mc 13, 8. 25), no en el tiempo de la vida de Jesús.

- *Los signos de Jesús pueden entenderse en un sentido como no-milagros*, pues él no ofrece prodigios externos, sino la trasformación de los hombres, en fidelidad personal, es decir, en apertura a Dios y diálogo comunitaria (entre itinerantes y sedentarios). El verdadero milagro es la curación del hombre débil, del enfermo, del endemoniado; es el despliegue de la vida, que se expande en forma de fe y de amor mutuo. En esa línea, el principio de todos los milagros es la fe de los pobres, que pueden curar y curan a los ricos, haciéndoles capaces de superar la opresión de la riqueza y de acogerse mutuamente. Los milagros muestran que la vida del hombre no se mide por sus conquistas económicas, políticas o religiosas, sino por la fe y la generosidad, partiendo de los más pobres.
- Jesús, Mesías de milagros. Conforme a la visión de Juan Bautista, parece que la mayoría de los hombres se hallaban condenados a morir (a matarse entre sí, a terminar condenados en juicio por Dios). Pues bien, en contra de eso, Jesús ha descubierto y proclamado que los hombres están invitados a vivir ya desde ahora en gesto de agradecimiento, a partir de los más pobres, que son los portadores de la esperanza de futuro. En su estructura actual, partiendo de los poderosos del mundo, los hombres se encuentran condenados a luchar y matarse, desde los más ricos. Pero ahora Jesús ha comenzado a proclamar y promover un movimiento de solidaridad, desde los más pobres, abriendo así un camino de humanidad para el futuro. Éste es el sentido de sus milagros, que no son un adorno añadido a una vida anterior ya fijada, sino el gozo y riqueza de una vida que se expresa en formas de gratuidad, pues sin ella el hombre corre el riesgo de perderse bajo la violencia del mundo.

Los hombres se encuentran sometidos, por un lado, a los poderes de la naturaleza que les marcan y definen de un modo que parece dictatorial y, por otro, a los poderes aún más fuertes de la violencia social, que se expresan en forma de tiranía imperial, económica o religiosa. Pero, en un sentido más profundo, los milagros vienen a mostrarse como principio y signo de una realidad más honda, que ha empezado a expresarse en el don de la Vida de Dios (gratuidad, no-violencia creadora), que Jesús ha encendido con su mensaje y con su vida. Por encima de la fatalidad del sistema, los milagros son una promesa de vida que adquiere sentido (se cura) desde el amor de los más pobres, expulsados del sistema, pero portadores de la gracia del Reino de Dios[11].

[11] En este fondo pueden ayudar las observaciones de R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983; *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982; *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986; *Veo a Satanás caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona 2002. Cf J.

3. *Exorcismos: la lucha final*

Entre los milagros de Jesús ocupan un lugar especial los exorcismos, que podrían situarse en la línea de las "curaciones chamánicas", aunque con rasgos muy significativos. Igual que muchos de sus contemporáneos, Jesús se hallaba convencido de que el responsable final de la opresión y muerte de los campesinos de Galilea no era simplemente un tipo de principio externo, que se puede concretar en instituciones militares (como el Imperio romano) o sociopolíticas (como las ciudades helenistas), sino un Poder aún más duro, de carácter diabólico, que impone su amenaza sobre el conjunto de la humanidad. Por eso pensó que debía luchar en contra de ese Poder, para cambiar a los hombres (expulsar a los demonios) y para trasformar las instituciones[12].

En ese contexto han de entenderse los exorcismos, desde la situación personal y social, cultural y religiosa, del tiempo de Jesús. Cuando hoy decimos que "no hay demonios" y que los exorcismos eran gestos míticos no estamos ayudando a entender nada, sino, al contrario, ocultamos el problema esencial de la "iniquidad" que se apodera de las instituciones y destruye a las personas. Es muy posible que no existan "demonios personales", pero *lo demoníaco existe* y marca la forma de vida de la humanidad.

En ese sentido, el "Diablo" es la expresión de un mal externo (expresado en estructuras objetivas de opresión) que se vuelve interno (puede destruir a las personas) y viceversa: un mal interno objetivado en instituciones externas. Según eso, la maldad de los poderes diabólicos ofrece un rasgo objetivo (expresado en formas de vida familiar y social) y otro subjetivo (vinculada a la constitución biológica y al despliegue personal de hombres y mujeres). Esa "maldad" se manifiesta de un modo especial en algunos miembros más débiles de la cadena humana, suscitando diversas formas de "locura".

Ciertamente, la "locura" (tomada en un plano extenso) tiene otros aspectos muy significativos, de tipo orgánico y biográfico, vinculados a la

Alison, *El retorno de Abel las huellas de la imaginación escatológica*, Herder, Barcelona 1991; *Una fe más allá del resentimiento fragmentos católicos en clave gay*, Herder, Barcelona 2003.

12 Sobre chamanismo, cf. Cf. M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México2001; M. Hermann, *Schamanen, Pseudoschamanen, Erloser und Heilbringer I-III*, Wiesbaden 1870; J. M. Poveda (ed.), *Chamanismo El arte natural de curar*, Planeta, Barcelina 1997; M.J Winkelman, *Shamans, Priests and Witches A Cross Cultural Study of Magico- Religious Practitioners*, Arizona State University, 1992. Para una visión bibliográfica, cf. F. Diez de Velasco, *Bibliografía general sobre historia de las religiones*, en http://webpages.ull.es/users/fradive/

vida personal y familiar. Pero, en su fondo hay casi siempre un problema de comunicación, que en aquel tiempo se entendía (como muchas otras cosas) de un modo religioso positivo o negativo (vinculado a lo diabólico). Pues bien, en ese contexto de locura se introduce Jesús, que no ha venido a cambiar externamente las instituciones (Imperio, Reino de Herodes, ciudades galileas), sino a curar a las personas "poseídas" (dominadas) por esas instituciones, cambiando así, de un modo más hondo, a las mismas instituciones. De esa forma desarrolla una intensa "terapia de resistencia", que tendrá inmensas consecuencias sociales[13].

1. Jesús exorcista

Vengamos al evangelio. En una primera lectura del evangelio de Marcos, Jesús se eleva ante nosotros como un extraño: un hombre que va expulsando demonios con prisa y decisión, a veces con rabia, como si luchara contra personajes invisibles, de tipo mágico, que otros no logramos ver (sólo vemos locura, opresión social, destrucción humana). Es lógico que muchos exegetas e intérpretes hayan tendido a silenciar este elemento de su vida, que parece haberse vuelto secundario en el cristianismo posterior (incluso, quizá, en el mismo Pablo). Jesús se eleva ante nosotros, como un raro chamán (un hechicero), que viene desde muy antiguo, diciendo cosas y haciendo gestos que hoy nos resultan anticuados, pues tendemos a resolver esos temas con pastillas y hospitales psiquiátricos, con tranquilizantes y juegos evasivos.

Quizá nos gustaría que él no hubiera sido un exorcista. Pero es muy posible que los equivocados seamos nosotros, que no sabemos ver el fondo "social" de los demonios, ni la posibilidad de una "curación humana", empezando por los eslabones más débiles de la cadena de opresión (los endemoniados). Lógicamente, en este contexto, la misma curación tiene un fondo religioso: aparece como despliegue del Reino de Dios, que abre ante los hombres una puerta de libertad y salud, a fin de que ellos puedan ser y vivir, sin derrumbarse, promoviendo estructuras alternativas de libertad y concordia, desde los más pobres (desde los mismos endemoniados).

[13] En esa línea, el Apocalipsis entenderá la vida y mensaje de Jesús como "terapia social y personal" contra el carácter diabólico del Imperio. Jesús viene a mostrarse así como exorcista abarcador, con implicaciones políticas, abiertas a la liberación final de la humanidad, que se expresa en el signo del Cordero Degollado y en las Bodas del amor universal (cf. Ap 21-22). Desde ese fondo he trazado los elementos básicos de mi *comentario al Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

La tradición recuerda a Jesús como exorcista especializado y maestro de exorcistas (cf. Mc 1, 21-28; 3, 15; 6, 12 par). Utilizando un lenguaje distinto, hoy podríamos llamarle *amigo de los locos*. Allí donde otros hombres y mujeres de su tiempo suponían que los pobres estaban condenados a padecer bajo el poder de espíritus perversos, Jesús les ha tomado como hijos de Dios, seres capaces de vivir en libertad. Desde ese fondo, se ha sentido enviado por Dios, para expulsar a los demonios, empezando su tarea de Reino precisamente en aquellos a quienes la misma estructura social y familiar condenaba a la locura (cf. Mc 5, 1-20; 7, 24-30; 9, 14-29). Los que pretenden mutilar este elemento del evangelio, como si fuera un residuo mitológico, destruyen el mensaje del Reino. Jesús se fijó de un modo especial en los endemoniados, que eran para él los exponentes más claros de un mundo oprimido, que no logra abrirse a la luz y a la comunicación gratuita y libre. Precisamente ellos, los que podían aparecer como una prueba palpable de la lejanía de Dios, vinieron a convertirse para Jesús en lugar privilegiado de la acción de Dios (cf. Mc 9, 14-29 y par).

Ciertamente, no fue único. Había otros muchos, sobre todo judíos, que querían liberar a los endemoniados. Pero fue uno de los más importantes. Así le vemos curando al endemoniado de la sinagoga (Mc 1, 21-28) o al "legionario" de Gerasa (Mc 5, 1-20), lo mismo que a la hija de la mujer cananea (Mc. 7, 1-20) o al hijo del padre de poca fe (Mc 9, 17-27). En ese contexto se añade que constituyó un grupo de discípulos con poder para enviarlos a proclamar el mensaje, expulsando demonios (Mc 3, 13-15). Así suscitó un movimiento de curación radical, desde los más pobres, al servicio del hombre, es decir, de la presencia del Reino, entendido en forma de salud y comunión[14].

[14] Entre los "endemoniados" que Jesús ha curado, según Marcos, se encuentran los siguientes: (1) El impuro de la sinagoga (1, 21-28), lugar que así aparece como propio de demonios. (2) Los endemoniados de los sumarios (1, 32.39; 3, 11), signo de impureza de los humanos. (3) El leproso (1, 40-45). No se dice que tenga un demonio, pero Jesús le "limpia". (4) El "legionario" de Gerasa (5, 1-20), poseído por un espíritu impuro que es legión. (5) Las dos mujeres de 5, 21-43, enfermas de "impureza" judía, aunque el texto no diga que están endemoniadas. (6) La niña pagana (7, 24-30), poseída por un espíritu impuro o demonio. (7) El niño mudo (9, 14-29), al que domina un espíritu impuro (9, 25).

2. Sentido de los exorcismos

Jesús no ha trazado teorías sobre posesiones y exorcismo, sino que ha "visto" a los endemoniados y ha sabido que pueden y deben curarse, pues así lo implica el mensaje del Reino. Los exorcismos constituyen quizá el lugar y momento donde la experiencia de Jesús se entrecruza de un modo más hondo con la sociedad de su tiempo, una sociedad empobrecida, endemoniada, a la que se debe liberar por dentro, en un plano individual y social, pues ambos se encuentran de tal modo vinculados que no pueden separarse: no hay libertad individual, sin liberación social, ni viceversa[15].

Como hemos visto, Jesús no ha sido un exorcista solitario, sino que ha creado un grupo de exorcistas, que han compartido su gesto de expulsar demonios, desde el mensaje de Reino, al servicio de la libertad y de la comunión humana. En esa línea, los exorcismos son un elemento básico del movimiento de Jesús:

1. *Los exorcismos nos sitúan ante un problema personal,* ante una ruptura o distorsión que impide que unos hombres o mujeres puedan vivir en libertad y amar a los demás, desde sí mismos. Los exorcismos intentan combatir, según eso, a unos *demonios personales* (no porque lo demonios sean personas, sino porque lo demoníaco se vincula a la propia identidad de cada poseso). De todas maneras, según el evangelio, no hay demonios puramente individuales, sino que todos ellos implican un tipo de ruptura familiar o social, una comunicación pervertida, dominada en aquel tiempo por el Imperio y el Sacerdocio israelita.
2. *Las posesiones diabólicas responden a un problema familiar.* Varios exorcismos de Jesús se inscriben en un campo de disputa entre padres e hijos, situándonos así, precisamente, en el lugar donde se ha roto la relación entre las generaciones (cf. Mc 7, 24-30; 9, 14-29). En este contexto podemos hablar de *demonios familiares.* No se puede echar toda la culpa de la destrucción del hombre a las estructuras políticas y sociales más extensas, sino que hay que fijarse en las

[15] Por eso, hay que relacionar exorcismos individuales (con hombres o mujeres concretos, dominados por lo diabólico) y exorcismos sociales, que se identifican en el fondo con el cambio de relaciones de un grupo social (en este contexto un demonio como "Belcebú" podría identificarse con la estructura perversa de Roma). A partir de aquí se pueden trazar varias teorías de tipo psicológico/social, recordando, por ejemplo, que una parte considerable de la población campesina judía de Galilea y de su entorno parecía endemoniada (sufría un tipo de locura, vinculada a las circunstancias económicas, sociales y culturales del tiempo). Pero también parecían endemoniados otros hombres y mujeres no judíos del entorno, como el legionario de Gerasa (Mc 5, 1-20) y la hija de la siro-fenicia (cf. Mc 7, 25-30). Por eso, las "curaciones" de Jesús han de entenderse desde una perspectiva humana, más que puramente israelita.

relaciones de familia, que tienen tambien mucha importancia y son lugares donde se expresa la enfermedad diabolica

3 *Los exorcismos responden a un problema politico y social,* vinculado a las condiciones estructurales, economicas y laborales, de Galilea y de su entorno En ese plano se situa, de forma especial, el "demonio legionario" (el Geraseno de Mc 5, 1-20) y quiza tambien la referencia a Belcebu (cf Mc 3, 22 par), a quien algunos han entendido como demonio politico supremo, que podriamos vincular de alguna forma con la Bestia o poderio perverso de Roma, segun Ap 13[16]

4 *Los exorcismos nos situan ante un problema de pureza* Jesus ha descubierto en los posesos la contradiccion maxima de una sociedad obsesionada por la mancha y/o la impureza (cf Mc 1, 20-28) Impuro era aquello que separa al hombre del poder sagrado, impidiendole participar en la liturgia y los ritos religiosos La religion queria mantener "puros" a los hombres, expulsando a los manchados (publicanos, prostitutas, mujeres con flujo irregular, leprosos etc) Pues bien, segun Jesus, una religion de ese tipo termina siendo aliada del diablo (que se fija en esas "impurezas"), pues para Dios solo es impuro aquello que proviene de un mal corazon, impidiendo el amor o comunion entre los hombres (cf Mc 7, 1-23, esp 7, 19) Jesus quiere superar esa vision de la pureza y por eso libera a los "posesos", para que ellos puedan comunicarse en libertad y, al mismo tiempo, quiere trasformar la sociedad, para que ella acoja a los posesos Los dos elementos son inseparables, no hay cambio social sin personal, ni viceversa

5 Los exorcismos nos situan ante un problema religioso estricto, vinculado a la liberacion mas profunda del hombre En este contexto podemos evocar el relato del "endemoniado de la sinagoga" (Mc 1, 21-26), con el que comienzan las obras de Jesus segun Marcos Es evidente que, en un nivel, ese relato alude a una experiencia eclesial de disputa entre comunidades cristianas y sinagogas judias mas "tradicionales" (legales), que serian lugares donde habita lo diabolico Sin embargo, en su fondo conserva una experiencia de Jesus a

[6] En el fondo de los exorcismos se situa un problema de poder ¿Quien es el fuerte que domina sobre la casa del mundo? (Mc 3, 27 par) La literatura apocaliptica tendia a vincular a ese "fuerte" con los poderes imperiales, en la linea del Apocalipsis «La agresion contra los romanos parece hallarse desplazada hacia los demonios, como lo muestra el exorcismo practicado a la orilla del lago de Gerasa (Mc 5, 1ss) los demonios que habian entrado en la piara de cerdos se comportan como las fuerzas de ocupacion Hablan latin (), se presentan como "legion" y, lo mismo que los romanos, no tienen mas que un deseo el poder permanecer en el pais El hecho de que, juntamente con los cerdos, se ahogaran tambien en el lago los demonios [romanos], esta en consonancia con los deseos poco amistosos que el pueblo judio abrigaba hacia los romanos habria sido preferible arrojarlos al mar Cuando Jesus, con sus exorcismos, expulsaba a Belcebu [parece que expulsaba tambien la infeccion de la presencia romana que se extendia a traves de ese demonio] Porque Belcebu (Baal Zebul) era el mote con el que se conocia a un Dios Baal en Siria La conexion entre el dominio extranjero y el dominio ejercido por los demonios es una conexion plausible con los romanos llegaron al pais los dioses y cultos extranjeros» (cf G Theissen, *El Movimiento de Jesus,* Sigueme, Salamanca 2005, 287)

su entender, las sinagogas galileas, tal como funcionaban, eran incapaces de liberar a los pobres (endemoniados). Precisamente por eso, Jesús comenzó su tarea de Reino, desbordando el nivel de las sinagogas.

Desde ese contexto podemos hablar del *atrevimiento de Jesús*. Al enfrentarse a los poderes de opresión personal y social, él ha penetrado en un "lugar" de gran peligro, dejándose «conocer» por lo diabólico (es decir, por los endemoniados). Lógicamente, los primeros que han descubierto su identidad han sido los posesos (los "demonios" de los posesos), que le dicen: «Eres el Santo», «el Hijo de Dios» (Mc 1, 24; 3, 11; *cf.* 5, 7). Esas confesiones expresan algo enigmáticamente peligroso: por compasión y entrega terapéutica, Jesús se ha introducido en la hondura de la contradicción y destrucción humana, de tal forma que han sido ellos, los posesos (los locos, expulsados de la sociedad, no los sabios del mundo), los primeros que le han conocido.

Teniendo eso en cuenta, podemos comparar a Jesús con otros "exorcistas", como los esenios de Qumrán que interpretaban su proyecto desde la perspectiva de la gran lucha contra los poderes sociales que oprimieron y oprimen a Israel, como muestra el *Rollo de la Guerra* (1QM: Milhama) y ratifica la misma *Regla de la Comunidad* donde se manda: «amar a todos los hijos de la luz y odiar a todos los hijos de las tinieblas» (cf. 1QS 3-4).

Pues bien, los qumramitas vinculaban exorcismo y violencia, conforme a unos principios bélicos (de tipo simbólico). El verdadero exorcismo era una guerra, dirigida por sacerdotes, que marcan y sancionan los procesos militares: una lucha teológica y angélica donde el mismo Dios, con ejércitos celestes, vendrá en ayuda de los suyos. Por eso no pueden combatir en ella los impuros, enfermos o manchados, como supone el Rollo, ampliando los principios de la vieja guerra santa israelita. La Gran Batalla (el exorcismo radical) será una lucha de "hombres de valor" (jueces, oficiales, jefes de millares y centenas), en la que no hay lugar para los «contaminados, paralíticos, ciegos, sordos, mudos... porque los ángeles de la santidad están entre ellos» (*Regla de la Congregación*, 1QSa 2, 1-9; cf. *Rollo del Templo*, 1QT 45). Sólo en la asamblea pura, sin enfermos y manchados, surgirá el Mesías, Hijo de Dios (1QSa 2, 12-22)[17].

[17] Para situar a Jesús entre los sanadores y exorcistas de su tiempo, cf. B. M. Bokser, *Wonderworking and Rabbinic Tradition*. The Case of Hanina ben Dosa, JSJ 16 (1985), 42-92; S. Freyne, *The Charismatic*, en J. J. Collins (ed.), *Ideal Figures in Ancient Judaism*. Profiles and Paradigms, (SBLSCS 12), Chico CA 1980, 223-258; W. S. Green, *Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition* ANRW 2/19 (1979) 614-47; M. Smith, *Jesús el mago*, Barcelona 1988; G. H. Twelftree, *Jesus the*

Pues bien, en contra de la ley de pureza de Qumrán, y oponiéndose a la actitud de los celosos/celotas, que interpretaban la guerra como lucha de puros contra impuros, Jesús ha penetrado en el lugar de los impuros, para compartir con ellos el mensaje de Dios y para ofrecerles el Reino. Ciertamente, también él entiende el exorcismo como lucha, pero como una lucha que se realiza desde abajo, desde los más pobres, sin batalla militar externa, al servicio de los excluidos de la sociedad, es decir, de los impuros. Lógicamente, sus exorcismos resultan escandalosos, contrarios a las normas de pureza de su tiempo. Por eso, su autoridad ha sido discutida y rechazada por aquellos grupos judíos (¿judeocristianos?) que ponían la institución por encima de la curación y libertad de los endemoniados.

En este contexto se sitúa el juicio de "los escribas que vienen de Jerusalén", vinculados, según Mc 3, 20-35, con los parientes de Jesús, que dictaminan y dicen: «Tiene a Belcebú y con el poder del Príncipe de los demonios expulsa a los demonios» (Mc 3, 22; cf. Mt 12 22-32; Lc 11, 14-23; 12, 10). Esos escribas piensan que, curando a los posesos y acogiendo a los marginados, tal como él lo hace, Jesús pone en riesgo la sacralidad de Israel, que, según ellos, sólo puede mantenerse expulsando o encerrando a posesos e impuros. Los escribas aparecen como representantes de una ley sagrada (nacional) y así garantizan el orden legal del conjunto de la sociedad (dominada por los fuertes, los legales), pero lo hacen edificando, en torno al buen pueblo, un muro de seguridad según Ley y dejando en la cárcel exterior de su locura o pecado, a los posesos. Por eso, acusan a Jesús diciendo que, bajo capa de bien (ayudando externamente a unos posesos), sus exorcismos arruinan o destruyen la unidad sagrada del pueblo (la casa buena de Dios), entregando al conjunto de Israel en manos del Diablo.

Así piensan los escribas (=juristas o letrados) oficiales: según ellos, quien ayuda y libera a los merecedores de la cárcel del diablo (a los asociales, peligrosos e impuros) supone una amenaza para el buen orden del pueblo, que, a su juicio, en este momento, se encuentra protegido por el Imperio romano. Con la Ley en la mano, la sociedad debe expulsar y controlar (=encarcelar) con violencia legítima a los endemoniados, para mantener el orden del sistema. Una buena

Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus, Tübingen 1993; J. Vázquez, *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. El prólogo de la regla de la comunidad de Qumrán*, Biblioteca Midrásica 20, ABE-Verbo Divino Estella 2000; G. Vermes, *Hanina ben Dosa. A Controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era*, JJS 23 (1972), 28-50; 24 (1973), 51-64. Otras obras en bibl 7.

estructura social sólo se edifica y defiende encadenando a los culpables/posesos, delimitando bien lo puro y lo impuro, lo decente y lo peligroso. Por eso, quien acepta y cura, quien valora y reintegra en la "buena sociedad" a este tipo de posesos pone en riesgo el orden de los limpios ciudadanos[18].

Conforme a los escribas, los "buenos" exorcistas serían aquellos que avalan y ratifican el poder de las instituciones sagradas. Jesús, en cambio, realiza sus exorcismos sin ponerse bajo el control del templo, sin cumplir las normas de seguridad que instauran los escribas y no lo hace por olvido o descuido, sino porque así lo exige su mensaje de Reino, para abrir un nuevo camino de humanidad. Desde ese fondo dice:

> Nadie puede entrar en la casa del Fuerte (iskhyros) y saquear sus bienes a menos que primero ate al Fuerte. Y entonces saqueará su casa (Mc 3, 27). Si yo expulso a los demonios con el Espíritu (pneuma) de Dios [Lc 11,20 pone «dedo», con el mismo sentido], el Reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12, 28)[19].

Los escribas le acusan diciendo que actúa bajo el poder de Beelzebul. Jesús responde que actúa con el aliento/dedo (poder) de Dios y de esa forma viene a presentarse como el Más fuerte: por eso ha podido penetrar en la "casa del Fuerte" (Satán) y ha comenzado a "saquear" sus bienes. Es evidente que los escribas y Jesús habitan en espacios sociales y simbólicos distintos.

[18] En el fondo hay un tema de política religiosa, es decir, de poder. ¿Dónde está lo diabólico? ¿Quién controla a los poderes perversos y ofrece estabilidad y justicia al pueblo? En principio, todos quieren reducir la agresividad y controlar la violencia personal, familiar y social, pero lo hacen de manera diferente. Los escribas oficiales piensan que se deben mantener las instituciones actuales: ¡que se cumpla la ley sagrada! Jesús, en cambio, supone que esa ley, tal como se impone en Galilea, bajo el poder romano, resulta no sólo insuficiente, sino contraria a la verdad y libertad del hombre. En ese contexto, los escribas aparecen como representantes del poder, como los únicos capaces de controlar la amenaza de lo diabólico en el mundo. Por eso, ellos acusan a Jesús de estar poseído por Belcebú y de actuar como un subversivo: sus exorcismos representarían un peligro para el orden sagrado del pueblo.

[19] La iglesia posterior ha identificado ese espíritu/dedo de Dios con el Espíritu Santo como tercera persona de la Trinidad, pero aquí aparece simplemente como poder de Dios que se expresa en la vida de los hombres. Ciertamente, Jesús afirma que el Diablo es "fuerte" (iskhyros). Pero él (Jesús), que no tiene un poder oficial, como los escribas, aparece implícitamente como "más fuerte" (iskhyroteros), pues tiene fuerza para atarle y para arrebatar sus bienes, cumpliendo así el anuncio de Juan Bautista (cf. Mc 1, 7). El poder de Jesús se identifica con la presencia y la acción de Dios sobre el Diablo, al servicio de los endemoniados. Sobre los "espíritus" malos y buenos, cf. H. Schlier, *Mächte und Gewalten nach dem Neuen Testament*, en Besinnung auf das NT, Herder, Freiburg 1964; C. K. Barret, *The Holy Spirit in the Gospel Tradition*, SPCK, London 1970. Sobre las curaciones J. M. Hull, *Hellenistic Magic and Synoptic Tradition*, SCM, London 1974; H. C. Kee, *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, Almendro, Córdoba 1992.

Los escribas "ven" a Satanás en un lugar (allí donde se "rompe" su ley). Jesús le ve en otro distinto, allí donde los pobres se encuentran expulsados y oprimidos. Eso significa que, según Jesús, el bien de los pobres importa más que el cumplimiento de un tipo de Ley judía (y romana)[20].

4. *Conclusión. Jesús, un milagro de amor*

Hemos evocado algunos de los temas relacionados con las curaciones y exorcismos de Jesús. Quedan pendientes otros, entre los que destacamos: (1) relación entre enfermos, pecadores y pobres; (2) milagros y mesa compartida; (3) milagros y Reino. Todos ellos se vinculan, pues Jesús ha sido profeta del amor activo, que se despliega como experiencia de perdón, fuerza sanadora, milagro[21].

1. Pecadores, pobres y enfermos. Empecemos recordando algunos ejemplos. En el caso de la *hemorroisa* (Mc 5, 25-34), curar es limpiar, en sentido intenso: es superar la línea de separación entre una mujer legalmente impura y su entorno social y religioso. Lo mismo sucede con el *leproso* (cf. Mc 1, 40-42). Por eso, más que a los leprosos y endemoniados hay que limpiar la sociedad para que pueda acogerles, superando las normas de separación del Código Sacerdotal (Levítico), ampliando así los límites de la sociedad. Pero, en otros casos, curar es perdonar, como indica el relato del *paralítico* (cf. Mc 2, 1-12). Además, los milagros y exorcismos de Jesús se encuentran vinculados a su

[20] Los escribas necesitan mantener su Ley (seguridad y santidad) para expulsar a los disidentes y sentirse así seguros. Colocan su estructura de grupo por encima de la "curación" de los endemoniados (de la vida de los pobres, campesinos, artesanos y prescindibles de Galilea) Jesus, en cambio, descubre la vida de Dios en esos endemoniados; por eso, el no puede aceptar la autoridad de los escribas, pues a su juicio ellos acaban destruyendo a los hombres, a diferencia de los exorcismos de sus discípulos, que ahora aparecen como expresión de la victoria de Dios "*He visto a Satanas caer del cielo como un relampago* " (*Lc 10, 18*). *Esta visión de Jesus puede* entenderse desde la perspectiva apocalíptica de Ap 12, donde se supone que Satan, que había dominado desde el cielo la historia de los hombres, ha sido expulsado, arrojado a la tierra, donde se esfuerza por dominar a los hombres, pero sin conseguirlo (cf Ap 12, 1-6.9 y el conjunto de la trama del Apocalipsis) Lc 10, 18 nos sitúa en una perspectiva semejante· Satanas ha perdido su poder, ha caído del cielo, es un "Diablo" derrotado, de manera que los pobres y expulsados galileos pueden esperar salvación

[21] Así lo he puesto de relieve en *Palabras de amor,* Desclee de Brouwer, Bilbao 2007

llamada a los pobres, de la que hemos tratado en el apartado anterior. Desde ese fondo, vuelvo a evocar las dos visiones citadas, de Sanders y Crossan.

- E P *Sanders* presenta a Jesus como *Mesias religioso*, de manera que el Reino empieza siendo perdon de los pecados En esa linea, intenta separar a los pecadores de los pobres e impuros, distinguiendo el plano economico, ritual y religioso (1) *Plano economico etica* Jesus se ha interesado por los pobres a los que ha querido ayudar, pero ellos no han estado en el centro de su mensaje y de su vida, pues, segun Sanders, el no ha venido como reformador social, sino como mensajero de una salvacion espiritual de Dios (2) *Plano ritual pureza liturgica* El hombre esta amenazado por un tipo de mancha, que se situa en un plano de religiosidad ceremonial, antes que etica Gran parte de la problematica judia de tiempos de Jesus se situaba en ese plano, de forma que mas que de pecado en si (y condena eterna) habia que hablar de una impureza ritual, que no deja que los hombres afectados por ella puedan participar en el culto (3) *Plano religioso pecado* Solo en este nivel se puede hablar, segun Sanders, de condena y salvacion Los pecadores no deben confundirse con los impuros (ni con los ricos o los pobres), sino que son aquellos que van en contra de la alianza israelita Eso significa que, mas alla de la injusticia social y de la impureza ritual, hay que destacar la importancia del pecado que va directamente en contra de la voluntad de Dios, porque destruye o niega su alianza Jesus ha realizado su tarea en ese plano, liberando a los hombres del pecado, no de la pobreza material ni de la impureza ritual[22]
- J D Crossan interpreta a Jesus como Mesias de los pobres, mas que de los pecadores, destacando el aspecto social el Reino, en linea de justicia, mas que de perdon de los pecados Estrictamente hablando, el no ha venido a perdonar pecados ni a limpiar impurezas rituales (para eso estaban los sacerdotes), sino a ofrecer una esperanza de vida a los pobres, abriendo un camino para la reconciliacion y el perdon de las deudas, problemas dominantes de aquel tiempo, como supone el Padrenuestro (cf Mt 6, 12) (1) Jesus no era un refor-

[22] Cf E P Sanders, *Jesus and Judaism* SCM, London 1985, 174 211 Desde esa perspectiva se entiende su vision de Galilea «Pienso que los antiguos galileos encontraban que su vida era dificil y aceptaban las dificultades como expresion de la misma realidad de las cosas Por supuesto seria hermoso pensar en un mundo en el que ellos no tuvieran que preocuparse cada dia por la comida y vestido, por eso, es logico que palabras como las de Mt 6, 25 33 hayan tocado una fibra sensible de sus vidas Pero estoy convencido de que el mensaje de cambio economico y social no era el unico que podia tener sentido en la Galilea de Antipas Las personas normales estaban preparadas para superar las dificultades de su vida, en parte porque esas dificultades formaban un elemento de la realidad de este mundo y en parte porque ellos creian en Dios Dios no les cargaria con un peso mas grande que el que ellos pudieran soportar y, de un modo u otro, Dios les proveeria con todo lo que ellos necesitaban en el presente y les daria una vida mejor en el futuro Pienso que esto fue lo que hizo que muchos respondieran positivamente al mensaje de Jesus El rogaba por "el pan de hoy" y pedia tambien a Dios que viniera su Reino» Jesus en Galilea, en D Donnelly (ed), *Jesus Un coloquio en Tierra Santa*, Verbo Divino, Estella 2004, 11 38 (cf pag 37)

mador religioso (en un plano sacral o ritual), ni un predicador de penitencia, sino un mensajero del perdón de las deudas y de la comida compartida. "El movimiento de Jesús no estaba centrado en el ascetismo (de tipo religioso)... (Ese tipo de ascetismo)... era un lujo para los que tienen comida y techo, esposa e hijos [a los que podrían abandonar]. Por otro lado, tampoco giraba en torno a la reunión de los rechazados en general, de los marginados moralmente por el pecado, físicamente por la impureza o socialmente por la ocupación (de los romanos). (2) El movimiento de Reino se centraba precisamente en los indigentes y desposeídos, es decir «en los grupos que proliferan en cualquier sociedad campesina bajo la comercialización rural». Siguiendo en esa línea podríamos decir que Jesús identifica el pecado y la "pobreza" concreta de los marginados y expulsados de la sociedad galilea: pecadores son aquellos que oprimen y destruyen a los pobres (que no les ayudan)[23].

Ciertamente, en la línea de Sanders, la Iglesia posterior ha insistido en los pecadores más que en los pobres, presentando a Jesús como redentor espiritual, más que como portador de una esperanza de culminación escatológica de la humanidad, en la línea del pan compartido y del amor mutuo. Pero, acercándose más a la línea de Crossan, el evangelio ha destacado la relación de Jesús con un tipo "pecadores sociales" concretos, como el paralítico de Cafarnaúm (Mc 2, 1-12), vinculando así a los "publicanos, pecadores y prostitutas" (cf. Mc 2, 14-18; 21, 31-32; Lc 5, 30), de tal forma que los "pecadores" aparecen como marginados sociales, más que como personas religiosamente culpables. En el fondo del mensaje de Jesús hay, sin duda, una fuerte experiencia de pecado, pero no en línea legal (como en el judaísmo normativo), ni en clave de ofensa directa contra Dios (como en cierto cristianismo posterior), sino en línea de ruptura personal y social, tal como viene a expresarse en la pobreza y rechazo concreto de aquellos que sufren, y de un modo especial en los marginados y enfermos de Galilea.

En este contexto, debemos añadir que Jesús no ha trazado una teoría sobre las ofensas contra Dios, ni ha querido escribir un manual con los pecados de los hombres y mujeres, pues no ha sido un moralista, ni un teórico ocupado en cuestiones generales. Es muy posible que, en un momento dado, como discípulo de Juan Bautista, él haya podido pensar "que todo el mundo está bajo el pecado", de manera que merece ser destruido. Pero, tras su "conversión", desde su experiencia de Reino (que hemos vinculado a su

[23] Cf. J. D. Crossan, *El Nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002, 343-344. Desde ese fondo, él cree que debe revisarse la distinción que Sanders establece entre pecadores, impuros y pobres.

bautismo), Jesús ha destacado el poder y presencia de Dios por encima del pecado, insistiendo así más en la gracia de Dios que en la culpa de los hombres y vinculando además esa culpa con la injusticia social. Por su retorno a Galilea y su mensaje de Reino descubrimos que él ha vinculado el pecado a la opresión y rechazo de los pobres.

La visión de Jesús se arraiga en la mejor tradición de Israel (de los profetas) donde el pecado aparece básicamente como ruptura de las relaciones económicas, sociales y personales, tal como se muestra en la pobreza, la enfermedad y la posesión diabólica de muchos. Pecado es aquello que mantiene a los hombres sometidos, incapaces de desarrollarse en libertad, aquello que se opone a la llegada del Reino, es decir, a la manifestación de Dios entre los hombres. Dando un paso más, desde una perspectiva cristiana posterior, debemos añadir que la visión que Jesús tenía del pecado debe relacionarse con su muerte, pues sólo en ella ha culminado su mensaje.

Sea como fuere, debemos añadir que Jesús no ha definido de una forma abstracta (teóricamente) la relación entre pobreza, enfermedad y pecado, aunque los textos de las bienaventuranzas (cf. Lc 6, 21-22) y los exorcismos, con algunas curaciones (como la del paralítico de Mc 2), parecen suponer que hay una relación estrecha. En esa misma línea, la tradición ha vinculado el perdón de las deudas (plano económico) con el perdón de los pecados (plano más "religioso"), según las dos versiones del Padrenuestro (cf. Mt 6, 12; Lc 11, 4). De manera consecuente, el perdón de los pecados se relaciona con la curación de los enfermos (o la expulsión de los demonios), en línea de amor, pues un mismo amor es el que perdona y cura. En esa línea, Jesús ha perdonado los pecados y ha pedido a los hombres que se perdonen y curen mutuamente, vinculando perdón de Dios y perdón interhumano, abriendo un camino que le ha llevado a la muerte y que, según los cristianos, culmina en la experiencia de pascua[24].

[24] «Tras la enfermedad y el pecado se oculta un mismo hecho... (según las curaciones relatadas en Mc 2,1-12 y Jn 5, 1-7, 14). Las semejanzas innegables entre uno y otro relato son, en mi opinión, las siguientes: la dolencia de la que está aquejado el enfermo; la mención del hecho de que el pobre paralítico tiene o no tiene quien lo lleve; la orden de Jesús de que el impedido se levante, tome su camilla, y ande; y, por último, lo más importante, la relación establecida entre enfermedad y pecado. Este último rasgo es fundamental en Mc 2,5-9, e irrelevante y residual en Jn 5,14, pero, como se halla en contra de la teología que Juan ha presentado en 9,1-3, yo supongo que es un dato que proviene de la tradición... En primer lugar, tenemos la terrible ironía que supone establecer una relación entre enfermedad y pecado especialmente en la Palestina del siglo I. Los elevados impuestos provocarían la desnutrición física y la incapacitación histérica de los más pobres. Pero

2. *Milagros, mesa compartida y Reino.* El signo de la comida vincula todos los aspectos del mensaje y vida de Jesús (exorcismos, milagros e incluso bienaventuranza de los pobres) y de esa forma ha sido recogido en los relatos de las multiplicaciones, entendidas como "milagro", no para negar su sentido de comida real en fraternidad, sino para destacarlo (cf. Mc 6, 31-45; 8, 1-9 par).

En el tiempo y contexto de Jesús, no se podía hablar de Reino sin comida, sin el hecho de que campesinos, artesanos y "prescindibles" de Galilea pudieran juntarse y en torno a la mesa. En aquella circunstancia, la comida de cada día no era algo que se daba por supuesto, pues muchos (los *ptôjoi* del mismo evangelio) no la tenían asegurada, pues vivían en el límite del hambre y de la muerte. Por otra parte, comer juntos significaba romper las barreras sociales (ricos y pobres, propietarios e indigentes) y religiosas (puros e impuros), precisamente desde el máximo bien común, que era el pan. Por eso, comer juntos fue para Jesús el verdadero milagro y así lo quiero destacar, evocando algunos rasgos, que desarrollo en el próximo capítulo[25]:

1. *Bienaventurados vosotros, los que ahora tenéis hambre, porque seréis saciados* (Lc 6, 21). La esperanza del Reino es esperanza de comida. En ese contexto, invitar a comer significa, en el fondo, convidar al Reino, que es alimento compartido y abundancia. Entendida así, la comida ocupa en el mensaje de Jesús el lugar que el bautismo tenía en Juan Bautista. Para indicar su esperanza de Reino, los hombres de Jesús no se bautizan ni hacen penitencia, sino que comen juntos. Desde aquí se entiende la bienaventuranza de los invitados al convite del reino (cf. Lc 14, 15), a quienes Jesús ofrece una esperanza material y social, vinculada a un futuro de vida, en el que ellos podrán superar los riesgos presentes de carencia y hambre (muerte) en que se encuentran. Esta bienaventuranza

las autoridades religioso-políticas, echaban la culpa a los mismos enfermos, diciendo que ellos eran los culpables... Y, en último término, la curación de las enfermedades producidas por el pecado se debía realizar, naturalmente, en el Templo. Lo cual suponía nuevas cargas fiscales, y cerrar por completo el ciclo de victimización. Así pues, cuando Juan el Bautista por medio de un rito mágico, o Jesús por medio de un toque mágico curan las enfermedades, implícitamente, estaban perdonando o declarando inexistentes los pecados del enfermo. Su actitud suponía no ya un desafío al monopolio terapéutico de los médicos, sino al monopolio religioso de los sacerdotes. Sus actos eran subversivos desde el punto de vista religioso-político» (Cf. J. D. Crossan, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994, 375). He desarrollado el tema de fondo en *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006.

[25] Además de mi libro *Fiesta del Pan, fiesta del Vino. Mesa común y eucaristía*, Verbo Divino, Estella 2006, cf. R. M. Fowler, *Loaves and Fisches: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*, Scholars P., Chico CA 1981; S. Masuda, *The Good News of the Miracle of the Bread*: NTS 28 (1982) 191-229; E. Tourón del Pie, *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística*: RET 55 (1995) 285-329, 429-486, esp. 460-486.

sigue resonando en el fondo del mensaje de Jesus, como promesa de vida para millones de personas

2 *Comer y compartir* El ideal de Jesus no es la pobreza material (¡que, en si misma, es un mal!) sino comer juntos, precisamente en el contexto de aquella Galilea donde estaba aumentando el foso entre ricos y pobres, saciados y hambrientos Desde ese fondo ha de entenderse el proyecto mesianico de los exorcismos y milagros del Reino, unido a la bienaventuranza de los hambrientos y a la multiplicacion de los panes Jesus no ha desarrollado un programa reformista de "generosidad", no dice a los ricos que tengan misericordia y que alimenten a los pobres, sino que se dejen curar por ellos y que coman juntos, en comunion mesianica, sin dominio de unos sobre otros

3 *Comer y sanar* Como vengo diciendo (en contra de una vision dominadora donde los ricos podrian "ayudar" o curar a los pobres), los itinerantes/pobres actuan como sanadores de los sedentarios Son ellos los que ofrecen lo mas alto (la salud del Reino), mientras los ricos "solo" puedan dar comida y casa material (aunque tambien eso sea muy valioso) En ese contexto, curacion y salud se vinculan con la casa y alimento La mesa comun de itinerantes y de sedentarios, no es una comida patronal (unos dan, otros reciben), sino de comunion fraterna, un espacio de comunicacion entre iguales y amigos (donde los pobres son precisamente los mas importantes) Jesus no dice a los pobres ¡aguantaos, sufrid!, sino que les hace capaces de sanar a los ricos, ofreciendoles un poder que esta vinculado a la riqueza, la libertad personal y la comunicacion social La salud de Jesus no depende del dinero de los ricos, sino que es un don de los pobres creyentes, que pueden ofrecer a todos, y especialmente a los ricos, un camino de trasformacion y plenitud, al servicio de la vida Los pobres son quienes mas aportan Los ricos pueden dar y dan comida, los pobres ofrecen curacion

4 *Comida y superacion de las normas rituales* La mesa compartida es el lugar donde se superan los ritos de limpieza, tan importantes para un tipo de judaismo del tiempo de Jesus (y para todo "rabinismo" posterior, judio, cristiano o secular) Los ritos de limpieza sirven para mantener la division entre clases y esquemas sociales y, en un sentido clasista, son utiles, porque permiten que las gentes puedan vivir en cierta paz, pero separadas, dentro de una sociedad jerarquizada que, en aquel momento, en los años de Jesus, estaba dejando en el borde del hambre y de la division sacral a gran parte de los habitantes de Galilea Pues bien, en contra de eso, el unico "dogma" de Jesus es la comunicacion de amor, que se expresa en una comida abierta, superando las clases que dividen a los hombres Segun Jesus, la verdadera salud de los hombres resulta inseparable de la comida compartida

5 Comida y familia a campo abierto El lugar de la iglesia El tema de la comida vincula la historia de Jesus (un profeta que "come y bebe, amigo de publicanos y prostitutas ") y la experiencia cristiana de la Pascua, de tal modo que puede presentarse como gesto distintivo del cristianismo En esa linea, Jesus dice a sus discipulos (a los itinerantes pobres) que "coman todo aquello que

les pongan" (cf Lc 10, 8), sin distinguir entre alimentos puros e impuros El signo de la comida compartida (con todos y de todo) esta por encima de los restantes principios rituales o religiosos. Comer juntos, ese es el principio de la trasformacion social, en linea de comunicacion, superando las distinciones que surgen por razon de sexo, raza, poder o dinero Comer de esa manera es compartir y es perdonarse, en gesto economico y cultural, social y religioso que define el valor del evangelio, la identidad del movimiento de Jesus[26]

3 *Conclusión, milagro originario.* En este contexto puede entenderse la función de Jesús, profeta mesiánico, un hombre cuya tarea principal ha sido poner en marcha el movimiento del Reino. Sus milagros no son tales por oponerse a las leyes racionales, sino por conducirnos hasta las raices de la racionalidad, hasta el lugar donde se expresan y actúan las fuentes de la vida. Por eso, el "milagro" fundante es vivir desde el Reino:

[26] «Compartir la comida es una transaccion que implica una serie de obligaciones mutuas, y que inaugura un complejo interrelacionado de interdependencia y reciprocidad Ademas, la capacidad que tiene la comida de simbolizar esas relaciones, asi como de definir las lineas divisorias que separan a los distintos grupos, constituye una de sus particularidades mas sobresalientes El intercambio de comida es fundamental en la interaccion de los hombres En el se hallan implicitas toda una serie de obligaciones consistentes en dar, recibir y corresponder Esas transacciones presuponen que el individuo se amolda a los patrones de reciprocidad, interdependencia y obligacion social El intercambio de comida tiene ademas la facultad de funcionar como simbolo de la interaccion humana El acto de comer es un tipo de comportamiento que simboliza la existencia de unos sentimientos y una relacion, concilia los diversos grados de status y poder, y traza las lineas divisorias que marcan la identidad de un grupo Asi, pues, lo que Jesus defiende es una comensalia abierta, una forma de comer unos con otros sin que la mesa constituya una miniatura de las discriminaciones sociales en sentido vertical y horizontal El desafio social que supone esa comensalia equitativa e igualitaria constituye el principal peligro y la amenaza mas radical que comporta dicha parabola (Lc 14, 15-24 par) Se trata de un cuento, desde luego, pero es un cuento que lanza su reto igualitario fundamentalmente al espejo mesocosmico de la sociedad, a la mesa entendida como lugar en el que los cuerpos se reunen para comer Y como, para colmo de males, Jesus vivia conforme a lo que predicaba, esa comensalia abierta es inmediatamente objeto de una acusacion, por lo demas casi previsible Jesus es un comilon, un borrachuzo, amigo de publicanos y pecadores En otras palabras, Jesus no establece las distinciones y discriminaciones que deberia Y como ademas siempre hay mujeres presentes, y en concreto mujeres solteras, los reproches se amplia rian y se acusaria a Jesus de sentarse a la mesa con putas, que era el calificativo que habitualmente se aplicaba a las mujeres que quedaban fuera del debido control de los varones Todos estos vocablos (pecadores y prostitutas) constituyen terminos despectivos que cabria aplicar a las personas con las que, a juicio de quienes los utilizaban, deberia evitarse toda relacion abierta y gratuita» (cf J D Crossan, *Jesus Biografia revolucionaria*, Grijalbo, Barcelona 1996, 85, con cita de L E Klosinski, *The Meals in Mark*, Univ Microfilm, Ann Arbor MI 1988, 56-58) He planteado el tema, desde la perspectiva de Marcos, en *Pan, Casa y Palabra La Iglesia en Marcos*, Sigueme, Salamanca 1998

1. *El Reino permite "hacer" milagros o, mejor dicho, es el milagro*, pues rompe la lógica de poder fáctico (sólo es lo que es), para poner al hombre en manos de Dios, principio creador, que desborda el nivel de una "ontología fijista", "haciendo que seamos" (eso significa en el fondo Yahvé, el Dios de Jesús). En línea ontológica, el ser es fatalidad (lo sido) y en su plano las cosas son simplemente como son, de manera que no pueden cambiar: la racionalidad del poder fáctico las define de un modo inmutable. Desde ese fondo, podemos decir que el Imperio romano (y el templo de Jerusalén) expresan una lógica de fatalidad, pues sancionan lo que existe, de manera que todo sucede necesariamente. Pero el Reino no es fatalidad, sino creación, en libertad; en su nivel, las cosas no están fijadas en lo que ya son, sino que se van haciendo, desde sí mismas (en lenguaje cristiano: desde Dios).
2. *El Reino es Dios como dador de vida*, el Dios que se despliega haciendo que podamos vivir (=Yahvé es "el que hace ser", "el que hace vivir"). En ese fondo, Dios está trazando en (por) nosotros su forma de existencia. Los milagros están siempre más allá de aquello que se puede imponer y razonar; son gracia y creatividad de Dios. No rompen o superan las leyes de la naturaleza en cuanto tal (que no sabemos lo que es), sino las leyes de un tipo de naturaleza que hemos absolutizado de forma ontológica. De esa manera expresan la verdadera realidad: no son lo extraño (en línea de magia), sino lo profundo, en línea de creatividad, es Dios en la vida de los hombres[27].
3. El milagro es la misma vida de Jesús, que surge y actúa como mensajero de Dios/amor. En Jesús ha venido a expresarse el poder creador de la libertad y responsabilidad expansiva, gratuita, creadora. En el centro de su vida y mensaje está su experiencia activa y creadora, como hombre de amor. En ese sentido añadimos que el milagro es el amor: la capacidad de centrar y trazar su camino en un gesto de entrega a los demás, gratuitamente, como hace Dios, dentro de un mundo donde todo parece imponerse por la fuerza. Milagro es amar plenamente allí donde no hay amor, ofrecer comunión allí donde nadie la ofrece. Jesús mismo ha sido el milagro[28].

[27] El Reino "es" milagro: afirmación del valor de la creación como presencia de Dios. La realidad fáctica es lo que es (principio de identidad), algo que los hombres han de aceptar y asegurar en línea de poder. El milagro no es lo que es (identidad), sino aquello que hacer ser (creatividad). De esa forma se sitúa en la línea de la mutación de Jesús, como presencia del mismo poder (del Reino de Dios). Quizá podamos decir que el milagro es la entrada de la "racionalidad" de Dios en el mismo fondo de la vida humana.

[28] La razón y el milagro nos sitúan ante dos planos de la realidad que son distintos, pero que pueden relacionarse entre sí. (1) La razón permite manejar la realidad, pero lo hace por la fuerza, imponiendo su orden sobre todo. Ésta es la razón de los que utilizan el poder como medio de dominio, dentro de eso que podemos llamar la lógica de la realidad. La razón define y puede obligar, apelando al orden que se consigue por la fuerza: así construye sus propios edificios, como el imperio de Roma o el capitalismo moderno (racionalización del orden social). En ese contexto de razón no hay lugar para los pobres (que acaban siendo un residuo del sistema). (2)

El milagro, en cambio, consiste en ponerse en contacto con las fuentes de la Realidad, que son fuentes de vida, de un modo inmediato, en cada uno de los hombres. En ese sentido, el milagro se identifica con la capacidad creadora del hombre (de Dios en el hombre), superando el nivel del puro juicio racionalista. La novedad del evangelio nos lleva más allá de la razón (aunque sin negarla) hasta un nivel de milagro, es decir, de creatividad abierta a la promesa de Jesús que vendrá a manifestarse como resurrección de los muertos.

6
AMOR EN PALABRAS MAESTRO DEL REINO

No ha sido un maestro en linea academica no ha trazado una teoria general sobre la venida de Dios, ni ha comentado uno por unos los preceptos de la Ley, como hacian los rabinos No ha sido hombre de libro, no ha querido añadir un nuevo escrito a los escritos de la Ley, de los Profetas y los Sabios, sino que ha querido ser y ha sido "hombre de amor", que ha expresado el sentido de su vida en forma de enseñanza Precisamente por eso ha podido asumir la intencion mas profunda del Libro y ha desarrollado una doctrina "nueva", vinculada a la liberacion del hombre y no a discusiones de escribas (cf Mc 1, 22)

De esa manera el Reino en accion, del que he tratado en el capitulo anterior (al hablar de los "milagros") ha venido a presentarse como amor en palabras Esta es la raiz y sentido de toda la enseñanza de Jesus Las acciones de amor, cerradas en si mismas, podrian desembocar en un tipo de pasividad (los hombres y mujeres se dejan curar y eso basta) Pero esas mismas acciones se expresan y condensan en forma de palabras que los hombres deben escuchar y cumplir, de manera que el Reino de Dios se expresa en forma de comunicacion humana

Jesus no ha enseñado a sus amigos y discipulos ninguna teoria especial No les ha ofrecido demostraciones nuevas sobre el ser de Dios (como ha querido Kant, en un momento posterior) Tampoco ha querido resolver los temas mas hirientes sobre el sentido del pecado y de los males de la humanidad (como intentaron de diversas San Agustin y Hegel, por poner unos ejemplos) Jesus no ha enseñado una doctrina nueva, ni ha fijado ningun cuerpo de leyes para dirigir la sociedad, sino que ha hecho algo mucho mas profundo ha ofrecido a los hombres su amor convertido en "palabra", es decir, en principio de comprension y actividad Por eso, las enseñanzas de Jesus resultan inseparables de su "vida", es decir, de su amor activo y de sus sanaciones

Enseñar es otra forma de curar o, mejor dicho, de dar vida, abriendo para los hombres el camino de la palabra Jesus no enseña con teorias, como en una escuela, fijando su doctrina en libros, sino con su propia vida abierta a los demas, como una especie de "guru" personal, como padre/madre hecho

amigo de los hombres y mujeres, a los que va abriendo los ojos a la vida y les va capacitando, al mismo tiempo, para aceptarse a si mismos en amor y para amar activamente a los demas, a traves de la "palabra". Este es su mesianismo: que los hombres puedan comunicarse y compartir la vida[1].

En este sentido (desarrollando el tema de la parabola del sembrador· Mc 4, 3-9), la tradicion mas tardía (desde Jn 1, 14), dira que Jesus mismo es la "palabra", principio de comunicacion personal. Asi queremos presentarle aquí como amor que se vuelve enseñanza, no para imponer una visión del mundo, sino para abrir un camino de diálogo personal. Asi le empezaremos viendo como nuevo Moises, para fijar despues sus doctrinas basicas, con las formulaciones mas significativas (bienaventuranzas, parabolas) y con las

[1] En este contexto podemos hablar de la psicologia de Jesus Uno de los trabajos mas recientes y valiosos sobre el tema es el de A Vazquez, Psicologia de Jesus, en F Fernandez, *Diccionario de Jesus de Nazaret*, Monte Carmelo 2001, 159, del que citamos un pasaje significativo «Lo primero que comunica la lectura de los evangelios, con una irresistible fuerza de evidencia, es, en primer lugar, la personalidad religiosa de Jesus No es un sabio filosofo, a pesar de la sabiduria que irradian sus palabras, y que anda rodeado de discipulos que le llaman Maestro, ni un politico revolucionario, a pesar de la fuerza transformadora de sus doctrinas para la sociedad y las polis, ni un curandero, chaman o brujo con poderes magicos, a pesar de que enfermos y lisiados acuden confiadamente a el, ni siquiera un exorcista de oficio, aunque es diestro en expulsar demonios, a la vez que cura los cuerpos y proclama perdonados los pecados No, Jesus es un testigo de Dios, y se mueve en el ambito de la verdad de testimonio, con su propio valor y epistemologia peculiar, segun la cual no depende tanto del metodo cuanto de la calidad de la persona en ella implicada y que necesita, en fin, alguien que le crea, para que pueda ser transmitida lo cual conlleva libertad de asentimiento Incluso mas, al leer varios pasajes evangelicos tenemos la impresion de que Jesus, se alegra y se sorprende, a veces, de la fe que muestra un sujeto determinado, pero sufre porque no le creen, como si tuviese la conviccion de que tenia derecho a que le creyesen, por lo que hacia y decia y como lo decia y hacia Jesus muestra poseer una actitud personal religiosa piensa, siente, habla y actua religiosamente, con esa naturalidad o espontaneidad segunda que la psicologia demuestra ser fruto de un proceso de madurez y el mejor signo de verdadera autenticidad Pero, como insistiremos en ello, al no tener datos sobre dicho proceso, encontramos en el manifestaciones que desconciertan al psicologo porque parecen desbordar las propias leyes psicologicas, haciendo de su personalidad religiosa un caso unico, estrictamente singular Se puede afirmar, desde luego, que cumple, en forma eminente, ideal y desbordante el tipo religioso de Spranger, como forma de vida (cf E Spranger, *Psicologia y etica de la personalidad*, Revista de Occidente, Madrid 1961, 239 s) En lenguaje de Maslow, sus experiencias-cumbre serian eminentemente religiosas, y, sin embargo, no se le puede llamar propiamente un "mistico", pues apareceria como un mistico sin deseo mistico (cf A Vergote, *Jesus de Nazaret, en Explorations de l'espace theologique Etudes de theologie et de philosophie de la religion*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 90, Louvain 1990) Ni es tampoco un "profesional" de la religion, oficialmente reconocido, como el sacerdote y levita, viviendo al servicio del templo, si bien puede aparecer como profeta, pero muy singular y paradojico (cf X Pikaza, *Este es el hombre* Cristologia biblica, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 33 35)» Hasta aqui la cita de A Vazquez

rupturas mesiánicas que implica su mensaje (perdón, amor al enemigo, no juicio), abierto filialmente a Dios[2].

1. *Nuevo Moisés. Enseñanza para todos*

Muchos estaban retomando, en diversas perspectivas, la enseñanza de Moisés y los profetas, de manera que podemos comparar a Jesús con otros maestros y doctores que presentaban en su tiempo la palabra de Moisés, tomada del Libro de la Ley (Torah: Pentateuco) o de las tradiciones orales. También Jesús fijó las enseñanzas de Israel, pero no en un contexto escolar o de estudio minucioso de la Ley, con disputas haláquicas (sobre el contenido y alcance de las normas anteriores), sino a partir de la problemática social y personal de los campesinos galileos, que eran a su juicio el lugar de la manifestación de Dios.

Para realizar su tarea, no necesitó un conocimiento escolar de la Biblia; le bastaba la enseñanza que le habían transmitido desde su niñez (en familia o en la sinagoga), le bastaba su experiencia laboral y su vinculación con Juan Bautista. A su juicio, de hecho, un tipo de discusión escolar resultaría no sólo secundaria, sino contraproducente, pues podía hacer que los judíos galileos olvidaran o dejaran a un lado los problemas concretos de su vida social, de campesinos y artesanos pobres, para centrarse en distinciones elitistas, de tipo sacral. En ese contexto decimos que Jesús ha descubierto y retomado la Escritura de un modo directo e inmediato, desde el mismo libro de la vida de su pueblo, entre los campesinos de Galilea. Así podemos presentarle como nuevo (verdadero) Moisés, según el texto clave del Deuteronomio, citado ya al principio de nuestro estudio: "Un profeta como yo...te suscitará Yahvé tu Dios y a él escucharás..." (cf. Dt 18, 15-18).

Originalmente, ese "oráculo" (que ratifica la identidad profética de Israel) es una "vaticinio ex eventu", porque se refiere a profetas que de hecho ya habían existido (Amós y Oseas, Isaís, Miqueas, Jeremías...) y que habían sido reconocidos por la tradición israelita asumida por el Deuteronomio, en tiempos del Exilio (en torno al 550 a. C.). Pero ese oráculo seguía abierto y

[2] Sobre el tema de las "palabras" de Jesus tratan en conjunto los libros recogidos en bibl 6 De un modo especial quiero destacar los trabajos de Bultmann, Chilton y Evans, Davies, Dibelius, Grelot, Perrin y Zeller

muchos, en tiempos de Jesús, lo interpretaban de forma "mesiánica", como si aludiera a un profeta que debía aún venir y que asumiría, posiblemente, los rasgos de Moisés y Elías. En esa perspectiva, algunas tradiciones del evangelio han presentado a Jesús como profeta (cf. Mc 6, 15; Lc 7, 16).

Pero, situándose en la línea de Moisés, Jesús es "más que Moisés" pues no sólo enseña con "autoridad" (desde sí mismo), sin necesidad de comentar las palabras antiguas, como hacían los escribas, sino que se atreve a ir "más allá de Moisés", afirmando que "al principio no fue así" (hay algo anterior a Moisés), de manera que él puede oponerse a ciertas "concesiones" de la Ley (cf. Mc 10, 6). En esa línea se sitúan las famosas contraposiciones de Mt 5, 21-48 (¡habéis oído que se ha dicho... yo en cambio os digo!), que no han sido formuladas exactamente por Jesús, pero que responden a su inspiración de base, suponiendo que se debe ir más allá de Moisés (no en línea de ley, sino de gracia).

Aunque en algunos momentos parece haberlo hecho, Jesús no ha querido discutir los argumentos de la Ley en un plano escolar, como si fuera un "rabino de pueblo" (especialmente en la versión de Mateo: cf. Mt 5-7 y Mt 23), sino que quiere volver a las raíces de las que bebió Moisés, destacando desde sus propias circunstancias algo que "Moisés" (la Ley antigua) había descubierto y expresado en otras circunstancias. Como buen judío, él asume la Ley. No discute sobre ella, sino que la acepta, pero quiere actualizarla. No quiere perfeccionar la Ley o fijarla mejor, como otros rabinos de su tiempo, sino recrearla desde su raíz, como profeta escatológico, poniendo las normas concreta de esa Ley a la luz de su principio y de su cumplimiento, en un plano de gracia. Por eso, las disputas legales concretas que aparecen en los nuestros evangelios son casi todas posteriores, aunque responden al espíritu de Jesús.

Jesús no es maestro por libro, sino por experiencia. Asume la Tradición, pero no quiere discutir y fijar tradiciones especiales, como harán los maestros de la Misná. Asume el Libro, pero no lo comenta paso a paso, ni escribe otros libros, ni enseña a partir de ellos, sino que habla desde la misma vida y sufrimiento concreto de los hombres y mujeres de su tierra, que son a su juicio el verdadero Libro de Dios. Ellos, especialmente los más pobres, le han mostrado a Dios y han fecundado su Evangelio. Por eso, a diferencia de lo que había hecho el Maestro de Justicia (de Qumrán), Jesús no discute sobre detalles de purezas o normas ceremoniales y rituales de la tradición legal israelita. No posee un conocimiento técnico de sus normas particulares, ni le interesa conocerlas mejor, como quisieron hacer el Maestro de Justicia y sus discípulos cuando escribieron el *Rollo del Templo* (11Q19 Temple) o la famosa

Carta Haláquica (4Q394 MMT) sobre el cumplimiento más preciso de las leyes sagradas; pero conoce por dentro la Escritura y la recrea en su mensaje y movimiento de Reino[3].

La Escritura es para él una tradición viviente que se va expresando en su experiencia, en contacto con el sufrimiento y los deseos más hondos de los hombres y mujeres que padecen y esperan a su lado. Ciertamente, conoce las tradiciones básicas de los rabinos, porque sabe lo que dicen en las sinagogas y porque ha podido escuchar discusiones sobre el tema (como todos los judíos interesados de su tiempo). Pero más que esas discusiones le ha importado la experiencia y sufrimiento de la gente concreta, que está al borde de la desintegración social y personal, en el límite del hambre y de la angustia. En ese lugar se sitúa, descubriendo y expresando la voluntad de Dios en las condiciones concretas de su tiempo. Estos son los pilares de su magisterio:

> *Experiencia carismática: ¿un chamán de pueblo?* La enseñanza de Jesús rompe el método de los libros normales, que siguen una lógica de detalle (de equilibrio legal y talión), que acaba poniéndose al servicio de los poderosos. Respeta a los escribas, pero a su juicio el verdadero "Libro" no se escucha en discusiones técnicas, sino en la vida de los hombres, especialmente de los pobres. Por eso, no acoge la Escritura para quedar en lo escrito, sino para responder con su vida a la voluntad de Dios. Acepta las tradiciones de su pueblo, no para quedarse en ellas, sino para ponerlas al servicio de los más necesitados. Jesús no discute en un libro cuestiones de Libro, porque no es un hombre que lee en los libros, sino en la misma vida. (Pienso que sabía leer, pero no podía hacerlo con la soltura y maestría escolar de los escribas, que encuentran siempre argumentos de libro para todo). Así le hemos llamado un *chamán del pueblo*, pero en el sentido radical del término, desde el monoteísmo israelita. Jesús no ha tenido simplemente una "experiencia de espíritus" que actúan en la vida de los hombres y que pueden curarles, sino la experiencia del Espíritu de Dios, del Dios israelita, creador y amigo de los pobres, que actúa en la vida de esos obres y les libera, como hemos visto al hablar de los exorcismos ("si yo expulso a los demonios con el dedo/espíritu de Dios..."; cf. Mt 12, 28; Lc 11, 20)[4].

[3] Textos publicados por F. García, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992. Cf. L. H. Schiffman, *Jewish Law at Qumran*, en Judaism in Late Antiquity 5, Brill, Leiden 2001,75-90.

[4] Jesús ha tenido una fuerte experiencia del Dios que libera a los pobres y posesos, una experiencia que le inserta de un modo directo en la misma vida de los hombres y mujeres de su pueblo, a quienes habla desde el interior del mismo Dios, no desde fuera, sino en contacto directo y constante con la gente, de tal manera que su misma "doctrina" o palabra es sanadora: "enseña con autoridad [curando] y no como los escribas [distinguiendo entre leyes buenas o mejores]" (cf. Mc 1, 27). No es "vidente o profeta particular", alguien que tiene revelaciones privadas, sólo

Una enseñanza que cura Se suele hablar de *logoterapia*, curacion por la palabra, y ese es un termino aplicable al mensaje de Jesus, pues su enseñanza cura-libera, a diferencia de los escribas que se limitan a comentar y precisar lo ya se ha dicho, lo que esta escrito (cf Mc 1, 27) Jesus ofrece una enseñanza poderosa, de manera que su "palabra" sana a los hombres por dentro, pues escuchar y decir, escucharse y decirse en amor, es el principio de toda salud, la curacion personal y comunitaria Su saber es saber con amor, que empieza reconociendo lo que existe, para trasformarlo desde dentro (desde el mismo amor) Hay una enseñanza y propaganda que enmascara y engaña, sirviendo para dominar (es la doctrina de los poderosos, en la linea de la "levadura de Herodes", cf Mc 8, 15) Pero hay una enseñanza que cura, haciendo a los hombres capaces de ver y de andar, de resucitar y de vivir (conforme al tema de Mt 11, 2-6) En ese sentido, la misma enseñanza de Jesus es una "accion", ella realiza el "milagro" mas hondo que los hombres puedan conocer, conocerse y cambiarse, acogiendo el despliegue de la vida, como don de Dios (esperanza de los pobres) En ese nivel no hay diferencia entre palabras y obras, pues las mismas palabras son obras y viceversa

Una enseñanza creadora Parabola de la siembra La Palabra de Dios se hace presente, de un modo directo, en cada uno de aquellos que escuchan a Jesus Los que acogen la voz del evangelio no tienen que estudiar libros, poniendose bajo interpretes y maestros, pues cada uno es destinatario de la Palabra, campo en que ella se siembra y germina (cf Mc 4, 3-9 par) Jesus habla asi a los hombres y mujeres de su pueblo (artesanos, marginados, hambrientos y enfermos) y les dice que no estan (no deben estar) a merced de enseñanzas ajenas , sino que les ofrece y les pide que reciban la misma enseñanza y palabra de Dios, de manera que puedan vivir, acoger la semilla y dar fruto por dentro, aunque parezca que son pura piedra, seco camino o zarzal Logicamente, Jesus no ha querido hallar un hueco en el coro de escuelas y enseñanzas de

para el, sino un hombre que vive y aprende desde el mismo despliegue de vida de su pueblo, al servicio de un Dios que se revela como salvador de los pobres De esa manera, respondiendo a las necesidades de su gente, Jesus ofrece una enseñanza desde Dios, como si hubiera vuelto al principio de la creacion, desde el interior de la vida humana En ese contexto se pueden recordar algunas de sus experiencias que parecen mas "chamanicas", como aquella en la que dice "he visto a Satanas caer como un rayo " (Lc 10, 18) Jesus piensa que el drama de la historia biblica sigue vivo y de esa forma se situa dentro de esa historia y dice "Gracias te doy, Padre, porque has ocultado estas cosas porque se las has revelado a los pequenos " (Mt 11, 25) Jesus es portador de un conocimiento que se inscribe en la historia de su pueblo (en la Escritura), pero que brota directamente de su experiencia de Dios, que es, al mismo tiempo, experiencia del sufrimiento y esperanza de los pobres Hay una lectura de la Biblia que solo es posible desde la pequeñez, una liberacion radical que se realiza "desde abajo", desde el margen de una sociedad dominadora Pues bien, esa experiencia solo puede apoyarse en un descubrimiento mas hondo de la presencia y del poder creador, amoroso, de Dios Desde ese fondo se puede y debe comparar la experiencia "chamanica" de Jesus con la de Mahoma, siguiendo en la linea de las reflexiones de A Aya, *El secreto de Muhammad*, Kairos, Barcelona 2006

los rabinos de su tiempo, sino que ha querido abrir el camino de Dios entre los hombres y mujeres concretos, diciendo a cada uno que acoja la semilla divina en su vida[5].

Normalmente, la enseñanza de los escribas y especialistas es difícil, exige tiempo; para aprenderla hay que aprender a leer e interpretar, formando parte de una escuela de expertos. Pues bien, en contra de eso, como sabe ya el Deuteronomio (cf. Dt 30, 14), la Palabra de Dios está cerca de todos aquellos que pueden escucharla, en lo inmediato de los hombres, en su corazón y en su boca. No es una enseñanza que se impone como sistema, desde fuera, sino un momento (el momento originario) de la misma dinámica de la vida. No es una enseñanza para un grupo especial, que se separa de los otros. Por eso, Jesús no ha creado una casta de escribas, con gente que sepa leer y escribir, para discutir con otros que también sepan lean y escriban, convirtiendo de esa forma el evangelio en libros (como supondrá, en otro contexto, Mt 13, 52), sino que ofrece una sabiduría para todos, no en una escuela particular, sino en la calle pública. No enseña una doctrina esotérica, propia de algunos iniciados, que sólo entienden ellos, sino un evangelio de liberación para todos, partiendo de los pobres. Por eso, los portadores de su doctrina podrán ser y son gentes que no saben leer ni escribir, en el sentido técnico del término, pero que pueden acoger y acogen la Sabiduría del Reino, para compartirla con todos. Allí donde la enseñanza de Jesús se vuelve difícil y exige el comentario de libros, perdiendo su inmediatez, se vuelve tecnología y deja de ser Evangelio[6].

[5] Por eso habla con hombres y mujeres que no tiene instrucción, ni tiempo, ni dinero, para ocuparse de libros (de un modo elitista) y les dice que escuchen directamente a Dios. Los pobres a quienes se dirige no necesitan intermediarios (escuelas y dogmas impuestos por fuera), pues cada uno puede escuchar y acoger la Palabra en el campo de su vida, compartiéndola con otros. Sobre la palabra de Jesús (y Jesús como Palabra) siguen siendo básicos los estudios de Bultmann, a pesar de su posible unilateralidad, como he destacado en la introducción a *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000 (original de 1921). Cf. También R. Bultmann, *Jesús*, Sur, Buenos Aires 1868 (original de 1926); *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981 (orig. 1953); *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1974 (orig. 1957); *Jesucristo y mitología*, Ariel, Barcelona 1970 (orig. 1958); *Creer y Comprender I-II*, Studium, Madrid 1974; *Das Evangelium des Johannes*, KKNT, Göttingen 1953; *Die drei Johannesbriefe*, KKNT, Göttingen 1967; *Der zweite Brief an die Korinther*, KKNT, Göttingen 1976.

[6] Jesús no impone una doctrina, una tabla de enseñanzas, sino que sitúa a cada uno ante Dios, dejando que la Palabra penetre en su vida, de manera que en ella y por ella todos puedan ser solidarios, unos con los otros. Jesús quiere que cada hombre y mujer sea fiel a la vida y la comparta con los otros, precisamente allí donde Dios mismo le habla, dándole la vida y capacitándole para dialogar con los demás. Esto no lo dice y lo hace Jesús en un contexto de idílica ternura y paz

2. *Contenido: enseñanzas básicas*

Jesús no ha perfeccionado el texto de la Escritura, pues estamos convencidos de que no llevaba una Biblia en sus itinerarios, como han hecho y hacen algunos predicadores cristianos, que acuden a la letra de la Biblia para resolver cualquier problema. Al contrario, él ha vivido dentro de la misma Biblia, dialogando con sus personajes centrales (Moisés, Elías, David) y dejando que ellos se expresen en su vida, pero sin necesidad de acudir en cada caso a la letra de esa Escritura (como si ella fuera algo exterior), pues la lleva en su vida. Él aparece así como interpretación viviente de la Biblia (libro hecho persona), desde la experiencia de los expulsados y humillados, de aquellos que no tienen pan ni tierra. Ciertamente, pensamos que él podría ser capaz de buscar y leer algún pasaje de los rollos de la Biblia (como supone Lc 4, 16-17), pero su función no ha sido leer y comentar. Por eso no ha quedado en la sinagoga o en la escuela rabínica, discutiendo interpretaciones de una Ley ya fijada, sino que vuelve a la "calle", espacio abierto de los hombres y mujeres, dejando que el mismo Dios de la Escritura vaya hablando por su vida y se vaya expresando de forma creadora, en lo que hace, en lo que vive con la gente.

Jesús no ha creado una biblioteca, como los esenios de Qumrán, pues los elementos centrales de su enseñanza no necesitan biblioteca. No ha querido precisar el sentido de la Biblia con discusiones de detalle, sino que ha escuchado a Dios desde la misma vida de los pobres, a quienes ha ofrecido la curación de Dios, que se expresa en la comunicación de amor y en la comida compartida. No ha intentado precisar con más fidelidad las leyes de pureza, ni en la línea de los esenios, ni en la línea de los saduceos. Tampoco ha introducido precisiones en los textos, como los fariseos (y muchos maestros cristianos posteriores). Una escuela de intérpretes estaba convirtiendo la religión de ciertos israelitas en cuestión de especialistas y Jesús no quiere especialista, personas que saben lo que otros ignoran. Al contrario, él quiere saber y decir lo que pueden saber y decir todos, porque la sabiduría verdadera no es prerrogativa de algunos, sino experiencia de vida que se abre a todas las personas.

Por eso, lógicamente, los contenidos de su enseñanza se arraigan en el judaísmo de su ambiente. Más aún, todos ellos forman parte de una sabiduría

profunda, sino en medio de un mundo de durísima violencia (de hambre y opresión) como el de Galilea.

extendida en casi todos los pueblos. Él no ha querido "crear" una nueva religión, ni ofrecer revelaciones secretas, antes ignoradas, sino que ha vivido en plenitud la experiencia humana, como experiencia de gracia y presencia sanadora de Dios. Lógicamente, en su mensaje no hay nada que sea exclusivamente suyo, en un sentido material. Todo lo que él ha dicho pueden y deben haberlo dicho otros, dentro de Israel y de la humanidad. Y, sin embargo, él ha vivido y dicho esas cosas como nadie las había dicho ni vivido, llevando hasta su fin y plenitud la experiencia de la gracia sanadora de Dios, en aquel momento y circunstancia, en el lugar donde él se encuentra (en la Galilea marginada).

Así podemos afirmar que Jesús ha vinculado de forma poderosamente nueva unas experiencias y tareas que habían sido preparados ya por los profetas, pero que no se habían logrado concretarse y expandirse todavía de esa forma (en apertura universal). En ese sentido, en el fondo de su novedad hay un rasgo de absoluta "falta de novedad". Todo era conocido, todos los elementos de su vida y mensaje estaban allí, eran muy sencillos, se hallaban al alcance de cualquiera. Y, sin embargo, sólo Jesús fue capaz de formularlos y vivirlos de esa forma, abriendo así un camino que, siendo israelita, podía extenderse y se extendía a todos los hombres y mujeres de la tierra. No le interesó crear una religión especial (mejor que las anteriores). Simplemente quiso ser fiel a Dios, siendo fiel a los hombres, en gesto de amor. De esa manera, su mesianismo israelita puede y debe tomarse como experiencia de mesianismo y amor universal. Éstos son algunos de los contenidos más importantes de su experiencia:

1. Abba Padre. La primera aportación del mensaje de Jesús es su propia experiencia de Dios a quien él ha descubierto como fuente de amor, no de juicio, en medio de las duras condiciones de la vida en Galilea. Éste es un Dios paradójico, que ofrece e instaura el Reino y que, sin embargo, no actúa como Rey, sino como Padre. Ciertamente, es el mismo Dios de Israel, pero Jesús ha destacado en él rasgos y notas que los israelitas de su tiempo, en general, no solían destacar de esa manera. Ellos tendían a decir "Abinu-Malkenu" (Nuestro Padre, nuestro Rey). Jesús dirá básicamente "Abba" (papá, mi papaíto), condensando así la novedad de su movimiento: Jesús anuncia y prepara la llegada de un Reino que no tiene rey, sino Padre.

Abba es una palabra aramea que significa «papá». Con ella se dirigen los niños a sus padres, pero también las personas mayores, cuando quieren tratarles de un modo cariñoso. Jesús la ha utilizado en su oración, al referirse

al Padre Dios. Es una expresion importante, chocante, y por eso Mc 14, 36 la cita en arameo y la tradicion posterior la ha seguido empleando también en arameo, como nota distintiva de la plegaria cristiana (cf. Rom 8, 14; Gal 4, 6). De todas formas, en la mayoria de los casos, los evangelios la han traducido al griego y asi dicen: *Patêr*. Entre los lugares donde Jesus llama a Dios «Padre» pueden citarse los siguientes: Mc 11, 25; 13, 32, Mt 6, 9.32; 7, 11.21; 10, 20; 11, 25; 12, 50; 18, 10; Lc 6, 39; 23, 46 etc. Algunos de ellos, especialmente en Mateo, son creaciones de la iglesia primitiva. Pero en su fondo late una profunda experiencia de Jesus, como destacaremos a continuacion.

La singularidad de esa manera de relacionarse con Dios reside, precisamente, en su falta de singularidad. Esa palabra expresa la absoluta inmediatez, la total cercania del hombre respecto a su ser mas querido, al que concibe como fuente amorosa y misteriosa de vida. No es una palabra secreta, cuyo sentido deba precisarse con cuidado (como el *Yahve* de Ex 3, 14). No es una expresión sabia, de eruditas discusiones, que sólo se comprende tras un largo proceso de aprendizaje escolar, sino la mas sencilla, la que el niño aprende y sabe al principio de su vida, al referirse de manera cariñosa y agradecida al padre (un padre materno), que es dador de vida.

Quien haya tenido la dicha de nacer y pueda agradecer la vida que le han dado, no solo a traves del cuidado inmediato (expresado sobre todo por la madre), sino a traves de un origen y fuente de vida más alta a la que el niño llega en general a traves de la voz de la madre, que le dice ¡ese es tu padre!, puede saber que la vida es don y puede responder diciendo: ¡Padre! Esa es la primera palabra que la madre enseña al niño, indicandole asi el sentido y fuente de la vida, de manera que en ella (en la Madre) se abre un camino que dirige a un Padre, que no se encuentra fuera, sino que constituye un momento integral de la misma Madre. Asi nos pone Jesus ante el Dios que es Padre/Madre.

Todo eso se condensa en la palabra Abba, la mas cercana y poderosa. Precisamente en su absoluta cercania se encuentra su distincion y diferencia. Muchos hombres y mujeres del entorno buscaban las palabras más lejanas y sabias para referirse a Dios, dandole nombres elevados, poderosos, como si Abba, Papá/Mamá, la palabra del niño que llama en confianza a su padre querido, fuera irreverente, demasiado osada (sobre todo en aquellas condiciones de opresion, en las que parecía que no existe Padre alguno que se ocupe de los hombres). Pues bien, Jesús ha tenido esa osadía: se ha atrevido a dirigirse a Dios con la primera y mas cercana de todas las palabras, con aquella que

los niños confiados y gozosos utilizan para referirse al padre/madre acogedor y bueno de este mundo.

Conocer a Dios resulta, para Jesús, lo más fácil y cercano. No necesita argumentos para comprender su esencia. No tiene que emplear demostraciones, porque Abba/Padre (Madre/Padre) es para él lo más sabido, lo primero que aprenden y dicen los niños. Para hablar así de Dios, los adultos tienen que cambiar y aprender (¡si no os volvéis como niños!: cf. Mt 18, 3), pero, al mismo tiempo, deben olvidar o desaprender muchas cosas que se han ido acumulando en la historia religiosa. Jesús pide que volvamos a la infancia, en gesto de neotenia o recuperación madura de la niñez, en apertura a Dios. Los hombres no están hechos ya y terminados: los sabios judíos, los fuertes romanos, tienen que abandonar sus conquistas legales y/o sociales, para aprender a nacer y nacer nuevamente, haciéndose niños (como ha destacado, partiendo de la experiencia de Jesús, el evangelio de Juan: cf. Jn 3, 1-10).

Para muchos de entonces (y de ahora), la religión es ascender místicamente a la altura supra-humana, o cumplir unas normas sacrales y/o sociales. Pues bien, en contra de eso, como niño que empieza a nacer, como hombre que ha vuelto al principio de la creación (cf. Mc 10, 6), Jesús se atreve a situar su vida y la vida de aquellos que le escuchan en el mismo principio de Dios, a quien descubre y llama ¡Madre/Padre!, para así entender y asumir (recrear), de forma nueva, las relaciones y deberes de los hombres entre sí (cf. Mt 11, 25-27).

Ese Padre Dios penetra en la vida de los hombres, como Jesús ha mostrado en la parábola de un padre con dos hijos (cf. Lc 15, 11-32). En ella cuenta la historia de un hijo que se ha ido, derrochando la fortuna de su vida, pero vuelve al Padre y el Padre/Dios le acoge, pidiendo al otro hijo (que ha quedado en casa, cumpliendo la buena ley) que también le acoja, para que así los dos hermanos, uno y otro, puedan vivir juntos, aceptándose entre si. El mensaje del Reino no es algo que se sabe y resuelve de antemano, sino un camino que se recorre y despliega en la medida en que los hombres se reconcilian, poniendo cada uno lo que tiene al servicio del otro, pues los dos (¡y todos!) son hijos del mismo Padre. Por eso, la experiencia de Dios se inserta en la experiencia de trasformación personal y social de los "hermanos", en el duro contexto de marginación y pobreza de la Galilea de entonces, que tiende a separarlos.

Jesús ha dialogado con la realidad de su pueblo, de su entorno social, descubriendo a Dios precisamente en medio del conflicto de su gente. Para ello ha necesitado la más honda inteligencia, la más clara y decidida voluntad,

al servicio de los pobres. Pero esta inteligencia y voluntad se manifiestan para él en el amor de un niño, al que se ofrece el don de la vida, un niño al que se pide que crezca y madure, en comunión con todos los restantes hombres y mujeres. Éste es un camino que viene de Dios, desciende del Abba, Padre, que alimenta, sostiene y ofrece un futuro de vida para todos.

El Dios de Jesús es un Padre materno, que sostiene la vida de los hombres que corrían el riesgo de enfrentarse y matarse sobre el mundo. Es el Abba de los enfermos y pobres, de los rechazados y hambrientos, que no tienen en el mundo ningún "padre-señor" que pueda liberarles y acogerles. El Dios de Jesús no es el Señor de la ley social dominante, que se expresa en los "grandes" padres varones del mundo, sacerdotes y rabinos, presbíteros y sanedritas, muy patriarcalistas, sino el padre/madre de todos los hombres, especialmente de aquellos que no tienen quien les proteja en el mundo. Interpretado así, el proyecto de Jesús resulta revolucionario. No es un mensaje de pura intimidad (que nos encierra en Dios, separándonos del mundo), ni un intento de sacralidad social (que avala el orden establecido, ratificando la realidad de aquello que ahora existe), sino una experiencia y exigencia de trasformación radical: el padre/madre Dios es aquel que pone en pie a los derrotados y abatidos de la vida para iniciar con ellos el camino de la justicia[7].

[7] Ciertamente, el Padre de Jesús es el Yahvé de la Escritura, «El que Hace Ser», tal como se manifestó liberando a los hebreos de Egipto. No controla, no vigila, ni se impone, sino que ama a los oprimidos para liberarles. Es Creador de libertad, por eso le llamamos Padre/Madre. De esa forma, en amor creador, no con violencia, pone en marcha el camino del Reino, con lo que implica de trasformación social. Más que en el fulgor de la estrellas y en la armonía del orden cósmico, Dios se despliega y revela en el camino del reino, allí donde los ciegos ven, los cojos andan. No se limita a hacernos, sino que «hace que hagamos». Hace que podamos asumir la propia tarea de la vida dentro de un entorno adverso (como el de aquella Galilea). Por eso, la Buena Noticia del Padre/Madre se expande y expresa como fuerte exigencia de fraternidad, desde los más pobres. No estamos condenados a sufrir y morir bajo poderes opresores, envueltos en pecados. No somos impotentes, simples niños en manos de un padre envidioso o de principios sociales opresores, sino seres maduros que pueden recibir el amor y responder amando, de una forma creadora, revolucionaria. Por eso, la palabra "hay Dios" (¡Dios es Padre!) ha de expresarse en un amor que supera las condiciones actuales del mundo. No estamos condenados a soportar lo que existe, o a mirar hacia el pasado, con nostalgia, sino a crear desde Dios nuestra vida, en justicia y compromiso por el Reino, con Jesús, mensajero del Padre. Cf. J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; J. Schlosser, *El Dios de Jesús. Estudio Exegético*, Sígueme, Salamanca 1995; H. Schürmann, *Padre Nuestro*, Sec. Trinitario, Salamanca 1982; A. Torres Queiruga, *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2001. Los portadores del mensaje de Jesús no han de ser, por tanto, "funcionarios", que dicen y definen desde fuera lo que es Dios, sino signo y presencia del Dios Padre/Madre, como he destacado en *Dios es Palabra. Teodicea cristiana*, Sal Terrae, Santander 2003.

2. *El valor infinito del prójimo.* En un libro clave sobre *La esencia del cristianismo* (1900), Adolf von Harnack (1851-1930) decía que Jesús había ofrecido dos aportaciones básicas en la historia de la humanidad. (1) Había descubierto la paternidad de Dios, que actúa como amor cercano, más que como ley. (2) Había descubierto y destacado el valor infinito de cada una de las almas humanas, a las que debemos ofrecer respeto y amor fraterno[8]. Ciertamente, Harnack tenía razón, pero su visión ha de ser matizada desde el contexto del mensaje y de la vida de Jesús, pues Jesús no descubrió el valor "infinito" del alma, en sentido general (quizá idealista), sino el valor del prójimo, en cuanto persona concreta, ser necesitado.

Los hombres son personas, no simplemente almas. Según Jesús, lo que importa no es el valor infinito del alma separada, sino de la persona, en sentido integral (carnal y social). Así podemos decir y decimos que en el centro de su mensaje se encuentra el descubrimiento y despliegue de la importancia infinita de cada persona y así lo manifiesta su opción a favor de los pobres. (1) La persona no es sólo un cuerpo separado sin interioridad y autoconciencia (sin alma). Por eso, Jesús va en contra de aquellos que quieren salvar únicamente al hombre externo: «No tengáis miedo a los que pueden matar el cuerpo, pero no el alma (la vida...)» (Mt 10, 28 par). (2) Pero la persona no es tampoco pura interioridad (sólo alma, en sentido idealista), sino vida entera, en sentido individual y social. Por eso, Jesús ha destacado el valor de la "comunión corporal", vinculada al amor concreto y al servicio a los demás, como aparece en el pan compartido y en la curación de los enfermos, partiendo de los más pobres.

Persona son los otros, a quienes se conoce sólo amando. Jesús no ha sido un "pensador intimista", dedicado solamente al cultivo de un tipo de experiencia mística. Más que el valor infinito de cada individuo separado y más que el amor hacia sí mismo (al alma propia), le ha importado el valor del alma-cuerpo de los otros, especialmente de los pobres y expulsados de Galilea, donde ha iniciado su camino de Reino. Más que el valor infinito del alma en general (en sentido gnóstico o existencialista, moralista o burgués), le ha interesado la justicia que se expresa en el servicio a los demás, para que ellos vivan, en paz interior, con paz externa. Jesús no ha sido un gnóstico (dedicado al encuentro y cultivo de la presencia de Dios en el fondo de su alma), ni un idealista neokantino (de tipo moralista), como Harnack, atento al valor ideal del alma (en línea de moralidad burguesa) y dedicado al cultivo de sí mismo, mientras la masa de los pobres e ignorantes quedaba abandonada. Él ha sido más bien un hombre

[8] La edición origina de la *Esencia del Cristianismo* es de 1900. Traducción y edición castellana reciente en Palinur, Barcelona 2005.

"para los demas", alguien que ha sabido vivir y ha vivido dedicando su vida a la vida de los otros[9]

Los otros son, ante todo, los pobres y excluidos, es decir, aquellos que han perdido casa y propiedad, los marginados y hambrientos del entorno conflictivo de Galilea, los otros son aquellos a quienes ha de amarse, haciendo asi que sean, en conocimiento creador Desde ese principio, Jesus ha superado la vision de un sistema religioso donde se supone que cada uno ocupa el lugar que le corresponde dentro del conjunto, de manera que los pobres deben mantenerse pasivos en su pobreza y los ricos sin preocupaciones en su riqueza A Jesus le han importado todos, pues a todos ha querido ofrecer la Vida de Dios, empezando por los mas pobres El Dios de Jesus no es el sistema sagrado, a cuyo servicio vendria a ponerse el Mesias, sino aquel que avala el valor infinito de los pobres y excluidos de la sociedad, haciendo posible no solo que ellos cambien, sino que puedan cambiar (enriquecer, curar) a los demas De esa manera, Jesus viene a mostrarse como portador de la esperanza de David, un judio mesianico, que busca la trasformacion de la sociedad, desde los pobres (y basicamente por medio de los pobres), no un defensor del orden legal establecido, que suele estar casi siempre al servicio del sistema

El mensaje de Jesus es basicamente activo. Su vision del "valor infinito del alma, es decir, de la persona de los otros" (de los pobres), no es una teoria, sino que ha de expresarse en forma de movimiento practico, que se concreta en un gesto de solidaridad historica, a favor de los expulsados del sistema. Ciertamente, tambien Kant (cuya filosofia esta en el fondo de la vision antes citada de Harnack) situa el tema del hombre en el nivel de la razon practica, pero sigue haciendolo en forma teorica. Kant quiere conocer la acción del hombre, no intenta cambiarla; por eso elabora un discurso teorico sobre la razon practica, en clave universal, pero de tipo universitario (no trasformador). Jesus, en cambio, inicia un movimiento de transformacion real de los hombres, en plano personal y social, partiendo de los pobres[10].

9 La importancia de la pro-existencia de Jesus como "hombre para los demas" aparece de forma clasica en D Bonhoffer, en *¿Quien es y quien fue Jesucristo?*, Ariel, Barcelona 1971 y, sobre todo, en *Resistencia y sumision Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Sigueme, Salamanca 1981

10 Logicamente, los postulados kantianos han terminado siendo inoperantes, pues no estan contrastados por la piedra de toque de la realidad Jesus, en cambio, ha iniciado un movimiento practico de amor concreto a los demas, un proceso "politico" que de hecho le llevara a la muerte, pero que se ha mantenido y potenciado, precisamente a traves de esa muerte y que sigue influyendo en la vida de los hombres En ese aspecto, la "verdad" de su mensaje resulta inseparable de su vida, es decir, de su entrega a favor de los demas Ciertamente, podemos decir en teoria que el otro tiene un valor infinito Pero Jesus no hace teorias sobre el otro, sino que reconoce de hecho a los otros (especialmente a los mas pobres) y de esa forma les acepta y les valora, iniciando a favor de ellos un movimiento de Reino Todo su evangelio es un proceso de reconocimiento trasformador

3. El hombre es un ser agraciado y responsable. En el principio del mensaje de Jesús hay una experiencia de gracia, que podría formularse diciendo "Dios te ama" (¡Eres mi Hijo!: Mc 1, 11) y que se expande en forma de responsabilidad hacia los otros. El mismo amor del Padre y el descubrimiento del valor infinito de los otros (de los pobres) suscita la responsabilidad personal, es decir, la exigencia de amar y crear a los otros. En este contexto se pueden formular algunas de las "paradojas" de su evangelio:

No preocuparse y preocuparse. Por un lado, el evangelio dice que "no nos preocupemos", destacando así la gratuidad absoluta de la existencia: «Por eso os digo: No andéis agobiados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, cómo os vestiréis. ¿No vale más la vida que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo: no siembran, ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas? Y del vestido, ¿por qué preocuparos? Observad los lirios del campo, cómo crecen; no se fatigan, ni hilan. Pero yo os digo que ni Salomón, en toda su gloria, se vistió como uno de ellos... No andéis, pues, agobiados diciendo: ¿Qué vamos a comer?, ¿qué vamos a beber?, ¿con qué vamos a vestirnos? Que por todas esas cosas se afanan los gentiles; pues ya sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todo eso. Buscad primero su Reino y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura» (Mt 6, 25-33 par)[11].

Rigor moral y gratuidad. En un sentido, Jesús ha sido un "rigorista", como han puesto de relieve las antítesis del Sermón de la Montaña (Mt 5, 21-46), donde pide a los oyentes (casi siempre pobres) que superen la pura "ley" (no matar, no adulterar, no robar...), para así llegar a la exigencia radical del amor gratuito (poner la otra mejilla, no exigir las deudas, amar al enemigo, mantener la fidelidad en el matrimonio; cf. Lc 6, 20-38; Mc 10, 12). Pero, al mismo tiempo, Jesús no sólo acoge a los pecadores y expulsados, a los moralmente "manchados", sino que proclama que "los publicanos y las prostitutas os precederán en el Reino de Dios" (Mt 21, 31). Eso significa que es riguroso, pero no inflexible. En un sentido, él aparece como portador de un mensaje de gratuidad total y de esa forma ha podido llegar a los pobres y

Así lo he querido mostrar en el libro antes citado (*Dios es Palabra. Teodicea cristiana*, Sal Terrae, Santander 2003), retomando aportaciones centrales de E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 2002.

[11] Éstas palabras no son un "discurso filosófico", proclamada en un salón de conferencias para gente rica, con todo lo necesario para comer y vestirse con lujo, sino un mensaje dirigido a gente que no sabe si tendrá para comer mañana y si podrá vestirse de un modo adecuado. Son palabras que evocan y despiertan una "providencia" de Dios que se expresa en la "búsqueda del Reino", es decir, en el deseo de justicia: en el pan compartido, en la entrega de la vida a favor de los demás. Por un lado, todo es gracia; por otro, todo es responsabilidad de amor hacia los necesitados de amor.

expulsados del sistema, sin pedirles primero conversión; no es un moralista, no es un hombre de "ley", sino de gracia, porque sólo de un modo gratuito se puede proclamar y pedir el perdón a los marginados de Galilea. Pero, al mismo tiempo, la misma gratuidad que él ha ofrecido puede convertirse y se convierte en principio de una "justicia más alta", de una exigencia de amor, al servicio de todos, empezando por los pobres.

Desprenderse de todo y ser ricos para dar y compartir. En el capítulo siguiente presentaremos dos grupos de personas que forman el movimiento de Jesús: los liberados o itinerantes (que anuncian el Reino, sin tener o llevar consigo nada) y los acomodados (con casa y alimento para recibirles). En ese sentido se podría hablar de "dos morales": (1) Por un lado estaría la de los itinerantes, que sería más radical, pues se aplica a los totalmente desposeídos (pobres/mendigos *sin nada*) y *también a los que, teniendo algo (un tipo casa y familia), se han* desposeído de ello para ponerse al servicio de los que no tienen nada. (2) Por otro lado estaría la de los sedentarios, situada en una línea más doméstica, centrada en la acogida de itinerantes y pobres más que en el desprendimiento absoluto. De todas maneras, llegando al final, ambas morales de identifican, pues los dos grupos acaban queriendo y buscando lo mismo: cada uno ha de estar al servicio del otro. Unos (itinerantes y pobres) ofrecen lo que tienen: palabra de Reino y curación. Otros (sedentarios con bienes materiales: comida y bebida, casa y vestido...) deben ponerlo y ponerse también al servicio de los pobres, como sabe Mt 25,31-46[12].

Moral en camino: sólo se conoce amando. Jesús no establece unas "normas objetivas", fijadas de antemano, estableciendo así una especie de moral "natural" con valor eterno (como expresión de una conducta propia de la esencia humana). En contra de eso, él instaura e inicia un "movimiento de Reino", partiendo de los pobres y excluidos de la sociedad. En ese sentido, no empieza fijando unos "principios generales", que tendrían el mismo valor para todos (como la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*: ONU 1948), sino que proclama y defiende, con su vida y compromiso activo, los derechos de los hambrientos, marginados y expulsados del sistema social y religioso dominante en Galilea. La moral de Jesús es siempre concreta y por eso puede pedir cosas distintas, según las situaciones, como muestran sus grandes parábolas: hijo pródigo (Lc

[12] Jesús no separa ni opone a esos dos grupos, sino que vincula a unos hombres y a otros, en gesto de servicio mutuo, de manera que cada uno desde su propia situación ha de buscar el bien de los demás, de manera individual y como grupo. Cuanto más se distinguen más han de unirse, pues cada uno ha de poner lo que tiene al servicio del otro. En un nivel, el evangelio no identifica ni sitúa en el mismo plano a todos, no establece una misma ley-moral, sino que separa y distingue; pero lo hace para que todos se puedan unir y servir entre sí, en gesto de amor mutuo. Así lo he puesto de relieve en *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños* (Mt 25, 31-46), Sígueme, Salamanca 1984. Cf. también G. Theissen, *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002.

15, 11-32), buen samaritano (Lc 10, 30-37) etc Logicamente, cuando el rico de Mc 10, 17-22 le pregunta como alcanzar la vida eterna, afirmando que ha cumplido ya los mandamientos, Jesus le responde que lo deje todo y que le siga Solo en este nivel de seguimiento se descubren y despliegan los "valores" mesianicos que llevan a la reconciliacion de unos y otros, como el mismo Jesus lo ha mostrado con su ejemplo Por eso, su "moral" solo podra entenderse plenamente en el contexto total de su vida y su muerte

¿Una moral escatologica? Esa moral (enseñanza) de Jesus tiene un caracter escatologico, como sabe desde tiempo antiguo la exegesis de los evangelios Ella no se rige por el talion, que responde a los principios de un buen sistema humano, conforme a la exigencia de una justicia distributiva, que situa a cada uno en su lugar (unos arriba, otros abajo), dentro del mismo "todo" En la linea del mejor "talion" (ojo por ojo) se habia situado el Imperio Romano (que ha inventado el Derecho mas perfecto de la historia) y el Templo de Jerusalen (con su sistema religioso de ofrendas y gestos de perdon) Pero romanos y judios del templo seguian en un nivel de moralidad y religion comercial, regida por la justicia de la ley, no por el amor gratuito Pues bien, en contra de eso, el movimiento de Jesus se situa y nos situa ante un espacio y camino de gratuidad concreta, en gesto de creatividad, superando asi el nivel de los derechos y deberes (que rige en un plano anterior, de justicia del mundo)

En esa linea decimos que la moral de Jesus es "escatologica", propia de tiempos en que los hombres no quieren mantener sin mas lo que ya existe, sino crear una humanidad distinta, liberada para el amor, desde la gracia de Dios, compartiendo lo que son, poniendo cada uno lo que tiene al servicio de los otros. Desde ese fondo expondremos en el texto algunos elementos distintivos de la enseñanza y moral de Jesús, partiendo de las bienaventuranzas y las parabolas, para destacar los tres "compromisos fundantes del evangelio": amar al enemigo, perdonar las deudas, no juzgar[13].

[13] La tradicion luterana ha venido diciendo que esos "compromisos" no son para cumplirse en este mundo (cosa imposible), sino para recordar que somos pecadores y para asi ponernos en manos de la misericordia de Dios En contra de eso, venimos suponiendo que el Sermon de la Montana no solo se puede vivir (por gracia), sino que es el unico camino que permite mantener la esperanza de futuro de la humanidad Tal como se aplicaba realmente en Galilea, la pura ley (la mejor ley romana y judia) terminaban dejando al hombre en manos de la opresion y de la muerte Solo una "moral mesianica" ofrece a los hombres garantias de vida y futuro En esta linea pueden recuperarse algunos elementos clasicos de H Braun, *Jesus, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Sigueme, Salamanca 1975 Cf tambien R Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, SNTSMS 28, Cambridge UP 1975, D Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Hendrickson, London 1956, J D G Dunn, *Jesus, Paul and the Law* SCM, London 1990

3. *Grandes formulaciones. Bienaventuranzas y parábolas*

La moral (evangelio) de Jesús no empieza con un "debes" (ley kantiana), sino con un "te amo" (Dios te ama, gracia), una palabra que Jesús dirige a los artesanos desposeídos de Galilea. Esa palabra es valiosa y verdadera porque Jesús la dice con su propia vida, de manera que su misma enseñanza viene a mostrarse como afirmación de gracia, fuente de trasformación humana. Antes de la ley está el amor, que te enriquece y capacita para amor, para recibir y dar la vida[14].

1. Bienaventuranzas[15]

En esa línea se sitúan las bienaventuranzas, que no han de entenderse en forma de moral genérica, de tipo ideal (valen lo mismo para todos), sino como palabras muy concretas, dirigidas básicamente a los itinerantes (que van y vienen) y desposeídos (a quienes han arrebatado su tierra y su forma de vida). Sólo así, sabiendo que ellas se dirigen en principio a los pobres y mendigos, podemos entenderlas también como enseñanza universal, pero sabiendo siempre que ellas "hacen" lo que dicen (decir "bienaventurados los pobres" es "hacerlos bienaventurados").

1. Lucas. Empecemos por las tres bienaventuranzas de Lucas, que recogen con más fidelidad el mensaje originario de Jesús y el sentido de su vida, dedicada al servicio de los pobres, los hambrientos, los que lloran. Jesús les llama originariamente bienaventurados con su vida, es decir con su mensaje

[14] Así lo ha destacado, desde una perspectiva filosofica M Henry, *Encarnacion Una filosofia de la carne*, Sigueme, Salamanca 2000; *Palabras de Cristo*, Sigueme, Salamanca 2004 He desarrollado algunas de las implicaciones de esta vision de Jesus en *Palabras de Amor*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2007

[15] Bibliografia en bibl 6 En especial, cf F. Camacho, *La proclama del reino Análisis semántico y comentario exegetico de las bienaventuranzas de Mt 5, 3 10*, Cristiandad, Madrid 1986; W D Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge UP 1966; J Dupont, *Les Béatitudes I III*, Gabalda, Paris 1969/73; *El mensaje de las bienaventuranzas*, Verbo Divino, Estella 1988; R. A. Guelich, *The Matthean Beatitudes "Entrance Requirements" or Eschatological Blessings?* JBL 95 (1976) 415-434, G Lohfink, *El sermon de la montaña ¿para quien?*, Herder, Barcelona 1988, J M Lopez-Melus, *Las bienaventuranzas*, Sigueme, Salamanca 1988

y su gesto de reino. No empieza dándoles "cosas" (dinero, comida), sino ofreciéndoles un camino de fe, una experiencia de Dios, una esperanza[16]:

> Felices vosotros, los pobres, porque es vuestro el reino de Dios,
> felices los que ahora estáis hambrientos, porque habéis de ser saciados,
> felices los que ahora lloráis, porque vosotros reiréis (Lc 6, 20-21).

Palabras semejantes podrían encontrarse quizá en otros personajes y libros de aquel tiempo: en los capítulos finales de 1 Henoc, en Test XII Pat y en las sentencias de algunos rabinos. Pero Jesús las sitúa, de forma muy concreta, en el contexto de los campesinos y desposeídos de Galilea. Más aún, en vez de lamentarse de (o con) ellos, Jesús les ofrece la felicidad del Reino y les pide que asuman esa felicidad, precisamente ellos, los pobres, hambrientos y oprimidos (los que lloran). No les llama felices por lo que poseen (¡para que queden así!), sino porque Dios está viniendo ya y su venida cambia la suerte de los pobres. Dios introduce su Reino y de tal forma transforma los principios del orden social, de manera que los alienados y oprimidos empiezan a recibir ya la herencia prometida. En ese contexto se deben añadir las antítesis o malaventuranzas: «Pero, ¡ay de vosotros los ricos, porque ya habéis recibido el consuelo! ¡ay de vosotros los ahora saciados...!» (Lc 6, 24-25). Quien no acepta la bienaventuranza de la gracia queda en manos de su propia "malaventuranza", corriendo de esa forma el riesgo de destruirse a sí mismo.

La primera es la más general, por el sujeto (pobres: todos los oprimidos, de Galilea y del mundo) y el objeto (se les ofrece el Reino, el mundo nuevo). Al llamarles bienaventurados, Jesús realiza una elección: son privilegiados de Dios precisamente aquellos a quienes el mundo interpreta como "malditos" (desposeídos, hambrientos), de manera que ellos pueden y deben iniciar el camino del Reino. Esta bienaventuranza se divide después, de manera que aparecen por un lado los hambrientos (pobreza más económica) y por otro

[16] Uno de los mejores comentarios de ese tema (del "decir haciendo") lo ofrece San Juan de la Cruz, cuando habla de la "mirada de Dios: "Miró Dios todas las cosas que había hecho, y eran mucho buenas (Gen 1, 31). Y el mirarlas mucho buenas era hacerlas mucho buenas en el Verbo su Hijo" (Comentario al Cántico b, 5, 4). El principio de la realidad es una palabra que "hace diciendo" y unos ojos que miran creando. Aquí no estamos ante un espectáculo "virtual" de cosas que se dicen y pasan y de esa forma "nos divierten", una tras otra, en sucesión de imágenes, donde al fin sólo queda la impresión vacía de formas sin sujeto y todo sigue como estaba, sino que estamos ante unas palabras que dicen creando, como las de Dios. Por eso, al proclamar "bienaventurados los pobres", Jesús les está haciendo bienaventurados y quiere que nosotros sigamos diciendo y haciendo lo mismo. He desarrollado el tema en *Amor de hombre, Dios enamorado. El Cántico Espiritual*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004.

los llorosos (pobreza mas psiquica) El Reino aparece tambien como hartura (mas corporal, economica) y felicidad (mas anímica)

Ciertamente, las bien- y las mal-aventuranzas recogen una enseñanza del judaismo ambiental, que aparece igualmente en el Magnificat o canto de Maria (Lc 1, 46-55) y de esa forma nos situan ante el Dios que invierte las suertes de los hombres, como sabe la parabola de fondo del libro de Ester (celebrado en la fiesta de *Purim* o cambio de suertes) En esa linea, ellas podrian aparecer como sentencia judicial de talion, no de evangelio Pero, leidas en el contexto de la vida y mensaje de Jesus, ellas vienen a mostrarse como elemento esencial del evangelio, de manera que no son "inversion" de suertes, sino expresion de la gracia creadora de Dios (cf Mt 11, 5-6)

2 *Mateo* Ha seguido y aplicado las bienaventuranzas anteriores desde el contexto total del mensaje y vida de Jesus, no como teoria sobre los pobres, sino como expresion de un amor que se hace palabra y de una palabra que vuelve a expresarse como amor activo De esa manera destaca algo que estaba implicito en el mensaje de Jesus segun Lucas son precisamente las pobres y hambrientos los que pueden iniciar un movimiento de trasformacion mesianica de la humanidad

Bienaventurados los pobres de espiritu (Mt 5, 3) Mateo ha puesto "pobres de espiritu" donde Lc 6, 20 decia simplemente "pobres", no para negar el sentido "material" de la pobreza (cf Mt 18, 1 14), sino para entenderla desde la vision total del evangelio Son "pobres de espiritu" aquellos que acogen (eligen) y viven la pobreza como medio de trasformacion mesianica, no solo por necesidad, sino por opcion, al servicio del Reino (es decir, de los mas necesitados) Estos son los que "se hacen" pobres porque quieren vivir segun el evangelio, para trasformar de esa manera el mundo desde la pobreza

Bienaventurados los que sufren (Mt 5,4) El evangelio de Lucas ponia los que lloran (*hoi klaiontes*), destacando quiza el llanto en si (sin mas connotaciones) Mateo pone *hoi penthountes*, que puede referirse mas bien a los que "saben" sufrir, es decir, a los que aceptan el dolor como forma de maduracion y medio para entender y ayudar a otros Solo aquellos que son capaces de sufrir pueden servir a los sufren, renunciando a su propia satisfaccion inmediata por razon del bien ajeno Una cultura que no quiere sufrir (que se empena en gozar, aunque sea a expensas de los otros) se destruye a si misma y destruye a los demas

Bienaventurados los mansos, porque ellos heredaran la tierra (Mt 5, 5) Mansos son los que actuan sin imponerse, porque no tienen medios de poder (dinero, ejercito) o renuncian a ellos Solo estos mansos pueden ayudar de verdad a los violentos y asi trasformarles, desde su pobreza no para dominarles (¡quiza para bien, segun la propaganda del sistema), sino para que todos puedan vivir en

libertad. Jesús ha sido manso de esa forma y así ha podido decir: «Acercaos a mí todos los que estáis rendidos y abrumados, que yo os daré respiro. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde...» (Mt 11, 28-29). Este yugo de Jesús no es sólo de tipo espiritual, sino también económico y social: es el yugo de los pobres que aceptan el Reino y son capaces de "curar" a los ricos que les acogen; así reciben la herencia de la tierra, que no será lugar de dominio para algunos, sino herencia de todos.

Bienaventurados los hambrientos de justicia, los misericordiosos (Mt 5, 6-7). Ciertamente, son bienaventurados los carentes de comida (cf. Mt 25, 31-46: Jesús habita en ellos), pero hay también hambrientos mesiánicos, que quieren alimentarse de justicia, para ponerse así al servicio de los demás. Éstos son los hambrientos creativos, entre quienes destaca Jesús, portador de la justicia del reino (cf. Mt 6, 33). En este contexto han de entenderse los misericordiosos (Mt 5, 7), vinculados al Dios de Israel a quien la Escritura presenta como «rico en piedad, clemente y misericordioso, lento a la ira...» (Ex 34, 6-7). Desde ese fondo, Mateo ha definido a Jesús como el Mesías misericordioso, Hijo de David, que tiene piedad de los oprimidos y enfermos (cf. Mt 9, 27; 25, 22; 20, 30-31). Ésta es su dicha más honda: ofrecer plenitud mesiánica, ayudar a los necesitados.

Bienaventurados los limpios de corazón (Mt 5, 8). Frente a la pureza de una Ley puesta al servicio de los fuertes (piadosos y cumplidores), que la utilizan para dominar a los demás, Jesús ha destacado la limpieza del corazón, abierta en forma solidaria a todos, especialmente a los expulsados del "buen orden social". Así ha querido superar el orden de purezas judías, centradas en la exclusión de los leprosos o en la observancia del sábado (cf. Mc 1, 40-45; 2, 23-3, 6), en los tabúes de sangre y de sexo (cf. Mc 5) o en las reglas de separación y comida (cf. Mc 7). En contra de eso, él ha buscado la pureza mesiánica, hecha de cercanía de corazón y de apertura a los necesitados, desde los más pobres. Los limpios de corazón que "ven a Dios" son aquellos que saben "ver" el corazón de los demás, amándoles así como personas.

Bienaventurados los pacificadores, porque ellos serán llamados hijos de Dios (Mt 5, 8). Algunos grupos judíos podrían haber proclamado la bienaventuranza de los guerreros de Dios que conquistar el reino del mundo (celotas); Jesús, en cambio, eleva aquí la bienaventuranza de aquellos que acogen y despliegan el Reino de Dios a través de caminos de paz, pues sólo en la paz actúa el Dios creador. Éstos son los "hijos de Dios" porque realizan su obra, actuando como él, al servicio de la reconciliación, vinculada a la plenitud mesiánica, es decir, al shalom escatológico[17].

[17] He ofrecido una reflexión sobre el tema en *El cristianismo y la construcción de la paz*, Univ. Deusto, Bilbao 2003.

Estas bienaventuranzas sólo tienen sentido allí donde los hombres y mujeres están dispuestos a sufrir por el Reino, como se dice al final: "bienaventurados cuando os persigan, insulten y calumnien" (Mt 5, 11; cf. Lc 6, 22-23). Parece claro que, en su redacción actual, los evangelios están pensando en Jesús, justo sufriente, que ha entregado su vida a favor de los más pobres, siendo perseguido (cf. Mc 8, 31- 9, 1 par). Pero con Jesús han de sufrir también los que le siguen, en gesto de comunicación creadora, no de masoquismo. Esta formulación nos presenta a un Jesús dichoso en medio de la persecución: un Jesús que sabe dar la vida sin victimismo; que no busca el dolor por el dolor, pero que está dispuesto a sufrir gozosamente, para bien de los demás, dejándose matar por ellos antes que traicionarles (que negarles el camino del Reino).

Entendidas así, las bienaventuranzas no son sentencia sobre aquello que se cumplirá al fin de los tiempos, sino anuncio de salvación presente. No piden un cambio del hombre, para llegar hasta Dios, sino que se apoyan en el don de Dios, para promover de esa manera el cambio de los hombres. Por eso, en su raíz se encuentra la certeza de que Dios está viniendo: «¡Dichosos vuestros ojos porque ven y vuestros oídos porque oyen! Porque os aseguro que muchos profetas y justos desearon ver lo que veis y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís y no lo oyeron» (Mt 13, 16-17). Sólo porque llega Dios, como principio de Reino, y porque algunos (Jesús y los suyos) lo instauran puede decirse: ¡Dichosos, vosotros, los pobres...![18].

[18] Las bienaventuranzas constituyen un acontecimiento de salvación y no de juicio (no están en la línea del mensaje de Juan el Bautista). Ellas no instauran de nuevo un tipo de Ley. Ni ratifican una sanción apocalíptica donde premio y castigo parecen situarse de forma casi paralela (simétrica), como suponiendo que Dios es pasivamente neutral y que las dos salidas (condena y salvación) son a su entender equivalentes. En contra de eso, debemos afirmar que (a pesar de las malaventuranzas de Lc 6, 24-27), el Dios de Jesús no es neutral en sentido pasivo, de manera que salvación y condena, bienaventuranzas y ayes, no pueden colocarse en simetría. Dios se ha comprometido positivamente a favor de los hombres, empezando por los pobres de Galilea, a quienes Jesús anuncia y ofrece el Reino. Las bienaventuranzas nos sitúan y pueden entenderse en tres líneas. (1) Futuro. Prometen algo que vendrá y remiten a un futuro, diciendo que Dios va a revelarse desde los pobres y para los pobres. (2) Interioridad. Vivir en gozo. Las bienaventuranzas son palabra existencial, que ilumina el interior de de los hombres, aunque si quedan sólo en este plano corren el riesgo de volverse un espiritualismo contrario a Jesús. (3) Presente activo. Las bienaventuranzas trazan un camino de trasformación: los que cambian este mundo son los pobres. No se limitan a dejarse querer por Dios, sino que lo expresan en forma de compromiso social a favor de los demás, superando el poder de las instituciones impositivas del sistema.

2. Parábolas[19]

Jesús no ha sido simplemente profeta de Reino y carismático, autor de sanaciones, sino también un gran narrador. Como venimos diciendo, conocía por enseñanza básica y por connaturalizad el mensaje principal de la Escritura, pero no se ha limitado a repetir sus argumentos o pasajes principales, ni ha discutido con otros rabinos sobre aplicaciones concretas de la Ley, sino que ha presentado su enseñanza moral, de un modo directo, apelando a la conciencia de cada uno, desde el interior de la vida de los campesinos y prescindibles de Galilea. En ese contexto, recreando de forma paradójica argumentos de la tradición, él ha presentado su mensaje en forma de parábolas.

Las parábolas son relatos breves, de carácter figurado, que introducen a quienes las escuchan en la realidad desde una perspectiva imprevista, rompiendo el orden normal de los pensamientos. Así aparecen en muchos pueblos y culturas, donde se vinculan con los enigmas y los cuentos, los *koan* y las paradojas, los poemas breves y las adivinanzas, los apólogos y las alegorías y otras figuras de la literatura oral más que de la escrita. Tienen algo de juego y de enigma, de curiosidad y de eclosión imaginativa, pero también, y sobre todo, de creatividad. Han sido especialmente cultivadas en el mundo oriental y en el contexto de la Biblia, donde se dice que Salomón, el sabio por excelencia, fue autor de tres mil proverbios y de cien poemas (cf. 1 Rey 4, 32; cf. también Prov 1, 1; 10, 1). En esa misma línea se sitúa el Eclesiastés, en hebreo Qohelet, a quien se identifica también con Salomón (Eclo 1, 1; cf. 12, 9). Pero, normalmente, las mejores parábolas y enigmas de la Biblia no son obra de reyes, sino de personas que están fuera de las estructuras del poder, de manera que pueden mostrar la realidad desde su cara más oculta, rompiendo las redes del sistema. Entre los autores de parábolas podemos citar

[19] Sobre las parábolas, cf. obras de Bartolomé, Bultmann, Dibelius, Dodd, Dupont, Espinel, Estrada-Barbier, Grelot, Harnisch, Jeremias, Pérez, Perrin, citadas en bibl 6. Cf. también M. Baumann, *Les paraboles et le langage de Changement*, ETR 68 (1993) 185-202; J. D. Crossan, *In parables. The Challenge of the Historical Jesus*, Harper, New York 1973; E. Kahlefeld, *Parábolas y ejemplos del evangelio*, Verbo Divino, Estella 1967; D. Maisonneuve, *Parábolas rabínicas*, Verbo Divino, Estella 1985; B. B. Scott, *Hear then the Parable. A commentary on the Parables of Jesus*, Fortress, Minneapolis 1990; J. Sider, *Rediscovering the Parables: JBL* 102 (1983) 61-83; *Interpretar las parábolas. Guía hermenéutica de su significado*, San Pablo, Madrid 1997; D. O. Via, Jr., *The Parables: Their Literary and Existential Dimension*, Fortress, Philadelphia 1967; H. Weder, *Metafore del regno. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione*, Paideia, Brescia 1989.

a Natán (2 Sam 12, 1-4), a la mujer sabia de Técoa (2 Sam 14, 2-7) o a Jotán, autor del apólogo famoso sobre el rey de los árboles (cf. Jc 9, 8-15).

Como recuerda la tradición rabínica, en el judaísmo del siglo I había otros contadores de parábolas, pero no conocemos ninguno que, entonces o después, se pueda comparar con Jesús, que no ha tenido la sabiduría oficial de los letrados, ni ha sido filósofo de escuela o corte, pero ha contado parábolas, en medio de plazas y campos, iluminando con ellas la vida de los hombres y mujeres de su pueblo. (1) *Ha creado parábolas de tierras y plantas*, evocando el lago donde lanzan su red los pescadores (Lc 5), el campo donde siembran los labriegos (Mc 4, Mt 13), la semilla que crece por sí misma, el grano de mostaza (Mc 4), el trigo y la cizaña que se mezclan en la tierra (Mt 13) o también la higuera estéril (Mc 11). (2) *Hay ofrecido igualmente parábolas de trabajos y afanes:* de una mujer que amasa el pan con levadura (Mt 13) o busca la moneda perdida (Lc 15), de un comerciante experto en perlas finas (Mt 13), de un agricultor acomodado que contrata jornaleros a lo largo del día (Mt 20) y de un viñador también rico que arrienda renteros (Mc 12). (3) *Jesús habla de personajes ambiguos*: administradores injustos (Mt 18; Lc 16), reyes crueles (Mt 22) o esposos desconsiderados (Mt 25), con levitas y sacerdotes que desatienden al herido del camino (Lc 14). De esa forma recogen la vida real de los hombres y mujeres de su tiempo.

En general, las parábolas de Jesús evocan experiencias desconcertantes y casi en todas late una paradoja que rompe los esquemas usuales de la vida: hay un comerciante que lo vende todo para comprar sólo una perla fina (¿de qué vive después?), hay un padre que acoge y vuelve a dar sus bienes (anillo) al hijo pródigo que había dilapidado todo (Lc 15), hay un propietario que entrega a su hijo querido, sin armas ni defensa, en manos de los duros viñadores que le matan (Mc 12) y un sembrador que malgasta su semilla en el camino y entre zarzas (Mt 4)... En esa línea, ellas sacuden al oyente y le capacitan para situarse de un modo distinto ante la vida. Parecen hablar de un mas allá, como en el caso del rico Epulón (Lc 16) y en el juicio del Hijo del Hombre (Mt 25), pero en realidad están hablando del "más acá": el Epulón debe ayudar al pobre Lázaro, el rico debe alimentar al hambriento... A través de ellas ha ido trazando Jesús su mensaje, de manera que los hombres puedan entenderle y entenderse, superando el nivel de las seguridades oficiales y planteando preguntas, que pueden abrir caminos nuevos. Éstas son las principales parábolas y relatos parabólicos de Jesús, éstas son algunas de las preguntas de fondo que suscitan:

Sin pescar toda la noche (Lc 5, 1-8)	¿Por que echar de nuevo las redes?
Semilla para siembra (Mt 4, 5-6)	¿Por que sembrar en campos baldios?
Siembra que crece por si misma (Mc 4, 26-27)	¿Para que sirve el trabajo?
Trigo y cizaña campo mezclado (Mt 13, 25-31)	¿Por que dejar que crezca la cizaña?
Mujer que amasa pan con levadura (Mt 13, 33)	¿No es peligroso andar con levadura?
El comerciante compra una perla fina (Mt 13, 45)	¿De que vivira si lo ha vendido todo?
Grano de mostaza (Mc 4, 31	¿Como hablar de un Reino tan pequeño?
Higuera esteril maldecida (Mc 11, 13-21)	¿Que culpa tiene la higuera?
Campo con tesoro escondido (Mt 13, 43)	¿Es honrado comprarlo, engañando a su amo?
Oveja perdida (Lc 16, 4-6)	¿No es arriesgado dejar solas a las 99 restantes?
Padre del hijo prodigo (Lc 15, 11-32)	¿No es injusto con el otro hermano?
Administrador que engaña al amo (Lc 16, 1-12)	¿Como puede ser modelo un corrupto?
Rico Epulon y Lazaro mendigo (Lc 16, 20-31)	¿Se salva el pobre solo porque es pobre?
Construir una torre, hacer una guerra (Lc 14, 28-32)	¿No son gestos de pura politica?
Banquete del rey para los pobres (Lc 14, 16-24)	¿No se deshonra al sentarse con los pobres?
Diez muchachas que esperan novio (Mt 25, 1-13)	¿Por que no comparten las muchachas el aceite?
Amo que regresa tarde (Mc 13, 34-37)	¿No ha dado todo poder al mayordomo?
Rey y talentos (Mt 25, 13-24)	¿No es un rey egoista y sanguinario?
Amo y los viñadores (Mc 12, 1-10)	¿No es cruel entregando a su hijo?
Obreros esperando trabajo en la plaza (Mt 20, 1-15)	¿No es injusto pagar lo mismo a todos?
Pastor que separa ovejas y cabras (Mt 25, 31-46)	¿Como se identifica el rey con los pobres?

Todas estas parábolas expresan, de algun modo, una experiencia personal activa de Jesus y ponen de relieve las implicaciones de su mensaje. Por eso, ellas solo se entienden dejando que actúen, transformando asi la vida de

aquellos que las escucha y acogen. Esto es lo que vemos en el caso de Jesus. Algunos le tomaron como ingenuo, poeta fracasado, contador de cuentos vanos, de historias que se pierden, como la semilla sembrada entre zargas. Pero de hecho las parabolas rompian el orden oficial del templo, la seguridad de los sacerdotes, la razon de los escribas, poniendo a los campesinos y a los pobres de Galilea ante la exigencia y el gozo de Dios. A traves de ellas, Jesus aparece como poeta mesiánico, portador de Palabras del Reino, de manera que el evangelio ha podido acabar llamandole Palabra de Dios (Jn 1, 1-4). Parecen haberle preguntado: ¿Quien eres, que haces? Él responde:

> Salio el sembrador a sembrar Y sucedio que al sembrar cayo semilla en el camino, y vinieron los pajaros y la comieron Otra parte de semilla cayo sobre un terreno pedregoso que no tenia tierra suficiente, y broto pronto, porque la tierra era poco profunda, y cuando salio el sol quemo las plantas, que por no tener buenas raices se secaron Otra parte cayo entre espinas, y crecieron las espinas y ahogaron la semilla y no dio fruto Otra parte cayo en tierra buena y dio fruto El sembrador siembra la palabra (Mc 4, 3-4 14)

Austeramente describe Jesús lo que sucede en una siembra, de manera que los oyentes pueden entenderle. Todo es normal, prosa sin adornos de poesia erudita de corte o palacio: una «literatura para vivir», no para escribir, una metáfora que solo se entiende allí donde uno la hace propia, de manera que todos pueden descubrirse inmersos en ella, como si estuvieran construyendo juntos la parabola. Pero, dicho esto, descubrimos que la parabola es extraña, paradojica, de manera que debemos aprender a sentir y responder a ella de un modo distinto. Un "buen" sembrador solo siembra en buena tierra y no «desperdicia» ningun grano entre las piedras y las zarzas; pero el de Mc 4 siembra en suelos que ni están preparados, ni pueden prepararse, pues no son apropiados (camino, pedregal, zarzal). Es evidente que, en clave de logica economica, está derrochando semilla. Pues bien, si miramos en otra perspectiva, descubrimos que la escena esta llena de sentido: esta es la siembra de Reino y Jesus introduce su Palabra en lo duros campos de Galilea, entre aquellos que parecen alejados del Reino.

Con los criterios normales del mundo, podemos afirmar que hay tierras "no apropiadas" para el grano de semilla: el pedregal, el camino, las zarzas. Pero Jesus, sembrador de parábolas del Reino, sabe que existe una logica más alta, la del Dios-Poeta, que siembra su palabra en toda tierra. En esa linea, la parabola evoca la fuerza y belleza, pero, sobre todo, la abundancia creadora de Dios, que introduce su palabra en terrenos que parecen no apropiados. De esa forma expresa la gracia y desmesura del Reino. El lenguaje de la ciencia demuestra, la ley ordena; las parábolas, en cambio, dejan abierto un camino.

ellas no han sido "terminadas" por Jesús, ni pueden entenderse en actitud pasiva, sino que abren un espacio de creatividad para que el oyente se introduzca en ellas y así se vuelva agente (encarnación) de la Palabra. Sólo entrando en la parábola, y sembrando la semilla en toda tierra, podemos entender lo que ella quiere que entendamos.

Jesús ha querido que los mismos oyentes asuman y recreen las parábolas, sabiendo que ellas sorprenden, crean, incitan. (a) *Sorprenden.* Donde todo parecía normal, ellas introducen un signo de interrogación. ¿Se puede arrojar la semilla entre las zarzas? ¿Debe el padre recibir al hijo pródigo y volverle a dar la herencia después que la ha gastado, a detrimento del buen hijo que ha quedado en casa? ¿Es justo el patrono que paga al eventual de la hora undécima lo mismo que al trabajador de doce horas? ¿Podrá brotar el Reino en el durísimo terreno de la estéril Galilea? (b) *Crean,* despliegan la lógica de Dios que es gratuidad, don abundante de vida, sobre el talión de la justicia ordinaria del mundo. Frente a la ciencia que demuestra lo que existe, por buen razonamiento, las parábolas suscitan algo nuevo. No expresan lo que hay, sino que invitan a crear lo que ha de haber. (c) Por eso, *las parábolas incitan,* es decir, impulsan a comprometerse, de forma que sólo se comprenden allí donde los oyentes se vuelven, por medio de ellas creadores, como ha destacado de manera intensa Mc 4, 10-12 par. En esa línea añadimos que ellas esperan una respuesta, pues los "oyentes" sólo entienden de verdad aquello que asumen de un modo personal. En esa línea, el sentido de la parábola no es sólo aquel que le dio Jesús, sino el que podemos darle nosotros.

Como vendo diciendo, las parábolas son lenguaje abierto o, mejor dicho, activo, de tal forma que sólo las entiende aquel que quiere introducirse en ellas, para pensar y entender la realidad desde la perspectiva de Jesús, es decir, desde el lugar de los pobres y expulsados del sistema, superando así la lógica del poder y dejándose trasformar por el impulso de un amor que se revela como escandalosamente creador. Por eso, los ricos e "inteligentes", amenazados por las parábolas, tienden a domesticarlas, convirtiéndolas pronto en una "alegoría eterna", es decir, en una enseñanza objetiva, que sirve para expresar aquello que siempre existe, como una verdad de tipo filosófico o sagrado, al servicio del sistema. En contra de eso, para los pobres, las parábolas pueden ser comienzo y principio de una trasformación que Dios mismo realiza, a través de la respuesta y compromiso de los hombres[20].

[20] En este contexto podemos recordar diversos tipos de palabras (1) La palabra mítica nos situa

4. *Ruptura mesiánica: no juzgar, perdonar, amar al enemigo*

Jesús vivió en un tiempo muy complejo, dominado por el enfrentamiento y/o colaboración entre los promotores de un universalismo helenista y los defensores de la identidad judía, entre amigos de Roma, estado universal, y partidarios de un estado nacional judío, donde sólo ellos, elegidos de Dios, debían ser dueños de la tierra sagrada, teniendo que expulsar por tanto a los gentiles. Vivió en un momento de durísima crisis económica, que había puesto a gran parte de la población galilea en el límite de la "supervivencia". El problema básico de aquel tiempo era el hambre y desarraigo, la enfermedad y locura de muchos, especialmente en Galilea. Mientras políticos y sacerdotes discutían o trataban de sus temas, los campesinos y artesanos corrían el riesgo de morir de hambre. En esas circunstancias introdujo Jesús su mensaje mesiánico.

A lo largo de doscientos años (desde la crisis macabea en torno al 170 a. C. hasta la vida publica de Jesús del 28-30 d. C.), se habían sucedido rebeliones y represiones, guerras y dominaciones. Algunos pensaban que en los últimos tiempos (durante la vida de Jesús) se había logrado un equilibrio, pero pronto, el 65-73 d. C., estallaría una guerra despiadada entre nacionalistas judíos y partidarios del Estado universal romano. Quizá podía haberse logrado un acuerdo, pero no se logró y la situación desembocó en una inmensa

ante aquello que siempre ha sido, ante la fuente suprema de la vida, que reside en el poder más alto de los dioses o, quizá mejor, de lo divino que siempre se repite, en círculos de eterno retorno. (2) La palabra filosófica es propia de sabios elitistas, que contemplan las ideas eternas, como Platón, y así pueden gobernar la República, elevándose sobre los otros estamentos de la sociedad (custodios o guerreros y trabajadores), ocupados en las cosas materiales. (3) La palabra legal traza aquello que los hombres han de realizar, situando a cada uno en su lugar y dividiendo la sociedad de un modo sacral y social (sacerdotes y reyes, profetas y simples israelitas...). (4) La palabra de Jesús aparece, en cambio, como experiencia original de gracia y libertad, que supera lo que existe, creando algo nuevo (lo que ella dice). Las parábolas no necesitan una casta mejor de sacerdotes (mito), de filósofos (como Platón) o de letrados (judaísmo), ni han fundado un sistema escolar o legal que ratifica el poder superior de unos expertos sobre el resto de la sociedad, sino que se dirigen de manera directa a cada uno de los hombres, desde el espacio de opresión donde habitan los artesanos y oprimidos de Galilea. Ciertamente, las parábolas enseñan a entender y cambiar la realidad, pero sólo en la medida en que nos dejamos trasformar por ellas, estando así dispuestos a cambiar la realidad (y a cambiarnos) desde el Reino. Ellas expresan la urgencia del momento, pues Dios está sembrando su Reino, precisamente ahora, en la tierra de los campesinos y artesanos galileos, de manera que ellos (los más pobres) pueden y deben trasformarlo todo. Dios siembra su Reino como un grano de mostaza en un campo de cultivo (Lc 13, 18-19; Mt 13,31-32), como un árbol pequeño que crece y crecerá hasta llenar todo el jardín del mundo.

matanza. Había un proyecto universal de paz romana y un proyecto universal de mesianismo judío; pero a más hondura, en la base de todo, había mucha hambre y enfermedad.

En ese contexto apareció Jesús. No defendió la guerra o guerrilla (sagrada o terrorista) de muchos judíos, ni apoyó, sin más, el orden del Gran Estado de Roma. Su respuesta principal (¡devolved al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios!: Mc 12, 17) podía contentar (o descontentar) a unos y a otros. Por un lado, Jesús parece aceptar fácticamente el Estado del César que, según indicará unos años más tarde san Pablo, debe apelar a la justicia de la espada y a la "violencia legal", como hoy diríamos, para mantener un orden que también quiere Dios (cf. Rom 13, 4). Sin el dinero-espada del César no funciona el equilibrio de este mundo. Pero Jesús continúa diciendo que hay "cosas de Dios", que no se resuelven ni entienden como quiere el César, cosas de Dios que se elevan sobre el puro equilibrio de la violencia legal, de tipo político o religioso.

Esas "cosas de Dios", que van más allá del dinero y la espada, no son puros ideales superiores (que dejan las realidades inferiores como estaban), sino que penetran en el nivel de la economía (denario) y en el plano de la violencia (espada), como indica de forma ejemplar el Sermón de la Montaña (Mt 5-7; Lc 6, 20-46). Esas "cosas" definen la identidad del proyecto cristiano y lo sitúan en un espacio de gratuidad personal, desbordando el plano del talión, como sabe Mt 5, 21-48: "habéis oído que se ha dicho; yo, en cambio, os digo...".

Lo que se ha dicho (lo que "habéis oído") son las voces de la justicia legal, propia del mejor Estado del mundo, que organiza el denario y la espada para la convivencia entre todos los ciudadanos, con leyes de "talión" o equivalencia judicial (ojo por ojo, denario por denario) y con normas de derecho penal (entre las que sobresalía en aquel tiempo la pena de muerte y hoy, en la misma línea, la condena más o menos perpetua de la cárcel). Cuando Jesús, en cambio, añade "pero yo os digo" está iniciando un camino de transformación mesiánica: no se opone con violencia a la justicia y/o violencia de la ley, pero la sobrepasa introduciendo en ella un "fermento" o levadura (Mt 13, 33) que fecunda la masa de la vida de los hombres y mujeres. Esa levadura de evangelio no es un ideal teórico, sino un poder de trasformación que puede parecer manchado y peligroso (¡ella es para el judaísmo legalista muy impura!). Más que luz (que alumbra lo que hay), más que sal (que conserva lo que existe: cf. Mt 5, 13-14), ella es principio de transformación de una "masa" que parecía condenada a mantenerse eternamente seca.

Ésta comparación resulta sorprendente, no sólo por el signo básico (levadura), sino por su personaje central: una mujer que amasa el pan y lo fermenta. En esa línea, el Reino puede presentarse como obra de un Dios-Mujer, un ama de casa que va cociendo el pan de la historia humana. Éste es el "fermento" de Dios, algo muy pequeño, que muchos no ven (buscan otro tipo de panes: cf. Mc 8, 15). De la misma forma, como buena levadura, han de actuar los amigos de Jesús, cumpliendo los principios del Sermón de la Montaña, una "enseñanza" que pertenece al núcleo de aquello que los cristianos llaman Dios (el Dios-Mujer-Levadura), un Amor hecho palabra (enseñanza) que no puede imponerse, ni demostrarse en un nivel de argumentación (pues las argumentaciones trazan equivalencias racionales y el mensaje de Jesús (con sus grandes axiomas o supra-razones: no juzguéis, perdonad, amad) supera el nivel de esas equivalencias[21].

[21] He desarrollado la vinculación de estos principios, desde la experiencia de Jesús, en *Antropología bíblica. Tiempos de Gracia*, Sígueme, Salamanca 2006 y en *El cristianismo y la construcción de la paz*, Univ. de Deusto, Bilbao 2003. En un plano de principios, cf. también J. Alison, *El retorno de Abel: las huellas de la imaginación escatológica*, Herder, Barcelona 1991; *Una fe más allá del resentimiento: fragmentos católicos en clave gay*, Herder, Barcelona 2003; H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, 255-262; M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, FCE, Méjico 1990; R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, BEB 32, Sígueme, Salamanca 1981; W. D. Davies, *El Sermón de la Montaña*, Cristiandad, Madrid; E. Dussel, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y de otros semitas*, Eudeba, Buenos Aires 1969; *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires 1974; P. Grelot, *Hombre ¿quién eres?*, Verbo Divino, Estella 1982; *El problema del pecado original*, Herder, Barcelona 1970; W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, BWANT 4/15, Stuttgart 1934; V. Jankélévitch, *El Perdón*, Seix Barral, Barcelona 1999; J. Lambrecht, *Pero yo os digo... El Sermón programático de Jesús* (Mt 5-7; Lc 6, 20-49), Sígueme, Salamanca 1994; E. Lévinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002; G. Lohfink, *El sermón de la montaña ¿para qué?*, Herder, Barcelona 1989; H. Merklein, *Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, FB 34, Würzburg 1981; A. Nygren, *Eros et Agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations I-II*, Aubier, París 1962 (trad. castellana: Eros y Agape, Sagitario, Barcelona 1969); F. Pastor, *Antropología bíblica*, Verbo Divino, Estella 1995; F. Raurell, *Lineamenti di antropologia biblica*, Piemme, Casale M. 1986; F. Rosenszweig, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997; W. Schrage, *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987; F. Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la Sabiduría. Una interpretación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, Santander 2004; J. L. Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los sinópticos a Pablo*, Sal Terrae, Santander 199; G. Theissen, *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002; A. Trocmé, *Jésus-Christ et la Revolución non violente*, Labor et Fides, Genéve 1961; F. Vouga, *Una teología del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2003; J. H. Yoder (ed.), *Comunidad, no-violencia y liberación*. Perspectivas bíblicas, Dabar, México DF 1991.

1. No juzguéis y no seréis juzgados (Mt 7, 1; Lc 6, 37)

En el nivel de justicia política y economía racional, las cosas deben funcionar conforme al equilibrio de la ley. Más aún, frente a la venganza irracional, que parece vinculada a grupos particulares (dictadura de personas, etnias o clases económicas), la justicia de los "estados legales" tiende a trazar un orden jurídico, que quiere ser igual para todos. Entendida así, la ley ha sido y sigue siendo una "diosa" (*Dyke, Iustitia*), como supieron los romanos, expertos en derecho. Pues bien, superando ese nivel, propio de Roma o de los grupos nacionalistas judíos de su tiempo (que siguen en un plano de juicio), Jesús dijo a sus amigos "no juzguéis".

Diciendo "no juzguéis" (Mt 7, 1; Lc 6, 37), Jesús no quiso ir en contra del valor del juicio (justicia legal), que debe seguir funcionando en su plano, sino que se sitúa y sitúa a sus oyentes a otro plano. En dimensión de justicia, los hombres se definen por el talión, que es un intento de superar la agresividad y violencia (venganza) de la sociedad a través de una ley que quiere imponerse sobre todos. Pero Jesús sabe que esa "justicia" de ley, propia de los gobernantes, que definen el orden de la estructura social, ha desembocado, de hecho, en la "situación de muerte" en que se encuentra Galilea (campesinos sin campo, masas de hambrientos y enfermos). En esa línea, podríamos añadir, en un lenguaje más cercano al de san Pablo, que la justicia legal es buena, pero cerrada en sí misma deja al hombre en manos de la muerte (cf. Rom 7, 10). En ese contexto, dirigiéndose precisamente a muchos de aquellos a quienes el sistema legal, apoyado por el nuevo impulso mercantil de las ciudades galilea y del entorno, ha expulsado de sus tierras y de sus propiedades, hacia el año 28-30 d. C., Jesús ha proclamado su nueva consigna social, diciendo: "no juzguéis"[22].

[22] Los "mandatos" de Jesús (no juzgues, amad a los enemigos) emergen dentro de un imaginario donde siguen existiendo fuertes impulsos de violencia. No son palabras de teoría racional abstracta, sino principios de actuación vital muy arriesgada. «El movimiento de Jesús, con su proclamación del reino de Dios, mantenía un monoteísmo radical y existía en él un fuerte potencial de violencia. Pero en él se hallaban igualmente activados mecanismos que reducen la violencia: el amor a los enemigos y la reconciliación. Este movimiento esperaba la intervención de Dios y confiaba en que Dios mismo realizaría su Reino; por tanto, sus acciones debían estar exentas de violencia. Pero sus sueños y visiones distaban mucho de ello. Las imágenes acerca del futuro juicio son muy agresivas: la del hacha puesta a la raíz de los árboles está tomada de las guerras orientales de exterminio, ¡en las que se llegaba incluso a destruir los árboles frutales para que no fueran fuente permanente de alimento! (Le 3, 9). Y cuando el príncipe, en la parábola de las sumas de dinero confiadas a sus criados, dice a propósito de sus adversarios: "En cuanto a mis enemigos,

Esa palabra resulta humanamente escandalosa, pues quiere que los mismos juzgados-condenados renuncien a juzgar, que no condenen a los otros, pidiéndoles así que rompan la espiral de una justicia donde el orden se impone por la fuerza, con la espada de la ley. En ese fondo, Jesús dice "no juzguéis", añadiendo "y no seréis juzgados" (no os juzgará Dios). El Dios de una parte considerable de la historia de Israel había sido portador de juicio, había estado definido por una racionalidad ética, que podía entenderse en plano de simetría o igualdad (*do ut des*: doy para que me des), como en otras religiones y culturas. Pero el judaísmo sabía también que Dios es ante todo alguien que salva, defensor de los pobres (liberador de los hebreos de Egipto), de manera que su justicia sobrepasa el orden de la ley para ofrecer salvación gratuita a todos.

Cuando dice "y no seréis juzgados", Jesús no niega el valor parcial del juicio de la ley, pero sitúa a Dios en un nivel de gracia. Cerrado en sí mismo, el juicio pertenece a las cosas del César, es decir, al orden social del sistema político, donde la buena justicia legal (¡propia del Estado, no de individuos aislados o familias!) supera la venganza, pero deja a gran parte de los hombres en manos de la opresión y la muerte (como estaba sucediendo en Galilea). Jesús reconoce en un plano la exigencia de las "cosas del César", pero quiere que sus amigos "piensen las cosas de Dios" (cf. Mc 8, 33; 12, 17), superando el nivel donde todo se arregla (se ajusta y define) por talión[23].

que no me querían como rey, traedlos aquí y degolladlos en mi presencia" (Le 19, 27), el nivel de violencia es extraordinario. También la gran parábola del juicio universal, que durante siglos motivó la actuación humana, termina con la separación entre justos e injustos; estos últimos son condenados a un castigo eterno (Mt 25, 46). La carga de violencia es tan intensa en estas imágenes, que se llega a "llorar y a rechinar de dientes" –y tal es precisamente la intención de estas imágenes (Mt 8, 12; 13, 42, y passim)–. Con ellas el movimiento de Jesús quería incitar a los hombres a que cambiaran su vida. Estimulaba fantasías agresivas y ¡quería incitar a la vez a una acción no agresiva! ¿No era un programa arriesgado, que en la historia del mundo ha tenido a menudo consecuencias bélicas?» (cf. G. Theissen, *El Movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2005, 275). Sólo oponiéndose a esa violencia latente puede hablarse de superación del juicio.

[23] Jesús no combate directamente la ley de Estado del César, que impone su "paz de sistema" sobre el conjunto de la población, pero sabe que esa ley (que avala el rechazo y muerte de los pobres galileos), resulta insuficiente y que al fin acaba siendo mala, pues la vida humana debe ser trasformado por la levadura del Reino. Por otra parte, cuando él dice "dad al César lo que es del César" (cf. Mc 12, 17) no está diciendo quién es el verdadero César o su equivalente: si es Tiberio, rey de Roma, o si es algún posible Judas Galileo, representante de la guerra-guerrilla judía anti-imperial, que terminará en el gran desastre del año 70 d. C. Estuviere donde estuviere, el César se sitúa en el nivel de una economía regulada en forma legal, apelando, si hace falta, a la espada y dividiendo a los hombres, de hecho, en ricos y pobres. J. C. Eslin, *Dieu et le Pouvoir.*

Al proclamar "no juzguéis", Jesús está suponiendo que la problemática del hombre no se resuelve en el nivel de justicia de los grandes césares de Roma (Augusto, Tiberio) o de los pequeños tetrarcas de Galilea (Herodes Antipas). Tampoco quiere retornar a un plano previo de posible carencia de leyes, donde podría dominar la arbitrariedad y la venganza. En ese contexto, podemos añadir que la justicia legal, representada por la ley romana (admitida en un plano por Pablo: cf. Rom 13, 1-7), realiza una función (dentro de un mundo donde todavía, en muchas partes, no se cumple). Pero Jesús sabe que ella, es incapaz de "salvar" al hombre, pues la salvación es don y no justicia. Por eso quiere mostrar a sus amigos "un camino más alto" (cf. 1 Cor 13, 12, 31), diciéndoles: "pero yo os digo".

La primera palabra de ese camino es "no juzguéis" (Mt 7, 1) y ella supone que son precisamente los juzgados y condenados de Galilea los que pueden y deben iniciar un proyecto más hondo de humanidad que desborda el nivel de la justicia. "No juzgar" significa ir más allá del orden jurídico donde se sitúa el orden político-económico de Roma (en Galilea), para iniciar un proceso de creatividad más alta, desde la gracia de Dios, que trasforma a los hombres. La imagen de fondo de ese "no-juzgar" puede seguir siendo la levadura que la mujer pone en la masa, una levadura que no puede situarse en un nivel de "juicio", es decir, de equivalencia entre el dar y el recibir, ni tiene que apelar a la "espada" para realizar su cometido (cf. Mt 13, 33; Rom 13, 4). La levadura trasforma toda la masa de manera gratuita. Así deben hacer los discípulos de Jesús, precisamente ellos, galileos sometidos y aplastados según ley. No deben apelar a la pura justicia, sino a la gracia de la vida que se regala de forma generosa, para cambiar, como inquietante y fuerte levadura, las mismas condiciones sociales del mundo en que viven, fermentando la masa.

Esas palabras (*no juzgués* y *no serés juzgados*»: Mt 7, 1; Lc 6, 37) empiezan formulando una *negación univeral.* No trazan objetivos concretos, ni se detienen en casos particulares, sino que han de cumplirse, de un modo general, evitando y superando el juicio, en todas las circunstancias de la vida. Así ofrecen una sentencia «formal» que sólo puede entenderse desde el perdón y el amor al enemigo (cf. Lc 6, 35-37). Jesús ofrece así *una revelación negativa,* como la palabra de Gen 2, 17 («no comerás»), para situarnos ante el "límite" o confín donde debe iniciarse el camino positivo: frente al "riesgo" del jui-

Théologie et Politique en Occident, Seuil, Paris 1999, ha puesto de relieve la importancia de la visión de Jesús para la historia de occidente.

cio, que puede expresarse a través de unas leyes concretas (simbolizadas por el árbol del bien y del mal: cf. Gen 2, 9), se abre el camino de la gracia, que supera toda norma impositiva, pues aquí no hay norma, sino amor creador, un Dios-amor que siempre crea[24].

De esa manera, los mismos galileos (juzgados y oprimidos por otros), pueden ser testigos de un amor creador y de una vida social que desborda las leyes de Roma y de Jerusalén. La palabra que Jesús les dice (¡no juzguéis!) no puede probarse, pero puede y debe razonarse, como suponen Lc 6, 38 y Mt 7, 2 al añadir, «pues con el juicio con que juzguéis seréis juzgados», expresando así una consecuencia importante del mensaje del Reino: el orden legal (propio del juicio) no es un elemento originario de la creación, no proviene de Dios, sino que surge y se despliega como expresión de un equilibrio humano que, cerrado en sí mismo, sin amor creador, acaba conduciendo a la violencia (como aparece de forma ejemplar en la opresión de los galileos, legalmente aplastados).

Esta revelación (no-juzguéis), trasciende el ámbito legal y no puede tomarse como imperativo (mandato estricto), pues en ese caso vendría a situarse en un nivel de ley, sino que aparece como expresión de la creatividad de Dios y nos introduce en su mismo corazón. Por eso, no podemos decir, en actitud de proyección o revancha teológica: «no juzguéis porque eso lo hace Dios» (como si él debiera juzgar por nosotros, a pesar de una lectura superficial de 1 Cor 4,

[24] El texto dice: no juzguéis y no seréis juzgados. Eso significa que el juicio que proyectamos (y tememos) al fin de la historia no es obra de Dios, sino resultado de nuestra violencia. El Dios de la gracia-perdón nos ha dado libertad y ha puesto la vida en nuestras manos, para que podamos ser y hacer en libertad, aquello que queramos, abriéndonos por gracia hacia la Vida radical y dándonos la vida unos a otros. Pero nosotros podemos preferir la muerte, imponiendo nuestro juicio. Por eso, cuando dice «y no seréis juzgados», Jesús nos muestra el riesgo de un juicio que, aplicado por los hombres, se vuelve como un boomerang en contra de aquellos que juzgan. Nosotros mismos vamos suscitando el juicio (cf. Mt 5, 38), sobre una historia que Dios ha creado como gracia. Nosotros mismos llamamos con nuestras malas acciones y palabras a la muerte, a pesar de que Dios es la Vida. Ésta es, a mi entender, la tesis básica de E. P. Sanders, Jesús y el judaísmo, Trotta, Madrid 2004 que, en este contexto, me parece preferible a la J. D. Crossan, *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002. Aquí se aplica la tesis de A. Nygren, *Eros et Agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations I-II*, Aubier, París 1962, lo mismo que la obra filosófico-teológica de R. Girard, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982, tal como he desarrollado en *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006. Desde otras perspectivas, cf. E. Nardoni, *Los que buscan la justicia*, Verbo Divino, Estella 19978; M. Reiser, *Jesus and Judgment. The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context*, Fortress, Minneapolis 1997; E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I*, Cristiandad, Madrid 1985, 171-322; J. Theisohn, *Der auserwählte Richter*, SUNT, Göttingen 1975.

5; Rom 11, 19), sino que debemos decir, más bien: «no juzguéis porque Dios tampoco juzga». Así descubrimos que el Dios del Sermón de la Montaña no juzga a los pecadores, sino que les perdona y les recrea, de tal forma que los hombres deben imitarle, superando ellos también la ley del juicio[25].

2. Perdonad y seréis perdonados (Lc 6, 37)[26]

En la línea anterior del "no-juzgar" avanza y se define la exigencia del "perdón", que no debemos entender de un modo abstracto, sino en el contexto de las condiciones políticas y sociales de Galilea en los años de Jesús. La llamada al perdón no niega el valor y necesidad de la justicia, con el denario y la espada del César, es decir, con la economía y la política del Estado "racional", pero introduce en ella un fermento nuevo y superior de realidad (cf. Mt 13, 33), en línea de amor, superando de esa forma el nivel del juicio, del que acabamos de hablar.

a. Las políticas del perdón. Gran parte del judaísmo sacral del tiempo de Jesús, hacia el final del período del Segundo templo (del 525 a. C. al 70 d.

[25] Muchos apocalípticos decían que los hombres no pueden juzgar, porque el juicio es un atributo exclusivo de Dios, que lo ejercerá cuando se manifieste plenamente. En contra de eso, el Dios de Jesus ha superado ese nivel. es Padre-Madre y ofrece su vida de un modo gratuito, sin imponer unas condiciones. Por eso, los hombres que quieren ser como Dios (y que Dios se manifieste en ellos) no pueden juzgar porque Dios no juzga, sino que regala su vida. Eso significa que Dios Padre no puede apelar a una venganza o juicio final para imponer el orden sobre un mundo desordenado, porque es como el sol que alumbra con su luz a justos y pecadores (cf Mt 5, 45), ofreciendo a todos un principio y camino de existencia. Dios es amor y por eso le pedimos que perdone nuestras deudas (Mt 6, 12), es decir, que siga actuando de manera creadora con nosotros, a pesar de que nosotros seamos pecadores, sobrepasando en amor nuestras carencias de amor. Este Dios de perdón (que ha renunciado a juzgar) no olvida los temas del mundo y así se desentiende (como han supuesto los deistas), sino todo lo contrario: el resuelve en amor los problemas legalmente irresolubles.

[26] He desarrollado el tema en *Antropología bíblica*, Sigueme, Salamanca 2006. Para ampliarlo y situarlo en un contexto de experiencia eclesial, cf. J Alonso, *Raíces bíblicas del sacramento de la penitencia*, PPC, Madrid 1980; B. Andrade, *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerigmática*, Sec. Trinitario, Salamanca 1999. H H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, Hendrickson, Peabody MA 1997; J Equiza (ed.), *Para celebrar el sacramento de la penitencia*, Verbo Divino, Estella 2000; A. González, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1999; J. Lambrecht, *Pero yo os digo El Sermón programatico de Jesús* (Mt 5-7; Lc 6, 20-49), Sigueme, Salamanca 1994; H. Jonas, *El principio de la responsabilidad*, Herder, Barcelona 1995; J. Ramos Regidor, *El sacramento de la penitencia*, Sigueme, Salamanca 1997.

C.), funcionaba como una "máquina de perdón", centrada en el templo de Jerusalén y controlada por los sacerdotes: los judíos aparecían básicamente como "pecadores" que pueden y deben ser perdonados, utilizando para ello un medio que el mismo Dios les había concedido: los sacrificios del templo. Pues bien, Jesús proclama que el perdón del templo resulta no sólo insuficiente (como lo había sabido ya Juan Bautista), sino que en el fondo es contrario a la "verdad" de Dios, que perdona a través del perdón de los mismos hombres (empezando por los pobres) y no a través de instituciones de dominio religioso, controladas por sacerdotes del templo, que se han aliado con los opresores de los pobres de Galilea (con el sistema social de Roma y de Herodes Antipas). Para entender mejor el tema empezaremos distinguiendo algunos tipos de perdón:

Puede haber un perdón arbitrario y caprichoso, propio de dictadores o autócratas, que muestran su magnanimidad indultando a unos, de un modo irracional (sin justificaciones), y castigando a otros (sin dar razones de ello). Así imponen su venganza sobre unos (para mostrar su soberanía y aterrorizar a los posibles opositores) y perdonan a otros (para aparecer como benefactores). De esa forma ofrecen un clemencia arbitraria, que se opone tanto a la justicia racional como al perdón cristiano, del que aquí hablamos. En contra de esa clemencia interesada de los autócratas, que es sólo una forma de imposición, en la línea de la fortuna y capricho de los pre-potentes, ofrece y promueve Jesús el perdón de la gracia creadora, que no va en contra de la justicia, sino que la desborda y fundamenta. Jesús promueve así un perdón gratuito, propio de las víctimas, es decir, de los ofendidos y humillados, sin que puedan promoverlo en su nombre (perdonando desde arriba) unos dictadores/pretendidamente superiores.

Puede haber un perdón políticamente racional y provechoso, que se expresa por amnistías o indultos. Casi todos los estados conocidos han decretado amnistías, desde los asirios del siglo VIII a. C. hasta los romanos del tiempo de Jesús, que tenían como lema "perdonar a los vencidos, castigar a los soberbios" (cf. Virgilio: "Parcere subjectis et debellare superbos", Eneida VI, 855). Estas amnistías están políticamente calculadas, para gloria de los soberanos o de los estados que las proclaman, al servicio de un tipo de pacificación que de otra forma sería difícil de lograr. No todos suelen ser partidarios de ellas, ni en plano legal, ni en plano personal, pero se han ofrecido y pueden ofrecerse, sobre todo, allí donde el Estado resulta suficientemente sólido como para permitir ciertas "excepciones" en el cumplimiento de la ley, en circunstancias de fuerte cambio político, en las que se quiere introducir un nuevo régimen social[27].

[27] Éste es un perdón políticamente racional y quizá provechoso, pero, a no ser que lo asuman las víctimas reales, corre el riesgo de situar la oportunidad política (con su racionalidad partidista)

Hay un perdón sacral, como el que existía en tiempos de Jesús, en el judaísmo, un perdón controlado por los sacerdotes del templo, al servicio del sistema, para mantener el orden establecido. En contra de eso, Jesús ha perdonado de un modo gratuito, superando el nivel de la ley y el sistema, pidiendo a los mismos ofendidos que perdonen (¡ellos son los únicos que pueden hacerlo desde Dios!) para crear de esa manera un camino de Reino. El perdón sagrado del templo se expresa y expande a través de sacrificios rituales, celebrados por los sacerdotes, regulados según ley por los escribas. De esa manera, con su sistema social y religioso, los sacerdotes monopolizaban la expiación por los pecados, como «máquina de perdón», que les hace funcionarios sacrales y les sitúa sobre el resto del pueblo[28].

b. El perdón de Jesús. Superando los niveles anterior, *Jesús ofrece (y promueve) un perdón mesiánico.* Su gesto puede compararse con las "amnistías" sociales que el judaísmo proclamaba cada siete años (con liberación de los encarcelados y perdón de las deudas) y con el jubileo de cada cuarenta y nueve años (con el reparto de tierras y bienes entre los propietarios legales); pero ese perdón del judaísmo se hallaba estructurado también de un modo legal, al servicio de algunos, no de todos. Ciertamente, superando ese nivel del jubileo, algunos profetas de Israel habían hablado del perdón como atributo supremo de Dios, vinculándolo a los pobres, pero no habían llevado hasta el final sus afirmaciones. En un plano, el perdón de Jesús parece "menos" que el perdón del año sabático o jubilar, porque no se puede cumplir ni exigir por

por encima de la justicia legal (propia de un Estado de derecho) y de la misma gracia (propia de un Dios que ama y expresa su amor a través del perdón de las víctimas). Puede discutirse la conveniencia y legalidad de una amnistía de ese tipo, pues ella se sitúa en el plano de la justicia política, con sus cálculos de estabilidad, no en el nivel del perdón de Jesús, que parte siempre de los pobres y ofendidos, es decir, de las víctimas. Sobre las amnistías políticas en la antigüedad, desde la perspectiva del jubileo israelita, cf. R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, AnBib 4, Roma 1954; R. Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; M. Zapella, *Le origini degli anni giubilari*, PIEMME, Casale Mo. 1998.

28 Templo y culto daban a los sacerdotes el poder del perdón, una autoridad expiatoria que les situaba por encima del pueblo. Jesús, en cambio, ofrece su perdón de un modo creador (mesiánico), superando el sistema del templo, acogiendo de manera gratuita a los expulsados y excluidos de la comunidad sagrada de Israel y convirtiéndoles en verdaderos portadores del perdón, sacerdotes de la gracia de Dios. Actuando así, él ha sido el más judío de todos los judíos: el heredero de las tradiciones israelitas más profundas del Dios de la misericordia. Pero, al mismo tiempo, al desvincular su perdón del orden sagrado del templo, él ha corrido el riesgo de romper la identidad nacional del judaísmo. Sobre el perdón en el judaísmo ambiental y en Jesús, cf. E. P. Sanders, *Judaism.* Practice & Belief 63BCE - 66 CE, SCM, London 1992; *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era I-III*, Harvard UP, Cambridge MA 1927-30.

ley (aunque sabemos que no todos los judíos cumplían, de manera regular la ley del año sabático y jubilar). Pero, en otro plano, el perdón de Jesús es "más" que todos los perdones anteriores, pues él busca un tipo de redención (comunión) y reconciliación universal, no sólo para los propietarios "legales" que han perdido sus tierra anteriores, sino para todos, empezando por los más pobres (los excluidos del sistema). Precisamente ellos, los excluidos y prescindibles, los ofendidos y humillados, pueden ofrecer y ofrecen perdón, asumiendo así, de otra manera, la función que antes habían realizado los gobernantes o sacerdotes sagrados.

Jesús ha radicalizado y universalizado la experiencia bíblica del perdón, no sólo ofreciéndolo en nombre de Dios, sino pidiendo a los hombres que se perdonen entre sí, a partir de los ofendidos (que son los portadores del perdón). Frente a la ley de un sistema donde sigue rigiendo el talión (¡a cada uno según su merecido!), Jesús confía a los más pobres (¡precisamente a los oprimidos y expulsados!) el don y tarea del perdón, de manera que ellos pueden superar la justicia de la Ley y desactivar la bomba de violencia que amenaza con destruir el conjunto de la sociedad. Ésta es quizá su mayor aportación, como ha destacado la antropóloga judía H. Arendt: «El descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret. El hecho de que hiciera este descubrimiento en un contexto religioso y lo articulara en un lenguaje religioso no es razón para tomarlo con menos seriedad en un sentido estrictamente secular»[29].

Jesús ha roto así la lógica de la venganza (de un talión que siempre se repite: ojo por ojo, diente por diente) y ha liberado a los hombres del automatismo de una ley de acción y reacción, que se sitúa en un nivel donde nada se crea ni destruye, sino que todo se transforma y así permanece idéntico a sí mismo. Sólo el perdón nos permite amar de manera creadora, superando así el nivel de la violencia. La ley mantiene lo que existe; el perdón, en cambio, lo trasforma, capacitándonos para superar la esclavitud (fatalidad) del pasado y para iniciar un camino gratuito de Vida allí donde la vida anterior se cerraba en sus contradicciones y luchas de poder.

El Dios de Jesús no exige expiación o sometimiento para afianzar su poder, sino que regala gratuitamente perdón, porque es gracia y de esa forma

[29] Cf. H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, 258. Desde la misma perspectiva judía, V. Jankélévitch, *El Perdón*, Seix Barral, Barcelona 1999. En un plano de análisis político, son muy significativas las aportaciones de S. Lefranc, *Políticas del perdón*, Cátedra, Madrid 2004.

actúa de manera creadora. Según eso, el perdón nace del amor mesiánico, no de un ritual de sometimiento y violencia victimista. En ese contexto ha de entenderse la actitud de Jesús, que ha perdonado a los "pecadores", sentándose a la mesa con ellos, invitándoles a compartir su evangelio (cf. Mc 2, 15-17 par; Mt 11, 29 par; Lc 15, 1). De esa forma ha comenzado a "instaurar" el Reino con los marginados legales (*am ha aretz*), incapaces de cumplir la ley por falta de "conocimiento", con los pobres y mendigos (plano económico), con los ritualmente manchados (por lepra y flujos de semen o sangre) y con los que podían tomarse como pecadores estrictamente dichos, pues parecían separados de la alianza de Dios por su conducta (publicanos, prostitutas)[30].

c. El perdón de los hombres. Pero Jesús no sólo ofrece perdón, sino que pide a los hombres que perdonen, de una forma que sigue resultando paradójica e incluso escandalosa, pues precisamente aquellos que parecen pecadores (pequeños, hambrientos, rechazados, víctimas) pueden perdonar a los "grandes" y limpios de la sociedad. *Los sacerdotes oficiales* perdonaban a los convertidos, que volvían a cumplir la Ley, como mandaban los ritos y las buenas tradiciones. El proceso era claro: los manchados debían limpiar su impureza, los pecadores dejar el pecado y volver a la alianza. De esa forma, la misma ley que condenaba al pecador le ofrecía un camino de perdón, si se convertía y volvía al pacto. *Jesús, en cambio, inicia un camino distinto de* perdón, desde una perspectiva de creación gratuita, no de ley. Estos son sus rasgos principales:

> *No exige a los "pecadores" que se conviertan primero*, sino que empieza ofreciéndoles perdón y solidaridad desde el Reino. En esa línea ha entrado en conflicto con la Ley sagrada del templo, pues ha recibido en su mesa y comunión a leprosos y hemorroisas, publicanos y prostitutas (pecadores), lo mismo que a los pobres de la tierra (poco cumplidores). Eso significa que ha superado la ley de purezas y pecados y el conjunto del ritual del templo, pues lo considera innecesario y, en el fondo, opresor. El perdón que él ofrece viene directamente de Dios, de un modo gratuito, y no depende de un ritual

[30] No ha sido profeta de conversión, no ha pedido a los pobres, manchados y pecadores que cambien, para recibir después (por ese cambio) el perdón de Dios, sino que ha ofrecido comunión mesiánica o perdón precisamente a los que, según Ley, siguen siendo pecadores o manchados, sin exigirles conversión antecedente. Así ha sustituido el sistema sacral por un movimiento de gracia liberadora, como muestran sus gestos y palabras: sus relaciones con Leví, Zaqueo y los publicanos y la pecadora agradecida (cf. Mc 2, 13-17; Lc 7, 36-50; 19, 1-10); sus parábolas sobre el deudor inmisericorde (Mt 18, 21-23) y el hijo pródigo (Lc 15, 11-32).

de templo. Jesús no promueve discusiones sobre leyes o ritos en concreto: no quiere reemplazar una sacralidad por otra, sino que ha suscitado, desde el centro de Israel, una comunión escatológica y mesiánica donde los mismos ofendidos pueden perdonar y perdonan, renunciando a la venganza e iniciando un camino de solidaridad universal.

Pide a los excluidos y pobres que perdonen, en gesto que algunos podrían tomar como signo de sometimiento (¡Jesús pide a los mismos pobres que se humillen y perdonen a quienes les oprimen!) pero que, en el fondo, expresa la mayor de las "autoridades". Ellos, los oprimidos, son "sacerdotes" y portadores de perdón, es decir, de un nuevo orden social que no se funda en el dominio de los opresores, ni en la revancha de los oprimidos, sino en la gracia universal y creadora, desde abajo, partiendo de los mismos marginados y ofendidos. Son precisamente los oprimidos los que toman la iniciativa y, sin luchar externamente contra los sacerdotes y jerarcas, aparecen como autoridad que perdona (sin poder político ni religioso ninguno).

d. Textos de perdón. Las afirmaciones de Jesús sobre el perdón se sitúan en el centro del Sermón de la Montaña y no pueden separarse de la palabra anterior, sobre el no-juzgar, ni tampoco de la palabra de amor a la que luego aludiremos. Sólo se puede perdonar allí donde, superando la ley del talión (es decir, la dinámica del juicio), los hombres y mujeres son capaces de amar de un modo activo, abriendo así un futuro de vida a los posibles "enemigos".

El Padrenuestro ("perdona nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores": Mt 6, 12) nos sitúa en el centro de mensaje del Reino, traducido en forma de plegaria. Orar implica perdonar no sólo las "ofensas", sino también las deudas. Recordemos el contexto de Galilea: Jesús no pide a los ricos que perdonen a los pobres, sino que se dirige a los pobres y les dice que perdonen a los ricos (el perdón de los ricos no sería gracia), no sólo a los autores de pecados, sino a los mismos que les deben algo, es decir, "a vuestros deudores" (*tois opheiletais hêmôn*)[31].

La continuación del Padrenuestro sirve para interpretar el tema: "Pues si no perdonáis las ofensas de los hombres tampoco vuestro Padre celestial os

[31] El evangelio de Lucas, al traducir la experiencia galilea de Jesús (bien conservada por Mateo) en un entorno pagano, se atreve a introducir respecto a Dios un lenguaje más religioso («perdona nuestros pecados»), pero conserva el lenguaje de las deudas al referirse al perdón interhumano («como nosotros perdonamos a todos los que nos deben algo» (Lc 11, 4). Lo que "debemos" a Dios puede llamarse pecado, en lenguaje religioso (hamartía). Lo que otros hombres nos deben son deudas, en un sentido económico extenso, no sólo monetario, aunque incluye también lo monetario. Por eso debemos perdonar a todos nuestros deudores (panti opheilonti hêmin). Jesús no pide a los ricos que perdonan la deuda de los pobres, sino a los pobres que perdonen a los ricos aquello que les deben (o les han "robado").

perdonará..." (Mt 6, 14-15). De esta manera ha recogido y ampliado Mateo la palabra de perdón del Padrenuestro, en paralelo con un texto que Marcos sitúa hacia el final de la vida de Jesús, tras la "purificación" del templo, para indicar que el perdón de Dios no se expresa (o consigue) por sacrificios y rituales, sino a través del mismo perdón entre los hombres: «Todo lo que pidiereis *orando, creed que ya lo habéis recibido y así será dado. Y cuando oréis, perdonad si* tenéis algo contra alguien, para que también vuestro Padre celestial os perdone vuestras culpas» (Mc 11, 24-25) [32].

El Dios del perdón se expresa y actúa a través del perdón de los hombres (de los pobres y ofendidos, es decir, de las víctimas). Por eso, ya no es necesario un templo, pues el perdón no se consigue por medio de sacrificios rituales, sino a través del mismo perdón interhumano, a partir de los expulsados y oprimidos. Ellos, los pobres que renuncian a vengarse y perdonan a sus opresores (superando la pura justicia), son los nuevos sacerdotes de Dios, que es la humanidad reconciliada [33].

[32] El perdón de Jesús se vincula a su amor (Amad a vuestros enemigos: Mt 5, 43ss). En este contexto podemos recordar que al círculo de discípulos pertenecían quizá miembros de grupos enemistados, que debían perdonar y perdonarse: un recaudador de impuestos (Mc 2, 14), un celota (Lc 6, 15). Por otra parte, el entorno de Jesús se hallaba cargado de violencia, de manera que la superación de la violencia exigía un esfuerzo especial En este contexto se sitúan las reflexiones psicológicas de G. Theissen: «El mandamiento radicalizado del amor podríamos interpretarlo psicoanalíticamente como una forma de reacción: la intensificación de la agresividad se trasforma en su contrario. La energía pulsional, que originalmente redunda en beneficio de objetivos agresivos, sirvió para tomar el rumbo en sentido contrario... La compensación de la agresión significa aquí que a la agresión sufrida se le opone el perdón. El perdón se exige no siete veces, sino setenta veces siete veces (Mt 18, 21s). Con esto se hace referencia a Gn 4, donde se habla de que, si a Caín se le venga siete veces, a Lamec se le venga setenta y siete veces. Está claro: la misma energía que se ponía hasta entonces para impulsos de venganza, ha de servir ahora para los impulsos opuestos. Por eso, del rango irénico fundamental del movimiento de Jesús no se debe deducir en modo alguno que se trata de personas con reducidos impulsos agresivos. Todo lo contrario: la intensidad del rumbo contrario de la agresión muestra la intensidad de inclinaciones reprimidas. El amor a los enemigos, irracional si lo miramos desde categorías cotidianas, delata la fuerza de las pulsiones agresivas que hay que dominar. Puesto que no podemos partir de que las pulsiones hayan desaparecido sencillamente, tendremos que vislumbrarlas también en sus metamorfosis» (*El Movimiento de Jesus*, Sígueme, Salamanca 2005, 285).

[33] La experiencia del perdón está en el centro del mensaje eclesial de Mt 18, donde Jesús sólo instaura dos principios o mandatos eclesiales: la acogida a los más pequeños y el perdón mutuo. Se trata aquí de un perdón exigente, vinculado a la experiencia de una iglesia que puede y debe decir al «pecador» que no rompa la unidad de los hermanos (Mt 18, 15-20). Pues bien, al lado de esa norma que sirve para salvaguardar la identidad de la iglesia, se eleva otra, aún más importante, que se expresa en la respuesta de Jesús a Pedro: ¿Cuántas veces tengo que perdonar? ¡No te digo siete veces, sino setenta veces siete!, es decir, siempre (Mt 18, 21-22). En este contexto ha recogido y citado Mateo la parábola del rey que perdona a su deudor una deuda inmensa, esperando que el deudor perdone también a quien le debe algo (Mt 18, 23-35). Ese perdón gratuito constituye el centro del mensaje de Jesús, tal como se ha expresado por ejemplo en la parábola del hijo

Esto significa que, más allá del orden judicial (¡sin negarlo!), está el perdón que los ofendidos (las víctimas) empiezan ofreciendo a sus ofensores o deudores. Jesús sabe que los pobres y ofendidos son los "sacerdotes" de su Reino, un Reino que la tradición cristiana ha interpretado como "movimiento de perdón" (cf. Lc 24, 47; Jn 20, 22-23; Hech 5, 31). La justicia legal mantiene lo que existe: acepta un orden y lo sostiene, de un modo que quiere ser neutral, para todos (aunque acaba instaurando siempre jerarquías sociales). Por el contrario, la gracia del perdón busca el surgimiento de un orden de gracia, por encima de la pura ley social, desde los más pobres, es decir, desde los ofendidos. El que perdona de esa forma no niega la ley, sino que la supone (¡dad al César lo que es del César!), pero se sitúa por encima ella, para instaurar un orden más alto de gratuidad creadora. Jesús sabe que la pura ley no puede trasformar (=crear) al hombre, no puede convertirle, haciéndole portador del Reino. Por eso no discute sobre leyes concretas, como los rabinos y juristas de su tiempo, sino que se sitúa y sitúa la vida de aquellos que le siguen en un plano de gracia, entendida en forma de perdón, es decir, de comunicación creadora, superando el orden judicial del sistema[34].

pródigo (cf. Lc 15, 11-31). Así lo confirma la experiencia clave de la pascua: Dios ha perdonado a los asesinos de su Hijo, iniciando con ellos un camino de perdón universal.

[34] Jesús quiere que los hombres y mujeres se relacionen de un modo gratuito, por amor creador y generosidad, no por imposición. Ciertamente, en un primer momento, puede parecer que ese perdón deja a los ofendidos en manos de aquellos que siguen oprimiendo o matando a su antojo, porque no perdonan: los asesinos quedarían de esa forma sueltos (y, en un sentido, es verdad). Por eso, normalmente, el perdón produce miedo, de manera que muchos reaccionan pidiendo más justicia, policía y cárcel, exigiendo así que se cumpla la ley. Pero en otro plano, Jesús supone y dice que los que perdonan pueden transformar a los mismos ofensores perdonados, superando el sistema imperante de violencia. Ese perdón trasformador es un "milagro": el que perdona supera gratuitamente el nivel de la violencia legal, poniendo en otro plano su vida y la vida de los perdonados.

3. Amad a vuestros enemigos (Mt 5, 55; Lc 6, 36)[35]

Los temas anteriores (no juzgar, perdonar) sólo culminan y se despliegan del todo allí donde desembocan en un gesto positivo de amor, que Jesús pide precisamente a los que estaban (y están) dominados y aplastados por los enemigos, sean de tipo económico (los opresores de los campesinos galileos), sean de tipo político-militar (los invasores romanos y sus aliados). Jesús no dirige esta llamada de amor a unos videntes místicos, para que la mediten en su experiencia interior, ni a unos opresores culpables (causantes de la miseria y la muerte de muchos galileos), sino, precisamente, a las víctimas (a los robados y expulsados, a los familiares de los asesinados), y lo hace porque sabe que ellos, sólo ellos, con su perdón y su amor creador pueden cambiar a los enemigos y opresores.

Ésta es la paradoja del evangelio, ésta su fuerza revolucionaria. Jesús no empieza pidiendo que cambien los "malos", ni exigiendo amor a los culpables, sino que se dirige de un modo directo a los humillados y ofendidos, rogándoles que amen a sus enemigos. Como hemos visto, ellos, los que están en riesgo de ser asesinados y negados, los amenazados y ofendido, son los que

[35] He desarrollado el tema en *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006, 250-259 y en varias entradas de *Palabras de amor*. Diccionario temático, Desclée de Brouwer, Bilbao 2007. Para situar el tema en su contexto cf. H. Braun, *Spatjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus I-II*, BHTh 24, Tübingen 1957 y J. P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel*, AnBib 71, Roma 1976, 137-139, con amplia bibliografía. Cf. también: P. Hoffmann y V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, QD 66, Herder, Freiburg 1975, 147-185; G. Lohfink, *La iglesia que Jesús quería*, DDB, Bilbao 1986, 60-66; *El sermón de la montaña*, Herder, Barcelona 1988; A. Nygren, *Eros et Agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations I-II*, Aubier, París 1962 [trad. castellana: Eros y Agape, Sagitario, Barcelona, 1969]; J. Piper, *Love your enemies*, SNTS MonSer 38, Cambridge UP 1979; J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus*, Cerf, Paris 1987, 235-260; O. Seitz, *Love your enemies*, NTS 16 (1969/70) 39-64; R. Schnackenburg, *Mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989; W. Schrage, *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987; S. Schulz, *Q.Die Spruchquelle der Evangelisten*, TVZ, Zürich 1972, 120-141; C. Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento, I-II*, Eunsa, Pamplona 1970/3; *Agapé en el Nuevo Testamento*, Cares, Madrid 1977; G. Theissen, *La renuncia a la violencia y el amor al enemigo* (Mt 5, 38-48 / Lc 6, 27-38) y su trasfondo histórico social, en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985, 103-147. Sobre la no-violencia, cf. J. Alison, *Cristología de la no-violencia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1994; G. Barbaglio, *Dios ¿violento?*, Verbo Divino, Estella 1992; R. Girard, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986; *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982; R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama*, Tyrolia, Innsbruck 1990.

pueden perdonar de verdad, amando y trasformando de un modo gratuito a sus mismos enemigos[36].

Desde la perspectiva de los campesinos desposeídos de Galilea resultaba claro que existían opresores y enemigos. Pero Jesús no quiso desarrollar una dinámica de oposición entre amigos y enemigos (en un plano de ley y juicio), sino que pidió a todos, y de un modo especial a sus oyentes (pobres, expulsados y oprimidos) que "amaran a sus mismos enemigos", causantes de su opresión, superando el plano de la justicia legal: les pidió que no intentaran responder a los violentos con violencia, ni a los opresores con opresión, sino que ofrecieran a todos su amor creador. En esa línea, amar a los enemigos supone querer positivamente su bien: pedir a Dios por ellos, bendecirles, superando así el nivel de la justicia legal. Jesús se encuentra convencido de que está llegando el Reino y sabe que no lo van a traer los poderes oficiales, ni los soldados-jueces romanos, ni los sacerdotes judíos, ni los comerciantes ricos, implicados todos en una espiral de destrucción, sino los que perdonan y aman a los enemigos. Ellos, ofendidos y humillados, expulsados y condenados, son los únicos que pueden invertir la ley del sistema, volviéndose signo de Reino[37].

Sólo de esa forma y desde ese lugar (desde los ofendidos) puede iniciarse una dinámica de transformación de la violencia, que no conduce sin más al establecimiento de un Estado de derecho (cosa que en su plano es buena), sino

36 Alguien podría decir que, pidiendo que amemos a los enemigos (romanos, sacerdotes...), Jesús inventaba "enemigos", pues los romanos eran amigos que habían venido a garantizar la paz en Palestina y los sacerdotes eran servidores de Jesús, portadores de un tipo de sacralidad universal. Tampoco los nuevos terratenientes eran enemigos, pues habían tomado las propiedades de los galileos, para impulsar una economía universal y de progreso. Jesús no quiso entrar en esas distinciones, pero su palabra de amor a los enemigos ha de tomarse en sentido fuerte.

37 Esa trasformación pacífica ha de expresarse en un cambio de mente y conducta, como sigue destacando G. Theissen, «Una agresión imaginada en imágenes religiosas puede reducir, en determinadas circunstancias, la agresión real, ¡especialmente cuando las imágenes religiosas agresivas surgen en un ambiente social de aprendizaje que no retuerza las acciones agresivas! Y, así, los esenios soñaban con la gran lucha final (1 QM), pero eran considerados y encomiados desde el exterior como prototipo de personas pacíficas (Filón, Quod omnis prohus liber sit 78). Posiblemente, las imágenes violentas de la lucha del fin de los tiempos descargaban el impulso a la violencia actual. Ahora bien, la sociedad judeo-palestinense no constituía una unidad en este aspecto... En esa sociedad, el movimiento de Jesús se contaba entre los movimiento pacíficos. Encontramos en su ética una gran disposición para la reconciliación. El amor al prójimo es el valor supremo... Mientras que el contexto social se halle claramente determinado por una acción prosocial, las fantasías agresivas podrán tener efectos catárticos, mientras que en otros contextos estimularían la violencia. Según eso, las fantasías agresivas no son en sí reprobables. Lo importante es el contexto en el que aparecen» (cf. *El Movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2005, 277-278. Original de 2004).

al despliegue de un camino de amor que llamamos Reino. Amar al enemigo es crear, como crea Dios: es superar la dinámica de enfrentamiento de grupos (y la imposición del sistema sobre todos), precisamente desde los aplastados y expulsados. Sólo ellos, cuando renuncian a responder con violencia o justicia de ley, cuando ofrecen un amor activo a los opresores-asesinos, pueden ser testigos de la Gracia, anuncio y signo de Reino:

> Pero a vosotros os digo:
> Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian;
> bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian
> (Lc 6, 27-28).
> Habéis oído que se ha dicho: Amarás a tu prójimo
> y odiarás a tu enemigo.
> Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos,
> bendecid a los que os maldicen,
> haced bien a los que os odian
> y orad por los que os ultrajan y persiguen,
> para que seáis hijos de vuestro Padre celestial,
> que eleva su sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos.
> Si amáis a los que os aman: ¿Qué recompensa tendréis?
> ¿No hacen también lo mismo los publicanos?
> Y si saludáis solamente a vuestros hermanos: ¿Qué hacéis de más?
> ¿No hacen también lo mismo los gentiles?
> Sed, pues, perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto
> (Mt 5, 43-44).

Esta llamada al amor puede entenderse desde la experiencia del Dios bíblico, que crea precisamente desde aquello que parece "caos", una lucha de todos contra todos. Pues bien, partiendo de ese Dios israelita, desde una situación especial de violencia, Jesús ha proclamado una palabra intensa de perdón y amor, donde se expresa la fortaleza mayor, que nace de la debilidad.

Ciertamente, los que perdonan son débiles: renuncian a imponerse sobre los demás con el poder de la ley, con la violencia de las armas. Pero, al mismo tiempo, son los más fuertes, pues son capaces de perdonar allí donde les odian o rechazan, superando un nivel de acción-reacción (ley), para situarse en un plano de gracia creadora[38].

[38] Roma conquistó su imperio por imposición de su poder. En contra de eso, Jesús anuncia y promueve la llegada de su Reino renunciando al poder de imposición e iniciando un camino de perdón precisamente desde los oprimidos y ofendidos, los rechazados y no amados, introduciendo un amor de Reino (más poderoso que el Poder) precisamente allí donde los hombres parecían condenados al odio eterno. Parece fácil amar a los enemigos pequeños y/o vencidos, pues eso

En este amor positivo culmina la dinamica anterior, que puede parecer mas negativa (no juzgar) o permisiva (perdonar) De esa manera, mirando las cosas en conjunto, podemos descubrir que el movimiento de Jesus no fue una experiencia intimista, un bello cuento para niños o ancianos, sino que implicaba un movimiento concreto de amor hacia los mismos enemigos. Jesus amo a los opresores (no lucho con armas contra ellos, quiso su bien) y precisamente por amarles se opuso a los "poderes" del mal, de manera que todo su evangelio puede interpretarse como lucha contra el Diablo, despliegue de amor hacia los mismos "enemigos", a quienes quiere "liberar de los demonios", es decir, de los poderes que les impiden vivir en amor y libertad[39].

podia hacerlo tambien Roma (¡perdonaba a los sometidos!) Lo dificil y novedoso es perdonar y amar a los que utilizan su poder para dominar a los mas pobres ¿Como se puede amar a Herodes o Pilatos y a sus continuadores actuales ? ¿Como se puede amar a los portadores de terror sobre este mundo amenazado y convulso? ¿No sera mejor matarlos a todos, destruir el eje del mal e instaurar la justicia de la buena ley sobre la tierra? En ese contexto, Jesus asume la suerte de los expulsados, asesinados y ofendidos, pero no para iniciar una respuesta de venganza, sino para iniciar con ellos un camino de gratuidad y perdon

39 Como hemos visto, Jesus fue un exorcista amo a los hombres y mujeres en concreto y por eso realizo una labor casi frenetica (al menos muy intensa) de lucha contra el Diablo El creia que a los hombres se les puede curar por amor y asi quiso hacerlo, iniciando un "movimiento de sanacion", una terapia universal de amor y de perdon, desde los endemoniados mas violentos de su tiempo y circunstancia Jesus creyo que el amor puede cambiar a los mismos enemigos, a quienes amo, no para dominarles mejor, sino para abrir con ellos un camino de libertad El pensaba que nos hallamos en la frontera de la historia, entre un pasado que ha resuelto los problemas sociales con la fuerza (y, en el mejor de los casos, con la violencia legal) y un futuro en que podremos resolverlos con perdon y amor En esa frontera se situo y quiso situar a sus seguidores Por eso, su proyecto de no juzgar, de perdonar y amar a los enemigos solo es posible desde un perspectiva de escatologia, en el lugar de paso entre el hombre antiguo (que dominaba el mundo con metodos de muerte) y un tipo de hombre nuevo, que solo podra seguir viviendo si supera los esquemas de muerte (de violencia irracional e incluso de pura justicia legal) Jesus y sus seguidores aparecen asi como portadores de un "gen" de humanidad pacificada, que no depende solo de lo que ellos hagan, sino tambien y, sobre todo, de lo que haga Dios (el verdadero impulsor de la Vida) (1) Siguiendo a Jesus, los cristianos saben que el perdon es un signo apocaliptico una revelacion de Dios, que hace posible que la vida de los hombres se mantenga y expanda de manera gratuita no violenta (2) El perdon es una experiencia existencial solo pueden perdonar de verdad (no por estrategia de amnistia politica o por indiferencia ¡todo da lo mismo!) aquellos que se descubren perdonados por la Vida, que es el Dios de Jesus (3) Por ahora, en estos tempos de frontera, el perdon resulta muy arriesgado, de manera que aquellos que perdonan e inician un camino de no violencia pueden acabar en la Cruz (4) El perdon es algo individual, pero puede y debe estructurarse en forma de comunidades de perdon (de perdonados-perdonantes), es decir, de personas que pueden vivir en gratuidad En esa linea se entiende la funcion de la iglesia, esto es, el grupo de personas que quieren mantener vivo el recuerdo de Jesus, que murio perdonando (porque habia perdonado) y que "resucito" como principio y portador de un perdon capaz de trasformar la historia de los hombres

5. *Enseñanza y oración. El Padrenuestro*[40]

Jesús ha sido un hombre de oración, en la línea de la experiencia israelita, centrada en el descubrimiento de la trascendencia personal de Dios y de su acción liberadora al servicio de los hombres. Su oración no es un gesto de magia, para manejar a un Dios lejano o silencioso, porque Dios es para él lo más cercano, lo más próximo a su vida (y a la vida de los hombres). Su oración no es tampoco un ejercicio de interioridad mística, pues el Dios a quien oraba no es el "Todo" o un tipo de esencia abstracta, sino persona amante y creadora de vida (es Padre). Su oración es presencia de Dios, hecha palabra de diálogo con él, desde el centro de los problemas de la vida humana.

Conforme a lo ya visto, la oración de Jesús resulta inseparable de su visión del Reino, que llega como don de Padre. Lucas le presenta acudiendo como adolescente al templo (cf. Lc 2, 46), aunque no para orar, sino para dialogar con los maestros de Israel, como hará otra vez, al final de su vida, según los sinópticos (cf. Mc 11-12 par). Jesús no ora en el templo (no es un hombre piadoso, en el sentido sacralista), sino que le hallamos orando en diversos momentos concretos de su vida (especialmente al comienzo de su pasión: Mc 14, 32-42 par; cf. Lc 6, 12; 9, 28).

Como hemos visto ya, el primer momento fuerte de su oración puede centrarse en su bautismo, que hemos entendido como diálogo con el Padre y experiencia del Espíritu (Mc 1, 9-11 par). Probablemente, Jesús había asumido por un tiempo las palabras y oraciones del Bautista (cf. Lc 11, 1), en línea de penitencia y juicio. Pero la experiencia del bautismo tuvo que renovar su vida, de manera que, a partir de entonces, su oración será básicamente una expresión de su encuentro con el Padre y de su entrega por el Reino, desde los pobres y excluidos de Galilea. En ese fondo se entienden las palabras de

[40] He tratado de la oracion de Jesus en *Camino del Padre*, Verbo Divino, Estella 1999 y en *Dios es Palabra* Teodicea cristiana, Sal Terrae, Santander 2003 Cf. tambien O. Cullmann, *La oración en el Nuevo Testamento*, Sigueme, Salamanca 1999; Ch. Duquoc, *Dios diferente*, Sigueme, Salamanca 1979; F. X Durrwell, *Nuestro Padre*, Sigueme, Salamanca 1990; R. Hamerton-Kelly, *Theology and Patriarchy in the teaching of Jesus*, Fortress, Philadelphia 1979, J. Jeremias, *Abba El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sigueme, Salamanca 1981; W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Sigueme, Salamanca 1985; W Marchel, *Abba, Pere! La prière du Christ et des chrétiens*, AnBib 19a, Roma 1971; K Rahner, «Theos en el Nuevo Testamento» Escritos de Teologia I, Taurus, Madrid 1963; K. H. Schelkle, *Teologia del Nuevo Testamento II*, Herder Barcelona 1976, pp 363-468, J Schierse, *La revelacion de la Trinidad en el Nuevo Testamento* MS II, 87-124, J Schlosser, *El Dios de Jesús Estudio Exegetico*, Sigueme, Salamanca 1995, N. Silanes, *El Padre*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997, J Vives, «Si oyerais su voz » *Exploracion cristiana del misterio de Dios*, Sal Terrae, Santander 1988

oracion mas importantes que recoge el evangelio. Ellas expresan la experiencia misionera de Jesus y responden a la accion liberadora de sus discipulos. Son palabras de alabanza por el don de Reino y de gratitud por la acción de Dios, que actua en los pequeños:

> Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra,
> porque has ocultado estas cosas a los sabios y entendidos,
> y se las has revelado a los pequeños (*nepiois*)
> Si, Padre, pues tal ha sido tu beneplacito
> (Mt 11, 25-26, cf Lc 10, 21-22)

La tradicion posterior ha tendido a espiritualizar esas palabras, entendiendo a los "pequeños" en sentido intimista, como los piadosos y simples de la Iglesia. Pero, en principio, ellas deben entenderse desde el contexto social de Galilea. Los que "reconocen" la enseñanza y tarea de Jesus son precisamente los rechazados de la sociedad, aquellos que no tienen medios economicos ni apoyos sociales para mantenerse: ellos, los pobres, los endemoniados (cf. Lc 10, 20), han podido abrirse al don del Reino.

Jesus ora de un modo especial con esos pobres/pequeños, de manera que su encuentro con Dios-Padre es, al mismo tiempo, encuentro con los rechazados de la sociedad y comunion con sus discipulos (que realizan su tarea de liberar a los pobres). Jesús proclama asi la oración de la vida mesianica, es decir, la oracion del Reino. En esa linea, la tradición cristiana ha conservado y elaborado su texto de plegaria, como recuerda Lucas: «Aconteció que, estando Jesus orando en cierto lugar, cuando terminó, uno de sus discipulos le dijo: Señor, enseñanos a orar, como también Juan enseño a sus discipulos. Él les dijo: Cuando oréis, decid: Padre nuestro...» (Lc 11, 1-2).

Hemos evocado ya la experiencia del perdón en el Padrenuestro. Ahora destacamos su valor como oracion. En su forma externa, el Padrenuestro podria ser (es) una oración judia, pues todas sus palabras tienen una resonancia israelita. Pero, al mismo tiempo, es una oracion universal, pues pueden asumirla todos los que creen en Dios y se atreven a invocarle con el simbolo de «Padre», pidiendole pan compartido y perdon. No contiene ninguna referencia que sea exclusivamente judío (nombre de Yahvé, patriarcas, Moisés, Ley, templo, ciudad/tierra sagrada, expiación ritual, tradiciones nacionales, alimentos puros, purificaciones, fiestas o mesías especiales...). Tampoco incluye nada específicamente cristiano (Cristo, Iglesia, Espíritu Santo, eucaristia). Todo lo que el Padrenuestro pide es universal (padre, pan, perdón), siendo, al mismo tiempo, muy judio, muy cristiano, es decir, humano. En su forma extensa, recreada, sin duda por la iglesia de Mateo (Mt 6, 9-13), dice así:

1. Padre nuestro, que estás en los cielos,

2. santificado sea tu nombre,
venga tu Reino,
hágase tu voluntad, como en el cielo también en la tierra.
3. Nuestro pan cotidiano, dánosle hoy;
y perdónanos nuestras deudas,
como también nosotros perdonamos a nuestros deudores.
4. Y no nos hagas entrar en tentación, mas líbranos del mal (Malo)
(Mt 6, 9-13; cf. Lc 11, 1-4)[41].

Ésta es una oración universal (más que judía, más que cristiana...), siendo muy particular y estando muy centrada en su lugar y tiempo (como oración de los pobres y oprimidos de Galilea a los que Jesús ofrece el Reino). Consta de una invocación introductoria (1), a la que siguen dos grupos de peticiones (2 y 3), que concluyen con una llamada universal de libertad (4).

(1) Invocación: Padre nuestro que estás en los cielos (Mt 6, 9). El paralelo de Lc 11, 2 es más sobrio y reza simplemente «*Patêr* ¡Padre!». A Jesús y a sus compañeros les basta decir eso. Han dejado a un lado los restantes títulos y nombres de Dios, vinculados a la tradición de Israel (Yahvé, Dios de patriarcas o templo, de Ley o de pueblo), han superado las posibles elevaciones sacrales (o metafísicas) y sólo ponen de relieve aquello que vincula a Dios con todos los hombres, diciendo: ¡Padre! Por situarse en un contexto más litúrgico, Mt 6, 9 ha querido ampliar la invocación: «¡Padre nuestro que estás en los cielos!». De esa forma se acerca a los modos de orar del judaísmo, pues palabras como esas aparecen en textos rabínicos que empiezan diciendo: *Abinu she-ba-shamayim*

[41] Además de comentarios a Lucas y Mateo, cf. J. Alonso, *Padrenuestro. Estudio exegético*, Sal Terrae, Santander 1954; El problema literario del Padrenuestro: EstBib 18 (1959) 63-75; A. Aparicio (ed.), *El padrenuestro*, Claretianas, Madrid 1999; J. Carmignac, *Recherches sur le Nôtre Père*, Letouzey et Ané, Paris 1969; O. Cullmann, *La oración en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1999; J. Dupont y P. Bonnard, *Le Nôtre Père. Notes exégètiques: Maison Dieu*, 85 (1966) 7-35; A. González, *La oración en la Biblia*, Cristiandad, Madrid 1968; *La oración de la Biblia para el hombre de hoy*, PPC, Madrid 1997; O. González, *Jesús de Nazaret, Aproximación a la Cristología*, BAC, Madrid 1975, 97-104; P. Grelot, *La quatrième demande du 'Pater' et son arrière-plan sémitique*, NTS 25 (1978/9) 299-324; S. Guijarro, *Dios Padre en la actuación de Jesús: Estudios Trinitarios* 34 (2000) 33-69; *El Dios de Jesús*, en J. Martín Velasco (ed.), *Vivir en Dios. Hablar de Dios, hoy*, Verbo Divino, Estella 2004, 139-173; J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento I*, Sígueme, Salamanca 1985, 227-238; *El Padrenuestro en la exégesis actual, en Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1989, 215-235; L. A. Montes Peral, *El Padrenuestro. La oración trinitaria de Jesús y los cristianos*, Verbo Divino, Estella 2001; X. Pikaza, *La oración cristiana*, Verbo Divino 1996; S. Sabugal, *Abba'. La oración del Señor*, BAC 467, Madrid 1985; *El Padrenuestro en la interpretación catequística antigua y moderna*, Sígueme, Salamanca 1982; C. di Sante, *El Padre Nuestro: la experiencia de Dios en la tradición judeo-cristiana*, S. Trinitario, Salamanca 1988; H. Schürmann, *Padre Nuestro*, Sec. Trinitario, Salamanca 1982.

(¡Nuestro Padre de los cielos!) o, de un modo más usual, *Abinu Malkenu* (¡Padre nuestro, Rey nuestro!), como en la plegaria de las Dieciocho Bendiciones. El orante de Lucas decía simplemente «Padre», en actitud de confianza radical, en gesto de nuevo nacimiento y eso resultaba suficiente. Las palabras añadidas de Mateo explicitan el sentido del Padre:

> *Nuestro.* Algunos judíos habrían entendido el término de un modo nacional conforme al principio del *Shema* («Escucha Israel, Yahvé, *nuestro* Dios...», es decir, el Dios de los israelitas: Dt 6, 4). También algunos cristianos han podido entender ese «nuestro» como algo propio de ellos, referido sólo a los seguidores de Jesús. Pues bien, aquí falta toda especificación, tanto israelita como cristiana: el "nosotros" de la oración, dirigida al Padre, son todos los hombres (hijos del Padre) a los que Jesús ofrece el Reino, especialmente los pobres y expulsados de las «buenas» sociedades del mundo. Éste es el "nosotros" de los campesinos y prescindibles de Galilea con los que Jesús se identifica. Sólo a partir de ellos puede abrirse el Reino a todos los hombres y mujeres de la tierra.
>
> *Que estás en los cielos.* El Dios judío de las Dieciocho Bendiciones estaba más vinculado a la propia historia: a los patriarcas y al pueblo elegido, a la Ley, Jerusalén y al Templo. El Dios de Jesús deja a un lado esas referencias. No es que las niegue, pero las toma como secundarias, poniendo a Dios en el «cielo», es decir, en su propia divinidad, en su trascendencia salvadora. Este Padre del cielo es, sin duda, el Señor cósmico; pero, al mismo tiempo, y de forma mucho más precisa, es el Padre de la esperanza de los hambrientos y pobres, de los expulsados y enfermos de Galilea. No es el Soberano de los poderes de un mundo bien organizado (por soldados y sacerdotes, comerciantes y nobles), sino el Padre que se hace presente en los pobres desde el Cielo (es decir, desde sí mismo).

(2) *Peticiones tú.* Están dirigidas de manera directa a Dios, para que actúe y realice su obra, que consiste en santificar su Nombre y traer su Reino (el paralelo de Mt 7, 10 añade "hágase tu Voluntad"). Les llamamos "peticiones tú" porque en ellas invocamos al Padre como una persona que nos escucha y responde. Nosotros, pobres como aquellos pobres de Galilea, rechazados por los poderes de este mundo, tenemos acceso inmediato a Dios y podemos presentarle nuestra palabra[42].

[42] «Las peticiones formuladas en segunda persona del singular [que hemos llamado "peticiones-tú] piden a Dios que se imponga en este mundo: "¡Padre! Santificado sea tu nombre. Venga tu reino". Ellas se dirigen al rey que ha de imponerse poderosamente. Pero la oración se trasforma después en peticiones en primera persona del plural [que nosotros llamaremos "peticiones-nosotros"], que van dirigidas a un padre solícito que proporciona pan y alimentos, como el padre en la parábola evangélica (Le 11, 11); que perdona los pecados, como el Padre celestial en la

Santificado sea tu Nombre (hagiasthêtô to onoma sou). Éste es un tema tradicional israelita, que aparece ya en Ez 36, 23, donde el profeta pide a Dios que manifiesta su santidad liberando y salvando a los oprimidos bajo el orgullo y prepotencia (¡impureza!) de los hombres. Eso es lo que hace aquí Jesús, es lo que hacen aquellos que le siguen: piden a Dios que manifieste su honor y su gloria de Padre, que no se expresa a través de un tipo de victoria cósmica o militar, sino con la vida y honor de sus hijos. Dios santifica su Nombre (mostrándose santo) allí donde libera en amor a sus hijos oprimidos. La santidad de Dios no es un edificio exterior (como Santa Sofía de Bizancio o San Pedro de Roma), ni tampoco una comunidad eclesial llena de poderío. La santidad o gloria de Dios es la vida de los hombres, como decía Ireneo (*Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*: Adv. Haer., IV, 20, 7) y más en concreto la vida de los pobres: que ellos puedan "ver" a Dios, descubrirle como amor liberador. Es evidente que quien ora de esta forma debe santificar a Dios ayudando a los pobres.

Venga tu Reino (elthetô hê basileia sou). La tradición judía conoce ya la relación entre Santidad y Reino. Pero Jesús ofrece una novedad muy significativa: el Reino que pedimos no viene de un Rey, sino de un Padre. La oración no se dirige a un monarca poderoso en línea militar, en clave de imposición o dominio, sino al Padre, que ofrece vida a todos, en amor generador, no por la fuerza. Los portadores del Reino son aquellos que aman como un Padre, no los que se imponen como un Rey. De esa forma, la misma oración aparece como una confesión de fe que Jesús comparte con los oprimidos de Galilea. Todos, Jesús y los pobres, pueden apoyarse en un Padre que es más poderoso que el Rey del imperio, más fuerte que el "Dios" de aquellos que se imponen a la fuerza, por encima de los pobres. Aquí estamos ante un Reino sin rey impositivo, ante un Reino de Padre. Por eso, los pobres de Jesús oran diciendo "venga (a nosotros) tu reino", comprometiéndose a recibirlo y compartirlo con todos.

sentencia sobre el perdón de los pecados (Mt 6, 14s; Me 11, 25s); que somete a pruebas, como en Sab 11, 10, pero preserva también de ellas. Hay muchas razones para pensar que Jesús, tras las peticiones formuladas en segunda persona del singular, amplió una oración judía, la oración del Qaddis, mediante peticiones formuladas en primera persona del plural. Jesús inició quizá la oración con peticiones en segunda persona del singular, a las que todos los discípulos se unían en las peticiones formuladas en primera persona del plural. Porque la invocación original, que se ha conservado en Lc 11, 2, no dice al principio "¡Padre nuestro!", sino únicamente "¡Padre!", y podría ser –según el Sal 89, 27– la invocación de Dios pronunciada por el Mesías. En las dos primeras peticiones se alude indirectamente a la misión de Jesús. En el passivum divinum (santificado sea tu nombre...) se incluye la acción de Jesús: Dios ha de consumar lo que Jesús ha prometido e iniciado. Con Jesús llega el reino de Dios. Por eso, las primeras peticiones deben interpretarse escatológicamente. Por el contrario, las peticiones formuladas en primera persona del plural hacen referencia a las necesidades cotidianas de los discípulos» (cf. G. Theissen, *El Movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 254-255).

Hágase tu Voluntad, como en el cielo también en la tierra (genethêtô to thelêma sou...). Posiblemente no era necesaria esta petición (que no aparece en Lc 11, 2), pues se encuentra incluida en las dos anteriores, pero Mateo la introduce y de esa forma nos arraiga en el principio de la creación bíblica, que empezaba con la misma palabra clave (la versión griega de Gen 1, 3 ss LXX dice: genêthêto: hágase). Dios fue diciendo «hágase» y todo se hizo. Pues bien, los fieles de Jesús le piden ahora que su voluntad de amor se abra y exprese, de forma que el Padre siga realizando su obra creadora. Por eso, el que pide genêthêto (¡hágase!) ya no es Dios (como en Gen 1), sino el mismo ser humano, situado por Jesús en el centro del proceso creador, el pobre que eleva su voz y se dirige a Dios, como diciendo: ¡actúa ya y realiza lo que quieres! Esta petición nos hace entrar en la intimidad del Padre, entendido como voluntad de amor para los pobres, desde una situación que muchas veces resulta difícil. Así lo ratifica el mismo Jesús en Getsemaní, donde él ora con todos los pobres del mundo, diciendo al Padre: ¡Hágase tu voluntad![43].

(3) *Peticiones nosotros.* Están dedicadas a las necesidades básicas del hombre sobre el mundo: el Pan cotidiano, que es alimento base, y el Perdón de las deudas/pecados, que es principio de comunicación. Estas peticiones siguen estando dirigidas al Padre (como las peticiones-tú), pero ponen más de relieve las necesidades concretas de los hombres (nosotros), desde la perspectiva de los oprimidos de Galilea:

Danos hoy nuestro pan cotidiano (ton arton hêmon...). Jesús pasa del "Padre nuestro" al "pan nuestro", es decir, al alimento compartido. El primer signo del Padre Dios no es la Ley, Torah de Israel, ni la iglesia cristiana, ni algún tipo de institución social o religiosa (templo, imperio), sino el pan concreto, fraterno, es decir, la comida compartida, nuestra. Los que piden así son aquellos que "viven al día", los que no tienen asegurado el alimento de mañana, los campesinos sin campo, los artesanos sin trabajo rentable y, de un modo especial, los *ptôjoi* (prescindibles, mendigos). Desde esa situación oran a Dios, carentes de todo, pidiéndole vida (expresada por el pan). Han comenzado pidiendo Reino; ahora quieren algo que parece más sencillo que, en el fondo,

[43] Existen diversos tipos de thelêma o voluntad, como sabe Jn 1, 13, pero, en perspectiva de Nuevo Testamento, la voluntad fundante es la de Dios. Por eso, la tarea principal del cristiano está en cumplirla (cf. Mt 7, 21; 12, 50; 21; 31), poniendo su vida en las manos del Padre, como hizo Jesús en Getsemaní (cf. Mt 26, 42), con palabra y gesto que asume el Padrenuestro, identificando así a los cristianos con su Cristo, aunque de un modo velado, sin nombrarlo. Desde una perspectiva externa, esta petición (hágase tu voluntad) está muy cerca de las grandes oraciones musulmanas, centradas en el «Dios lo quiere».

se identifica con el mismo Reino: el pan nuestro de cada día. Sólo aquellos que quieren compartir el pan pueden decir "Padre nuestro"[44].

Perdónanos nuestras deudas... (aphes hêmin ta opheilêmata hêmôn...). Del pan pasamos al perdón, entendido como principio de comunicación: sólo si hay perdón puede hablarse de pan compartido. Esta petición supone que en la vida surgen deudas, no sólo en relación con Dios (al que debemos todo), sino entre los hombres. Más aún, como hemos dicho, muchos campesinos pobres de Galilea estaban llenos de "deudas" legales, que no podían pagar... Pero los verdaderos deudores eran los comerciantes y terratenientes ricos, que se habían "apoderado" de las posesiones y tierras de los pobres, de un modo quizá "legal" pero contrario al orden de Dios. Pues bien, los pobres piden a Dios que les perdone aquello que le deben (¡todo!), como ellos perdonan a sus deudores (ricos) aquello que les han "robado".

Estamos en el centro de la paradoja del Reino. Los que de verdad pueden perdonar no son los ricos (¡ellos no tienen derecho a perdonar, sólo deber de devolver lo robado!), sino los pobres, que renuncian desde Dios a exigir aquello que les han robado, para iniciar un camino más fuerte de gracia compartida. La comunidad que surge en torno a Jesús tiene como ley suprema el perdón, tanto en plano religioso como social, en plano personal como económico, pues la palabra «deudas» incluye esos aspectos. Llevado hasta el final, este principio del perdón iguala a judíos y gentiles, a creyentes y no creyentes, a religiosos y a no religiosos, pues a todos se ofrece y se pide lo mismo: ¡Que se perdonen unos a otros! Ésta es la religión de Jesús, éste su culto. No hay otro mandamiento ni otro rito, sino el amor mutuo expresado en el pan compartido y el perdón, desde los pobres, que perdonan a quienes les han robado. Aquí no existe aún lugar para ritos e iglesias, para ceremonias ni poderes religiosos especiales: el Dios de la oración de Jesús es Padre que se expresa en el perdón universal (cf. Mc 11, 22-26)[45].

[44] Como recordamos al hablar de Juan Bautista, pan (arton) es la comida elaborada, hecha de trigo que se siembra y de harina que se muele, alimento de cultivo y cultura social, a diferencia de los saltamontes y miel silvestre del Bautista (Mc 1, 6). Por eso, al pedir el «pan nuestro», los orantes se comprometen a cultivarlo, elaborarlo y compartirlo, en un proceso de trabajo social (cultural). Los campesinos sin campo y los mendigos sin mañana asegurado piden su "pan", un pan de todos, no de algunos privilegiados, el pan de la gracia de Dios para los hombres.

[45] Por encima de las leyes y normas concretas, de tipo social o religioso, ésta oración ha puesto de relieve la exigencia del perdón, como experiencia de gracia y vida, que vincula a Dios con los hombres (y a los hombres entre sí). El Padre de Jesús perdona por sí mismo, antes de toda metanoia o conversión humana, sin necesidad de sacrificios, ni ritos religiosos. Por eso le decimos que perdone nuestras deudas (opheilêmata), en las que se incluyen pecados y ofensas; le decimos a Dios que no nos exija nada, que no utilice con nosotros ningún talión, ninguna ley, sino sólo su amor de Padre. Por eso añadimos: «como nosotros perdonamos».

(4) Peticion escatológica de libertad "*Y no nos hagas entrar (mê eisenenkês) en tentación, mas líbranos del mal (del Malo)*". El texto resulta difícil de traducir. Si el *mê eisenenkês* se toma en forma activa, le decimos al Padre "que no nos introduzca" en la tentacion: lo normal seria que lo hiciera, como parece haberlo hecho en el principio (Gen 2-3); pues bien, nosotros, débiles humanos, le pedimos que no nos ponga a prueba, que no nos conduzca al *peirasmos*, que es la *tribulación escatológica*, en la que debio entrar Jesus (cf. Mt 26, 39-41). Pero el texto se puede interpretar en clave permisiva: *no nos hagas caer (=no permitas que caigamos) en tentación*. Se supone que hay tentacion, hay prueba; pero el Padre puede y quiere ayudarnos; por eso le pedimos que no nos abandone ni rechace en medio de ella. Sea como fuere, las dos traducciones resultan parecidas: los orantes de Jesus se encuentran en la gran prueba final, y piden a Dios que les libre de ella o en ella.

En este contexto, ha añadido Mt 6, 13 su conclusion: «más líbanos del mal (Malo o Maligno)», expresando asi su visión apocalíptica del Reino. Pero Lucas (Lc 11, 4), que parece mas fiel al mensaje original, no habla del un Maligno personal, sino del *peirasmós* o prueba impersonal que nos amenaza. El Dios de la Santidad y el Reino, a quien hemos pedido pan y perdón, puede liberarnos de la tentacion o prueba que había destacado ya el Bautista (cf. Mt 3, 7-11 par).

Ésta es la oración de aquellos que esperan el Reino de Dios, desde el lugar de pobreza y opresion de Galilea, de manera que el mensaje de Jesús (¡llega el Reino!: Mc 1, 15) se convierte en peticion: ¡venga el Reino!. Los orantes no piden que venga Jesús (como harán los cristianos tras la pascua), no piden ni siquiera la resurrección de los muertos, sino la llegada del Reino de Dios, entendido a la manera de Jesus, como pan para los pobres, perdon para los llenos de deudas, libertad para los excluidos. La oracion más honda de Jesús no es una meditación interna (yoga) que nos aleja de la historia, sino aquella que esta vinculada al don y tarea del pan y el perdon compartido, dentro de la historia. La oracion de Jesus es propia de aquellos que tienen poco pan y que viven bajo la amenaza de las "deudas" injustas que les imponen los nuevos ricos, una oracion de perdón creador, no de venganza.

7
AMIGOS DE JESÚS
LA GENTE DEL REINO

Jesús se ha atrevido a vivir conforme a la exigencia del Reino de Dios, entendido como una realidad que se puede asumir, gozar y expandir desde los pobres, con quieres él se identifica. Ciertamente, él espera el futuro de Dios, pero, al mismo tiempo, vive ya desde el interior de ese futuro, como si el Reino ya hubiera llegado, ofreciendo palabra y curación a los marginados de Galilea. Así viene a presentarse como animador y guía de un grupo de amigos, amigos de amigos, que forman el *pueblo del Reino*, testigos y portadores del Dios de la gracia.

Para la Iglesia posterior, Jesús ha sido el tesoro más grande de su vida (Hijo de Dios, Señor divino...). Sin embargo, para Jesús, los más importantes han sido "los otros", los menos importantes del mundo: los marginados, hambrientos y aplastados de su entorno, en Galilea. Se ha separado de Juan, pero sigue vinculado a su proyecto escatológico, asumiendo y desarrollando de forma universal las tradiciones de Moisés (nuevo pueblo), de Elías (milagros) y de David (reino mesiánico). Como venimos diciendo, él pensaba probablemente que era "hijo de David", siendo "hijo de Dios", pero no en una línea de exclusión que le separa de los otros galileos y judíos, sino de inclusión, pues él dice a los pobres y marginados que ellos son también hijos de Dios, auténtico Mesías.

Ha invocado a Dios como Padre y se ha presentado como Hijo. Pero eso no le distancia ni separa de los hombres y mujeres, sino todo lo contrario, le vincula con ellos, pues todos, y, en especial, los más pobres, son hijos de Dios. Así aparece Jesús, como Hijo de Dios, en cuyas manos pone la vida de los hombres (también hijos de Dios, hermanos suyos). Es Hijo de Dios siendo "hijo de hombre" o, mejor dicho, "de los hombres", de quienes y por quienes ha recibido la vida. En ese contexto se entiende aquella referencia histórica que destaca su carácter de *amigo*, según el pasaje de F. Josefo, que citamos ya al principio de este libro:

> Apareció en este tiempo Jesús... Muchos, tanto judíos como griegos, le siguieron. Algunos de nuestros hombres más eminentes le acusaron ante Pilato. Éste lo condenó a la cruz. Sin embargo, aquellos que antes lo habían amado,

no dejaron de hacerlo despues Y hasta hoy, la tribu de los cristianos no ha desaparecido (Ant XVIII, 63 64)

Cristianos son, por tanto, *la tribu de amigos de Jesus*, aquellos a quienes el amo y que le respondieron amando Por eso, en un sentido radical, el movimiento de Jesus se define como un *grupo de amigos* o, mejor dicho, un *movimiento de amistad*, que se funda en el mensaje del Reino, se apoya en las "curaciones" y se despliega en la palabra de amor de Jesus Desde ese fondo he querido empezar presentando a Jesus como *hombre de amor* y, para desarrollar mejor el tema, he destacado su celibato, no como opuesto al estado de "casado", sino como expresion de su experiencia radical de apertura a los demas Jesus ha sido celibe para amar a todos (itinerantes y sedentarios), rodeado de un grupo de Doce, que son signo de Israel

1. Jesús, hombre célibe: un amor extenso

El evangelio presenta a Jesus como "celibe", esto es, como alguien que ha superado con su vida un esquema o modelo de familia que parecia necesario en la historia israelita, pero que se habia vuelto en su tiempo demasiado estrecho y peligroso La situacion ideal del hombre y la mujer en el Antiguo Testamento ha sido el matrimonio, aunque ya el libro de la Sabiduria (Biblia de los LXX) incluye un canto al eunuco y a la mujer soltera/esteril que son fieles a Dios (Sab 3, 134, 6) En esa linea, algunos movimientos judios del tiempo de Jesus (terapeutas, esenios) han podido favorecer el celibato, centrando la vida en valores que se juzgan superiores, vinculados al encuentro "espiritual" (especial) con Dios

Pues bien, Jesus no ha sido celibe para cultivar unos valores de tipo espiritualista, sino para vivir y expandir de un modo concreto la experiencia de amor que esta en el fondo de su mensaje de reino, con sus curaciones y enseñanzas Su celibato es, segun eso, una expansion y consecuencia de todo lo que hemos ido presentando De esa forma, entendido como superacion de un tipo de familia exclusivista, el celibato forma parte del enigma y la novedad de Jesus, aunque algunos investigadores aislados han elevado la hipotesis de que el podia ser viudo y otros han hablado de sus posibles amores con Maria Magdalena, afirmando, incluso, que estaba casado Pero nada de eso encuentra apoyo en las fuentes Jesus, lo mismo que Juan Bautista, su maestro, ha sido un «solitario», pero un "solitario universal", alguien que renuncia (o prescinde) de una familia propia, no para aislarse en si mismo, sino para

ponerse mejor al servicio del Reino, es decir, de otros hombres y mujeres. En ese sentido, su celibato no es signo de espiritualismo o separación, sino de vinculación más amplia e intensa con los hombres, especialmente con los carentes de familia[1].

1. Contexto y sentido del celibato de Jesús[2]

El "estado de vida" de Jesús ha de entenderse en el contexto de desintegración familiar que se había extendido en Galilea con la ruptura del orden antiguo (vinculado a la propiedad de la tierra). Los nuevos impulsos sociales y laborales habían destruido el orden anterior, fundado en la estabilidad e independencia de cada familia, entendida como unidad básica y permanente de vida para hombres y mujeres. A consecuencia de eso, una parte considerable de la población (sin tierra, ni trabajo estable) tenía dificultades para mantener una vida de familia, entendida en el sentido antiguo.

Mirado desde ese fondo, el celibato de Jesús aparece vinculado a su opción a favor de los marginados familiares de Galilea y quizá, en especial, a favor de los «pobres sexuales», es decir, de aquellos que no podían mantener una relación estable, socialmente reconocida, como los leprosos y prostitutas, los enfermos y abandonados. En esa situación puede inscribirse la expresión y experiencia de los eunucos "por el Reino de los cielos» (no por azar biológico o presión social: cf. Mt 19, 12), que sitúa a los seguidores de Jesús en un espacio humano de marginación sexual, de tipo biológico, psicológico o sociológico, aunque, en su forma actual, el texto puede haber sido recreado por una comunidad cristiana posterior, con posibles tendencias ascéticas. Pues bien, aquello que por un lado era "marginación" (vinculada a la ruptura familiar y sexual, que están muy vinculadas) puede volverse principio de una más alta vinculación humana.

1 Sobre el "estado civil" de Jesús ha tratado extensamente J. P. Meier, *Un judío marginal I*, Verbo Divino, Estella 1997, 341-354. Sobre un posible celibato de tipo "religioso" en tiempos de Jesús, cf. H. Hübner, *Zölibat in Qumrán*: NTS 17 (1970/1971) 153-167; H. Stegemann, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid 1996.

2 Cf. D. B. Martin, *Sex and the single Savior*: Svensk exegetisk årsbok 67 (2002) 47-60; *Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*, J. Knox, London 2006; M. Broshi, *Matrimony and poverty. Jesus and the Essenes*, Rev. Qumran 19 (2000) 629-634; J. D. Amador, *Eunuchs and the gender Jesus: Matthew 19.12 and transgressive sexualities*, J. for the study of the NT 28 (2005) 13-40; X. Tilliette, *Unverwundete Natur? Uber die Keuschheit Jesu*; IKZ Communio 34 (2005) 90-94.

Interpretado así, el celibato de Jesús no ha sido una forma de elevarse sobre los demás, en pureza sexual y dignidad ontológica, sino un modo de solidarizarse con el último estrato social y afectivo de las gentes de su entorno, con aquellos que carecen de familia o que se encuentran afectiva y sexualmente marginados. De esa forma aparece como un gesto extrañamente peligroso y fuerte, como una opción a favor de los rechazados del sistema. De esa forma eleva su protesta en contra de una visión legalista y jerárquica del "buen" matrimonio patriarcal.

Esta visión del celibato vuelve, al menos implícitamente, en Mc 12, 15, donde Jesús afirma que, en la resurrección, hombres y mujeres no se "casarán", es decir, no se atarán por ley, a la manera actual, sino que serán «como ángeles del cielo», en libertad de amor. Jesús protesta así contra una norma por la cual un hombre debía casarse con la viuda de su hermano, para que el difunto pudiera tener un descendiente legal a quien trasmitir su nombre y legar su herencia (para que no se borrara el nombre de su "casa": cf. Dt 24, 5-6). Ésa era una ley al servicio de la tierra (de la permanencia de las posesiones agrícolas) y convertía a la viuda en un tipo de "objeto" dentro de la gran "economía familiar".

Es muy posible que en una época como la de Jesús, en la que muchos campesinos habían perdido la tierra (y no tenían nada que dejar en herencia), aquella ley del matrimonio con la mujer del difunto hubiera perdido su función antigua. Pues bien, lo que en un sentido parecía merma (los campesinos que habían perdido sus tierras no podían ya legarlas a sus herederos, no por falta de herederos, sino por falta de tierras) podía presentarse en otro sentido como la mayor ganancia: liberados ya de la atadura de unas leyes agrícolas y sociales que les vinculaban a una propiedad particular que debía defenderse por derecho de familia (a una tierra entendida como herencia especial, transmitida de generación en generación), hombres y mujeres podían amarse por sí mismos, sin más finalidad que la mutua comunión de vida, superando así (conforme al principio del ciento por uno en familias y campos: Mc 10, 30) la ley de la propiedad unifamiliar y exclusivista de las tierra (cada familia con su tierra y viceversa), pues de hecho esa ley había perdido su sentido[3].

[3] Así lo he destacado en el cap. 1º de *Fiesta del Pan, fiesta del Vino*, Verbo Divino, Estella 2006, dedicado a la ley de jubileo, formulada precisamente para defender la propiedad y la transmisión (herencia) familiar de la tierra.

En ese contexto ha formulado Jesús su ideal de apertura familiar y de comunicación de bienes, diciendo que hombres y mujeres han de ser como «ángeles del cielo». Lógicamente, estos ángeles a los que alude no son espíritus asexuados, sino seres capaces de una vinculación amorosa más personalizada, donde el matrimonio ya no depende con la propiedad unifamiliar de la tierra. Desde ese fondo se entiende mejor el sentido positivo del celibato. Así debemos afirmar que Jesús no ha rechazado el matrimonio, sino todo lo contrario: lo ha concebido como signo del reino de Dios (cf. Mc 2, 19), lugar y camino de fidelidad definitiva en el amor (cf. Mc 10, 7-9), por encima de toda imposición y legalismo. Pues bien, sólo allí donde se valora y se vive en libertad puede hablarse también de una "renuncia" al matrimonio legal.

Eso significa que el celibato de Jesús no va en contra de la comunicación y comunión humana, sino a favor de la unidad mesiánica de los hombres (cf. Ap 21-22), especialmente en línea de ayuda a los más necesitados. Matrimonio y celibato están, por tanto, al servicio del amor mesiánico, es decir, de una relación amorosa, abierta de un modo gratuito, hacia todos los hombres y mujeres, por encima de la imposición antigua donde el mismo matrimonio aparecía como ley económica (patriarcal), con ventaja de los varones, al servicio de la tierra[4].

Todo nos permite suponer que también Juan Bautista era célibe, pero con unas diferencias significativas. (1) *El celibato de Juan* está más vinculado a su experiencia y anuncio del fin de este mundo: el orden actual de la sociedad acaba y no es posible crear y educar una familia en el estrecho tiempo que aún queda; por eso, los seguidores de Juan aparecen como un "resto" liberado del naufragio, más que como un germen de nueva humanidad. (2) *El celibato de Jesús* está al servicio del surgimiento de la nueva familia del Reino. Así

[4] Desde ese fondo pueden entenderse algunos textos significativos del evangelio, como el de la mujer que unge a Jesus como Mesias (Mc 14, 3-9) y el de las bodas de Cana (Jn 2, 1-11) Sobre la experiencia de fondo de Jesus, vinculada a la superacion de un matrimonio tradicional, cf Th Matura, *El radicalismo evangelico*, Claretianas, Madrid 1980, J. M R Tillard, *El proyecto de vida de los religiosos*, Claretianas, Madrid 1974, L. Legrand, *La doctrina biblica sobre la virginidad*, Verbo Divino, Estella 1976 Ha estudiado el tema desde diversas perspectivas S Guijarro, *Fidelidades en conflicto La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la mision en la tradicion sinoptica*, Pontificia, Salamanca 1998; *La familia en el movimiento de Jesus* Estudios Biblicos 61 (2003) 65-83, *Dios Padre en la actuación de Jesus* Estudios Trinitarios 34 (2000) 33-69, *Reino y familia en conflicto una aportacion al estudio del Jesus historico* Estudios Biblicos 56 (1998) 507-541, *La familia en la Galilea del siglo primero*: Estudios Biblicos 53 (1995) 461-88, *Kingdom and Family in Conflict A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, en J J Pilch (ed), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible Essays by the Context Group in Honour of Bruce J Malina*, BIS 53, Brill, Leiden 2001, 210-238.

debemos afirmar que él ha sido célibe "para hacerse hermano de los pobres", levadura de Reino. Renunciando a un tipo de matrimonio, Jesús ha querido superar un patriarcalismo antiguo, donde la mujer está al servicio de los intereses de un grupo de privilegiados. Entendida así, su "ruptura familiar" le permite relacionarse de un modo personal con varones y mujeres, viniendo a presentarse como hermano de los necesitados. En este contexto se sitúan algunos textos radicales de su mensaje, algunos de los signos más fuertes de su vida que, siendo totalmente "nueva", retoma unos principios y personajes muy significativos de la historia israelita, como habíamos indicado ya en el cap. 1º de este libro:

> *Moisés* convoca y reúne a los hebreos oprimidos en Egipto, iniciando un camino de libertad. Por eso "despierta" a los que viven aplastados bajo el yugo del Faraón, para recorrer con ellos un éxodo que lleva hacia la tierra prometida. Pues bien, en esa línea podemos afirmar que *Jesús* ha iniciado también un camino de éxodo que lleva al Reino. Para ello busca gente, los oprimidos de su tierra, no para caminar geográficamente hacia una tierra distinta (prometida), sino para plantar con ellos el Reino precisamente en Galilea (pasando por Jerusalén). Ciertamente, podría estar casado como Moisés, pero su manera de implicarse en la liberación de todos parece expresarse mejor a través de su celibato.
>
> *Elías* convoca también a los fieles de Yahvé, para oponerse a la opresión de Jezabel e iniciar con los auténticos israelitas un proyecto de fidelidad marcado por milagros y gestos de ayuda a los enfermos. En esa misma línea quiere situarse *Jesús*, como hemos indicado ya, para anunciar y preparar la llegada del Reino, descubriendo y mostrando que su gesto más importante es la curación de los enfermos y de los expulsados del orden social. Ellos, los carentes de familia, son su auténtica familia.
>
> David reúne a sus elegidos, héroes de la guerra (los Treinta valientes: 2 Sam 23, 8-39) para iniciar un camino de conquista y toma de Jerusalén. Pero la historia de David está llena de rupturas y tragedias familiares. En contra de eso, Jesús, nuevo David, trazará, apoyado en sus Doce elegidos, un camino de fidelidad familiar (afectiva) que le lleva a Jerusalén, para realizar allí el signo radical del Reino. Los discípulos y amigos constituyen su auténtica familia; por eso, en el relato de la última cena podrá afirmar que les "da" su propio cuerpo[5].

[5] Cf. Mc 14, 22 par. He puesto de relieve la vinculación "corporal" de Jesús con sus discípulos y amigos, especialmente desde el contexto de la última cena, en *Fiesta del pan, fiesta del vino*, Verbo Divino, Estella 2006.

En esa línea podemos añadir que el celibato de Jesús ha de entenderse a partir de su misión de "reunir a los hermanos", misión donde culmina la obra de Moisés, Elías y David. Ciertamente había otras formas de "reunirse" y así muchos judíos de aquel tiempo se vinculaban entre sí en los cultos del templo de Jerusalén, para adorar a Dios (cf. Jn 18, 20). En una línea algo distinta, los profetas escatológicos y Juan Bautista reunían a la gente, con el deseo de preparar la llegada de Dios y lo hacían, al parecer, de un modo profético, sin apelar a las armas, aunque de ordinario suscitaban la represión del sistema, pues los romanos tenían miedo de las agrupaciones "incontroladas" de personas (cf. Hech 5, 36). Pues bien, también Jesús ha reunido a muchos, como sabe la tradición de los evangelios, que alude a las "multitudes" que venían a escucharle (cf. M 3, 7-8; 6, 34; Mt 4, 25 par); así lo ha hecho ante todo por amor, porque ha querido a los demás y le han querido.

Es evidente que Jesús despertó el amor y el entusiasmo de muchos, pues le escucharon y siguieron multitudes de pobres y enfermos, excluidos de la vida, hombres y mujeres de diverso tipo, que provenían, casi siempre, de las clases más oprimidas de Galilea. En ese contexto, podemos empezar diciendo que "la gente de Jesús" (la tribu de sus amigos) la constituían, sobre todo, los rechazados del sistema patriarcalista. Pues bien, para acogerlos y formar con ellos un "grupo de Reino", Jesús no podía presentarse como un "patriarca ejemplar", pues los ejemplares padres de familia solían ser representantes del orden israelita, vinculado a la posesión familiar de la tierra que en el tiempo y contexto de Jesús se hallaba precisamente en crisis. Además, esos padres de familia amaban a los miembros de su grupo (casa), de un modo protector y defensivo, como si fueran su propiedad, formando así grupos pequeños de cohesión social. Pues bien, a diferencia de eso, siendo célibe al servicio del Reino, Jesús pudo abrir su amor de un modo más universal, fijándose especialmente en los rechazados del sistema.

En esa línea debemos añadir que el proyecto de Jesús se abre al conjunto de Israel (y en el fondo a toda la humanidad), partiendo de los más pobres en un plano económico y familiar, es decir, a los que no pueden (o no quieren) ser padres de familia en el sentido antiguo, pues no tienen una herencia para trasmitir a sus hijos. Dando un paso más, podemos añadir que ese proyecto de Jesús está vinculado precisamente a la ruptura de un tipo de familia. Precisamente allí donde ese "orden patriarcal" se está destruyendo ofrece Jesús su alternativa de Reino y lo hace condensando su mensaje y milagros en la "enseñanza" personal de su vida. En ese fondo se entiende mejor la afirmación de F. Josefo: "aquellos que le habían amado no dejaron de amarle..." (*Ant*

XVIII, 63-64). Éstos que le amaban no eran su pequeña familia (con su posible esposa), sino sus discípulos y amigos, la comunidad base de la iglesia[6].

Jesús no es un profeta del orden establecido, que defiende el derecho de los buenos padres de familia, pues el orden de esos "buenos padres" ya no garantiza la vida de los pobres y marginados de Galilea. Tampoco es un profeta excluyente de los rechazados (acogiendo sólo a los abandonados), sino que quiere vincularse con todos, para formar un nuevo tipo de familia, partiendo de los pobres y excluidos, es decir, de aquellos que viven en los márgenes de la sociedad, iniciando desde allí, sin tierras ni herencias que ofrecer a sus seguidores, un proyecto universal de comunicación o Reino, vinculando a itinerantes y sedentarios y obteniendo así un "ciento por uno" en casas, hermanos/as, madres/hijos, con campos, ya en este mundo (Mc 10, 30; cf. Mc 3, 31-35)[7].

2. Al servicio de marginados y pobres. Herederos del Reino

Cuando Jesús anunciaba su llegada, estaba suponiendo que el Reino no había llegado todavía, pues la humanidad (la forma de ser y vivir de la gente de Galilea) no respondía a los deseos de Dios y al sentido de su creación. El

[6] El problema de la familia de Jesús (su posible matrimonio con Magdalena) ha sido aireado en algunos medios de comunicación con motivo de algunas ficciones literarias como la de D. Brown, *El Código da Vinci*. En este campo debemos precisar que Jesús tenía un grupo de amigos, como indicaba el texto de F. Josefo, pero hacerle novio o esposo de Magdalena es fantasía. Por otra parte, cuando algunos apócrifos, como Ev. Felipe 55, dicen que Jesús quería y besaba en la boca a Magdalena, han de entenderse en sentido figurado, pues son de tendencia gnóstica, anticarnal y antifeminista, como muestra Ev. Tomas 114, cuando afirma que Magdalena tiene que "hacerse varón" para salvarse. Esta Magdalena gnóstica es una mujer asexuada, no una esposa "carnal" de Jesús. Conforme a la tradición canónica, que en este punto me parece histórica, la verdadera "familia" de Jesús (madre, hermanos, hermanas) la forman sus amigos de comunidad, es decir, los cristianos (cf. Mc 3, 31-35 par).

[7] Jesús ha sido portador de un proyecto "político" de cambio y plenitud de Israel, en aquel contexto preciso, desde los marginados/pobres de Galilea, para culminar en Jerusalén, como indiqué en *Sistema, Libertad, Iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001. De un modo especial, además de trabajos citados en notas anteriores (y en bibl. 7-8), cf. R. Aguirre, *Del Movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, EVD, Estella 1998; *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2001; S. C. Barton, *Discipleship and family ties in Mark and Matthew*, SNTS Mon. Ser 80, Cambridge UP 1994; M. Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Sal Terrae, Santander; G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986; E. Schillebeeckx, *Jesús. La Historia de un Viviente*, Trotta, Madrid 2002, 198-208.

mundo no era lo que debía ser, los hombres no actuaban como deberían actuar, pues había una gran distancia entre la realidad concreta del mundo y el deseo de Dios. Por eso, Jesús, que había tomado en serio los principios básicos de la experiencia israelita, reflejada en las figuras de Moisés, Elías y David, debe protestar y protesta contra las condiciones de vida de los galileos de su entorno. Varios textos redaccionales de los evangelios le presentan como alguien que "tiene compasión" de los hombres, porque estaban aplastados, como ovejas perdidas, sin pastor (cf. Mc 6, 34; Mt 9, 36). Se trata de una compasión activa, no de puro sentimiento. Se trata de una compasión radical, comprometida, como muestra su vida itinerante al servicio de los marginados:

> El radicalismo ético de la tradición sinóptica era un radicalismo itinerante que podía practicarse únicamente en condiciones extremas y marginales. Tan sólo aquel que se había desligado de los lazos cotidianos con el mundo; aquel que había abandonado hogar y tierras, mujer e hijos; aquel que había dejado que los muertos enterraran a los muertos y que tomaba como ejemplo los lirios y los pájaros, podía practicar y trasmitir con credibilidad ese ethos (forma de vida y conducta). Ese ethos sólo podía practicarse dentro de un movimiento de marginados. No es de extrañar que en la tradición encontremos incesantemente marginados: enfermos y discapacitados, prostitutas y tunantes, recaudadores de impuestos e hijos perdidos. Por su estilo de vida, los carismáticos eran personas marginadas en su sociedad; pero, por sus convicciones, representaban valores centrales de dicha sociedad: el mensaje acerca del solo y único Dios, que se impondría pronto en contra de todos los demás poderes[8].

Éstas son las "gentes" de Jesús (pobres y pecadores, "prostitutas y tunantes"...) y entre ellos y con ellos los carismáticos radicales a los que Jesús hace portadores de su tarea mesiánica. Todos forman el verdadero "pueblo de Dios", hombres y mujeres en los que se revela y está llegando el Reino. Ellos son los "amigos de Jesús", la verdadera familia de la iglesia:

> *Los primeros en esa familia son los niños y los pobres (que posiblemente carecen de familia)*, a los que Jesús dirige su primera bienaventuranza (cf. Mc 9, 33-37; 10, 13-16; Lc 6, 20). Esos pobres pueden ser los "habitantes de las aldeas, frente a los "ciudadanos" de las capitales (Séforis, Tiberíades) que tienden a controlar la riqueza de los trabajadores del campo. Pero quizá más que simples aldeanos son los campesinos desposeídos de las tierras, los *prôjoi* o mendigos,

8 Cf. G. Theissen, *El Movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2005, 81. Para situar el tema de "misericordia" de Jesús, cf. F. Asensio, *Misericordia et veritas. El Hesed y el 'Emet divinos. Su influjo religioso-social en la historia de Israel*, Gregoriana, Roma 1949; X. Pikaza, *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; I. M. Sans, *Autorretrato de Dios*, Univ. Deusto, Bilbao 1997; J. Sobrino, *El principio misericordia. Bajar de la Cruz a los pueblos crucificados*, Sal-Terrae, Santander 1992.

sin medios de vida, los niños abandonados. Más que pobres por naturaleza son "empobrecidos" por la injusticia social: han sufrido las consecuencias del proceso económico que se está realizando en Galilea, un proceso que va en contra de la experiencia originaria de la Biblia. La existencia de estos pobres en un mundo de riqueza se opone a la promesa de Dios. Con ellos están *los enfermos e impuros (y pecadores)*, de manera que a veces las categorías son inseparable. Pobres, enfermos e impuros pueden ser culpables, pero en general son víctimas de una situación general de violencia que les destruye y arrastra, que les expulsa y condena[9].

Con los pobres están aquellos que "pueden ayudarles" o acogerles, en la línea de lo que venimos diciendo en este libro. Desde ese fondo se pueden distinguir quizá tres grupos. (1) En primer lugar, los pobres sin más, a los que Jesús anuncia y ofrece el Reino, haciendo que algunos de ellos sean sus apóstoles o mensajeros, para realizar su misma obra a favor de los enfermos. (2) Puede haber otros que lo dejan todo por el reino, haciéndose de esa forma pobres, no para buscar una pobreza abstracta, sino para ponerse al servicio del Reino de Dios, desde su pobreza. (3) Finalmente están los que acogen a los pobres, como hemos venido también señalando: éstos son los acomodados que reciben en sus casas a los pobres, poniendo así su riqueza al servicio de la comunión, es decir, del Reino[10].

Algunos exegetas han querido distinguir con nitidez entre pecadores y pobres. Según ellos, Jesús podría presentarse como portador de un perdón y de una salvación estrictamente religiosa, que debería separarse (también hoy) de la problemática económico-social (de los pobres y enfermos). En contra de eso, como vengo indicando, el perdón de Jesús tiene un elemento religioso (es decir, de revelación de Dios y salvación), pero resulta inseparable del perdón social y económico (de las deudas). Ciertamente, la misma relación que Jesús mantuvo con Juan (que ofrecía un "bautismo para perdón de los pecados")

[9] Así lo ha destacado S. Vidal en *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, BEB 110, Sígueme, Salamanca 2003; *Jesús el Galileo*, Sal Terrae, Santander 2006. Sobre el lugar y sentido de los pobres, cf. J. D. Crossan, *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002. Para una formulación algo distinta del tema, sigue siendo importante D. L. Mealand, *Poverty and Expectation in the Gospels*, SPCK, London 1980.

[10] E. P Sanders, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004, ha distinguido con cierta precisión tres grupos: (1) los *pobres*, en sentido social; (2) los *impuros*, en sentido ritual; (3) *los pecadores*, en sentido moral y religioso. Ciertamente, Jesús habría relacionado los tres grupos, pero, estrictamente hablando, él habría venido para "perdonar" a los pecadores. Esa distinción de Sanders parece buena, pero puede resultar exclusivista. Tanto los Test. XII Pat como la carta de Santiago, tan cercana al mensaje de Jesús, vinculan a ricos y pecadores; compárese Lc 6, 21-22 (ay de vosotros, ricos) con Sant 5, 1 (ricos: lloran y aullad). La misma riqueza aparece vinculada al pecado y la pobreza a la bienaventuranza de Dios. En este contexto, el celibato de Jesús ha de relacionarse con su misión al servicio de pecadores/pobres.

muestra la importancia que él debió conceder al pecado. Pero el pecado incluía, incluso para el mismo Bautista, un elemento social de injusticia y de marginación. Por otra parte, Jesús fue más allá del proyecto de Juan e inició un camino de Reino porque pensaba que Dios "había perdonado ya" a los excluidos y marginados de Galilea y que ellos (oprimidos y humillados, itinerantes sin casa) no sólo recibían el perdón, sino que podían transmitirlo, perdonando los pecados (y deudas) de otros, iniciando así un camino de Reino[11].

2. *Nueva familia. Pobres e itinerantes*

El grupo de Jesús se inicia con los expulsados y/o marginados del nuevo (des-)orden social que se extiende en Galilea, especialmente entre aquellos que no caben en las estructuras de poder que se expanden desde las ciudades que ahora imponen su poder (su ley comercial y social). Pues bien, Jesús rechaza ese modelo de imposición e invierte el orden normal de las instituciones: no quiere formar grupos de dominio, desde arriba, sino un movimiento de creatividad social (de comunicación humana) desde los más pobres. Por eso empieza ofreciendo salud a los enfermos e identidad humana a los posesos y enfermos (es decir, a las víctimas del sistema). Sin ese descubrimiento práctico del valor de los expulsados y oprimidos que debían ser (y son) hijos privilegiados de Dios no se puede hablar de un pueblo del Reino[12].

Ciertamente, en contra de algunas tendencias "pauperistas" de su tiempo o de tiempos posteriores, Jesús no rechaza a los *propietarios* (*sedentarios*), dueños de casas y campos, en quienes se expresaba el ideal agrícola israelita,

[11] Juan Bautista suponía que solo el bautismo escatológico "perdona" los pecados para el momento del "juicio" (de la gran transformación) Jesus, en cambio, creyo que Dios perdonaba a los hombres "ya", desde ahora, precisamente allí donde ellos se perdonaban entre sí (desde los pobres y ofendidos)

[12] En este contexto podemos hablar de una nueva hipótesis (o descubrimiento) de Jesus, que puede compararse de algun modo con las "hipótesis" de la ciencia Cuando un "sistema" científico deja de explicar unos fenómenos se vuelve necesaria una nueva hipótesis, una ley distinta, que pueda aplicarse en esos casos no-explicados Pues bien, Jesus descubrió que el sistema social imperante (romano/galileo) no "funcionaba" de manera humana, pues debía expulsar a muchos pobres, dejandole sin tierra ni lugar en la sociedad Por eso tuvo que elaborar una nueva "hipótesis social", un camino y modelo de vida distinto, que fuera capaz de ofrecer una esperanza a los expulsados del sistema. Así podemos presentarle como "inventor de humanidad" Pero el no inició su movimiento de cero, sino desde toda la experiencia de Israel (recogida en la Escritura), que viene a situarle y le sitúa en el camino de las promesas de Israel

según el cual cada familia posee su heredad y vive en armonía (pacto) con otras familias del entorno, sino que cuenta con ellos. En ese sentido, debemos añadir que él no ha sido un purista (que sólo acepta a "sus" pobres), sino que ha buscado (amado) también a los propietarios, a quienes anuncia el Reino (salud mesiánica), pidiéndoles que acojan (que no opriman) a los pobres, para compartir con ellos casa y bienes. De esa forma "come y bebe" (cf. Mt 11, 19) no sólo en casa de Leví, el publicano (cf. Mc 2, 13-17), sino en las casas de otros propietarios pudientes, como recuerdan los evangelios (cf. Mc 14, 3-9; Lc 7, 36-50; 14, 1-24). Jesús no condena sin más a los "propietarios", pero valora de un modo especial a los *no-propietarios* y más en concreto a los *itinerantes*, sea por necesidad social, sea por opción evangélica[13].

De esa forma, destacando (en líneas distintas) el valor de unos y otros, Jesús no ha establecido un esquema de oposición violenta (no quiere que los itinerantes-desposeídos ocupen el lugar de los sedentarios), sino que ha puesto en marcha un esquema de trasformación, partiendo precisamente de los desposeídos. No busca por tanto, una guerra, sino una simbiosis entre campesinos y propietarios, pero partiendo de los más pobres y retomando así dos modelos sociales que en la historia israelita se habían dado de forma sucesiva y separada. (1) *Ciertamente, en un plano, Jesús asume el modelo de los propietarios agrícolas*, autónomos y federados, que había instaurado el libro de Josué tras la conquista (cf. Jos 18-24) y que ratificó más tarde la ley del jubileo (Lev 25): esos propietarios autónomos de tierras parecían ser representantes del auténtico Israel y de esa forma los sitúa, simbólicamente, la misma legislación de la Misná en el centro de la identidad judía. (2) *Pero él conecta, sobre todo, con un tiempo anterior y así retoma la imagen de los itinerantes* del principio de la historia israelita (que llenan la historia de Israel, desde el

[13] Distinguimos así dos tipos de itinerantes. (1) *Los que no tenían nada y que, por tanto, nada podían dejar:* ni casa, ni familia estricta o propiedades. Ellos son los primeros destinatarios del mensaje de Jesús: pobres, enfermos, mendigos, itinerantes por necesidad o condición social, sin más hogar que el camino. Retomando el símbolo del Éxodo, Jesús supone que ellos caminan hacia la tierra prometida y les convierte en portadores de su mensaje de Reino, iniciando así un éxodo nuevo y universal. (2) *Hay otros que han podido hacerse itinerantes por vocación*, porque Jesús les llama y ellos le siguen, dejando casa-familia-posesiones (o el trabajo de la pesca como los de Mc 1, 16-20). Éstos son los que "optan" por el estilo de vida de Jesús, es decir, por su mensaje y proyecto de Reino. Son los que rompen con un tipo de familia establecida, vinculada al poder patriarcal, para iniciar una familia de Reino (familia de Jesús) abierta a los que no tienen familia en el sentido antiguo. En esa línea se sitúan algunos textos de ruptura familiar, que iremos evocando: Mc 1, 16.20; 3, 31-35; 10,29-30; Mc 13, 9-13 con Mt 10, 17-22 y Lc 21, 12-16; Mt 10, 34-36 y Lc 12, 51-53; Mt 10, 37-38 y Lc 14, 25-27; Mt 23, 8-10; Lc 9, 61-62 etc.

Éxodo hasta el Deuteronomio), viéndolos como portadores de la verdadera identidad del pueblo elegido. Pues bien, los equivalentes de aquellos hebreos del éxodo, que salieron de Egipto y vagaban por un desierto de muerte, en busca de tierra, son ahora los pobres y expulsados de Galilea, que así vienen a mostrarse como portadores itinerantes del Reino de Dios y de su curación, pero no para conquistar con violencia la tierra y hacerse dueños de ella (como los hebreos de los libros de Josué y de Jueces), sino para anunciar a todos el Reino y para curar a los mismos propietarios de la tierra, quedando así en sus manos (dejando que ellos les acojan).

Jesús instaura de esa forma un modelo nuevo de comunicación, a partir de los itinerantes (nuevos hebreos), pero sin conquista violenta ni expulsión (ni muerte) de los propietarios. De esa forma nos lleva al comienzo de la historio israelita, al tiempo de la "conquista" de Palestina. Pero sus itinerantes no hacen la guerra, ni matan a los "propietarios anteriores" (como pedían las leyes más duras del viejo Israel, cuando exigían la muerte de los "ricos cananeos": cf. Ex 23, 23-33; 34, 11-16; Dt 7, 1-6 etc.), sino que les ofrecen salud y curación. En lugar de una nueva "guerra santa" (para aniquilar a los perversos/ricos/cananeos), Jesús inicia con sus itinerantes un proyecto inverso de curación y gratuidad. Los enviados de Jesús vienen a matar (ni a condenar) a los propietarios, sino a ofrecerles salud y quedar en sus manos.

Eso significa que Jesús ha empezado asumiendo la suerte de los antiguos "marginados" (hebreos, sin tierra), para iniciar un camino del Reino y así "marcha" con ellos, no para retomar su guerra, sino para anunciar y ofrecer el Reino a los sedentarios, invirtiendo el esquema del éxodo (salida de Egipto) y de la "conquista" de la tierra de los cananeos. Son precisamente ellos, los itinerantes (pobres y expulsados), los que pueden anunciar y ofrecer el reino a los ricos. De esa forma, Jesús asume (invierte) y universaliza el esquema israelita del Éxodo, vinculándolo al mensaje de justicia social de los profetas. Eso significa que él supera una visión particularista de la salida de Egipto (donde sólo se liberaban los hebreos) y de la conquista de la tierra (los caminantes de Jesús no matan ni expulsan a los cananeos, sino que les ayudan y quedan en sus manos).

Los itinerantes de Jesús no se ponen en marcha para tomar las casas de los sedentarios, ni para luchar contra ellos, sino para compartir con ellos una experiencia superior de salud. Ellos no quieren "conquistar" la tierra de los sedentarios, ya establecidos, ni apoderarse de sus bienes, como en el modelo normal del libro de Josué y del Jubileo, donde algunos (los evadidos de Egipto o los retornados de Babilonia) querían recuperar unas tierras que

Dios les habría ofrecido Por eso no exigen comida, ni riquezas, ni siquiera las tierras que quizá les han robado, sino algo más grande, que brota del amor y el perdón (no-juicio) que es el centro del mensaje de Jesús; ofrecen la gracia y perdón de Dios, a quien piden: ¡Perdónanos, como nosotros perdonamos! (cf. Mt 6, 12)[14].

1. Mensaje de Reino y familia

Conforme a lo anterior, Jesús quiso realizar una trasformación radical, pero no en línea de lucha (matando a los enemigos), sino de comunión, a partir de los itinerantes pobres, que eran capaces de "curar" a quienes les acogen. En esa línea quiso crear un nuevo tipo de familia desde los más pequeños (sus itinerantes), a quienes ofreció el encargo de anunciar el Reino de Dios y de iniciar su construcción, pidiéndoles para ello que quedaran en manos de los campesinos propietarios y/o de los "pecadores" (como los publicanos). No parece que, al menos en un primer momento, esos itinerantes hayan ido a las mansiones de los gobernadores y los propietarios más ricos de Galilea o de Jerusalén, pero fueron a las casas de los campesinos más acomodados y "a las ovejas perdidas de la casa de Israel" (cf. Mt 10, 6), iniciando un camino de reconstrucción social que sigue siendo básico para entender la identidad cristiana.

Jesús no anunció una simple trasformación para el futuro, ni inició un reino puramente espiritual (intimista), sino que puso en marcha un proyecto de construcción del Reino de Dios, en esta misma tierra, empezando por los

[14] Algunos pioneros judíos que quisieron volver a Palestina a principios del siglo XX iban guiados por un proyecto utópico de fraternidad, pero el Estado posterior de Israel parece inclinarse al modelo de violencia "oficial" de la conquista, apelando así a una especie de "derecho sagrado" de los judíos sobre la tierra. En una línea semejante (aunque quizá sin violencia militar) se situaron algunos de los "exilados", al retornar de Babilonia, cuando se creyeron con "derecho" para apoderarse nuevamente de la tierra, de manera que quisieron establecer a su favor una ley de jubileo, que les permitiera recuperar las posesiones que habían "perdido". He desarrollado el tema de fondo en *El Señor de los Ejércitos. Historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid 1997 y en *Fiesta del Pan, Fiesta del vino*, Verbo Divino, Estella 2000. Cf. también. P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC*, Westminster, Philadelphia 1968; J. L. Berquist, *Judaism in Persia's Shadow. A Social and Historical Approach*. Fortress, Minneapolis 1995; P. McNuttt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel*, Knox Press, 1999; D. L. Smith, *The Religion of the Landless. The Social Context of the Babylonian Exile*, Meyer-Stone Books, Bloomington 1989; M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, Columbia UP, New York 1971; J. Weinberg, *The Citizen-Temple Community*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992.

rechazados, sin propiedades, ni fortuna, ni familia patriarcal (por los expulsados de la sociedad). Su movimiento se distingue así de los sistemas de poder, que construyen sus reinos por de la fuerza. Jesús no quiere que "unos" (pobres) tomen las tierras de "otros" (más ricos), arrebatándoles su propiedad, sino superar el sistema de la propiedad, promoviendo un movimiento donde los pobres ofrecen salud y curación a los más ricos.

El Imperio de Roma se había formado, de manera descendente, desde los niveles superiores, de manera que el orden social reproducía el modelo de una "buena" familia patronal, donde los altos beneficiaban a los bajos (y los bajos apoyaban a los altos, como clientes). En contra de eso, Jesús busca una familia no patriarcalista, donde son precisamente los más pobres los que empiezan enriqueciendo (curando) a los ricos. No ha querido sacralizar un tipo de familia tradicional, fundada en modelos de posesión, que justifican el orden establecido, expulsando del sistema a los menos afortunados, sino que ha buscado un orden abierto a todos, precisamente desde los más pobres, invirtiendo los modelos de poder. Estos son los elementos básicos de su propuesta:

> *Familia rota.* Jesús no ha tenido que romper directamente la familia tradicional, pues esa familia se encontraba rota, en muchos casos, como supone de algún modo la misma tradición bíblica, al hablar del derecho de los huérfanos-viudas-extranjeros, es decir, de los "expulsados de la familia de este mundo", a quines Dios considera como su auténtica familia (cf. Ex 22, 20-23; Dt 16, 9-15; 24, 17-22). Jesús opta precisamente por los huérfanos-viudas-extranjeros de su tiempo, es decir, por aquellos que han sido rechazados por las "buenas familias" de la tierra. En esa línea, él se ha opuesto a un tipo de "familia" o sociedad que, en nombre de sus privilegios patriarcales, expulsa y oprime, utiliza y destruye a los pobres. Por eso, ha rechazado (ha declarado rota) una forma de familia dominante, de línea jerárquico-impositiva, fundada sobre principios de posesión, en la que unos se imponen y excluyen a otros del intercambio vital. La opción de Jesús a favor del Reino (de los excluidos) va en contra de un tipo orden familiar jerárquico que funciona expulsando a los más pobres, pero lo hace para que sea posible un tipo de familia abierta a todos, empezando por los excluidos de la familia anterior (cf. Mt 10, 35-37; Lc 12, 53; 14, 26). En esa línea, desde la perspectiva de los pobres, la familia estaba ya rota[15].

[15] Para situar el tema en un contexto israelita, cf. J. Fensham, *Widow, Orphan the Poor in Ancient Legal and Wisdom Literature*, JNES 21(1962) 129-139; H. A. Hoffner, *Almanah (viuda)*, DTAT 1, 305-309; N. L. Levison, *The Proselyte in Biblical and Early Post-Biblical times*, SJT 10 (1957) 45-66; I. Lewy, *Dating of Covenant Code Sections on Humanneness and Righteousnes*, VT 7 (1957) 322-326; R.

Economía y familia. La familia tradicional era más que una estructura económica, pero los carentes de familia solían ser básicamente los pobres, sin bienes materiales ni amparo social, los enfermos e impuros. Ciertamente, hay una riqueza que puede destruir a la familia, haciendo de ella un simple espacio de egoísmo posesivo. Sin embargo, en general, lo que destruye a la familia es un tipo de pobreza y falta de recursos, que deja a los hombres sin campo, a las mujeres sin hombres y a los niños sin padres. Por eso, los carentes de "casa/familia" solían ser los pobres, los huérfanos, viudas y extranjeros, es decir, los que no podían apoyarse en la estabilidad económica y social que ofrece la tierra. Ciertamente, en sentido tradicional, la posesión de una familia y casa (con campos) era signo de bendición, pero esa posesión podía convertirse también en signo de pecado, pues la abundancia de unos se construía sobre la carencia de otros. Lógicamente, para buscar una familia para todos, expresada en formas de gratuidad y universalidad, partiendo de los pobres, Jesús debía superar la familia clasista (patriarcalista) que había desembocado en la ruptura social y en la opresión de los pobres de Galilea.

Odiar padre y madre. En ese contexto se entiende la exigencia de odiar a padre-padre, hermanos-hermanas... (Lc 24, 26 Q; cf. EvTom 55, 1-2; 101, 1-3). "Odiar" significa dejar en un segundo plano. Con estas palabras, Jesús no ha querido negar o criticar unos "lazos de sangre", de tipo biológico y social, para crear una familia espiritualista, más allá de los lazos de la naturaleza mala (como parece querer ya el Ev.Tom), sino que critica el riesgo de una familia excluyente, una estructura social fundada en el patriarcalismo o el poder de grupo. Jesús critica un tipo de familia porque busca el surgimiento de una fraternidad mesiánica más amplia, abierta de un modo especial a los necesitados o expulsados de la familia anterior. Se trata, por tanto, de "odiar" o superar el exclusivismo de una relación social, para crear otra relación más honda, más extensa, hecha también de carne y sangre, pero que no esté fundada en los poderosos y grandes, sino en los pobres y expulsados de los modelos familiares antiguos, pudiendo así abrirse a todos los necesitados.

Jesús no busca una agrupación espiritualista, de tipo filosófico, como se ha pensado a veces, desde una perspectiva más platónica que bíblica: no ha querido crear una familia separada de la vida concreta (engendramiento, trabajo, economía, descanso...), sino trasformar la vida concreta, las relaciones afectivas y laborales, económicas y políticas. Así ha debido criticar una familia que se funda en principios de poder y reproduce las jerarquías del Imperio,

D. Patterson, *The Widow, the Orphan and the Poor in the OT and the Extrabiblical Literature*, BibSac 130 (1972) 223-234; J. D. Pleins. *Poor, Poverty*, ABD V, 402-414; Ch. van Houton, *The Alien in the Israelite Law*, JSOT SuppSer 107, Sheffield 1991; P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*. FAX, Madrid 1969, 590-633; R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 74-90, 109-137.

una familia sometida al dominio del mas fuerte (el padre patriarcal, signo de la ley), para reconstruir otra forma de familia (y de relaciones humanas) desde una perspectiva de amor en intimidad (cercania afectiva) y en apertura al conjunto social (a los debiles y excluidos) Segun eso, por su misma opcion, el ha tenido que oponerse a un tipo de familia que reproduce los esquemas del Imperio (Roma) y del templo (Jerusalen) Algunos años antes, Augusto habia querido reimplantar en Roma unos modelos de familia jerarquica y unitaria donde venia a expresarse el esquema de poder del Imperio Por ese mismo tiempo, los fariseos habian comenzado a recrear el judaismo nacional, fortaleciendo los lazos tradicionales de la familia Pues bien, Jesus piensa (al menos implicitamente) que solo superando esos modelos se puede crear una "familia de Reino", desde los mas pobres

Fe y familia La misma fe mesianica rompe una estructura patriarcal de tipo elitista, que expulsa a los pobres "Si alguien viene a mi y no aborrece a su padre, madre, mujer, hijos, hermanos, hermanas, e incluso a si mismo, no puede ser mi discipulo" (Lc 14, 26) La union con Jesus aparece asi como valor supremo, que supera y deja en un segundo plano los otros valores Pues bien, esa union se despliega y expresa en el surgimiento de una familia mesianica, donde todos son hermanos, partiendo de los mas pobres "Amar a Jesus" (ir con Jesus) significa optar por su evangelio, es decir, por los herederos del Reino, que son precisamente los que no tienen familia (los expulsados de la familia tradicional) En ese contexto, afirma Jesus que se debe "aborrecer" (abandonar y superar) el esquema y la forma de vida de aquellos que toman la familia como espacio de egoismo compartido Para formar parte de su movimiento (comunion abierta, en libertad y amor) hay que superar el egoismo grupal de aquellos que entienden su familia como lugar de dominio de algunos (patriarcas) y como supremacia de las buenas familias (de los privilegiados en plano economico y social) sobre aquellos que no tienen familia en el sentido antiguo

Familia y sociedad Jesus quiere una familia de amor, no de poder Asi lo ha formulado J D Crossan «El ataque de Jesus va dirigido contra el verdadero eje de poder de la familia mediterranea, que determina la superioridad del padre y la madre respecto del hijo, la hija y la nuera (cf Mc 3, 31-35, Lc 11 27 28, Lc 12, 51 53) La familia es una sociedad en miniatura, el ambito donde por primera vez y con mayor profundidad aprendemos a amar y a ser amados, a odiar y a ser odiados, a ayudar y ser ayudados, a abusar y a ser victima de los abusos de otro La familia no es solo un ambito de tranquilidad domestica, dado que implica la existencia de un determinado poder e invita al abuso de poder Pues bien, precisamente ese rasgo es objeto de los ataques de Jesus A diferencia de lo que es habitual en el mundo mediterraneo y practicamente en

cualquier entidad familiar humana, el ideal de asociación de Jesús es el grupo abierto por igual a todos los individuos bajo la autoridad de Dios»[16].

Familia universa. Jesús ha combatido un tipo de familia (hecha de dominio y jerarquía) para que todos puedan unirse en comunión, no sólo los expulsados del orden social, sino incluso aquellos que les expulsan y combaten, pues también ellos pueden formar parte de la "nueva familia", siempre que dejen de oprimir a los demás. Éste es el sentido de su exigencia de "amar a los enemigos", no para que queden como están, sino para que puedan entrar en el proyecto universal de reino, es decir, en la familia mesiánica. En el camino que va de la vieja familia (patriarcalista, impositiva, que expulsa a los pobres) a la nueva familia, que se construye desde esos pobres, al servicio de todos (incluso de los antes ricos o patriarcas), se sitúa el proyecto de Jesús, desarrollado de formas distintas por los diversos estratos del Nuevo Testamento. Más que una religión espiritualista, de hondura interior en la intimidad, Jesús ha fundado un movimiento social abierto, en claves de familia, a todos los hombres, desde los más pobres (los itinerantes). En ese proyecto universal de familia caben las madres y los hijos, los hermanos y las hermanas... Pues todos constituyen una fraternidad desde el Reino (cf. Mc 3, 31-35; 10 29-30 par)[17].

Cada sociedad suscita una familia que responde a su estructura (y cada familia una sociedad que le corresponde). El proyecto de Jesús (un Reino para todos) implica un nuevo tipo de relaciones familiares, fundadas en un amor íntimo (cercano) y universal (de novio-novia: cf. Mc 2, 19), abierto en comunicación concreta (carne) hacia los excluidos de la sociedad (cf. Mt 25, 31-46). En ese contexto se sitúa la paradoja de Jesús. (1) Por un lado, rechaza la familia patriarcal, fundada en una autoridad exterior o superior que, expandida de un modo concreto, ha desembocado en la imposición social galilea y romana de su tiempo. (2) Por otro lado, llama a Dios Abba, aplicándole el primero de todos los símbolos familiares. Desde este fondo ha de entenderse la relación que Jesús establece entre itinerantes y sedentarios, dentro del movimiento del Reino[18].

[16] Cf. *Jesús, una biografía revolucionaria*, Crítica, Barcelona 1996, 76.

[17] Este proyecto de nueva familia ha sido destacado, por ejemplo, desde diversas perspectivas, por Mateo y Pablo. Para Mateo, cf. S. Grasso, *Gesù e i suoi fratelli. Contributo allo studio della cristologia e dell'antropologia di Matteo*, EDB, Bologna 1994; X. Pikaza, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños. Mt 25, 32-46*, Sígueme, Salamanca 1984. Para Pablo, cf. A. Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona 1999. La "igualdad" y comunión que quiere Jesús no se puede entender sin más al estilo del "igualitarismo" moderno. Cf. J. H. Elliot, *Jesus was not an egalitarian. A critique of an anachronistic and idealist theory*, Biblical Theology Bulletin. 2002 (= http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0LAL/is_2_32/ai_94332342).

[18] Jesús llama a Dios Abba, padrecito, un padre-madre que no puede volverse patriarcal, que no es principio de poder, sino de cercanía afectiva y creatividad personal, haciendo que todos los

2. Itinerantes de Jesús. Los primeros de la familia

Entre los primeros discípulos de Jesús destacan los itinerantes, en las dos líneas que estamos evocando. (1) *En sentido antiguo,* itinerantes fueron los hebreos que salieron de Egipto (casa de la servidumbre), para entrar en Palestina. Conforme a la visión canónica del Pentateuco, ellos se hicieron pueblo en el camino, tras abandonar las estructuras de opresión de Egipto. En esa línea, se añade que la misma vida del hombre en el mundo es itinerancia, como destaca un dicho popular, asumido por el evangelio: "las zorras tienen cuevas, y las aves del cielo tienen nidos, pero el Hijo del Hombre no tiene dónde reclinar la cabeza" (Mt 8, 20). (2) *En la perspectiva de Jesús,* itinerantes eran muchos que habían perdido sus propiedades. Una parte de la Biblia supone que, al entrar en Palestina, los israelitas conquistaron la tierra y se hicieron sedentarios, pensando que habían llegado así al "descanso". Pero, como dirá en otro contexto Heb 3, Jesús supo que los israelitas no habían entrado en el descanso, sino que seguían siendo itinerantes, porque había muchos oprimidos, errantes, sin familia, sobre el mundo.

Jesús retoma el motivo de la itinerancia universal de la vida humana y lo vincula (al menos simbólicamente) al tema especial de la itinerancia de los hebreos (oprimidos concretos), pero no la entiende como punto de partida de una posible conquista militar (como hicieron los hebreos salidos de Egipto en el libro de Josué), sino como principio de una comunión abierta a todos los hombres y mujeres, empezando por los pobres, en la misma Galilea. En esa línea, superando un descanso fingido y mentiroso (del que sólo pueden gozar los triunfadores), Jesús ha querido destacar la identidad itinerante de la vida humana, vinculada a la pobreza real y a la opción por el reino, a lo largo de un camino donde precisamente los pobres pueden ser mensajeros y portadores de reconciliación, como indicaremos en esta visión de conjunto:

> *Los primeros itinerantes son los pobres,* sin casa y propiedad, los mendigos y artesanos en busca de trabajo, sin "campo propio" ni herencia en la gran ciudad del mundo, aquellos que no tienen lugar fijo en la tierra, sino que vagan de un sitio hacia otro, buscando alimento y descanso, como muchos emigrantes actuales que cruzan fronteras y mares (por desiertos, en pateras), huyendo del

hombres y mujeres puedan ser hermanos, hermanas y madres. De esa forma busca una familia que no sólo esté abierta a los pobres y excluidos de la sociedad, sino que surja de esos mismos pobres-excluidos, sin un padre-patriarca que se imponga desde arriba, sino con un padre-creador, que se expresa en la madre y hermanos, sin necesidad de que sea citado de manera expresa (como supone Mc 3, 31-35 y 10, 30, donde hay madre-hermanos-hermanas, pero no padre)

hambre En esa linea, la itinerancia de los companeros de Jesus es un retorno a la vida in-tranquila de aquellos que no tienen familia, ni medios de vida, de forma que no pueden instalarse en un lugar seguro, para siempre Ellos, los que vagan como pobres (por necesidad), sobre un mundo que les utiliza y les expulsa, han sido y son los escogidos por Jesus como portadores del Reino

La itinerancia no es sin mas nomadismo, como en los tiempos mas anti guos de Israel, cuando los patriarcas (Abrahan, Isaac, Jacob) iban de un lado a otro (aunque puede haber relacion entre ambas cosas) El nomadismo de los pastores es una forma de vida vinculada a las caracteristicas del terreno y a la busqueda de pastos para los rebaños Ciertamente, los nomadas tienen una relacion distinta con la tierra y la familia, pero pueden ser y son a veces propietarios ricos (de rebanos o de otro tipo de bienes) En contra de eso, los itinerantes de Jesus no tienen bienes, ni pastos propios para sus rebaños (ni tienen rebaños), sino que podemos llamarles caminantes mesianicos Mas que buscadores de campos y pastos (propiedades comunales), son hombres y mujeres dislocados (a-locados sin "locus"), porque buscan un tipo distinto de presencia y comunicacion sobre la tierra

Los companeros itinerantes de Jesus parecen mas vinculada a la "suerte" de los artesanos, que han perdido sus tierras y vagan ofreciendo y buscando trabajo (o viviendo de limosna) Son como trabajadores moviles, en la linea de los herreros-chatarreros, buhoneros, quincalleros, temporeros y mendigos , que han pervivido y perviven, quiza de otra forma, hasta el dia de hoy Pues bien, Jesus ha llamado en especial a algunos de esos itinerantes, haciendoles "portadores del Reino de Dios" y de esa forma ellos empiezan a caminar, en nombre de Jesus no piden trabajo, ni buscan un tipo de recompensa mate rial, aunque es posible que realicen algunas tareas laborales, sino que van simplemente como amigos, portadores de Reino Ciertamente, muchos no han tenido tierra previa y asi son itinerantes laborales (artesanos) y evangeli cos (predicadores), pudiendo haber sido tambien mendigos, pero otros han podido hacerse itinerantes por experiencia de Reino (como muchos monjes budistas antiguos o algunos religiosos cristianos de la Edad Media) De esa forma anuncian de manera creible el Reino de Dios a los sedentarios que les acogen, compartiendo la vida con ellos

La itinerancia de los compañeros de Jesus no es pura mendicidad, aunque algunos itinerantes de Jesus han podido empezar siendo mendigos "enfermos" como el ciego de Jerico cf Mc 10, 46 52), sino que ella implica una simbiosis o comunion de amor con los campesinos de Galilea En ese sentido, los itinerantes de Jesus (que actuan como portadores del Reino) se vinculan con un tipo de sedentarios que les acogen, de manera que se establece entre ellos una comunicacion de vida (de salud, de bienes), no en linea de "patronazgo y clientela" clasista, sino de fraternidad de Reino los sedentarios ofrecen pan-casa, los itinerantes mensaje-curacion de Reino, sin que unos dominen sobre otros Surge asi un tipo de familia compleja, pero

sin imposición patronal, ni jerarquía, sin lucha mutua, ni sometimiento, con vinculación e igualdad desde la diferencia.

El esquema de patronazgo-clientela era dominante en las ciudades ricas del entorno de Galilea y se expresaba en una estructura social de tipo clasista: los *"buenos" patronos* ofrecen ayuda económica a sus clientes; los *clientes "fieles"* apoyan a los patronos y les conceden honor. Entre unos y otros se establecían relaciones de poder, en línea de egoísmo mutuo y no de gratuidad (unos necesitan a los otros). Pues bien, en contra de eso, los itinerantes cristianos no se ponen bajo la protección de unos "patronos ricos", pues no quieren establecer una nueva sociedad de clases, sino que actúan como portadores de una familia de Reino, donde todos puedan compartir lo que tienen. Ni los sedentarios son patronos, ni los itinerantes son clientes, sino que unos y otros pueden ponerse al servicio del Reino. Los itinerantes ofrecen (regalan) el Reino como fuente de salud; por su parte, los sedentarios ofrecen y comparten sus bienes (tierra, casa, comida...) de manera "no clasista" ni impositiva (cf. Mc 10, 29-30)[19].

3. Familia mesiánica, una tarea de itinerantes

El grupo más significativo y propio de Jesús lo forman los "itinerantes", varones y mujeres que van y vienen, como portadores de un mensaje abierto, que ellos deben extender, pues "la mies es mucha, los obreros pocos..." (Mt 9, 37-38; Lc 10, 2). Estos obreros-ambulantes son sembradores de Reino: tienen una tarea urgente que cumplir, pues la mies ya próxima del Reino han de sembrarla y cosecharla precisamente aquellos que no tienen campos propios. Lo han "perdido" (o dejado) todo, pero Dios les hace trabajadores de la mies universal, de la gran cosecha del Reino. Juan Bautista anunciaba también una

[19] Jesús no establece relaciones de dominio, sino de solidaridad, sabiendo que aquellos que menos tienen (itinerantes) son los que más pueden ofrecer (anuncian el Reino, curan). Según eso, en sentido estricto, los sedentarios no pueden "anunciar" el Reino, ni curar o trasformar el orden social, sino que para ello necesitan de los "itinerantes", que no tienen nada o lo han dejado todo, para anunciar el Reino y curar a los enfermos. El grupo de Jesús no se instituye en claves de dependencia o jerarquía, sino de experiencia compartida y comunicación personal. No hay, según eso, dependencia ni jerarquía. *El sedentario* acoge y ofrece sus bienes, pero no puede hacerse patrono. Por su parte, *el itinerante* ayuda al sedentario, pero sin hacerse cliente suyo ni dominarle desde fuera. Estas nuevas relaciones son las que establecen la novedad de la "institución cristiana" y de los ministerios eclesiales, como he puesto de relieve en *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001.

siega o corte final de la historia, pero en forma de juicio, no de "convivencia" entre itinerantes y sedentarios. Jesús, en cambio, piensa que la gran siega vincula a unos con otros, a la vida compartida desde el Reino.

Por eso, en el lugar donde podía esperarse el "gran juicio" (destrucción de todo tipo de familia) puede empezar y empieza la nueva familia de los hijos de Dios: ¡Ha llegado el Reino! (cf. Mc 1, 14-15). Desde aquí debe entenderse la *prisa de Jesús:* el viejo tiempo acaba, se cierra la historia y estamos ante la última oportunidad de la vida, para formar sobre el mundo la familia de Dios. Esa prisa de la itinerancia conduce a Jesús y a su grupo hacia Jerusalén. En este contexto se entiende la tarea básica de itinerancia de Jesús:

La itinerancia es una forma de acercamiento. Jesús no espera que los hombres y mujeres vengan (como iban donde Juan Bautista), sino que él mismo va: se pone en marcha, al servicio de la gente. Sale de su posible tranquilidad, de su estabilidad espiritual o familiar, no se encierra en un pequeño grupo, sino que actúa al servicio del Reino, ofreciendo sus signos. No va sólo, sino con otros itinerantes, vinculados con él, desde la libertad del Reino. Van sin nada, es decir, como personas, ofreciendo la salud más alta, que es la dignidad de ser, la vida humana; va para establecer relaciones personales.

La itinerancia es apertura, una forma de comunicación de unos con otros, de manera que nadie se encierre en sí mismo. Hay un tipo de itinerancia por necesidad que ha podido convertirse en principio de lucha (grupos y pueblos "móviles" han invadido las tierras de los "sedentarios", desde los viejos hebreos hasta los mongoles más modernas o muchos emigrantes actuales). Pero ella puede convertirse también en fuente de solidaridad: en el fondo de su carencia, los pobres poseen una riqueza superior y se la ofrecen a los más ricos (sedentarios), curándoles así de su riqueza pervertida. En esa última línea se entiende la itinerancia voluntaria, propia de aquellos que (por necesidad o sin ella) optan por vivir de un modo desprendido, sin nada para sí, poniéndose en manos de los otros, para enriquecerles desde su pobreza. Ésta es la itinerancia que se vuelve comunicación de Reino: una manera fuerte de agradecer y compartir la vida, regalándola de un modo gratuito. Los itinerantes no tienen nada que "guardar", nada que defender; por eso pueden dar a los demás lo que tienen y darse ellos mismos.

La itinerancia puede ser misionera. Los misioneros de Jesús empiezan siendo itinerantes. En un primer momento, ellos empiezan por la "casa" de Israel, como ha recogido un texto de la tradición judeo-cristiana de Mateo que refleja aquello que pasaba de hecho, básicamente, en tiempo de Jesús: "No vayáis por los caminos de los gentiles, ni entréis en las ciudades de los samaritanos. Id, más bien, a las ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt 10, 5-6). La iglesia posterior ha destacado el carácter universal de esa itinerancia, pues, por su lógica interna, ella se abre desde los "perdidos de Israel-Galilea" a todos los necesitados del mundo, superando de esa forma los muros que se

habían establecido entre grupos religiosos, nacionales o sociales. Jesús se ha situado de esa forma en el lugar en el que puede establecerse toda relación interhumana, desde los campesinos de Galilea.

Jesús y sus primeros discípulos fueron itinerantes de campo, en Galilea. Muy cerca había dos ciudades israelitas de cierta importancia (Séforis y Tiberíades); no muy lejos había ciudades helenistas aún mayores, donde vivían muchos judíos (Cesárea del mar o Damasco, Tiro o Gadara)... Sin embargo, Jesús no parece haber entrado en ninguna de ellas, sino que quedaba fuera, en el entorno de los campos. ¿Por qué? Posiblemente creía que era imposible empezar instaurando el Reino en ciudades que eran centros de poder (que servían para oprimir a los pobres). Por otra parte, él era un campesino, artesano itinerante, no un hombre de ciudad. Pensaba, sin duda, que, en el aquel contexto, el camino de la trasformación mesiánica empezaba por los campos, donde debían vincularse itinerantes y sedentarios. Así se situaba en la línea de las tradiciones de Israel, que se estructuran y definen desde trasfondo agrícola[20].

3. *Aquellos que le habían amado. El pueblo de Jesús*

Recogiendo lo anterior, se pueden condensar los rasgos principales de la "gente" de Jesús, es decir, de sus amigos y discípulos, a quienes F. Josefo definía como aquellos que "habían amado a Jesus". Normalmente se suelen establecer unos círculos concéntricos, desde los Doce, que el mismo Jesús había escogido como signo del nuevo Israel, pasando por los itinerantes (que no tienen casas o las dejan por seguir a Jesús), pasando por los "sedentarios" creyentes (que acogen a los itinerantes), hasta el pueblo en general, que escucha y deja que

[20] En un primer momento, Jesús y sus primeros discípulos "itineraban" entre las ovejas perdidas de Israel, en las aldeas y pueblos de Galilea. Su movimiento de Reino fue al principio un tipo de "unión" de campesinos, pero no en línea de poder, como algunos sindicatos del campo (de los siglos XIX y XX), sino de comunicación vital, como han puesto de relieve gran parte de los exegetas citados en bibl 4.1, 4.2 y 6. Este comienzo no fue una decisión caprichosa o excluyente, sino que respondía a la "identidad" de Jesús (¡un galileo!) y a las promesas de la Escritura, que anunciaban la plenitud para Israel (de los gentiles se hablaría en un segundo momento). Jesús no rechazó a los gentiles (pues él mismo decía: ¡vendrán de oriente y occidente!: Mt 8, 11), pero empezó por las aldeas de Israel, en Galilea. El paso posterior de la iglesia que fue campo (zona rural) a las ciudades se vio quizá facilitado por el hecho de que los campesinos podían compararse a los habitantes de la periferia urbana.

las cosas sigan. Esta división es válida, pero quizá no debe interpretarse en forma de círculos concéntricos de tipo jerárquico (unos dentro de otros), sino como anillos que se interpenetran y completan, según como iremos viendo. Dejamos aquí a un lado al "pueblo en general" (que está al fondo del todo), para ocuparnos nuevamente de los itinerantes y sedentarios, con los Doce, evocando después el principio de la iglesia[21].

1. Itinerancia: el poder de los impotentes

Recogiendo lo dicho, podemos afirmar que los itinerantes mesiánicos siguieron el estilo de vida de Jesús, primer itinerante del Reino en Galilea. Viniendo de orígenes diversos (mendigos o enfermos, artesanos sin campo, campesinos sedentarios o pescadores: Mc 1, 16-20), habían recibido una llamada especial de Jesús y realizaban una tarea que les define como mediadores del Reino, ocupando un lugar equivalente al de los soldados de un grupo militar celota. Ellos, que no tenían nada o lo han dejado todo, viven así con Jesús, al servicio del Reino, apareciendo en la raíz del evangelio, como trasmisores de una esperanza mesiánica, amigos especiales de Jesús y portadores de un Reino, que ellos deben anunciar y compartir con los sedentarios, al servicio de todos los hombres. Desde aquí se entiende mejor la intención de Jesús:

> *Jesús no ha querido dar el poder a los itinerantes-mendigos.* No convoca a itinerantes para que combatan contra ricos-sedentarios, pero les ofrece el poder y autoridad del Reino, que ellos deben anunciar con su vida (es decir, con su persona), poniéndose en manos de quienes quieran recibirles. Jesús no llamó a unos mendigos-soldados-violentos (como los del primer David: cf. 1 Sam 22, 2), para iniciar por ellos una revolución militar de esclavos o campesinos desposeídos, sino a unos mendigos-itinerantes, para que sean portadores de paz, amigos de todos, realizando así la tarea del Reino. Ciertamente, él envió a unos "mendigos" (mendicantes), pero no quiso que fueran simples sometidos (pasivos), sino que les hizo portadores de un Reino, que se expande por medio de curaciones y exorcismos. Por eso les concedió una autoridad que no consistía en dominar o imponerse sobre los ricos propietarios, sino en quedar en sus manos y curarles, en compromiso de solidaridad sanadora.

[21] Además de autores citados en bibl 9 (Aguirre, Barton, Brown, Crossan, Gager, Guijarro, Haag, Jacobson, Lohfink, Meeks, Meier, Moxnes, Stegemann, Vouga ..), cf. E Best, *Following Jesus Discipleship in the Gospel of Mark* (JSNT Sup. 4), Sheffield 1981; H. C. Kee, *Community of the New Age. Studies in Mark's Gospel*, Westminster, Philadelphia 1977; J Mateos, *Los Doce y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Cristiandad, Madrid 1982.

Jesús tampoco ha querido un reino de puros propietarios-sedentarios, que actúen como patronos de los pobres, a los que ofrecen una limosna desde arriba. No busca la generosidad patronal o patriarcal de unos, ni la dependencia material de otros, sino la convivencia de todos. Así aparece como promotor de una comunicación revolucionaria, que se eleva desde los pobres/itinerantes, vinculándoles con los sedentarios/ricos, sin que un grupo tome el poder sobre el otro, pues el Reino es generosidad y comunicación de todos. En esa línea, el texto clave de Mc 10, 29-30 par habla de aquellos que han dejado todo (casa, campos, familia) para recuperarlo multiplicado (ciento por uno), no en un plano de espiritualismo idealista (o elitismo espiritual, como en ciertas formas de vida religiosa), sino de familia y hacienda compartida, en amor concreto y extendido (cien madres y hermanos, cien casas y campos). Tanto los que han "dejado todo" como los que nada tenían (en plano de bienes materiales) pueden compartir y comparten lo que tienen, pues el amor vincula y comunica a los amigos.

Jesús ha iniciado un Reino para todos, partiendo de los pobres y/o de aquellos que han dejado sus bienes por el Reino, reflejando así la lógica de Dios. Precisamente aquellos que no tienen nada se vuelven "portadores de todo" (del Reino de Jesús), mensajeros de salvación, de manera que su carencia se vuelve principio de riqueza compartida y convivencia. La plenitud del Reino (máxima riqueza) se expresa y despliega a través del amor de aquellos que no tienen nada (suma pobreza). Así se invierte la lógica de posesión y poder del sistema: los que nada tienen pueden darlo todo, actuando como sanadores, curando la enfermedad de los ricos, en gesto de comunicación universal. De esa forma, los itinerantes-pobres anuncian el Reino con la misma generosidad de su vida. Esos itinerantes pobres son los primeros amigos de Jesús: son ricos en libertad y salud, según el evangelio. Ellos podrían decir, como Pedro en el atrio del templo: "oro y plata no tengo, pero te doy aquello que tengo: en nombre de Jesús Nazareno..." (Hech 3, 6)[22].

2. Sedentarios. Aplicación actual

Según Mc 10, 29-30, aquellos que han dejado "un campo, una casa, una familia" (en clave de posesión), recibirán cien casas, cien campos, cien

[22] Jesús no quiere la toma de poder de itinerantes, ni de sedentarios, porque el Reino de Dios no es poder, sino vida y comunicación en gratuidad, sin imposición de nadie, ni siquiera de Dios (que no es imposición, sino amor creador). Cf. A. González, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1999; *Reinado de Dios e Imperio. Ensayo de Teología social*, Panorama 2, Sal Terrae, Santander 2003.

familias (en clave de comunicación y abundancia compartida). Eso significa que la itinerancia no se cierra en sí misma, sino que está al servicio de la misión, a favor de aquellos que tienen casa-campo-familia, para así ayudarles a vivir (curarles), de tal forma que los mismos curados puedan compartir con los otros lo que tienen. En esa línea, el proyecto de Jesús resulta inseparable de un tipo de trabajo de los "propietarios", de manera que el campo ha de "labrarse" (trabajarse) y la casa construirse (edificarse), pues los agricultores y/o artesanos siguen realizando una labor esencial, pero no al modo antiguo (de oposición e imposición sobre los demás), sino de un modo nuevo, de colaboración en gratuidad, de manera que no haya más dueños y siervos, sino hermanos.

Eso significa que el proyecto de Jesús puede y debe ponerse al servicio del surgimiento de una "economía" familiar extensa (cien madres, hermanos, hermanas...: cf. Mc 3, 31-35), de manera que la vida no sea ya lugar de lucha de unos contra otros, ni de "caridad asistencial", sino de encuentro y colaboración de todos. (1) *Los sedentarios ofrecen casa y comida* a los itinerantes, a los que dice Jesús: "cuando entréis en una casa... comed lo que os pongan" (cf. Mt 1, 11-12; Lc 10, 7-8). Se supone así que los sedentarios, con pan, casa y posibilidades económicas han de compartirlas con los pobres/itinerantes. (cf. Mt 25, 31-46). (2) *Los itinerantes-pobres* aportan a los sedentarios algo que ellos no tenían: vida en libertad, salud, gratuidad. Ellos han de "darse a sí mismos": dan lo que son y así se quedan, como signo de vida, en manos de los sedentarios, enseñándoles a compartir y a convertir su casa-dinero en don para los pobres (para todos)[23].

Esta unión de itinerantes y sedentarios, concretada en forma de amor social y comunicación, puede entenderse como cumplimiento del mensaje básico de Jesús: superación del juicio, perdón de las deudas, amor a los "enemigos". Eso significa que Jesús no se ha limitado a "enseñar", en un plano teórico, sino que ha iniciado un movimiento de comunicación social, es decir, de amor. También hoy (siglo XXI) vivimos en un mundo dividido entre *sedentarios*, que serían dueños del poder y economía (especialmente los ricos de los países capitalistas), e *itinerantes*, voluntarios o forzados, que no

[23] Los propietarios no son "dueños exclusivos", sino gestores de un don que han recibido. Lógicamente, no acogen a los itinerantes por "caridad" condescendiente (desde arriba), ni por una justicia que se impone (por obligación), sino por comunión gratuita, en intercambio de vida. Así se puede decir que los pobres dan aquello que es más grande (evangelio, salud) y los ricos aquello que parece más urgente (casa y comida).

tienen lugar (comida, casa, sanidad social o libertad) sobre la tierra. Estos nuevos itinerantes vienen de los mundos de pobreza y se arriesgan a buscar nuevos lugares donde hallar trabajo y comida; ellos pueden ser hoy los nuevos portadores del evangelio, en nuestro islote de riqueza capitalista, que corre el riesgo de "secarse" en su egoísmo, a no ser que establezcamos unas nuevas relaciones que no pueden ser de lucha (batalla por el poder), ni de simple limosna (en línea patronal), sino de convivencia y comunicación (compartir salud y casa, palabra y bienes).

Así lo supone Mt 25, 31-46, texto que ha recogido de forma unitaria el mensaje/camino de Jesús, en un contexto apocalíptico. En sí mismo, ese pasaje no habla sólo de lo que pasará al fin de los tiempos, sino que ilumina lo que pasa (y debe pasar) hoy, en nuestra sociedad. Así presenta a Jesús como rey/juez que se identifica con los hambrientos y expulsados del mundo (que son sus hermanos), representantes de Dios. Al mismo tiempo así pone de relieve el gesto de aquellos que han dado de comer y han acogido a esos hambrientos y expulsados (tuve hambre y me disteis de comer, fui forastero y me acogisteis...). En un plano, ese pasaje parece suponer que *sólo los "sedentarios"* (es decir, los "más ricos") pueden ofrecer algo a los pobres, que se limitarían a recibir pasivamente comida-bebida, casa-vestido...Pero, leído desde el conjunto de la vida y mensaje de Jesús, este pasaje supone que tanto itinerantes como sedentarios han de ofrecer y compartir lo que son y lo que tienen, sabiendo, además, que lo más importante es lo aportado por los más pobres, hambrientos, sedientos, extranjeros, desnudos, enfermos, encarcelados, que aparecen, con sorpresa del lector, como representantes de Jesús. Leído así, este pasaje nos sitúa en el centro de lo que venimos diciendo sobre la unión de itinerantes y sedentarios.

Sabemos ya que los pobres y expulsados han sido y son los portadores privilegiados del mensaje y vida de Jesús, que no quiso el dominio de unos, ni la revancha de otros, con toma de poder y trasformación violenta de las cosas, sino de trasformación gratuita de todos, a partir de los más pobres, que aparecen así como portadores de evangelio y salvación, no para el fin de los tiempos, sino "ya", en este mundo concreto en que vivimos. Evidentemente, esos pobres no pueden obligar a los sedentarios a que les asistan o ayuden, sino que han de empezar ofreciéndoles salud (anuncio de Reino) y poniéndose en sus manos. De esa forma, aquellos aparecen como puro rostro-sufriente, aportan gracia y curación (salvación) para los ricos. Por eso, cuando Mt 11, 4 (cf. Lc 7, 22) diga que "a los pobres se les anuncia el evangelio" no dice que

ellos, los pobres, lo reciben por medio de los ricos, sino que ellos mismos, los pobres, son trasmisores de salud, es decir, de esperanza para todos[24].

3. Los Doce, todo Israel

Jesus ha querido realizar una obra profetica al servicio de la redención o plenitud del conjunto de Israel, no de un simple "resto". Por eso, no podemos llamarle profeta de un grupo de "pobres de Yahvé" (piadosos y buenos israelitas), sino más bien, de "todos los pobres", elegidos y amados de Dios, ovejas perdidas de la casa de Israel y de todas las casas o naciones del mundo. Como venimos indicando, Jesús se ha identificado de un modo especial con los excluidos, para cumplir y culminar así la historia de Israel, representada

[24] Evocamos asi, desde una perspectiva cristiana, el pensamiento de E Levinas, *Totalidad e infinito*, Sigueme, Salamanca 2002 He desarrollado el tema en, *Hermanos de Jesus y servidores de los mas pequenos Mt 25, 32 46*, Sigueme, Salamanca 1984, cf S Grasso, *Gesu e i suoi fratelli Contributo allo studio della cristologia e dell'antropologia di Matteo*, EDB, Bologna 1994 En ese contexto se inscribe un pagina significativa de G Theissen «Los factores socioeconomicos determinan el fenomeno mas marcado del movimiento de Jesus el desarraigo social de los carismaticos itinerantes Por desarraigo social se entiende aqui el abandono del lugar de residencia que a uno le correspondia por nacimiento, abandono que equivalia a una ruptura mas o menos tajante con normas familiares Pedro dice en nombre de todos los discipulos Mira, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido (Me 10, 28) No debemos pensar solo en el circulo de los doce discipulos Junto a el se hallaba el circulo de los siete en Jerusalen (Hech 6, Ss) y el circulo de los cinco en Antioquia (Hech 13, l s) Lucas refiere, ademas, el envio de setenta carismaticos itinerantes, que debian regirse por las mismas normas que los doce Apostoles (Lc 10, 1 ss, 9, 1 ss) Lo determinando no es aqui el titulo de apostol Los carismaticos itinerantes podian denominarse tambien "discipulos del Señor" Los evangelios, en Mt 8, 21 y 10, 42, hacen clara referencia a carismaticos itinerantes Otras denominaciones son profetas (Mt 5, 12, 10, 41, Did 11, 3s), justos (Mt 10, 41), maestros (Hech 13, 1, Did 13, 2) y evangelistas (Hech 21, 8, cf Gl 4, 11) Las variaciones de la denominacion implican la amplitud del tipo de conducta social que se hallaba detras El condicionamiento economico de esta conducta social no se silencia por completo en los textos la vocacion para el seguimiento va dirigida a los fatigados y agobiados (Mt 11, 28), al mendigo Bartimeo (Mc 10, 52), a Pedro que se sintio frustrado en su actividad de pescador (Lc 5, 1 ss), a los hijos del Zebedeo, cuyo padre, segun el Evangelio de los nazarenos, era un pobre pescador (frag 33), en esa linea, mas tarde, los pescadores de Tiberiades se contaron entre aquellos "marineros y gente sin recursos", que al comienzo de la guerra de los judios organizaron una revuelta (Josefo, *Vita* 66) Al seguimiento se hallaba tambien dispuesto el poseso de Gerasa, que habia sido curado por Jesus, que se hizo predicador itinerante por el territorio de la Decapolis (Me 5, 18ss) Por el contrario, la gente adinerada, el joven rico y Zaqueo, jefe de recaudadores de impuestos, simpatizaron con Jesus, pero no se atrevieron a seguirle de manera radical (Mc 10, 22, Lc 19, 1 ss)» (cf G Theissen, *El Movimiento de Jesus*, Sigueme, Salamanca 2005,140-141)

por sus Doce escogidos (apóstoles), enviados a las Doce Tribus de Israel y por ellas al conjunto de la humanidad[25].

Jesús no asumió una teología de los elegidos, que era una piedad de minorías, propia de un grupo de puros o limpios, sino que puso en marcha un movimiento universal, desde los más pobres. Casi todos los grupos israelitas de aquel tiempo (fariseos y esenios) se situaban en la línea del "resto" elegido, destacando elementos de resistencia y piedad que eran buenos, pero que podían volverse elitistas. Jesús, en cambio, quiso dirigirse a todo Israel y lo hizo vinculando dos signos importantes de la historia del pueblo: (1) *El signo de los Doce*, representantes de las Doce tribus de Israel, portadoras de una esperanza que puede abrirse a todos los pueblos. (2) *El signo de los pobres-marginados*, que siendo de hecho israelitas, son expresión del conjunto de la humanidad (de todos los pueblos), en simbiosis con los sedentarios. Esta unión de los Doce y de los pobres forma un elemento distintivo del mensaje y de la vida de Jesús.

De hecho, los Doce de Jesús son el signo de un Israel histórico, pero un signo abierto (con, como los pobres) a todos los hombres. No representan una a una a las Doce tribus de Jacob, pues la memoria concreta de algunas se había perdido, sino al conjunto de Israel, pueblo de la alianza, desde la perspectiva de los pobres. Esos Doce fueron un signo de la apertura de Jesús a la "totalidad de Israel" y así los envió Jesús, para anunciar y preparar el Reino. Pero ellos perdieron pronto su importancia dentro de la Iglesia, no sólo por la traición de Judas, "uno de los Doce" (Mc 14, 43 par; Jn 6, 71), sino también porque ella, la Iglesia, no se estructuró como unión de Doce tribus, sino como pueblo universal a partir de la misión de los helenistas y

[25] Así lo ha destacado N. T. Wright, *The New Testament and the Victory of the People of God I*, SPCK, London 1992; *Jesus and the victory of God* II, SPCK, London 1996. A veces se ha dicho que Jesús era como Jacob/Israel y que sus doce apóstoles eran como los hijos de Jacob, las doce tribus. Ciertamente, Jesús ocupa un lugar importante o separado, pues no se incluye entre los Doce, pero no sabemos si de esa manera él ha querido identificarse con Jacob/Israel. Por otro lado, en esa línea, se podría haber puesto de relieve el hecho de que Jesús forma parte de la tribu de Judá, como sabe Heb 7, 14 y como testifica, de varias maneras, la tradición que le hace Hijo de David (cf. Rom 1, 3; Hech 13, 23). Sea como fuere, Jesús no queda integrado en el grupo de los Doce, sino que su figura y misión se sitúa en otro plano. No sabemos si los Doce realizaron su anuncio sólo en Galilea o si Jesús les envió también a Judea, donde él vendrá más tarde, cuando suba a Jerusalén. De todas maneras, parece que ellos no empezaron anunciando la llegada del Reino en Samaría, donde se conserva también la tradición de las Doce Tribus (cf. Mt 10, 5). Conforme a la visión de Jn 4, 1-43 y Hech 8, 1-25, la "evangelización" de los samaritanos constituye un elemento posterior de la misión de la Iglesia, aunque puede fundarse en la intención de Jesús.

del despliegue de la comunidad de Santiago, hermano del Señor, en Jerusalén (cf. Hech 5-7; 12-15), como indicaremos en *La Historia de los primeros cristianos* (segunda parte de este libro).

Sea como fuere, *los Doce* deben vincularse desde el principio con los *itinerantes/pobres*, es decir con que parecen rechazados de la alianza básica del pueblo de Israel (pues carecen de tierra y propiedades). Nos hallamos, sin duda, ante una paradoja. Por un lado (a través de los Doce), Jesús viene a mostrarse como heredero de las tradiciones más legítimas de Israel, con la restauración de las doce tribus. Por otra parte, él aparece como alguien que supera la estructura israelita, abriéndose a través de los pobres concretos de Israel a todos los pobres del mundo. Dejemos el tema así anunciado, recordemos los nombres de los Doce:

Mc 3 16-19:	**Mt 10 2-4**	**Lc 6, 14-15**	**Hech 1 13**
Simón (Pedro)	Simón (Pedro)	Simón (Pedro)	Pedro
Santiago Zebedeo	Andrés	Andrés	Juan
Juan su hermano	Santiago Zebedeo	Santiago Zebedeo	Santiago
Andrés	Juan su hermano	Juan su hermano	Andrés
Felipe	Felipe	Felipe	Felipe
Bartolomé	Bartolomé	Bartolomé	Tomás
Mateo	Tomás	Mateo	Bartolomé
Tomás	Mateo publicano	Tomás	Mateo
Santiago de Alfeo	Santiago de Alfeo	Santiago de Alfeo	Santiago de Alfeo
Tadeo	*Tadeo*	Simón celota	*Simón* celota
Simón cananeo	*Simón* cananeo	*Judas* de Santiago	*Judas* de Santiago
Judas Iscariote	Judas Iscariote	Judas Iscariote	

Los cuatro primeros (dos parejas de hermanos) resultan más conocidos y los cinco siguientes aparecen también de forma constante, aunque su identidad resulta más difícil de determinar. De los tres últimos sabemos poco, a no ser de Judas Iscariote, que aparece siempre al final de las listas (menos en Hechos, donde falta, por razones obvias). Es muy posible que "Simón", al que Marcos y Mateo llaman "cananeo" y que Lucas-Hechos llama "celota" sea el mismo, pues el sobrenombre semita "cananeo" puede equivaler al griego "celoso" (sea en la línea del celoso Pablo de Gal 1, 14 o de los celotas-guerreros de la guerra del 67-73 d. C.). Entre las líneas 10 y el 11 quedan flotando Tadeo (en Marcos-Mateo) y Judas el de Santiago (en Lucas-Hechos). Sería posible que los dos se identificaran, aunque parece preferible pensar que estamos ante

personas distintas y que la misma lista de los Doce haya cambiado con el tiempo o según las tradiciones[26].

En el plano de las posibilidades, nada impide que en el tiempo de Jesús, y más probablemente después de la pascua, haya cambiado la identidad concreta de alguno de los Doce. Ellos fueron importantes para Jesús, pero no han pervivido como una institución fija y definida, en el principio de la Iglesia, sino que constituyen un signo de lo que podríamos llamar el "fracaso" (o trasformación) del modelo israelita de la Iglesia posterior. Todo nos permite suponer que esos Doce han sido para Jesús (y para parte de la Iglesia primitiva) un signo esencial del mensaje-proyecto de Reino, que se abre desde Israel, a través de los pobres de Galilea, a todos los hombres y mujeres, de manera que aparecen como signo del Reino: "os sentaréis sobre doce tronos, juzgando sobre las doce tribus de Israel" (cf. Mt 19, 28; Lc 22, 30). Pero su función desaparece pronto y, a no ser en la visión simbólica de Hech 1, 15-23 (con la elección de Matías), ellos han quedado reducidos a Once, número que parece tener un sentido diferente (cf. Mt 28, 16; Lc 24, 9.33; cf. Mc 16, 14).

En contra de una visión "mágica" del evangelio (según la cual todo lo que Jesús hizo y dijo tenía que cumplirse al pie de la letra, en un sentido externo), los Doce son un signo particular y muy fuerte del "fracaso" o, mejor dicho, del cumplimiento "distinto" de las promesas de Jesús. De esa manera, sean once o doce (simbólicamente son Doce), ellos evocan un signo no cumplido de esperanza mesiánica (las "Doce tribus" no han aceptado todavía el mensaje de Jesús, pero siguen llamadas al Reino). De una forma lógica, aunque unilateral, la Iglesia posterior ha interpretado a esos Doce como "apóstoles", es decir, como mensajeros de salvación universal, fundadores de una iglesia que se expresa a través del "colegio apostólico" de obispos, sucesores de los Doce. Esa interpretación es valiosa, pero no responde a la intención primera de Jesús ni a los textos más antiguos de la iglesia, que han destacado más la relación de los Doce con los pobres.

[26] Como indicaré al evocar la muerte de Jesus, en cap. 9, apartado 7, apéndice 1, hablando de la madre de Santiago (Mc 15, 40; 16, 1), pienso que "Judas el de Santiago", a quien Lucas-Hechos presenta como uno de los Doce, es el mismo que en Jud 1, 1 aparece como pariente de Santiago, el hermano de Jesús, formando así parte de su familia.

4. *Apéndice. La cosa empezó en Galilea. En las raíces de la Iglesia*

Como venimos indicando, Jesús ha trazado una serie de signos que expresan su proyecto y camino mesiánico, abierto desde los campesinos de Galilea a todo Israel (al conjunto de la humanidad). (1) Por un lado, hemos hablado de *los pobres-itinerantes*, que anuncian y cumplen los signos del Reino de Dios en Galilea, en simbiosis con los pequeños propietarios que les acogen. (2) Por otro, hemos descrito *el signo de los Doce*, que son también anuncio y anticipo de la llegada del Reino de Dios a través de la mediación israelita. Pienso que debemos *unir ambos signos*, afirmando que los Doce pueden entenderse como representantes de todos los pobres, pero desde la perspectiva israelita que puede y debe abrirse al conjunto de la humanidad.

Toda la historia del judaísmo, al menos desde el tiempo de los macabeos, ha estado centrada en la separación de Israel y, al mismo tiempo, en su apertura al conjunto de la humanidad. Todos los grupos judíos querían universalizar de alguna forma el "proyecto mesiánica" de Israel, pero los medios que ponían parecían inviables: la sumisión de todos a Israel, la apertura universal del culto del templo, la irradiación supra-racional de la ley nacional, un tipo de simbiosis filosófica con el helenismo (Filón)... Sólo Jesús, que sepamos, ha logrado encontrar e iniciar un camino práctico de apertura universal de Israel, desde el fondo de sus tradiciones, haciendo a los Doce "apóstoles" (pobres) un signo de apertura israelita al conjunto de la humanidad. En esa línea, las doce tribus de Israel (representadas por los Doce apóstoles) han de interpretarse como signo de la salvación mesiánica, abierta de los itinerantes-pobres de Israel a todos los pueblos. Centrándose en los pobres, la historia de Israel (Doce tribus) puede abrirse al conjunto de la humanidad.

Aquí está, a mi juicio, la gran aportación de Jesús y de su movimiento. Pero ésta es una aportación en germen y, por ahora, es mejor no empezar trazando demasiadas precisiones, pues el movimiento de Jesús se hallaba esencialmente abierto (era un movimiento en camino) y Jesús no quiso "fijarlo", ni lo dejó fijado, en el momento en que le ajusticiaron, aunque podemos y debemos afirmar que su movimiento estaba abierto por los pobres (con los Doce) a los israelitas y a todos los hombres. Como gran parte de los judíos de su entorno, Jesús suponía que al final de los tiempos vendrían los gentiles a unirse con el pueblo de Israel, para así participar en el banquete del Reino, que él quiso ofrecer a los (por los) pobres, añadiendo que muchos israelitas corrían el riesgo de quedar fuera, pues no eran fieles a las promesas de Dios

(cf. Mt 8, 11). Esto nos basta por ahora, pues el tema en cuanto tal pertenece a segunda parte de este libro (*Historia de los primeros cristianos*)[27].

Recopilando lo anterior, podemos decir que en el principio de la iglesia están los itinerantes y/o los pobres, con aquellos que les reciben y, de un modo especial, están los Doce, que pertenecen al grupo de los itinerantes y que marcan el carácter israelita del movimiento de Jesús. Ellos (los itinerantes/Doce) anuncian el Reino de Dios, en nombre de Jesús. Van sin llevar nada y de esa forma convocan y anuncian el Reino, desde la pobreza, quedando en manos de aquellos que quieran acogerles. Sólo allí donde surjan personas como estos itinerantes de Jesús podrá darse iglesia, sin más poder que su palabra y sus curaciones.

Los itinerantes/Doce fueron esenciales, pero ya en el tiempo de Jesús y de un modo especial tras la experiencia pascual, se fue elevando en la Iglesia la autoridad de los sedentarios, de manera que ella se convertirá en una institución sólida, con su autoridad sagrada. Este triunfo posterior de los sedentarios (con presbíteros y obispos), que culminará entre el siglo II y el III, es lógico y tiene un elemento positivo, pues ha permitido que el movimiento de Jesús se conserve y extienda. Pero, al mismo tiempo, incluye un rasgo negativo: pues ha contribuido a la pérdida de la esperanza mesiánica de los seguidores de Jesús. En ese contexto podemos trazar dos formulaciones complementarias. (1) *La Iglesia nace de un fracaso.* Ciertamente, brota por impulso de Jesús, que pone en marcha un movimiento de Reino, pero, al mismo tiempo, nace del "fracaso" de Jesús y de sus compañeros, pues el Reino que anunciaban no vino. (2) *En otro sentido, ella constituye un signo positivo* de la plenitud y permanencia

[27] Jesús ha vinculado de hecho estos dos signos: (1) *los Doce*, como anuncio de salvación para Israel; (2) *los pobres (itinerantes)* como portadores de salud y promesa de Reino para los sedentarios. Como estamos indicando, él ha puesto en marcha un *grupo de pobres*, pero no en contra, sino a favor de los ricos, no en contra de Israel, sino para culminar y cumplir la promesa y esperanza de Israel. Ciertamente, Jesús no ha querido anunciar el Reino a los gentiles, de forma regular y organizada, sino que ha dejado ese motivo abierto, para el fin de los tiempos. Pero, a través de su perdón y por su forma de relacionarse con los expulsados o marginados de la sociedad, él ha iniciado un camino que conducirá a la entrada de los gentiles en la comunidad del Reino, como destacarán muy pronto los helenistas de Jerusalén (cf. Hech 6-8). En este contexto debemos añadir que Jesús no ha creado una Iglesia en el sentido posterior del término, pero ha puesto en marcha un movimiento mesiánico de trasformación humana, que desembocará de hecho a la Iglesia. No ha fundado un comunidad sagrada, con doctrina y sacramentos especiales, con jerarquía e instituciones sagradas, pero ha suscitado algo previo y más profundo: un proyecto final de vinculación de itinerantes y sedentarios (pobre con ricos), desde el fondo de la experiencia israelita

de la obra de Jesús, de la fuerza de su Espíritu, pues ella conserva y expande su movimiento, reuniendo a los itinerantes y sedentarios, en una comunidad abierta a la esperanza del Reino.

Pues bien, muchos cristianos pensamos que ahora, al comienzo del siglo XXI ha llegado el momento de retomar la "itinerancia" de los primeros testigos de Jesús, destacando así la continuidad entre el movimiento de Jesús y la Iglesia actual, desde las nuevas condiciones sociales. Por eso hace falta volver a la itinerancia del comienzo, a la novedad del Reino de Dios, en línea de imaginación creadora y de tensión humana, superando la situación de una iglesia que corre el riesgo de cerrarse en sí misma. El proyecto de Jesús en Galilea sigue siendo el principio inspirador de los cristianos. Ciertamente, le mataron en Jerusalén, pero su movimiento continúa y de esa forma sigue existiendo su comunidad, al servicio del mensaje y de la llegada del Reino de Dios, como indicaremos en el libro sobre *La historia de los primeros cristianos*[28].

[28] La iglesia sigue siendo experiencia de hombres y mujeres que aguardan la llegada del Reino, en ofrecimiento de salud y de vida compartida. Seguimos estando allí donde estuvo Jesus, pero con la diferencia de que los cristinos sabemos (confesamos) de manera expresa que el es el "hijo de Dios" y que su "pascua" en Jerusalen es comienzo mas intenso de la llegada del Reino. Ciertamente, el proyecto de Jesus contenia elementos utopicos, que resultan dificiles de llevar a la practica Pero es evidente que el quiso iniciar un movimiento de Reino, vinculando de manera directa a itinerantes y sedentarios, para superar la forma de vida social y comercial de las ciudades helenistas de Galilea (y de todo el imperio). Aquel proyecto social de Jesus parece haber sido parcialmente silenciado por la iglesia helenista posterior, que tendio a espiritualizar su mensaje Pero hoy, tras casi dos milenios de cristianismo helenista, parece que ha llegado la hora de volver al principio del evangelio En este contexto debemos añadir que la recuperacion del proyecto de Jesus solo sera posible si se dan en la Iglesia una serie de trasformaciones "internas" que expresen y visibilicen la experiencia de comunicacion y fraternidad del evangelio, partiendo de los pobres El movimiento de Jesus nacio como un "proyecto alternativo" de humanidad, es decir, de comunion gratuita y directa, en gesto de amor y de servicio mutuo Las jerarquias "sacrales" que han definido despues el conjunto de la iglesia institucionalizada (obispos, presbiteros de tipo sacerdotal) surgieron en un momento bastante posterior y no son esenciales para la continuidad de ese movimiento Son muchos los que preguntan ¿Se puede volver al comienzo del evangelio? Evidentemente, la respuesta no puede ser teorica, sino solo practica no se trata se "saber" si se puede, sino de querer que se pueda A Jesus le mataron por pensar como pensaba, por querer como queria y por actuar como actuaba, al servicio del Reino de Dios Pero sus discipulos retomaron su movimiento y asi surgio la Iglesia

8
DECISIÓN MESIÁNICA
SUBIR A JERUSALÉN

1. *Introducción: Jerusalén, ciudad del Gran Rey*

La tradición cristiana interpreta la muerte de Jesús como una consecuencia de su desafío o, mejor dicho, de su signo profético: la subida a Jerusalén. Parece que su actividad en Galilea había suscitado ya el recelo del rey Herodes, que había hecho matar a Juan Bautista y que parecía dispuesto a matar al mismo Jesús, si causaba algún tipo de alboroto, como se lo comunicaron sus "amigos" fariseos diciéndoles: "Sal y vete de aquí, porque Herodes te quiere matar". Pero Jesús les contestó: "Id y decidle a esa zorra: Yo expulso aquí demonios y realizo curaciones, hoy y mañana, y al tercer día acabaré. Pero, es necesario que siga mi camino hoy, mañana y pasado mañana; porque un profeta debe morir en Jerusalén" (cf. Lc 12, 31-32).

Este pasaje tiene sin duda un fondo histórico. Herodes recela del profeta galileo y pretende detener su movimiento, pero Jesús responde diciendo que no tiene que pedirle permiso para realizar su obra. Pero su respuesta indica que quiere mantener un equilibrio y no arriesgarse hasta el fin en Galilea, porque su mensaje profético debe culminar y completarse en Jerusalén, "ciudad del Gran Rey" (Mt 5, 35). La "subida" de Jesús a la ciudad del rey y del templo no ha sido una casualidad, un hecho anecdótico, sino que forma parte de su opción radical, es un signo de Reino.

Según la tradición de la Escritura, Jerusalén es la ciudad donde se debe decidir la historia, el lugar de la manifestación de Dios. En principio, la ciudad no había sido israelita, sino jebusea, con un templo dedicado a *El Elyon*, Dios Altísimo. Pero, conforme a la visión bíblica, hacia el 1000 a. C., David la conquistó con su ejército privado, convirtiéndola en sede de su monarquía: «Entonces marchó el rey con sus hombres a Jerusalén contra los jebuseos que moraban en aquella tierra; los cuales hablaron a David, diciendo: Tú no entrarás acá, pues incluso los ciegos y los cojos te echarán... Pero David tomó la fortaleza de Sión, que es la ciudad de David» (cf. 2 Sam 5, 6).

Parecía una ciudad inexpugnable, pero sus soldados la tomaron, por el canal del agua (como supone. 2 Sam 5, 8), y David la hizo suya, para convertirla en centro administrativo y religioso de su reino. Por eso quiso darle una

función sagrada de tipo israelita (probablemente había sido ya ciudad sagrada de los jebuseos, como recuerda el relato de Melquisedec: cf. Gen 14, 18-19), a fin de que las tribus, que hasta entonces no tenían capital, tuvieran una Con ese fin trasladó a Jerusalén el Arca de la alianza (cf. 2 Sam 6) y más tarde Salomón, su hijo, edificó allí un templo central para el Dios israelita, en un lugar que, sin duda, estaba previamente consagrado al culto. De esa forma, el Dios de Israel, vino a presentarse como el que «habita en el monte Sión», en la « montaña de la casa de Yahvé» (cf. Is 1, 21; 2, 2-4; 9, 19; Miq 4, 1).

Pasados los siglos, Jerusalén cayó en manos de los invasores babilonios (587 a. c.), pero fue reconstruida, con su templo (525 a. C.), y vino a convertirse para los profetas postexélicos en lugar privilegiado de presencia y promesa de Dios, apareciendo, incluso, como signo promesa de una nueva humanidad: «Alegraos con Jerusalén, gozad con ella, todos los que la amáis, alegraos de su alegría todos los que por ella hicisteis duelo. Mamaréis de sus pechos, os saciaréis de sus consolaciones, chuparéis las delicias de sus senos abundantes...» (Is 66, 10-13). La ciudad aparece así como mujer y madre (Hija Sión, engendradora, de pechos generosos), ofreciendo ternura y protección a sus hijos israelitas. A través de esa Madre Jerusalén se revela el mismo Yahvé, Dios materno. Es como si hubieran terminado las duras experiencias de la historia, las normas religiosas impuestas desde arriba. Los creyentes aparecen como hijos protegidos de la ciudad sagrada, que les promete su vida.

En esa línea se sitúa, por ejemplo, la visión de 1 Henoc, cuando afirma que «fui andando por el centro de la tierra y vi un lugar bendito» (1 Hen 26, 1), que es Jerusalén, donde hay «un árbol cortado de vástagos vigorosos», símbolo del «resto de Israel» (cf. Is 4, 3: 6, 13; Miq 5, 6). Éste es el lugar donde debe florecer el tronco de Jesé, la familia de David (cf. Is 11, 1), de manera que allí donde la vida parecía ya truncada (pueblo roto, árbol cortado), surge por la acción de Dios la plenitud de la vida escatológica. Éste es la tierra bendita, vinculada al «Monte Santo» (Sión) del que brota hacia el oriente el agua de vida, como saben los profetas (cf. Ez 47). Fuera de ella quedará el valle maldito (gehenna, infierno) donde «serán reunidos todos los que profieran palabras inconvenientes contra Dios y digan cosas contrarias a su gloria». En su entorno vendrá a darse el juicio final: «En los últimos tiempos tendrá lugar el espectáculo del justo juicio (contra los condenados a la gehenna), delante de los justos, por la eternidad. Pero aquellos que han obtenido la misericordia del Dios de la gloria le bendecirán allí todos los días...» (cf. 1 Hen 26, 1-27, 4; Joel 3, 12).

La nueva Jerusalén aparecerá también como culmen y sentido del Apocalipsis cristiano: «Yo Juan vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén, descender del cielo, de Dios, dispuesta como una esposa ataviada para su esposo... » (Ap 21, 2.10). Ésa es la Ciudad donde Jesús, profeta del final, debía anunciar y preparar llegada del Reino, conforme a la esperanza israelita. «Al final de los tiempos estará firme el monte de la casa del Señor... Hacia él confluirán las naciones, caminarán pueblos numerosos. Dirán: venid, subamos al monte del Señor; él nos instruirá en sus caminos y marcharemos por sus sendas... [El Señor] será el árbitro de las naciones, el juez de pueblos numerosos. De las espadas forjarán arados, de las lanzas, podaderas. No alzará la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra» (Is 2, 2-5; cf. Miq 4, 1 ss.). Sobre la montaña del templo se manifestará Yahvé, de manera que vendrán de todos los pueblos para aprender la paz y abandonar las tácticas de guerra: licenciarán a sus soldados, convertirán las armas en aperos de labranza y así se cumplirá de un modo universal la esperanza israelita: «Venid a ver las obras del Yahvé, sus prodigios en la tierra: pone fin a la guerra hasta el extremo del orbe, rompe los arcos, quiebra las lanzas, prende fuego a los escudos» (Sal 46, 9-10)[1].

Ésas y otras muchas palabras (cf. Is 60, 1-7), que los profetas apocalípticos dijeron y entendieron en contextos diferentes, se encuentran en el fondo del gesto de Jesús cuando decide subir a Jerusalén, asumiendo personalmente la tarea de los grandes personajes bíblicos (Moisés, Elías, David...). Así aparece sobre todo como nuevo y verdadero David, que viene a su ciudad, porque allí deben cumplirse las profecías de Dios y manifestarse su obra. ¿Por qué no se ha quedado en Galilea? ¿Por qué no ha esperado allí la hora? ¿Por qué no ha ido a Tiberíades, capital de Galilea, para hablar con Herodes Antipas, ni a Cesárea del Mar para exponer su alternativa ante Pilatos? ¿Por qué ha subido a Jerusalén y lo ha hecho precisamente en los días de Pascua? Por lo que venimos diciendo, la respuesta parece fácil. Jesús no es un político (no tiene sentido que vaya a exponer su proyecto ante Herodes o Pilatos), sino un profeta que sabe que el Reino de Dios se encuentra vinculado a las promesas de de Jerusalén y por eso quiere y debe subir allí para ofrecer su menaje, ante

[1] Cf. J. González Echegaray, *Pisando sus umbrales. Jerusalén, historia antigua de la ciudad*, Verbo Divino, Estella 2005; G. A. Smith, *Geografía histórica de la Tierra Santa*, San Jerónimo, Valencia 1985.

Dios y ante el pueblo, en la ciudad de David (¡su ciudad!), en el templo de Dios (¡su Dios!)[2].

1. El contraste con Juan. Parece que Juan Bautista había "salido" de Jerusalén (al menos de forma simbólica, pues era de familia sacerdotal), pero no volvió, sino que anunciaba el juicio, al otro lado del Jordán, no la llegada del Reino en Jerusalén. "Lógicamente", fue asesinado por Herodes fuera de la tierra prometida, en una fortaleza militar, sobre el Mar Muerto. Le mataron porque parecía peligroso, un conspirador, de manera que el rey "sintió miedo de que utilizara su autoridad moral sobre las muchedumbres que le escuchaban junto al río, para incitarlas a rebelarse; por eso le encerró en la fortaleza de Maqueronte, matándole en la cárcel" (cf. Flavio Josefo *Ant.*, 18.5.2).

Juan no había subido por su voluntad a Maqueronte; fue el rey quien le hizo prender, llevándole hasta allí y encerrándole en la fortaleza más lejana y segura de reino, un lugar al que difícilmente podían acercarse las muchedumbres de discípulos, porque se hallaba lejos de los centros habitados. No le juzgó y le mato junto al río, a la vista de su gente. Tampoco le llevó a su capital de Tiberíades, donde las muchedumbres podían influir en el juicio, sino a un extremo solitario de su reino, para así matarle sin complicaciones. En este contexto resulta poco verosímil la narración de Mc 6, 16-29, donde se supone que Juan se hallaba encarcelado en el mismo palacio real (probablemente en Tiberíades, capital de Galilea) donde Herodes celebraba su natalicio con los prohombres (gobernadores, generales, ricos) de su reino.

La visión de Marcos parece más teológico-simbólica que histórica. En un plano histórico resulta más creíble la perspectiva de Josefo, quien sitúa la muerte de Juan en Maqueronte, fortaleza solitaria al extremo sur del reino. Sea como fuere, Juan no murió a la vista de todos, a las puertas de la ciudad

[2] En Jerusalén se vinculaban las tradiciones proféticas, políticas y sacrales de la historia de Israel. Por eso, Jesus quiere plantear allí su desafío, para escuchar la "respuesta de Dios". De todas formas, según los evangelios de Marcos y Mateo, Jerusalén no sería la última etapa de su proyecto, sino que él debía volver Galilea, para culminar su obra. En esa línea podemos añadir que Jesús no fue a Jerusalén para quedar allí (instaurando así un reino sagrado desde el templo), sino para culminar su misión anunciando el fin del templo, quizá para volver a su tierra, de manera que ha podido decir a sus discípulos que les "precederá volviendo de nuevo a Galilea,..." (cf. Mc 14, 28; Mt 26, 32). En el contexto actual de los evangelios, esas palabras se realizan de un modo pascual: Jesús resucitado precede y espera sus discípulos en Galilea. Pero es probable que en el fondo de ese "retorno" se esconda una tradición anterior, de tipo histórico, en la que Jesús afirmaba que volvería a Galilea para retomar desde allí el resultado de su misión en Jerusalén.

donde debía comenzar el Reino (Jerusalén), como morirá Jesús, sino en una cárcel. Pero el texto de Marcos añade que "cuando sus discípulos lo supieron [que Herodes le había hecho matar] fueron y tomaron su cuerpo, y lo pusieron en un sepulcro" (Mc 6, 29). Esta noticia parece verosímil, aunque dentro del evangelio tiene un sentido teológico: ella prepara, por contraste, lo que sucederá con Jesús. Los discípulos de Juan entierran a su maestro, cuya memoria se conserva, por tanto, en un sepulcro; por el contrario, los de Jesús no podrán tomar y enterrar su cuerpo, de manera que su memoria deberá permanecer viva en la vida de la comunidad[3].

2. De Juan a Jesús. En esa línea podemos añadir que, para los cristianos, la muerte de Juan no forma parte del acontecimiento final de la salvación, sino un momento previo de la historia profética que se desarrolla y despliega fuera de Jerusalén. De todas formas, esa muerte tiene mucha importancia para la comprensión del evangelio, porque Juan es para los cristianos el signo y compendio de la profecía israelita que ellos aceptan como propia: "Todos los profetas hasta Juan. A partir de entonces se anuncia el Reino de Dios" (cf. Lc 16, 16; Mt 11, 13).

Juan es el último, después vendrá el Reino o ya no habrá nada (¡y en ese caso la esperanza habrá sido una mentira!). Cerrada en Juan, la historia de los hombres acaba y se concluye con la muerte de un profeta a quien el rey de Galilea (¡no los sacerdotes de Jerusalén, ni el gobernador de Roma!) ha mandado asesinar, de manera que todo acaba "en un sepulcro" (cf. Mc 6, 29) donde la muerte domina sobre la "palabra". En ese contexto sólo se puede hablar de juicio y de posible esperanza de resurrección, pero únicamente al final de los tiempos (en la línea de Dan 12), no en el camino de la vida de los hombres, que sigue estando dominada por la penitencia. Allí donde domina la palabra de juicio no hay lugar para resurrección dentro de la historia, pues un Juan resucitado en este mundo tendría que seguir anunciando lo mismo que había anunciado antes de morir (el juicio). Por eso, una resurrección en la historia resultaría impensable e indeseable, pues implicaría una repetición de la penitencia. En contra de eso, la vida y mensaje de Jesús podrá abrirse

[3] Juan había proclamado el juicio de Dios junto al río, a la vera de la tierra prometida, pero Herodes le encerró y le hizo matar en una frontera lejana, junto al lugar desde donde Moisés había contemplado la tierra a lo lejos, muriendo sin entrar en ella (cf. Dt 34). Allí murió, como había vivido, como un profeta del camino y del desierto.

dentro de la misma historia, como una experiencia de resurrección, que ratifica el cumplimiento de su mensaje y proyecto de su vida, en este mismo mundo (aun antes de que llegue la resurrección final). Por eso, en referencia a Juan no podemos hablar de resurrección, sino sólo de "reviviscencia". Las gentes preguntaban quién era Jesús:

> Unos decían: Es Juan el Bautista, que ha resucitado de los muertos, y por esta razón operan estos poderes en él. Otros decían: Es Elías. Por su parte, otros decían: Es profeta, como uno de los profetas. Pero cuando Herodes oyó esto, dijo: ¡Es Juan, a quien yo decapité, que ha resucitado! (Mc 6, 14-16).

Ciertamente, Herodes supone que Juan ha resucitado "en espíritu", para seguir realizando sus mismas obras; pero se trata de una reviviscencia fantasmal, no de una resurrección personal. En este contexto podríamos hablar de una transmisión de poderes, como aquella que la Biblia dice que existió entre Elías y Eliseo (cf. 2 Rey 2, 11-15). Quizá podamos hablar también de una toma de personalidad: Jesús aparece invadido por Juan, en la línea de las posesiones "espirituales", pero en sentido positivo y no negativo (en contra de las posesiones diabólicas). Sea como fuere, conforme a esta visión, no habría un verdadero avance entre Juan y Jesús. No se podría hablar de personas distintas, con proyectos también diferentes, aunque relacionados entre sí, sino de un mismo proyecto profético, siempre idéntico, siempre repetido.

Pues bien, como hemos venido indicando, la tradición cristiana interpreta la relación entre Jesús y Juan de otra manera, no como resurrección de uno en otro, ni como pura transmisión profética, sino como continuidad y contraste en la historia de la salvación. Tras la profecía de juicio, que culmina en Juan, viene el mensaje del Reino de Dios. «La Ley y los Profetas llegaron hasta Juan. A partir de entonces se anuncia la buena noticia del Reino...» (Lc 16, 16). Eso significa que, dentro de la continuidad, hay una gran diferencia. El mensaje y la vida de Jesús no son ya profecía de juicio, sino que pertenecen a la buena noticia del Reino, que, conforme a lo indicado, debe culminar en Jerusalén, no en un palacio de Herodes o en una fortaleza del desierto.

El mensaje de Juan al otro lado del río y su muerte en Maqueronte (¡no en Jerusalén!) no pueden tomarse como la última palabra de Dios. Hay un signo más alto que sólo puede darse después de haber pasado el río Jordán y de haber entrado en la tierra prometida: el signo de Jerusalén, ciudad "mesiánica" donde Jesús tiene que subir, como profeta último de Dios, para ofrecer allí su mensaje. No quedará en el desierto, esperando que se partan las aguas del río, ni siquiera en Galilea, para cerrar allí su obra, sino que subirá

a Jerusalén, para culminarla, porque un profeta como mesiánico triunfa o fracasa en Jerusalén.

2. *¿Por qué subió Jesús? Jerusalén, ciudad mesiánica*

Herodes no mató a Jesús como a Juan (ni en Galilea, ni en Maqueronte), quizá porque su mensaje no le pareció tan radical o porque pensó que no implicaba riesgo de explosión popular, o porque el tiempo de misión de Jesús fue menos duradero... El hecho es que, en un principio, Herodes no vio la necesidad de matarle. Pero el tema no es Herodes, sino Jesús: ¿Por qué subió a Jerusalén? Ciertamente, Jesús pudo subir porque Herodes no le había matado primero, pero también, y sobre todo, porque él mismo quiso culminar allí su camino mesiánico. En un sentido, Jesús vino como otros muchos peregrinos (con ocasión de las fiestas de Pascua); pero, en otro, él tenía un mensaje muy propio y así quiso realizar su signo supremo en la ciudad del Gran Rey (Mt 5, 35), capital de las promesas, como precisando en lo que sigue, partiendo de la hipótesis clásica de A. Schweitzer, que nos servirá de referencia, para ofrecer después nuestra visión del tema.

1. A. Schweitzer[4]. Subida por fracaso en Galilea

A. Schweitzer supone que Jesús había compartido la esperanza apocalíptica con Juan y otros profetas de su tiempo y así aguardaba la llegada inminente del juicio de Dios, que él vinculaba con su propia tarea mesiánica: este mundo cesará y vendrá una tierra nueva, donde los justos vivirán como ángeles del cielo. Vinculando las esperanzas davídicas con la apocalíptica, en la línea de la escuela de Daniel o Henoc, Jesús pensaba que debía llegar el Hijo de David (Mesías de este mundo), para preparar la manifestación más alta del Hijo del

[4] A. Schweitzer (1875-1965) nació en Estrasburgo y escribió una *Historia sobre la investigación de la vida de Jesús* (1906) donde quiso demostrar que todos los intentos anteriores (de los siglos XVIII y XIX) habían fracasado, porque cada uno de los investigadores proyectó sobre Jesús su propia ideología: los románticos le hicieron romántico, los racionalistas racionalista; los revolucionarios revolucionario y los orientalistas un sabio oriental. Por eso añadió que, para conocer a Jesús, debemos situarle en su propio contexto judío: fue un profeta apocalíptico que, partiendo de la esperanza de Israel y de la experiencia del Bautista, anunció el fin de este mundo y se tomó a sí mismo como Mesías e Hijo de Hombre que debe venir en las nubes del cielo.

hombre (liberador celeste), bajando de las nubes. Pues bien, partiendo de textos como Mc 12, 35-37 y Rom 1, 3-4, Schweitzer supuso que Jesús, que se tomaba como descendiente davídico, pensó que él era en realidad el Hijo de David: Dios le había elegido para realizar la tarea mesiánica. Más aún, él tuvo la certeza de que estaba cerca el fin de este mundo y de que él debía actuar como Mesías, para anunciar y preparar la llegada del Hijo del hombre, que vendría del cielo y liberaría a los pobres y oprimidos de la tierra[5].

Hasta aquí todo es normal, pues también otros pensaban que Dios les enviaba para disponer o preparar el acto final de la historia israelita. Pero Jesús fue distinto. En un momento dado, él tuvo la certeza de que no era simplemente un Mesías de la tierra, sino que el mismo Dios le había destinado para ser Hijo del Hombre, es decir, para transformarle y hacerle venir después desde el cielo. Eso significa que Dios tendría que raptarle un día (el día final), llevándole a la altura de los cielos, para hacerle descender después sobre las nubes, como Hijo del Hombre. No se puede precisar mejor el momento de esa iluminación, cuándo y cómo "descubrió" su identidad y su tarea, pero lo cierto es que la tuvo y que, un día, después de bautizarse en el Jordán y de actuar quizá como profeta mesiánico (Hijo David), Jesús comenzó a pre-decir y pro-clamar la llegada del Hijo del hombre, enviando a sus discípulos a todo Israel para que proclamaran ese mensaje[6].

Jesús realizó su tarea a grandes voces y en secreto. Dijo *a grandes voces* que venía ya el Hijo del Hombre y anunció su llegada, tanto por sí mismo como a través de sus discípulos. Pero, al mismo tiempo, mantuvo *en secreto* su identidad, de manera que no la reveló ni siquiera a sus discípulos: no dijo a

[5] Desgraciadamente, la traducción española (A. Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990) sólo contiene la primera parte de la obra. Citamos el original: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* I-II, Siebenstern, München 1966, especialmente págs 402-450. Otras obras de A. Schweitzer: *Die psychiatrische Beurteilung Jesu: Darstellung und Kritik*, Mohr, Tübingen 1913; *Das Christentum und die Weltreligionen*, Haupt, Bern 1924; *Kulturphilosophie I: Verfall und Wiederaufbau der Kultur. II: Kultur und Ethik*, Haupt Bern 1923; *Aus meiner Kindheit und Jugendzeit*, Beck, München, 1924; *Aus meinem Leben und Denken*, Meiner, Leipzig 1931; *The Mysticism of Paul the Apostle* (1930), Johns Hopkins University Press, 1998, *The Psychiatric Study of Jesus*, Beacon, Boston 1948. Sobre la vida y obra de Xchweitzer, cf. G. Seaver, *Albert Schweitzer: The Man and His Mind*, Harper, New York 1947; E. N. Mozley, *The Theology of Albert Schweitzer for Christian Inquirers*, Macmillan, New York 1951.

[6] *Ibíd.* 403-4; 411ss. Cf. 407: "Es hasta cierto punto comprensible que en esas circunstancias una gran personalidad de origen davídico como Jesús (=eine hervorragende Persönlichkeit davidischer Abstammung) se tome a sí misma como Elegido, esperando que Dios le eleve, convirtiéndole en Mesías-Hijo del Hombre.

nadie que Dios le había destinado para convertirse en Hijo del hombre. De esa forma se portó como Mesías escondido, un Hijo de David humilde, que actúa ocultamente, como un desconocido, mientras va sembrando semilla de reino en los campos de los hombres cuya tierra está preparada, como saben las parábolas (cf. Mc 4, 2-9).

La venida final del Hijo del Hombre era inminente y sólo quedaban dos cosas por hacer. (1) *Los doce discípulos debían anunciar su llegada* por todos los lugares de Israel, como pregoneros del acto final de la historia. (2) Mientras tanto, *Jesús debía prepararse y aguardar en soledad orante*, hasta que Dios viniera a raptarle, haciéndole subir al cielo para revelarle su secreto final (en la línea de la teofanía de 1 Hen 14) y para transformarle y enviarle después, desde allí, de un modo glorioso, como Hijo del Hombre, con todos los poderes[7].

Jesús vinculó de esa manera dos grandes tradiciones de Israel: (1) La del *Hijo de David*, Mesías de la historia de Israel. (2) La del *Hijo del Hombre*, plenitud celeste de la humanidad. El Hijo de David está al servicio del Hijo del hombre. Por eso, la trasformación mesiánica de los israelitas (que anuncian y preparan los Doce discípulos) ha de entenderse como preparación de la venida final del Hombre escatológico celeste. Éste es el paso final, ésta es la prueba que marca la ruptura de los tiempos. Con esa certeza, Jesús habló a los suyos de la prueba que debían sufrir y superar en los últimos días (¡ya muy cerca!), cuando el mundo presente estuviera acabando y los poderes de la tierra (simbolizados por los demonios) se empeñaran en luchar para mantener su poderío. Precisamente entonces, los enviados de Jesús recibirían la fuerza de Dios para superar la prueba.

Jesús estaba convencido de que todo se encontraba ya dispuesto y de que así debían pregonarlo sus emisarios por los pueblos y aldeas de Israel, dispuestos a sufrir, preparados para triunfar con el Hijo del hombre, aunque ignoraran todavía que ese Hijo de hombre que ellos anunciaban sería el

7 Segun eso, Jesus se habria entendido a si mismo como un Mesias (Hijo de David), pero llamado a ser Hijo del Hombre En el debia realizarse la gran trasformacion, no para el, sino para todos los hombres Este es para Schweitzer el sentido profundo del Mt 10, 1-20 par, un discurso que recogeria los elementos fundamentales de la esperanza escatologica de Jesus Habra persecucion contra los justos y los pobres (cf Joel 3-4), pero Dios ayudara a los suyos dandoles su Espiritu, para que superen la prueba y reciban al Hijo del hombre (descubriendo entonces que ese Hijo de hombre es el mismo Jesus) En ese contexto se puede entender, como despues veremos, el sufrimiento mesianico, y la efusion del Espiritu (Wehen des Messias, Geistesausgiessung), vinculados en la vision apocaliptica Cf *Ibid* 418-423, 440-445.

mismo Jesús, su maestro. Con esa esperanza salieron, de dos en dos, para anunciar pueblo a pueblo, aldea por aldea, en un recorrido apresurado (¿de tres o cuatro semanas?), la llegada del tiempo mesiánico, que culminaría con la venida del Hijo del Hombre, portador del Reino de Dios. Pues bien, los Doce fueron y, divididos en seis grupos, anunciaron y fijaron la llegada del Hijo del Hombre, para retornar después al lugar donde había quedado Jesús, su maestro, para esperar con él la gran obra de Dios. Los discípulos volvieron (Mc 6, 30) y esperaron con Jesús, pero no pasó nada: las cosas siguieron rodando indiferentes, a pesar de lo anunciado. Pasaron los días previstos y todo siguió igual: ni Jesús fue elevado, ni descendió nadie (ni él ni otro) como el Hijo de hombre

Logicamente, Jesús debería haber abandonado su proyecto, para volver a su aldea, con dolor y nostalgia, como un fracasado. Pero él reaccionó de un modo creador (dentro de la lógica de la Escritura). Tomó a sus discípulos y fue con ellos lejos, a una tierra donde no se había proclamado su mensaje, junto a Cesárea, de la tetrarquía de Felipe, hermano de Herodes Antipas. Se refugió por un tiempo en esa tierra y allí descubrió, por segunda vez, de un modo ya más personal, el sentido de su tarea mesiánica: no era suficiente el anuncio del Reino del Hijo del hombre; para que llegara ese Reino era preciso que el mismo Jesús, Mesías davídico, sufriera y padeciera.

Mientras el pueblo sufra no se puede hablar de un Mesías triunfador. Si muchos padecen y mueren en este mundo injusto, también el Mesías, elegido por Dios para hacerse Hijo del Hombre, debe padecer, cumpliendo de esa forma su tarea y preparando la llegada de la salvación. Sólo un Mesías que padece y muere asesinado (con los asesinados de la historia) podrá venir a presentarse como Hijo del hombre. Así lo descubrió Jesús, penetrando en el sentido más profundo de las Escrituras, y así se lo mostró (lo reveló) de un modo "velado" a sus discípulos en Cesárea de Felipe, teniendo que enfrentarse para ellos con esos mismos discípulos (cf. Mc 8, 27-9, 1).

Jesús había sabido desde siempre que los tiempos mesiánicos son tiempos de dolor y prueba intensa. Pero sólo ahora ha sentido que él mismo, para convertirse en Hijo del hombre y portador del Reino de Dios, tenía que morir, asumiendo y padeciendo en su propia carne el "combate final" entre los poderes satánicos (que pensarán que, matándole a él, vencerán al mismo Dios) y el poder salvador de Dios, que le resucitará, enviándole así, al final, como Hijo del Hombre. Ésta fue la conclusión a la que llegó Jesús, adquiriendo la certeza de que todo se encontraba finalmente preparado y que la prueba y lucha definitiva se decidiría en su persona. Jesús, Mesías designado, tenía que

ser entregado y morir, asumiendo de esa forma el sufrimiento del conjunto de los hombres, pero Dios responderia tras (a traves de) su muerte, para salvarle a el y salvar de esa manea a sus elegidos Solo un Hijo del Hombre sufriente podia convertirse en portador del Reino de Dios, Hombre verdadero Con esa certeza volvio de Cesarea de Felipe y, pasando a traves de Galilea, subio a Jerusalen, sabiendo que alli debia morir y acelerando de algun modo su condena Logicamente, asustados por el mensaje de Jesus sobre la venida inminente del Hijo del hombre y del Reino, sintiendose amenazados, los sacerdotes judios y el procurador romano le condenaron a muerte

Ciertamente, Jesus habia "cambiado" de postura No siguio escondido en Galilea, mientras sus discipulos pregonaban el mensaje nuevo, sino que subio llevando personalmente ese mensaje a la Ciudad de Dios, al centro de la tierra prometida (Jerusalen) Cambio de tactica, pero siguio en la misma linea, realizando hasta el final su tarea mesianica De esa forma asumio plenamente el camino de la profecia israelita, pudiendo presentarse como signo y presencia (anticipo) del Hijo del Hombre Paremos un momento Distingamos desde aqui los dos momentos y modelos de su vida mesianica·

Hijo de David En un primer momento, Jesus se creyo Mesias davidico para anunciar la proxima llegada del Hijo del hombre, como de hecho hizo, no solo por si mismo, sino a traves de sus Doce Habia nacido en Israel, de la familia de David, como otros muchos, pero se creyo distinto destinado a convertirse, por rapto o trasformacion celeste, en Hijo del hombre, para iniciar asi la nueva humanidad, el verdadero Reino de Dios Sus discipulos creyeron en el y anunciaron su "mensaje", sin saber que el mismo era el Hijo del hombre designado No haria falta sufrimiento ni muerte la salvacion irrumpiria un modo glorioso (por rapto y revelacion posterior)

Hijo de Hombre En un segundo momento, Jesus descubrio que el Mesias solo puede hacerse Hijo de hombre si entrega la vida y muere por los demas (es decir por la misma verdad de su mensaje) Asi tendra que morir, viniendo a convertirse en una especie de catalizador donde se enfrentaran los poderes contrapuestos del mal (le mataran) y de Dios (le resucitara), a fin de que lleguen a cumplirse los tiempos de la salvacion Con esa certeza se pre sento abiertamente en Jerusalen (no quedo escondido, orando en silencio, el Galilea) Logicamente, las autoridades de Jerusalen rechazaron su pretension y le condenaron a muerte, porque su mensaje resultaba peligroso Por eso, tuvo que padecer, aceptando (como tantos otros asesinados de la historia) la condena a muerte, pero sabiendo que a traves de ella se convertiria en el Hijo del Hombre (el hombre pleno) En su muerte culminaria la maldad de la historia y de esa manera, completo el mal, podria revelarse despues la fuerza salvadora de Dios, segun el evangelio

Ésta fue la enseñanza secreta y más honda de Jesús: tenía que sufrir, a favor los demás (con los demás), para que llegara el Reino del Hijo del Hombre, vinculado ahora a la entrega de su vida y a la resurrección. Ciertamente, él sufrió (como han sufrido tantos millones de hombres) y murió (como han muerto tantos otros)... Pero el Reino no vino y el silencio se extendió en torno al Calvario. Murió como pretendiente mesiánico, pero Dios no le resucitó convirtiéndole en Hijo del hombre, ni él volvió del cielo, lleno de poder, sobre Jerusalén para juzgar el mundo viejo e iniciar la obra definitiva de Dios.

Todo siguió como estaba, bajo el poder de los grandes "poderes" del mundo. Aquí se dio y se sigue dando (piensa A. Schweitzer) la más dura y amarga experiencia de la historia: Jesús fracasó por segunda vez, pues su mensaje no se ha cumplido (externamente). Se había equivocado antes, en Galilea, cuando dijo que el reino llegaría pacíficamente (a través de un rapto capaz de transformarle y transformarlo todo). Se equivocó después, en Jerusalén, muriendo por el Reino sin que Dios le haya resucitado (en plano externo). Lo intentó todo: el camino de la gloria, la vía del sufrimiento. Fracaso las dos veces ¿Qué quedaba? No quedaba nada, pero vino la Iglesia cristiana.

Toda la historia de la Iglesia, hasta el día de hoy, constituye para Schweitzer un esfuerzo por interpretar esa decepción mesiánica (escatológica) y por seguir realizando de alguna forma la misma tarea de Jesús, manteniendo su esperanza, a pesar de su fracaso externo. Jesús no resucitó externamente, ni vino como Hijo del hombre glorioso, transformando este mundo según el evangelio, pero su anuncio primero (en Galilea) y su muerte posterior (en Jerusalén) han trazado unos caminos nuevos de vida para el mundo y siguen ofreciendo el testimonio más alto de la verdad de Dios y de la tarea humana.

En esa línea, fundados en el mismo valor del evangelio (es decir, en la doctrina ética de Jesús) y no pudiendo soportar el fracaso "externo" de su mensaje, algunos discípulos le "descubrieron" de una forma nueva: tuvieron "experiencias visionarias" que les convencieron de que Jesús estaba vivo (había resucitado en espíritu) y de que volvería pronto para culminar su misión (resucitaría de una manera también corporal para ratificar su obra). Pero esa "segunda venida" o parusía de Jesús tras su muerte se fue retrasando y en el "ínterin" o tiempo intermedio, fortalecidos por sus experiencias visionarias, los cristianos fueron creando una organización eclesial donde mezclaron palabras y experiencias de Jesús con elementos de espiritualidad judía y helenismo, para seguir esperando así al mismo Jesús, como hacen los cristianos hasta el día de hoy.

Pues bien, en lugar de venir Jesús desde el cielo, con el reino universal del Hijo del Hombre, llegó la Iglesia, comunidad de discípulos reunidos por el recuerdo de Jesús, que siguen esperando su vuelta. Él no había querido fundar una Iglesia, sino que habló del Reino (de la culminación humana) y señaló a los hombres y mujeres la manera de mantenerse fieles hasta que llegara (es decir, para que llegara); pero ese Reino no llegó (no vino el Hijo del Hombre en plenitud) y los discípulos siguieron manteniendo la esperanza y con ella, para mantener el recuerdo de Jesús, fundaron su Iglesia[8].

Esa interpretación de A. Schweitzer sigue siendo fascinante. Sin embargo, la nueva crítica de los evangelios y el mejor conocimiento del contexto judío nos invitan a superarla, pues tomada al pie de la letra ella resulta insostenible. (1) No podemos distinguir los momentos de la conciencia de Jesús como hace Schweitzer, pues el encuadre cronológico de Marcos y el discurso del envío de Mt 10 reflejan experiencias posteriores de la Iglesia. (2) Además, el mensaje y vida de Jesús contiene elementos fuertes de escatología realizada, como hemos ido viendo en nuestra exposición. (3). Finalmente, la iglesia no ha nacido por decepción (porque no ha vuelto Jesús como Hijo del hombres), sino por una experiencia fuerte, nueva, de su presencia, como seguiremos indicando[9].

2. Subida a Jerusalén y cumplimiento del mensaje de Galilea

En contra de la hipótesis de A. Schweitzer, podemos afirmar que Jesús no subió a Jerusalén porque había fracasado en su primer intento (en Galilea), sino por estrategia de Reino, porque la misión en Galilea debía culminar en Jerusalén, conforme a las profecías y esperanzas de Israel. La tradición sinóptica supone que Jesús "subió" a Jerusalén porque lo exigía su mensaje en Galilea, en un gesto que, estando en continuidad con todo lo anterior, implica un paso cualitativamente nuevo. Hasta ese momento, al menos a los ojos de los sacerdotes, Jesús había podido aparecer como profeta particular de Galilea. Ahora viene a la ciudad del templo para presentarse como profeta universal de Israel, acompañado de los Doce (que son signo de las doce tribus), desde

[8] *Ibid.*, 417. Sobre el retraso de la parusía, desde la perspectiva de Schweitzer, cf. E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin 1960, 65-68. M. Werner, *The formation of christian dogma*, London 1957, 22ss interpreta el cristianismo como helenización y abandono progresivo de la escatología.

[9] Sobre el contexto biográfico de Mc, K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919. Visión crítica del modelo de Schweitzer en N. T. Wright, *Jesus and the victory of God*, SPCK, London 1996.

la perspectiva de los pobres (herederos del Reino de Dios), en continuidad con la esperanza de David.

Los dos momentos de la historia de Jesús (Galilea y Jerusalén), que Schweitzer había separado, son inseparable y pueden relacionarse de algún modo con las dos comunidades cristianas que surgieron en esos lugares[10]. El mismo proyecto de Galilea le llevó a Jerusalén y así vino a la ciudad del Templo de Dios para culminar su obra y para esperar allí la respuesta de Dios, poniéndose en manos de las autoridades políticas y religiosas. Ciertamente, su conflicto con ellas había comenzado ya en Galilea, donde Jesús chocó no sólo con Herodes (y los herodianos), sino con otros grupos de judíos; pero el conflicto decisivo vendrá a darse ahora, cuando Jesús quede en manos de "los hombres", ofreciéndoles el Reino.

Jesús no había fracasado en Galilea, esperado la llegada de un Reino que no vino; pero tampoco había desplegado todo su mensaje, que debía centrarse en la experiencia final de entrega en Jerusalén, en manos de "los hombres". En esa línea, su venida a la ciudad del templo forma parte de un camino muy positivo de Reino que había comenzado en Galilea y que Jesús debe culminar ahora, quedando en manos de Dios a través de los hombres. Éste es su "signo mesiánico", entendido en forma de entrega no violenta, conforme a su mensaje de no-juicio y amor al enemigo. Ésta es su "apuesta": Jesus sube a Jerusalén porque confía en que Dios le acogerá y responderá. Su misma vida aparece por tanto como signo de Dios y así se diferencia de otros profetas escatológicos que anunciaron, por ejemplo, la división de las aguas del Jordán, la apertura del Monte de los Olivos y/o la caída de las murallas de Jerusalén[11]. De todas maneras, el mismo Nuevo Testamento ha interpretado la

[10] *Las comunidades de Galilea* siguieron anunciando lo que había anunciado allí Jesús, sin cambiar en el fondo su mensaje (¡llega el Reino!) y su forma de vida (simbiosis de itinerantes-sedentarios). En esta línea habrían avanzado el documento "Q" y el mismo Evangelio de Tomás, que ponen de relieve los aspectos sapienciales del mensaje de Jesús en Galilea, sin insistir en la pascua. *Las comunidades de Jerusalén* quedaron marcadas no sólo por el mensaje y vida de Jesús en Galilea, sino por la experiencia pascual (muerte y resurrección). En esa línea, ellas habrían tendido a olvidar lo más propio de Galilea (el movimiento del Reino). Sea como fuere, conforme a Mc 16, 1-8 y a Mt 28, las dos comunidades siguen vinculadas en una doble dirección. Por un lado, el camino de Jesús va de Galilea a Jerusalén (donde culmina). Por otro lado, el camino de la iglesia tiene que volver de Jerusalén a Galilea, donde retoma su sentido primero. El tema de fondo ha sido tratado por S. Vidal, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, BEB 110, Sigueme, Salamanca 2003; *Jesús el Galileo*, Sal Terrae, Santander 2006.

[11] De ellos tratan varias obras citadas en bibl 2.1, especialmente las de Horsley y Schürer. Entre los signos que anunciaron y prometieron están la apertura de las aguas del Jordán, la división del

trayectoria de Jesús en el contexto del "fracaso" de otros profetas, apelando a la confirmación de Dios, que deberá avalar a su enviado, según dice Gamaliel, hablando de los discípulos de Jesús:

> Varones israelitas, mirad por vosotros lo que vais a hacer respecto a estos hombres. Porque antes de estos días se levantó Teudas, diciendo que era alguien. A éste se unió un número como de cuatrocientos hombres; pero él fue muerto, y todos los que le obedecían fueron dispersados y reducidos a nada. Después de éste, se levantó Judas el galileo, en los días del censo, y llevó en pos de sí a mucho pueblo. Pereció también él, y todos los que le obedecían fueron dispersados. Y ahora os digo: Apartaos de estos hombres, y dejadlos; porque si este consejo o esta obra es de los hombres, se desvanecerá; mas si es de Dios, no la podréis destruir; no seáis tal vez hallados luchando contra Dios. Y convinieron con él; y llamando a los apóstoles, después de azotarlos, les intimaron que no hablasen en el nombre de Jesús, y los pusieron en libertad (Hech 5, 35-40).

Este pasaje sitúa el signo mesiánico de Jesús en el contexto de otros profetas y/o celotas mesiánicos, que aquí aparecen en conjunto, desde una perspectiva posterior (así dejamos a un lado la "confusión" cronológica respecto a Judas Galileo, que vivió unos decenios antes, como dijimos en cap. 1º). Algunos exegetas han evocado en ese fondo el posible sentimiento de fracaso de Jesús:

> Jesús contempla fríamente la situación en la que se desarrolla la proclamación (del Reino en Galilea): tan sólo "los pequeños" se agrupan en torno a él (Mc 11, 11 par). El Reino de los cielos "exige" o "sufre" violencia (Mt 11, 12s, Lc 16, 16). Sólo pocos lo conocen y así llega como un misterio (Mc 40, 10s par) hasta la pequeña la "pequeña grey" (Lc 12, 32), hasta los pocos escogidos (Mt 22, 14 y passim). En cualquier caso, no llega, ni mucho menos, de manera espectacular, sino que está entre nosotros (Lc 17, 20s), pero de tal manera que hay que "creer" en su "cercanía" (Mc 1, 14s) e inferirlo por los

Monte de los Olivos y la caída de las murallas de Jerusalén, con la promesa de la victoria militar de Dios, que derrotaría en Jerusalén o en su entorno a los poderes enemigos de Israel. Para situar el tema en el contexto de los "signos" de guerra que ofrecen los esenios de Qumrán, cf. J. H. Charlesworth, *The Dead Sea Scrolls and the Historical Jesus*, en Id (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, Doubleday, New York 1992, 1-74; J. J. Collins, *The Scepter and the Star*, Anchor Bible Reference Library; New York 1995; E. Puech, *Escatología y Mesianismo*, J. Vázquez (ed.), *Para comprender los Manuscritos del Mar Muerto*, Verbo Divino, Estella 2004. Las referencias básicas de Josefo están en BJ 2, 24-263; 6, 286-287. Para valorar los testimonios de Josefo, cf. J. Blenkinsopp, *Prophecy and priesthood in Josephus*, *Journal for Jewish Studies* 25 (1974)239-262. Sigue siendo importante la obra de M. Hengel, *The Zealots. Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.*, T&T Clark Edinburgh 1989. Cf. R. Gray. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine*, Oxford UP 1993.

signos del tiempo (Lc 12, 54s; Mc 13, 28s), sin que se advierta externamente su presencia[12].

Los rasgos que evoca ese pasaje no responden solo a un fracaso de Jesús en Galilea, sino más bien a la novedad de su mensaje, centrado en su nueva forma de entender la llegada del Reino, que no viene a través de signos espectaculares, sino en pequeñez y ocultamiento (como exige ese mismo mensaje). Jesús espera la intervención de Dios en Jerusalén, pero en la línea de aquello que él había proclamado en Galilea: el Reino ha de venir de una forma noviolenta, en gesto de perdón y de amor a los enemigos, superando así el nivel de talión (e incluso de venganza) que algunos apocalípticos habían podido desear cuando anunciaban el juicio de Dios.

Eso significa que Jesús anuncia el Reino en Jerusalén, pero sabe que ese Reino vendrá sin "juicio" de imposición, sin venganza de Dios, sin muerte de los enemigos. Jesus sube a Jerusalén, para quedarse allí, con la misma actitud de los "itinerantes" que quedaban en las casas de los "propietarios", ofreciendo la salud del Reino y esperando su hospitalidad. Así viene Jesús para ponerse en manos de los "propietarios" de la ciudad, es decir, de los sacerdotes y soldados. Sube anunciando y ofreciendo el Reino, lleno de esperanza. Pero viene "marcado" por la experiencia de "fracaso" de otros profetas/pretendientes mesiánicos (especialmente de Juan), que han sido asesinados, y, sobre todo, por su mismo mensaje, que no implica violencia y dominio, sino gratuidad y comunicación amorosa, desde los más pobres. Ciertamente, Jesús no ha venido del desierto a Galilea para fracasar, ni ha subido a Jerusalén para seguir fracasando, sino para cumplir la obra de Dios, anunciando y ofreciendo los dones y caminos de su Reino. Pero es evidente que, dado su mensaje de gratuidad, debió contar con la posibilidad y, humanamente hablando, con la probabilidad/certeza de un fracaso, de manera que esa posibilidad y esa probabilidad han debido influir en su estrategia.

Como venimos diciendo, Jesús no ha sido el único, sino que forma parte de una serie de profetas apocalípticos, que prometían signos de Dios y esperaban su llegada (juicio final, restauración de Israel, destrucción de este mundo). Ciertamente, la floración mayor de profetas apocalípticos ha sido algo posterior, pues según F. Josefo aparecieron sobre todo entre 40 y el 60 d. C., pero la tensión que ellos reflejan existía ya en tiempos de Jesús.

[12] Cf H Schurmann, *El destino de Jesús Su vida y su muerte*, BEB 109, Sigueme, Salamanca 2004, 118

Esos profetas apocalípticos forman parte de una espléndida generación de "visionarios religiosos": personajes convencidos de la llegada del juicio de Dios, que ofrecían (prometían) sus signos y garantizaban su llegada. Según F. Josefo, el fracaso (no-cumplimiento) de las señales de esos profetas fue una de las causas del estallido de la guerra del 67-70 d. C[13].

Jesús fue también un profeta apocalíptico (o, si se prefiere, escatológico), pero él no prometió unos signos de victoria militar (como harán los celotas), ni anunció intervenciones espectaculares de Dios (división del río o la montaña, caída de los muros de la ciudad), ni promovió ninguna forma de venganza o guerra (insurrección militar), sino que entró en la ciudad de un modo pacífico (montado en un asno), como profeta sanador, amigos de los pobres y de los enfermos (cf. Mt 11, 1-4), promotor de un proyecto final de reconciliación, abierta a todos los hombres. No anuncio signos externos de Dios, no preparó una estrategia de rebelión armada o guerra... ¿Qué le quedaba entonces? ¿En qué podía confiar? Sólo podía confiar en la interven-

[13] Desde un punto de vista puramente historico, J D. Crossan ha resituado esa opinion de J. Josefo «Cuando F Josefo culpa a los "falsos profetas" de promover la guerra esta diciendo algo que es cierto solo a medias ciertamente, ellos suscitaron un tipo de entusiasmo que puedo conducir a la guerra, pero ellos, en general, no querian la guerra, sino que anunciaban y esperaban la llegada "supra-militar" de Dios Al fracasar esa esperanza, muchos pensaron que no habia mas salida que la guerra Por lo que a la resistencia abierta se refiere, los interesantisimos estudios de Richard A Horsley aparecidos durante los años ochenta, nos han permitido saber que durante el siglo I d C. se produjeron en el territorio judio reacciones tan visibles como, por ejemplo, las manifestaciones de personas sin armas o las actividades de bandidos bien provistos de ellas ., las acciones de los profetas apocalipticos y las de los pretendientes al trono de corte mesianico. Precisamente por su caracter visible y descubierto, todas esas reacciones suelen ser recogidas por los testigos pertenecientes a la minoría privilegiada, como por ejemplo Josefo, que pertenecia a la aristocracia sacerdotal. La resistencia, sin embargo, no es mas que la punta de un iceberg, la coronacion de todo ese enorme volumen de resistencia encubierta, sin la cual los individuos y pueblos oprimidos se verian privados de toda dignidad humana, de toda motivacion para actuar y acceder a otros tipos de resistencia visible, que son los unicos que registra la historia. . Las actividades de Jesus se situan exactamente en la frontera de los dos tipos en los que se divide el arte de la resistencia, esto es, la resistencia activa y encubierta. Dichas actividades no eran desde luego tan descaradas como las de los manifestantes, profetas, bandidos y mesias, pero eran mas visibles que la vieja costumbre de hacerse el tonto, imaginar una justa venganza, o simplemente apelar a los ideales mosaicos o davidicos En la teoria y en la practica su manera de sentarse la mesa y de curar a los enfermos se hallaba exactamente en la frontera que separa la resistencia privada de la publica, la resistencia encubierta de la declarada, y la resistencia clandestina de la abierta. No por ello, sin embargo, dejaba de ser resistencia» (cf. J. D Crossan, *Jesús Biografia revolucionaria*, Critica, Barcelona 1996, 122-123). En este contexto, la obra mas significativa de Horsley sigue siendo *Jesus and the Spiral of Violence Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Harper, San Francisco 1987.

ción "pacífica" de Dios, que se mostraría en la "conversión" de los hombres, empezando por los sacerdotes, que deberían aceptar su mensaje. De esa forma quedó en manos de ellos, con su grupo de discípulos. Humanamente hablando, sin una intervención "especial" (y externa) de Dios, no tenía más salida que aceptar la muerte.

No ha existido, que sepamos, ningún otro profeta que haya realizado las señales de Jesús (curaciones, exorcismos) y las haya vinculado a su tipo de enseñanza (no-juzgar, perdonar, amar al enemigo) y a su promesa de Reino, buscando como él la unión de itinerantes y sedentarios. Tampoco ha existido, que sepamos, ningún otro que haya subido a Jerusalén como él lo ha hecho, rodeado de discípulos pacíficos y anunciando el Reino de Dios, sin prometer un señal externa (apertura del Monte de los Olivos, caída de los muros de la ciudad), sino quedando, como pedía su mensaje, en manos de las autoridades sociales y religiosas de la ciudad, esperando la respuesta de Dios (que se expresaría en la acogida de los hombres). Ciertamente, Jesús no ha sido el único profeta de su tiempo, pero ha ofrecido un mensaje y ha realizado unos signos que, en conjunto, siguen siendo únicos en la historia de las ideas sociales (políticas) y de las religiones.

En este contexto podemos condensar de nuevo la novedad de su mensaje y proyecto de Reino, poniendo de relieve su carácter práctico. El problema de cierta exégesis idealista está en que quiere resolver los problemas desde una perspectiva teórica, preguntando si el Reino es presente o futuro, exterior o interior, como si éste fuera un tema que se puede resolver de forma abstracta. Pero el Reino de Jesús sólo se puede "resolver" (entender) de una manera práctica, asumiendo su dinamismo y recorriendo su camino. En este contexto, para retomar los motivos básicos de su proyecto de Reino, desde la perspectiva de su subida a Jerusalén, podemos recordar y resumir en una nota los "tres pasos" fundamentales de ese camino, tal como los hemos venido destacando en este libro. Ellos nos sirven para fijar la identidad de Jesús y entender su biografía. No hay un Jesús "ya hecho" desde el principio, sino un Jesús que va desplegando su proyecto mesiánico en tres momentos o "pasos" fundamentales, que hemos venido destacando en las partes anteriores de este libro[14].

[14] Estos son los momentos de la vida/mensaje de Jesus, resumidos ya de un modo general. (1) *De Nazaret al Jordan* Este primer paso define el resto de su vida Jesus dejo el trabajo (y quiza la casa familiar) para hacerse discipulo de Juan, que anuncia y prepara el juicio de Dios sobre Israel y, quiza, sobre el conjunto de los pueblos. No sabemos si Jesus habia realizado rupturas anteriores, pero ésta ha marcado el resto de su vida No ha sido una ruptura solitaria, sino que

3. *Cesárea de Felipe: el Hijo del hombre ha de sufrir (Mc 8, 27 33)*

Hemos venido presentado el "cambio" de Jesus de un modo general, centrandonos en la posible continuidad o conflicto entre su mensaje en Galilea y la subida a Jerusalen. Ahora volvemos sobre el mismo tema, pero de un modo más concreto, destacando el pasaje "critico" de Cesarea de Felipe, que marca la continuidad y ruptura del mensaje y vida de Jesus[15].

1. Presentación del texto

La tradicion de Marcos ha situado el momento clave del cambio de Jesus en Cesarea, en los dominios de Felipe, a quien su hermano Herodes Antipas, tetrarca de Galilea, habia "quitado" su mujer". Jesus ha salido de Galilea, hacia el norte, hacia las fuentes del Jordan, en los limites del antiguo Israel. Se ha distanciado de su gente habitual, de los artesanos y sedentarios de su tierra, como si quisiera tomar distancia para descubrir mejor su tarea: volver a Galilea, para quedarse allí, o ampliar su mensaje hacia las tierras del

Jesus la ha compartido "con todo el pueblo, que era bautizado" (Lc 3, 21), en una linea de esperanza apocaliptica (2) *Del Jordan a Galilea* Tambien este paso implica continuidad y ruptura Da la impresion de que el mismo destino de Juan ha llevado a Jesus a Galilea, no para repetir el mismo anuncio de juicio, sino para anunciar y preparar un nuevo mensaje de Reino, que se expresa en los "milagros" (curaciones) y el pan compartido Jesus vuelve así a su zona y su gente, al lugar donde viven y sufren los artesanos y prescindibles de Galilea, no para hacerse de nuevo artesano, sino para anunciar e iniciar el Reino de Dios entre su gente (3) *De Galilea a Jerusalen* La misma experiencia de Galilea le lleva a Jerusalen, lugar de culminacion de la historia, donde el debe realizar el gran signo del Reino quedar en manos de las autoridades, esperando la respuesta de Dios Jesus viene a Jerusalen para ofrecer allí su mensaje de "transformacion galilea" del judaismo Lo que habia hecho en las aldeas de su tierra quiere hacerlo ahora en la Ciudad de las promesas Ha llegado el momento decisivo Este es su ultimo paso mas alla solo queda la respuesta de Dios

15 He desarrollado el tema en *Historia y futuro del Papa*, Trotta, Madrid 2006 Sobre el entorno de Cesarea, cf E Schurer, *Historia del pueblo judio en tiempos de Jesus (175 a C 235 d C , I II)*, Cristiandad, Madrid 1985, II, 231 234 Sobre Pedro, cf R Aguirre (ed), *Pedro en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella 1990, R E Brown (ed), *Pedro en el Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Santander 1976, O Cullmann, *San Pedro*, Ediciones 62, Madrid 1967, E Dinkler, *Petrusbekenntnis und Satanswort* en *Fest R Bultmann*, Mohr, Tubingen 1964,127 153, P Dschulnigg, *Petrus im Neuen Testament*, KBW, Stuttgart 1996, J Gnilka, *Pedro y Roma La figura de Pedro en los dos primeros siglos de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2003, F Mussner, *Petrus und Paulus Pole der Einheit*, QD 76, Herder, Freiburg 1976, R Pesch, *Das Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8, 27 30)*, BZ 17 (1973) 178-195, *Simon Petrus, Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jungers Jesu Christi*, KBW, Stuttgart 1980, T Wiarda, *Peter in the Gospels Pattern Personality and Relationship* (WUNT 2/127), Mohr, Tubingen 2000

entorno, donde habitan más gentiles, o subir a Jerusalén, llevando allí su mensaje de Reino... En este contexto ha introducido Marcos la escena básica del reconocimiento de Jesús y su decisión mesiánica, una escena ejemplar y compleja, que podemos dividir en cuatro partes:

> (1) Salió Jesús con sus discípulos hacia las aldeas de Cesárea de Felipe, y por el camino les preguntó: "¿Quién dicen los hombres que soy yo?". Ellos le dijeron: "Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que uno de los profetas".
>
> (2) Y él les preguntaba: "Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?" Pedro le contestó: "Tú eres el *Cristo*." Y él les mandó enérgicamente que no hablaran a nadie acerca de él.
>
> (3)Y comenzó a enseñarles que era necesario que *el Hijo del hombre* sufriera mucho y fuera reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, que le mataran y que resucitaría a los tres días. Hablaba de esto abiertamente.
>
> (4) Tomándole aparte, Pedro, se puso a reprenderle. Pero él, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro, diciéndole: "¡Quítate de mi vista, Satanás! porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres" (Mc 8, 27-33).

Éste es, sin duda, un texto programático que quiere recoger y recoge todo el mensaje y destino de Jesús, desde la perspectiva de su opción mesiánica, en relación con sus discípulos, vinculados de manera integral a su mensaje, como hemos destacado en el capítulo anterior.

Pregunta y opiniones. ¿Quién dicen los hombres que soy yo? Jesús quiere realizar un camino público y su proyecto resulta inseparable del reconocimiento de la gente. No realiza su tarea a solas, sino para que puedan acompañarle. Es mensajero de un Reino abierto a los demás y, por eso, la opinión de aquellos que aceptan o rechazan su camino forma parte de su proyecto y tarea. En ese contexto se enmarcan las opiniones de aquellos que sitúan Jesús entre las esperanzas y figuras tradicionales de Israel (Elías, los profetas, Juan), sin destacar expresamente su diferencia mesiánica.

Crisis mesiánica: Tú eres el Cristo. Jesús depende de la acogida de la gente y, de un modo especial, de la respuesta de aquellos a quienes ha llamado, para que asuman su misma tarea de Reino. Necesita seguidores y sin ellos no puede actuar como Mesías o mensajero de Dios. Eso supone que asume el riesgo de quedar en manos de opciones mesiánicas distintas de la suya, opciones que ponen en crisis su mismo movimiento, de manera que él puede ser manipulado o rechazado por sus discípulos. En ese contexto, la respuesta de Pedro, que le sitúa en un campo de mesianismo davídico forma parte del proyecto de Jesús.

Ratificacion El Hijo del Hombre tiene que sufrir Jesus acepta la respuesta de Pedro, pero interpreta su mesianismo en una linea de entrega/muerte del Hijo de Hombre, no de triunfo nacional judio En un momento dado, que Marcos ha fijado en este pasaje, pero que ha tenido, sin duda, un desarrollo progresivo, Jesus ha descubierto que no puede ser Mesias si no esta dispuesto a "entregar su vida", dejando que le maten Solo a partir de ese descubrimien to, ha podido confirmar su proyecto mesianico, de un modo distinto al que querian Pedro y sus discipulos actuar como Mesias implica asumir el riesgo de subir a Jerusalen sin armas ni poderes externos, estando dispuesto a morir (no "para" morir)

Disputa con Pedro y los otros discipulos "Quitate de mi vista" Jesus ratifica su vision "mesianica", alejandose de Pedro y de su mesianismo En este contexto recoge el evangelio un enfrentamiento su proyecto de Reino resultaba discutible y ha sido discutido por el mismo Jesus con sus discipulos Todo nos permite suponer que el texto actual de Marcos recoge controversias mesianicas que debieron darse en la comunidad primitiva, pero en su base hay un fondo historico el mismo Jesus ha debido ir precisando el sentido de su envio mesianico, en relacion con sus discipulos

Dentro del evangelio de Marcos (y de Mateo), el pasaje citado (Mc 8, 27-33 par) actua como texto-bisagra, recogiendo, por un lado, la experiencia anterior del mensaje-vida de Jesus (lo que el ha significado) y abriendose, por otro, hacia la culminacion de su camino De esa forma, Jesus ha querido sacar las consecuencias de aquello que ha realizado, pues solo asi ha podido situarse ante la urgencia y tarea de lo que debe hacer (y padecer) en el futuro, en dialogo y discusion con Pedro No se trata de oponer la bondad de Jesus a la maldad de Pedro, sino de trazar el sentido y consecuencias del mesianismo que ha iniciado en Galilea y que debe culminar en Jerusalen

En el fondo, tanto Jesus como Pedro sienten la "atraccion" de Jerusalen, ciudad que no se nombra, pero que domina toda la escena, pues un profeta de Dios debe manifestarse en Judea, para que todos vean las obras que hace (cf Jn 7, 1-8), y debe culminar su mision en Jerusalen (cf Lc 9, 51; 13, 33) (1) *Pedro* supone que, si es Mesias, Jesus tendra que "subir" a Jerusalen como Hijo de David, para coronarse ante Dios, como el rey antiguo. (2) *Pero Jesus*, en contra de Pedro, decide subir como Hijo de Hombre, pero no en linea de imposicion y triunfo externo, sino de entrega de la vida a favor de los demas (aunque no "para" que le maten, como suponia Schweitzer)

Tal como se plantea aqui, esa oposicion entre Pedro y su maestro solo puede entenderse plenamente en perspectiva pascual, como reflexion posterior de la iglesia Pero ella refleja tambien una experiencia historica, propia del camino mesianico de Jesus, en el que Pedro (que se llamaba en principio

Simón) actúa como representante de los Doce. Pedro actuará más tarde como "fundador" de la Iglesia, el primer varón que ha visto y creído en Jesús resucitado. Pero aquí se presenta como portavoz de aquellos que han querido entender y desarrollar el mesianismo de Jesús en forma triunfante (es decir, en la línea de un David nacional). En ese sentido, este pasaje refleja las tensiones mesiánicas de los seguidores de Jesús, que no han sido discípulos pasivos, sino que han discutido con él y han querido influir en su camino.

La propuesta de Pedro forma parte de la estrategia tradicional del mesianismo israelita. Posiblemente no implica violencia militar, pero busca y supone un triunfo externo: un tipo de poder que sea capaz de expandirse, si hace falta, por la fuerza, como propondrán los zebedeos, que quieren "sentarse" a los lados de Jesús, como ministros de un rey poderoso (cf. Mc 10, 35-37). Pues bien, en contra de eso, Jesús no subirá a Jerusalén para tomar el poder, sino para instaurar un Reino donde no exista poder externo. En este contexto, más que Mesías davídico, al estilo clásico, Jesús será Hijo del Hombre, alguien que puede y quiere dar la vida por los otros.

La estrategia de Jesús no se define, simplemente, como pura no-violencia pasiva, ni tampoco como resultado de una conquista militar (ni de una victoria "democrática": como voluntad de la mayoría), sino que implica una decisión mucho más honda de "quedarse" en manos de los "hombres", es decir, de las autoridades de Jerusalén, que aquí aparecen desde la perspectiva del Sanedrín judío (sacerdotes, escribas, ancianos). De esa forma visibiliza su mensaje y lleva hasta el final la estrategia de los "itinerantes", a quienes hemos visto ya en Galilea, poniéndose en manos de aquellos a quienes anunciaban y ofrecían el Reino, fueran o no recibidos.

Al mismo tiempo, Jesús sube a Jerusalén haciendo un camino con sus discípulos, de manera que elabora y comparte con ellos su estrategia de Reino, aunque ellos no le respalden plenamente. Les ha enviado ya como itinerantes, pidiéndoles que ofrezcan el Reino y que curen a los hombres y mujeres que quieran recibirles, quedando así en sus manos (corriendo el riesgo de no ser recibidos). Ahora sube con ellos, no para quedarse en las casas de los campesinos galileos, sino "en la gran casa" de Jerusalén (que es un microcosmos, signo de la humanidad entera), ciudad donde debe revelarse el Reino y que ahora se encuentra controlada por sacerdotes judíos y soldados romanos. En ese fondo se distinguen e implican (se cruzan) las diversas perspectivas y estrategias:

Estrategia de Jesús. Quiere fundarse en el Dios de la Escritura. En el fondo de su opción de Hijo de Hombre, que sube sin "poder" externo y

queda "desarmado" en manos de las autoridades de Jerusalen, se expresa la voluntad salvadora de Dios, que se define en los evangelios por la palabra *dei* es necesario "Es necesario" que las Escrituras se cumplan, pero no a traves de un Mesias victorioso, sino de un Mesias-Hombre que se entrega en manos de los poderes de Israel, como destacara todavia con mas fuerza el segundo "anuncio" de la pasion (en Mc 9, 31) Segun vamos indicando en este libro, la Escritura es un camino abierto, que se va realizando y concretando a medida que los hombres lo recorren Jesus, hombre de Escritura, no aparece aqui como Moises, ni como Elias, ni como un simple David-Mesias, sino como Hijo de hombre, que anuncia el Reino de Dios, poniendose en manos de las autoridades de su pueblo

Estrategia de Pedro Se funda igualmente en la Escritura y resulta humanamente mas viable, en la linea del dominio mesianico, es decir, de la toma de poder Tambien Pedro interpreta las promesas y traza un camino de despliegue positivo del movimiento del Reino Pero, conforme a la vision de Jesus, la lectura mesianica de Pedro se situa en la linea de "la logica de los hombres" (de la toma de poder), de manera que no responde a la intencion de Dios ("tus pensamientos no son los de Dos, sino los de los hombres" Mc 8, 33) (1) Esta fue la logica de los macabeos y de sus sucesores, tal como ha sido asumida por los sacerdotes de Jerusalen, que asumen el poder (o lo comparten con Roma), diciendo que realizan la obra de Dios (2) Esta es la logica de los zebedeos, que quieren tomar el poder, aunque pretendan hacerlo "para bien del pueblo" (cf Mc 10, 35-45), ciertamente, quieren ser mejores que otros representantes del mundo, pero, al fin, siguen situandose en una linea de dominio impositivo

La logica de Jesus no se expresa a traves de la toma de poder, sino, al contrario exige que los aspirantes mesianicos queden sin defensa externa, por amor y fidelidad de Reino, en manos de aquellos que tienen el poder, para realizar asi, gratuitamente, la obra del Reino Esta es la gracia del Dios de Jesus, que no actua con violencia, desde fuera (desde arriba), sino que se pone al servicio de la vida, del Dios que se expande de un modo gratuito, y que por eso ama a los hombres desde su misma debilidad, introduciendose en ella, para enriquecerla con amor, sin imponerse a la fuerza Esta es la que Jesus ha desarrollado volviendo al origen de la Escritura, para interpretarla desde los conflictos y esperanzas de su pueblo, resolviendo asi, con su propia vida, los problemas basicos de la historia y tradicion israelita

Jesus retoma el inicio de la Creacion (Genesis) No se ve claro si lo afirma expresamente (no dice ¡quiero reinterpretar la creacion!), pero de hecho lo esta haciendo De esa forma replantea el sentido basico del despliegue de la humanidad, asumiendo y resolviendo de un modo distinto (mesianico) el enfrentamiento que la Biblia ha situado en los primeros capitulos del Genesis (Gen 4-8), con las historias que van desde el asesinato de Abel hasta el diluvio En esa linea se podra decir que es Hijo de Hombre, el nuevo ser humano (hombre y mujer), en sentido inclusivo, pues reproduce y recrea el

camino de Adán (de Caín-Abel etc.), según la experiencia israelita, pero en clave de plenitud salvadora.

Jesús reinterpreta el camino del Éxodo (y también el retorno de los cautivos de Babilonia), asumiendo así la condición de los hebreos que buscan libertad. Eso significa que él "encarna" el destino de la humanidad cautiva o esclava en Egipto, para iniciar un camino de éxodo que conduce a la tierra prometida, como supone Ex 15, 17: "los introduces y los plantas en el monte de tu heredad, en el lugar que has preparado como tu morada, en el santuario que establecieron tus manos". Al final del Éxodo está Jerusalén y allí quiere subir Jesús, no para conquistarla con la fuerza (o para apoderarse de ella), dejando de esa forma de ser pobre (y abandonando así a los pobres reales), sino para culminar su movimiento mesiánico con los mismos pobres, al servicio de todos, desde los expulsados y aplastados de la sociedad. No se puede seguir siendo Mesías de los pobres de Galilea (del mundo entero) si se quiere triunfar en Jerusalén, antes de que todos los pobres queden liberados.

Jesús reformula y trasforma el proyecto davídico, como habían querido hacer los macabeos (hacia el 170/160 a. C.), pero en un sentido muy distinto. Los macabeos, sin apelar directamente a David, se habían alzado contra la "contaminación" del helenismo y de los judíos que lo apoyaban. Pensaron que la "opción griega" iba en contra de la elección israelita y quisieron rechazarla por la guerra. De esa forma propusieron una respuesta limitada (partidista), dictada por la violencia, como aquella que intentarán algunos años después de Jesús los celotas (el 67-70 d. C.). Pues bien, a diferencia de macabeos y celotas, Jesús recrea la respuesta davídica de trasformación a través de la entrega personal sin violencia externa, como gesto de amor activo que puede "convertir" a los otros a través de la propia conversión y entrega, sin combatirles por la fuerza, en un plano más alto de unidad, sin imponerse por la fuerza sobre los hombres. Ésa ha sido la lógica de los itinerantes de Galilea, que culmina ahora, cuando Jesús llega a Jerusalén, como pretendiente davídico, para quedar en manos en manos de aquellos que pueden recibirle o rechazarle, en la "ciudad de las promesas de Dios"[16].

[16] En el capítulo 4 he situado la estrategia de Jesús en el trasfondo de los cuatro libros de los macabeos, siguiendo el esquema de J. C. Crossan, *Nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002, 287. Aquí pongo de relieve sobre todo en la respuesta de 1 Mac. Extensa bibliografía sobre el tema en M. Zimmerman, *The Near East: Hellenistic Period (332-63 BCE)*, http://proteus.brown.edu/zimmerman/1805. De un modo especial, cf. E. Bickerman, *The God of the Maccabees*, SJLA 32, Leiden 1979; K. Bringmann, *Helenistiche Reform und Religionsverfolgung in Judaea*, Abh. A.kWiss., Göttingen 1983; T. Fischer, *Seleukiden und Makkabaer. Beitrage zur Seleukidengeschichte und zu den Politischen Ereignissen Judaa Wahrend der 1. Halfte des 2. Jahrhunderts vor. Chr.* Brockmeyer. Bochum 1980; *Maccabbees, Books of*, ABD IV, 439-450; M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I, SCM, London 1974, 107-254; H. Köster, *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1988, 263-346; A. Momigliano, *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, FCE, México 1988; *De paganos, judíos y cristianos*, FCE, México 1992; E. Nodet, *Essai sur les Origines du Judaisme*,

La estrategia de Jesús se entiende así en línea de amor activo, pues sólo el que ama queda (se atreve a quedar) en manos de aquellos a quienes ama, sin buscar seguridades, sin trazar estrategias de lucha violenta. En un sentido, el amante no calcula, no mide, no quiere defenderse, pero en otro se siente capaz de "curar" (es decir, de sanar, de cambiar) a los mismos en cuyas manos se entrega. Por eso, la finalidad de Jesús cuando sube a Jerusalén y queda (se pone) a merced de las autoridades de Israel no es la de ser derrotado y morir, sino la de trazar una respuesta de amor, queriendo que los israelitas (y el resto de los hombres) puedan ser amorosamente trasformados. Jesús no es un suicida temerario, ni un guerrero violento, sino un hombre convencido del poder transformante del amor, que abraza a los mismos enemigos, como él había dicho en el Sermón de la Montaña.

2. El camino del Hijo del Hombre. Una comparación con Mahoma

Éste ha sido, a mi juicio, el descubrimiento mayor de Jesús: el mismo amor le lleva a subir a Jerusalén, para quedarse allí en manos de las autoridades de Israel, ofreciéndose a sí mismo y ofreciendo su mensaje de Reino. Ésta ha sido la opción suprema de su vida, una opción que Marcos ha situado en Cesárea de Felipe y que nosotros hemos entendido desde el fondo de las tradiciones de la Biblia. En este contexto acepta ya abiertamente el título *Mesías* (Hijo de David), que él había rechazado o silenciado en un primer momento, presentándose como profeta y/o Hijo de Hombre. Por otra parte, todo lo que se aplica a Jesús puede aplicarse a sus discípulos/amigos, con quienes realiza un camino de Reino: no sube a Jerusalén para separarse de

Cerf, Paris 1992, 165-211; E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I*, Cristiandad, Madrid 1985, 171-322; V. A. Tscherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Jewish.Pub. So., Philadelphia 1959. Ofreciendo una visión de conjunto del tema, G. Theissen, *La fe Bíblica en perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002, 115, afirma que "el primitivo cristianismo ha sido también un intento de solucionar los problemas que brotaron del encuentro entre judaísmo y helenismo", situándose así en la línea de los macabeos. Pero los métodos han sido distintitos: los macabeos conquistarán Jerusalén y terminarán asumiendo el sumo sacerdocio, para gobernar así al pueblo de Dios. Jesús, en cambio, subirá a Jerusalén sin armas y será condenado por los sumos sacerdotes (descendientes de aquellos macabeos).

otros hombres sino para descubrir y recorrer con ellos un camino mesiánico que ahora precisamos, en relación al de Mahoma[17].

Mahoma conoció e interpretó certeramente la experiencia y novedad de Jesús quien, a su juicio, no supo (o no quiso) subir a Jerusalén para triunfar, imponiendo de esa forma el Reino, sino que fracasó en su capital, dejándose matar, sin conseguir lo que pretendía. Pues bien, como profeta y mensajero definitivo de la voluntad triunfadora de Dios, Mahoma estaba convencido de que él debía triunfar para establecer su comunidad de sometidos (*'Umma*). Por eso, en el momento del riesgo, cuando vio que podían matarle, planeó y cumplió una estrategia humanamente acertada: hizo que algunos de sus discípulos se refugiaran en Etiopía (hacia el 615 d. C.) y después, rompiendo los lazos tribales y sacrales que le unían con la Meca, "emigró" con la mayoría de sus seguidores a Yatrib/Medina, algunos de cuyos habitantes le habían llamado, fundando allí la comunidad de los liberados (*Hégira*, año 622).

Como era lógico, tuvo que luchar contra la Meca y, tras ocho años de dificultades y padecimientos, logró volver victorioso, el año 630, para ofrecer e imponer en su ciudad (centrada en la Caaba, un santuario vinculado a la memoria de Abrahán) un equilibrio social que, a su juicio, se fundaba en Dios, logrando el sometimiento de la mayoría de sus habitantes. Murió a los dos años (632), tras haber culminado su tarea, expandiendo e imponiendo el Islam (sumisión a Dios) con palabra y ejemplo, pero también por las armas, en un duro esfuerzo de conquista y liberación.

Mahoma entró en la Meca al mando del ejército de los sometidos a Dios para establecer su "ley", la voluntad de Dios, sobre el conjunto de la población. *Jesús*, en cambio, quiso entrar sin armas en Jerusalén, poniéndose por amor en manos de sus autoridades, dejándose matar por aquellos que creían en el Dios de la ley y el orden, no en la gracia. Sabía bien que su camino de amor (su anuncio y entrega) podía suponerle la muerte y la aceptó, por amor. No

[17] Cf. G. Theissen, *El Movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2005, 96-97. En este contexto se entiende la diferencia entre Jesús y Mahoma, que marca en su raíz las dos grandes religiones monoteístas. (1) Llegado el momento decisivo, *Mahoma* abandonó el camino de del fracaso, pensando que Dios se expresa en la victoria social y religiosa. (2) *Jesús*, en cambio, descubrió la presencia de Dios en la misma derrota, al servicio del amor. He desarrollado el tema en *Globalización y monoteísmo. Moisés, Jesús, Mahoma*, Verbo Divino, Estella 2002. Cf. también: A. Aya, *El Secreto de Muhammad*, Kairós, Barcelona 2006; J. Kuschel, *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, EVD, Estella 1996; M. Lings, *Muhammad. Su vida, basada en las fuentes más antiguas*, Hiperión, Madrid 1989; W. E. Phipps, *¿Con Jesús o con Mahoma?*, Acento, Madrid 2001.

se echó atrás, no se escondió en su aldea, esperando tiempos más propicios. Tampoco quiso reclutar soldados revolucionarios para iniciar con ellos una marcha popular, subiendo a conquistar Jerusalén, en una guerra que actualmente pudiéramos decir que era "justa". Superando ese nivel de "justicia", Jesús estaba convencido de que el Reino es gracia y no puede instaurarse sólo por justicia. Por eso, no emigró o se refugió en algún oasis de seguridad, como Mahoma en Yatrib (Medina), sino que asumió el posible fracaso como camino de Dios (cf. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 32-34)[18].

Nada de lo que sucedió en la pasión de Jesús era "necesario" en sentido externo, nada estaba previamente escrito como imposición. Judíos y romanos, Judas y Pedro, autoridades y discípulos conservaron su propia iniciativa al negar o condenar a Jesús. Públicamente había pregonado la llegada de Reino y había decidido subir a Jerusalén, rodeado por unos discípulos que aceptaban y asumían "críticamente" su función de mensajero escatológico de Dios. Los discípulos de Mahoma estaban seguros de su profeta y en conjunto le siguieron y lucharon con él por conquistar la Meca. Por el contrario, los discípulos de Jesús confiaban también en él, pero manteniendo su propia autonomía (su deseo de triunfo), de manera que en el momento decisivo pudieron "abandonarle", siguiendo otro camino. Sólo Jesús asumía claramente la posibilidad de su fracaso e incluso de su muerte, aunque aún no estaba decidido lo que sucedería (pues ello dependía de la forma en respondieran los habitantes de Jerusalén)[19].

[18] La estrategia de fuerza que parece haber propuesto Pedro en Mc 8, 27-33 (quizas mas cercana a Mahoma) parece mas facil Lo dificil es lo de Jesus. ponerse en manos de aquellos que pueden matarle, para asi "vencerlos" (vencer a la muerte). Jesus no ha ocultado su camino, no ha llevado a sus discipulos a ciegas (a la fuerza), de manera que ellos han podido traicionarle, negarle, abandonarle Tenia una estrategia y la ha seguido, pero ella dependia no solo de si mismo y de la ayuda de Dios, sino tambien de la respuesta de los hombres Los heroes de la tragedia griega eran "actores" no podian decidir y cambiar su papel o destino, sino sufrirlo, es decir, interpretarlo en lucidez altiva Mahoma y sus compañeros eran estrategas politico-militares, con una intensa inspiracion religiosa, y asi planearon un camino y pudieron recorrerlo Jesús no era tragico ni estratega politico, sino un hombre de Reino, alguien que actua en libertad de amor, amorosamente, sin imponer su proyecto Por eso han podido matarle y le han matado

[19] En ese contexto podemos hablar de la *solidaridad* de Jesus, que se apoya por amor en discipulos poco fiables, y de su *sabia ignorancia*, que deja en manos de Dios la decision final del Reino, pues asi lo exige su "conocimiento" de la vida, como indican los anuncios de pasion (Mc 8, 31-32, 9, 30-32, 10, 32-34), que transmiten una experiencia antigua, aunque reformulada tras la pascua. Esta sabia ignorancia de Jesús seguira definiendo el desarrollo posterior de este libro, que aqui situamos a la luz de un Dios que tambien "ignora por amor", sabiendo que el amor triunfara al final, pero dejando en manos de los hombres la marcha de la historia En esta linea se entienden las densas

Pero sigamos con la comparación. Jesús vino de la periferia de Israel (Galilea) y "subió" al centro (Jerusalén) para ofrece su alternativa de gracia, su proyecto de Reino, que es vinculación de amor entre los hombres. No tuvo que salir primero en una especie de Hégira o retirada estratégica, como la de Mahoma, pues él no había empezado su tarea en la capital sino en la periferia, de donde vino a Jerusalén para anunciar la caída de su templo elitista y para promover un movimiento universal de comunión (de amor mutuo), desde los más pobres, sin necesidad de templo. No vino a enseñar teorías interiores, pero tampoco a conquistar el Reino con armas, sino a proponerlo en amor, quedándose sin armas en manos de los hombres.

Mahoma tampoco quería un Reino puramente interior (aunque destacó el valor y la necesidad de someterse a Dios), sino que "impuso" de algún modo un "reino social" o comunitaria, una "umma" de sometidos a Dios, dispuestos a extender su modelo de sumisión al mundo entero. En esa línea, a diferencia de Jesús, Mahoma "tomó" por la fuerza el "templo" (la Caaba de la Meca) y lo "purificó" de la idolatría, para convertirlo en santuario o mezquita universal para todas las naciones de creyentes. Por eso, los musulmanes siguen teniendo un "santuario" central, vinculado a la memoria de Abrahán y de Mahoma y van a peregrinar allí, para adorar a Dios, una vez en la vida (si pueden). Por el contrario, los cristianos ya no veneran a Dios de un modo especial ni en Jerusalén ni en Garicim o en la Meca, sino "en espíritu y verdad" (cf. Jn 4, 20-21). Como seguiremos viendo, Jesús no purifico el templo para que siguie-

palabras finales de un libro de A. Geshé, donde Dios aparece "conociéndose a sí mismo" en los hombres; éste es el Dios que no puede imponerse desde fuera, ni imponer su mesianismo, sino que se busca a sí mismo y descubre su misterio caminando con los hombres. «Pero si Dios es de algún modo un poco enigma para sí mismo, ¿no será por esta razón por la que él tiene necesidad de comprenderse en nosotros? ¿No será éste, como puede verse en el Pórtico de Chartres, uno de los sentidos de la creación y de la encarnación? Dios aparece allí revolviendo los cabellos de Adán, al mismo tiempo que está buscando la manera de descifrar en ese Adán los rasgos de su propio Verbo, que un día se encarnará. ¿No será quizá ésta una de las respuestas al *Cur Deus homo,* al "por qué se ha hecho Dios hombre" de san Anselmo? Dios viene a proponer al hombre una cuestión, para comprenderse a sí mismo. "Si vosotros no me confesáis [si yo no me comprendo gracias a vosotros] yo no existo", dice el Talmud. Cuando vosotros me confesáis [cuando yo me comprenda en vosotros], entonces yo soy. "En el momento en que el alma realiza su confesión ante la faz de Dios, y en el momento en que ella reconoce y atestigua así el ser de Dios, sólo en ese momento adquiere Dios también realidad Según eso, también el hombre revelaría a Dios, e incluso le revelaría a él mismo» (cf. de A. Geshé, *El sentido,* Sígueme, Salamanca 2004, 197). Eso significa que ni Dios tiene las cosas resueltas desde fuera, por arriba, sino que camina en amor con su Cristo.

ra siendo un templo mejor, sino para que los fieles lo abandonaran (había cumplido su función) y descubrieran a Dios en el evangelio[20].

Desde ese fondo se entiende la dificultad que Jesús tuvo para comunicar a los discípulos lo que él entendía y quería sobre el Reino. Ciertamente, quiso que compartieran su camino, aunque ellos apenas lograron entenderlo, como ha puesto de relieve el evangelio de Marcos, cuando interpreta a Jesús desde el trasfondo de la incomprensión y rechazo constante de sus discípulos, que resultan cada vez más incapaces de entenderle y de seguir, hasta que al fin le abandonan (con la excepción paradójica de las mujeres de Mc 15, 40-41.47 y 16, 1-8, como veremos en el capítulo siguiente). Este "fracaso" no depende sólo (ni principalmente) de la cobardía de los discípulos, sino del mismo carácter del Reino, que rompe las expectativas y claves de la historia anterior[21].

El evangelio muestra así una especie de disonancia entre Jesús y sus discípulos, una incomprensión creciente, que se encuentra también motivada por el hecho de que ni siquiera Jesús podía saber y describir externamente la manera en que iban a desarrollarse los acontecimientos. Ciertamente, él tenía un plan, vinculado a la "entrega" evangélica de su vida y, según ella, no podía subir a Jerusalén como soldado, para imponerse por la fuerza, sino que debía y quería hacerlo como amigo (representante y portavoz de un Reino de amigos), para quedar en manos de las "autoridades de Israel" (como los itinerantes quedaban en manos de los más acomodados). Tenía un plan de amor, pero su desarrollo dependía de la respuesta de los responsables de Jerusalén (y de sus mismos discípulos, que le seguían de manera libre, conservando su propia iniciativa).

Jesús no podía compartir la estrategia de los sacerdotes de Jerusalén y de los políticos de Roma, pues ella se situaba en el plano de la racionalidad social y política, es decir, de "juicio" o talión: de medios y fines, es decir, de

[20] Despues de casi XVII siglos de interpretacion "ontologica" de Jesus, motivada por el "genio" griego, el estudio de la Biblia vuelve a situarnos en el lugar donde nos dejaron los relatos de la historia de Jesus Eso nos permite plantear de nuevo el tema del origen del cristianismo, en dialogo con el Islam (y las otras grandes religiones) En el comienzo del dialogo entre cristianos y musulmanes debe ponerse otra vez la vida historica de Jesus, tal como se encuentra atestiguada por los evangelios En este campo resulta esencial la forma distinta en que cristianos y musulmanes interpretan el "sentido" sagrado de Jerusalen y de la Meca El hecho de que los cristianos no tengan "alquibla" (ni hacia Jerusalen, ni hacia la Meca) sigue siendo ejemplar

[21] Asi lo ha destacado, por ejemplo, R M Fowler, *Let the Reader Understand Reader Response Criticism and the Gospel of Mark*, Fortress, Minneapolis 1991 Para una vision panoramica del tema, cf M Navarro, *Marcos*, Verbo Divino, Estella 2006.

intereses. Pues bien, Jesús se ha mantenido por encima de ese plano, de manera que hemos podido presentarle como una "mutación" en línea de humanidad: ha renunciado a la violencia, es decir, a la "política", entendida en forma de cálculo razonado (de medios a fines) en el que intervienen factores de violencia militar o social, para actuar simplemente "por amor", quedando así en manos de aquellos a quienes venía a ofrecer su mensaje amoroso de Reino.

Ciertamente, él confiaba en Dios, en la presencia de un poder de gratuidad, a quien llama Padre y a quien pide que "venga tu Reino". De esa forma expresó su fe en un Poder de Salvación que no actúa desde fuera, interrumpiendo el orden de la lógica social, sino que se revela en la misma libertad de los hombres que actúan y toman decisiones. Lógicamente, él debe poner su destino en manos del Dios que actúa a través de una historia humana, en la que influyen las autoridades de Jerusalén y sus mismos discípulos. Ciertamente, no se puede suponer sin más que esos discípulos habían entendido a Jesús de una manera del todo equivocada; más aún, parece que ellos no quisieron ser violentos en línea militar (no eran celotas), pero deseaban que el proyecto de Jesús triunfara; no estaban dispuestos a verle "fracasar", quedando en manos de las autoridades. Por su parte, las autoridades de Jerusalén tampoco eran violentas, en un sentido perverso, pero estaban dispuestas a defender su parcela de poder y no podían aceptar a un hombre como Jesús, que lo rechazaba. Por eso le mataron, como seguiremos viendo[22].

[22] Quizá podamos resumir el tema en tres puntos. (1) *Jesús se puso en manos de las autoridades*, esperando un posible cambio, una intervención especial de Dios, en línea de gratuidad, que trasformaría los corazones de las autoridades de Jerusalén, sin violencia externa. Pero esa intervención no se produjo, de manera que tuvo que aceptar su muerte. Quizá había esperado también un signo humano (vinculado a la "conversión" de los sacerdotes y Pilato). Pero ese signo tampoco se produjo y no tuvo más remedio que acoger la muerte. (2) *Los discípulos debían tener unos planes particulares*, que no coincidían del todo con los de su Maestro. Quizá esperaban un "gesto de poder" de Jesús, con una intervención maravillosa de Dios, un signo que no se dio y, por esto, ante la muerte de Jesús huyeron. Así abandonaron a Jesús, pues había algo que no respondía a sus expectativas. (3) *Sólo tras la muerte de Jesús* los discípulos "descubren" e interpretan de un modo distinto el sentido mesiánico de todo lo anterior, recuperando así elementos y motivos que antes no habían comprendido. El Reino de Dios no es está fijado de antemano, sino que el mismo Jesús y sus discípulos tienen que irlo descubriendo en su camino, como seguiremos viendo (cf. Jn 12, 16).

3. Jesús, el Hijo del Hombre. Cf. Excursus 4

4. Jerusalén, un camino y una meta

Como hemos indicado, conforme a la visión de A. Schweitzer, Jesús había fracasado al anunciar la llegada del Reino en Galilea y, por eso, subió a Jerusalén a fin de morir, para que el Reino viniera a través de su pasión. En contra de eso, he dicho que Jesús subió a Jerusalén porque, conforme a la Escritura, debía plantear las grandes preguntas y esperanzas en la capital de las promesas, enfrentándose, además, con las jerarquías supremas: sacerdotes y gobernador de Roma. Si hubiera muerto en Galilea habría dejado sin resolver los temas que ellas planteaban.

1. Último camino

A fin de culminar lo que había comenzado en Galilea, Jesús quiso ofrecer en Jerusalén la Sabiduría del Reino, que se introduce en la dinámica del mundo, a través de los más pobres. No es una sabiduría que actúa en el vacío, para triunfar de un modo lógico, a través de los más ricos, sino que ella penetra en las condiciones de pobreza y opresión de la sociedad, introduciendo en ellas el fermento del Reino de Dios. De esa forma sigue el ejemplo de los itinerantes que quedaban en manos de "sedentarios", representados, en el fondo, por los sacerdotes y el gobernador romano.

El evangelio de Juan dirá que "vino a los suyos y los suyos no le acogieron" (cf. Jn 1, 11). Así subió Jesús y quedó en la ciudad del templo, sin posible salida. Los enviados de Galilea podían ir a otros lugares (cf. Mt 10, 13. 23), hasta culminar el giro de las tierras de Israel. Pero Jesús ya no podrá bajar de Jerusalén y buscar otro lugar, pues más allá de Jerusalén sólo queda Dios. Así vino y quedó bajo el poder de sacerdotes y soldados romanos, que habían tenido que pactar entre ellos para mantener el poder: los sacerdotes sólo podían sentirse seguros contando con el apoyo de Roma, pues el mismo Sumo Sacerdote dependía del gobernador para ejercer su autoridad; por su parte, los romanos debían apoyarse en la aristocracia local de los sacerdotes, para no imponerse simplemente por la fuerza.

Sacerdotes y soldados controlaban el poder y lo repartían, conforme a las leyes de un mundo de violencia, pero Jesús no lo buscó, sino que vino sin poder alguno y así quedó, impotente, en manos de los sacerdotes (y del gobernador), sin más argumento que su vida. En esa línea, venimos diciendo

que él mismo "se entregó", poniéndose en manos de los sacerdotes, como "itinerante de Dios", ofreciendo su Reino sin seguridad ni garantía externa. Sin nada mandó a sus discípulos en Galilea; sin nada vino a Jerusalén con ellos, sin las seguridades que da mundo. De esa forma, su mismo mensaje de Reino, que es entrega al servicio de los demás, le puso en situación de muerte. En ese fondo se entienden los anuncios ya evocados de la pasión (cf. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 32.34) que el evangelio de Marcos ha situado estratégicamente en la segunda mitad de su relato, a partir de la escena de Cesárea de Felipe, para definir con ellos la subida a Jerusalén.

> Y empezó a enseñarles que el Hijo del humano debía padecer mucho, que sería rechazado por los presbíteros, los sumos sacerdotes y escribas; que lo matarían, y a los tres días resucitaría (Mc 8, 31).

El Hijo del humano va a ser entregado en manos de los humanos; le darán muerte y, después de morir, a los tres días, será resucitado (Mc 9, 31)

> Mirad, estamos subiendo a Jerusalén y el Hijo del humano va a ser entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas: lo condenarán a muerte y lo entregarán a los gentiles; se burlarán de él, lo escupirán, lo azotarán y lo matarán, pero a los tres días resucitará (10, 33-34)[23].

Tomados en particular, ellos han sido creados por el evangelista, para interpretar el camino de Jesús. Pero, en su conjunto, ellos remiten a su historia, que culmina con la muerte (como seguiremos viendo) y que sólo puede formularse plenamente tras la pascua, pues se encuentran vinculados al sufrimiento del Hijo del Hombre, esto es, del hombre que se pone al servicio del Reino. Son creaciones literarias y teológicas de la tradición, pero transmiten algo propio de Jesús: la certeza de que el Reino llega en camino de pequeñez y entrega de la vida.

Esos anuncios empalman con el tema de la persecución de los profetas, que está en el centro de la historia israelita, formulada por los deuteronomistas. En esa perspectiva se inscribe la figura de Moisés, perseguido por los egipcios; la de Elías, acosado por el rey; la de Jeremías, amenazado por los nobles de Jerusalén, que le encierran en un pozo; y, finalmente, la de Juan, asesinado por Antipas. En ese fondo, las "profecías" de la pasión de Jesús no han de entenderse como "retratos" anticipados de aquello que sucederá, sino como caminos que se abren hacia la promesa de Dios, desde la violencia de

[23] He comentado estos pasajes en *Pan, casa y palabra La Iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1999, en sus lugares correspondientes

la historia. Situada en la vida de Jesus, esas profecias trazan un camino, que no ha sido recorrido todavia, pues ni Dios esta fijado (¡es libertad!), ni las autoridades le han matado"[24]. Por eso, el camino Jesus sigue abierto:

Queda abierta la respuesta de Israel (Jerusalen), que aun podria aceptar el mensaje del Reino La experiencia de los antiguos profetas perseguidos y el destino de Juan Bautista, lo mismo que la mision anterior de Jesus en Galilea, no favorecen mucho una "conversion" o, mejor dicho, una aceptacion de Jesus en Jerusalen En esa linea parece situarse Lucas cuando presenta a Jesus llorando ante la ciudad (Lc 19, 41) De todas maneras, a pesar de las predicciones negativas, Jesus pudo contar con que Jerusalen le aceptaria

Quedaba abierta igualmente la respuesta de Dios Sin duda, Dios no dejaria de amar a los pobres ni de realizar su Reino, pero la forma de hacerlo no estaba aun fijada ¿Como responderia al rechazo de Jerusalen, su ciudad, en caso de que su ciudad rechazara al Mesias? No podemos definir de antemano la respuesta de Dios, ni interpretar la mente de Jesus desde la experiencia posterior (pascual) de la Iglesia De todas maneras, pasara lo que pasara, el estaba seguro de que habia llegado el tiempo del banquete final, la Cena del Reino la mesa compartida de la fraternidad, como indicara el logion escatologico de Mc 14, 25 par y la promesa de Mt 8, 1 1

El Dios de Jesus no se situa *fuera,* sino *dentro de la historia* y de esa forma actua, penetrando en la trama de las relaciones sociales Asi lo hemos visto al hablar de los itinerantes y los sedentarios Asi podremos verlo en el camino que va a Jerusalen y en aquello que pasara alli despues Todo depende de Dios, pero todo depende, al mismo tiempo, de los hombres y, en este caso, de las autoridades de Jerusalen, en cuyas manos se pondra Jesus, al servicio del Reino, tal como ira mostrando el evangelio, en los relatos de la Ultima Cena y del juicio

Quedaba abierto, en fin, el camino y destino del propio Jesus El tenia la certeza de que debia seguir anunciando su mensaje, aunque ello implicara un riesgo de muerte Pero ¿tendria que morir de verdad? ¿Como se vincularia su muerte con el Reino? Mas que su destino personal debia interesarle la "suerte" o futuro del Reino, la forma en que Dios le acogeria, ratificando el mensaje que el habia proclamado en Galilea Todo eso quedaba abierto, el mismo Jesus seguia en camino, en manos del Reino de Dios[25]

[24] Cf E Lohse, *Martyrer und Gottesknecht Untersuchungen zur urchristlichen Verkundigung vom Suhnetod Jesu Christi,* Gottingen 1963, W Popkes, *Christus traditus Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT* Zwingli V, Zurich 1967, J Roloff, *Anfange der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10 45 und Lk 22 27)* NTS 19 (1972) 38 64, O H Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten,* WMANT 23, Tubingen 1967

[25] Cf H Schurmann, *El destino de Jesus Su vida y su muerte,* BEB 109, Sigueme, Salamanca 2004, 139 Jesus puede inspirarse en modelos anteriores, pero nada ni nadie habia fijado de antemano su destino, sino que el mismo lo debia ir trazando (buscando, acogiendo) con su vida

Como hemos visto en el capítulo 1º de este libro, la Biblia incluía el motivo del profeta perseguido y aparentemente fracasado (en la línea del Siervo de Yahvé del 2º Isaías) lo mismo que la tradición judeo-helenista del justo perseguido y asesinado (libro de la Sabiduría). Pero no conocía, que yo sepa, el tema del Mesías perseguido y fracasado (asesinado). Ciertamente, Jesús podía aplicar al Mesías los motivos del profeta o justo perseguido, pero eso no resultaba claro de antemano. Ninguna luz, ninguna profecía podía definir previamente del todo su camino. Nadie había anunciado y preparado el Reino como él lo había hecho; nadie había explorado en el interior de Dios como él había explorado. No había respuestas que pudieran fijar su destino, porque nunca, nadie, había realizado una tarea semejante, ni había proclamado un mensaje de no-juicio como el suyo, ni había invitado al perdón y amor al enemigo, ni había vinculado como él a itinerantes con sedentarios, ni había situado el principio de la gracia en el centro de la vida social. Nadie había subido a Jerusalén con sus pretensiones. Por eso nadie podía fijar de antemano lo que sucedería[26].

Así mostró Jesús, con su propia vida, que el Reino de Dios viene a través de la debilidad de los pobres y mendigos, de los rechazados y asesinados. Con ellos vivió; a ellos había ofrecido su mensaje, con ellos se identifica ahora, subiendo sin defensa externa a la ciudad de las promesas (Jerusalén). Jesús viene como Mesías o enviado de Dios (en la línea de David), siendo un pobre entre los pobres. De esa forma asume el riesgo del fracaso mesiánico, que está vinculado al amor al enemigo y al perdón de las deudas. Los que quieren triunfar siempre (en una línea de mesianismo victorioso) han de emplear para ello medios de poder, sacrificando a los demás (como los sacerdotes) o imponiéndose sobre ellos (como el Imperio romano). Jesús, en cambio, no quiere triunfar, sino amar, dar la vida por los otros; por eso sube desarmado, quedando por (en) amor en manos de los hombres. De esa forma despliega el verdadero mesianismo.

[26] El camino se hallaba preparado, pero ni Moisés, ni Elías, ni David ni el Siervo de Yahvé, ni el Justo Sufriente ni ninguna otra figura celeste como Henoc o el Hijo del hombre podían responder de antemano a las preguntas de Jesus, resolviendo los problemas que él había planteado. Desde este fondo podemos afirmar que "ignoraba externamente su futuro", no podía saber qué pasaría, pues no podía imponer su voluntad sobre Dios, ni sobre las autoridades de Jerusalén, ni siquiera sobre sus discípulos (¿cómo responderán en la trama de Jerusalén?). Si Jesús lo conociera todo de antemano, como han supuesto algunos partidarios de una "ciencia infusa" (¡él pre-veía como en una pantalla lo que iría pasando!), su mensaje no habría sido salvador, pues el destino y respuesta de los hombres estaría decidido de antemano.

Así culmina su camino de pobreza. Como hemos venido destacando, él no ha "escogido" la pobreza, sino que ha nacido en ella. No tiene la cultura de un rico que se hace pobre, sino la sabiduría de alguien que ha nacido muy pobre, dentro de una tradición riquísima de conocimiento popular y de riqueza religiosa. Por eso no inicia un movimiento de sacerdotes, escribas o personas especializadas en pureza, para acercarse después a los pobres, sino que inicia y recorre su movimiento de Reino desde la situación de los pobres reales (¡sus compañeros!), no para tomar el poder por armas o dinero, sino para abrir desde ellos un camino de amor y comunión universal.

Jesús ha iniciado y recorrido un camino mesiánico en pobreza de amor, superando de esa forma el celotismo, pues el celotismo es, en el fondo, un movimiento de ricos, al menos en sentido militar. Ciertamente, muchos celotas eran pobres, pero se querían hacer ricos, utilizando unos medios "poderosos", de tipo militar, para adueñarse del poder. Jesús, en cambio, comienza y concluye su camino en un gesto de "pobreza" llena de amor.

2. Subida sin bajada

Jesús, Hijo de David, tenía que subir a la ciudad de su antepasado, no para conquistarla militarmente y reinar desde ella sobre el mundo, como había hecho David, sino para instaurar allí otro Reino, fundado precisamente en los pobres y expulsados de los reinos de la tierra. Mateo ha entendido bien esta dinámica, al presentarle en Jerusalén rodeado de ciegos y cojos, que son los portadores de la promesa real de la ciudad (cf. Mt 21, 14). Jerusalén sería el punto de partida de una humanidad mesiánica, capital del Reino de los expulsados de la vieja historia humana (como ha sabido Ap 20)[27].Ciertamente, Jesús subió a Jerusalén para iniciar el Reino de Dios, pero Pilato, delegado del emperador de Roma, le condenó a muerte, rechazando su proyecto (ser Rey de los judíos), precisamente a las puertas de la ciudad (que debía ser "capital" de su reino). Su entrada en la ciudad había tenido un elemento mesiánico-político: vino rodeado de un grupo de amigos, que después parecen haberle abandonado, pues Pilato mandó matarle sólo a él, ante la ciudad, rechazando su pretensión escatológica. En este contexto retomamos lo ya dicho sobre Jerusalén al comienzo de este capítulo y lo aplicamos desde una perspectiva sacerdotal y escatológica:

[27] Cf. J. Nieviarts, *L'entrée de Jesús a Jérusalem*, Lectio Divina 176, Cerf, Paris 1999.

1. Jerusalén, ciudad sacerdotal. Allí estaba el templo construido precisamente por el "hijo de David" (Salomón), de tal forma que la ciudad se tomaba como lugar de presencia de Dios. Por eso es normal que Jesús haya venido allí para encontrar al Dios en cuyo nombre ha proclamado el Reino. Eso significa que, al menos en un sentido, ha aceptado el reto de Jerusalén con sus pretensiones teocráticas, pero las ha entendido de un modo distinto, siendo rechazado por los sacerdotes.

> *Jerusalén es ciudad del Gran Rey (cf. Mt 5, 35),* en cuyo nombre actúan los sacerdotes en el templo. Pues bien, Jesús ha subido a Jerusalén, como representante del Dios-Rey de Jerusalén, es decir, como pretendiente mesiánico, por lo que tendrá que enfrentarse con los funcionarios sagrados del templo. Está en juego la tarea de los sacerdotes en el momento de la llegada del Reino de Dios. ¿Seguirán cumpliendo una función sagrada? ¿O quedarán sustituidos por el rey mesiánico, perdiendo su función antigua? ¿Cómo recibirán a Jesús?
>
> Jerusalén es la ciudad de los sacerdotes, ante quienes presenta Jesús su mensaje. Pero no lo hará como representante de un sacerdocio más puro, en la línea de los esenios de Qumrán, o más legítimo, como los conquistadores del 67 d. C., sino desde una perspectiva no-sacerdotal, es decir, como portador "laico" de la venida del Reino (como enviado del Dios Padre, rey mesiánico). Por eso su gesto de "purificación" del templo (cf. Mc 11, 15-16 par) no será un signo sacral (para instaurar un sacerdocio mejor), sino mesiánico: el templo pierde su función antigua y se convierte en casa de oración para todas las naciones.

Desde ese fondo se plantea la pregunta clave del proyecto de Jesús: ¿Podrá seguir funcionando este templo? ¿Será necesario uno nuevo? ¿No habrá necesidad de ninguno? El evangelio no responde a esa pregunta, pero supone que, si hay templo (antiguo o nuevo), habrá de estar al servicio del Reino, conforme al mensaje y camino de Jesús, desligado del control de los sacerdotes, abierto a todos los hombres y mujeres, a partir de los pobres. Todo lo que Jesús ha dicho sobre el Reino puede entenderse sin necesidad de un templo especial, en la línea del que entonces existía. Sea como fuere él ha subido a la ciudad y ha entrado en el templo, para anunciar el gran cambio: ha terminado ya la era de los sacrificios sangrientos y del poder externo (económico, sacral) de los sacerdotes (cf. Mc 11, 11.33 par). Así lo han entendido ellos, condenándole a muerte.

2. Jerusalén, ciudad escatológica, lugar de la manifestación final de Dios. Por eso, Jesús sube y llama allí a su Padre, a fin de que instaure su Reino, en la línea del mensaje que había iniciado en Galilea. Viene porque espera en Dios

y espera también, probablemente, que Dios haga que los muertos retornen a la vida, de manera que empiece así el tiempo de la resurrección final, en el entorno de Jerusalén, donde la tradición situaba el Valle de Josafat o del juicio (cf Joel 3, 2.12), como indican las tumbas que habían empezado a construir algunos judíos piadosos y ricos. En ese contexto se sitúa el famoso texto de la resurrección, que Mt 27, 52-53 transmite como signo de la pascua de Jesús[28]. Estos son algunos rasgos que definen el carácter escatológico de la ciudad:

> *Ciudad de la promesa: venida de los pueblos.* La tradición profética había anunciado desde antiguo una "subida" de los pueblos, que vendrían a Jerusalén, para iniciar un camino de paz y adorar a Dios en el templo, que estaría abierto para todos los pueblos (cf. Is 2, 2-4; 60, 1-12). Posiblemente, el templo en cuanto tal había perdido ya para Jesús su función sacrificial (propia de los sacerdotes), de manera que no aparecía a sus ojos como lugar de sacrificios de animales y de un culto especial de los judíos. Pero toda la ciudad podía interpretarse de algún modo como templo, lugar donde se cumple la esperanza de los pueblos (cf. Mt 8, 11: "vendrán de Oriente y Occidente...")[29].
>
> Ciudad de la paz. La tradición israelita define a Jerusalén como promesa de paz y plenitud futura, tras la gran batalla en la que Dios derrotará a los enemigos de la vida (de su pueblo). La manifestación de Dios en Jerusalén forma parte de la doctrina común del judaísmo del tiempo de Jesús (partiendo de Is 2, 24). Pues bien, conforme a Lc 19, 42, Jesús sube a Jerusalén para anunciar precisamente esa paz, ofreciendo allí una garantía de reconciliación final. En ese contexto, en principio, debemos afirmar que él no ha buscado un Reino para fuera de este mundo, en línea platónica o puramente intimista, *sino que ha querido iniciarlo aquí, precisamente a partir de Jerusalén, como* culminación del camino profético de Israel[30].

En ese contexto se puede hablar de la gran *batalla escatológica.* El Apocalipsis afirma que la lucha decisiva del fin de los tiempos tendrá lugar en Armaguedón, que parece aludir a Meguido, lugar de frontera, entre la costa y Galilea, donde el gran rey Josías había sido derrotado y había muerto (2 Rey 23, 29). Pero la mayor parte de la tradición apocalíptica ha situado la batalla final en el entorno de Jerusalén, como supondrán, algunos años después de Jesús, Teudas y un profeta egipcio, siguiendo el tema de los salmos reales (cf.

[28] Cf. R. Aguirre, *Exégesis de Mt 27, 51b-53*, Eset, Vitoria 1980

[29] Así lo ha destacado J. Jeremias, *La promesa de Jesús a los paganos*, Fax, Madrid 1974.

[30] Ciertamente, existía ya entonces la visión de una Jerusalén de arriba, de tipo espiritual, como parecen haber destacado el mismo (Gal 4, 25-25; cf. Heb 12,12) y el Apocalipsis (3, 12; 21, 2.20), pero a Jesús le ha importado más la Jerusalén histórica, vinculada a la llegada del Reino, en este mismo mundo (no en un mundo futuro).

Sal 48, 1-5). Conforme a esa visión, todos los pueblos combatirán contra Jerusalén, pero Dios la defenderá, de manera que ella vendrá a presentarse como expresión de la victoria final del mismo Dios. ¿Supondría Jesús que su posible muerte se hallaría vinculada a esa batalla, de manera que después, de inmediato, llegaría la plenitud final? No lo sabemos, pero así parecen haberlo pensando aquellos grupos de cristianos que permanecerán en Jerusalén, esperando la parusía de Jesús y la instauración del Reino. De todas maneras, desligándose de esa esperanza de la llegada del Reino mesiánico en la "ciudad sagrada", las iglesias de tendencia helenista ya no vincularán el Reino de Dios y la parusía de Jesús con Jerusalén[31].

5. *Destino de Jesús. Visión de conjunto*

Pasando ya al plano histórico, podemos afirmar que, siendo buen israelita, Jesús creía en la llegada del Reino, que empezaría a instaurarse en Jerusalén, para extenderse desde allí a toda la tierra. Como profeta de los pobres y excluidos de Israel, él estaba convencido de que ese Reino vendría a partir de los más pequeños, los hambrientos y expulsados de la buena sociedad israelita. En nombre de ellos, como enviado del Padre y representante de los pobres, subió a Jerusalén, al acercarse los días de pascua, rodeado de un grupo de discípulos y colaboradores. Esa subida fue un acto de fe en el Dios de las promesas y en el valor de su mensaje. Por eso, vino desarmado y pobre, porque el Reino de los pobres no se logra con dinero ni con armas, sino con el amor de las personas. Así, para trasformar a las personas desde el Reino (para el Reino), subió a Jerusalén, ciudad de la esperanza y las promesas.

La subida de Jesús a Jerusalén forma parte de su estrategia mesiánica, una estrategia cuyo final externo él no conocía de antemano (cf. Mc 13, 32), aunque estaba convencido de que le esperaba el Reino de Dios, como experiencia de amor ofrecido a los pobres y compartido con ellos. Desde este fondo, recogiendo la historia anterior, quiero ofrecer algunas consideraciones, compartidas por gran parte de la exégesis moderna, que pueden ayudarnos a entender mejor las implicaciones y sentido del camino de Jesús, a quien no apresaron en el lugar de su actividad normal (como a Juan Bautista), sino en

[31] Cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 2000. En sentido teológico, cf. Y Congar, *El misterio del templo*, Estella, Barcelona 1967.

Jerusalén, donde subió con sus discípulos, sabiendo que podía ser condenado (como lo fue de hecho)[32]. En este contexto he querido un resumen de lo anterior y un anticipo de lo que sigue:

Subió como aspirante mesiánico. No subió para morir en el sentido sacrificial de la palabra. No buscó su destrucción, como víctima, sino la llegada del Reino de Dios, para los hombres y mujeres de su pueblo, partiendo de los pobres (hambrientos, impuros, expulsados del sistema israelita y romano), a quienes había ofrecido su mensaje en Galilea. Como buen judío, subió a Jerusalén, ciudad de David (del Mesías), en nombre de los pobres, con un grupo de galileos, para anunciar y preparar el Reino, buscando la manifestación de Dios y conociendo el riesgo que implicaba su actitud, como recuerdan las palabras de Tomás: "Subamos y muramos con él, si es preciso" (cf. Jn 11, 16). Tenía la certeza de que Dios hablaría a través de lo que hicieran (o no hicieran) con él en Jerusalén, pues ésta era la última oportunidad para la ciudad de la promesas y del templo[33].

Vino de un modo público, pues quería la trasformación o conversión de Jerusalén. No vino para realizar una tarea privada, sino como pionero y representante de aquellos que esperaban el Reino y así entró abiertamente en la ciudad, por el Monte de los Olivos (cf. Mc 11, 1 ss). Por eso, su venida, en ese tiempo de Pascua, no fue un gesto privado, sino la expresión oficial de sus pretensiones mesiánicas, en Jerusalén, capital y principio de su Reino. Conforme a los planes de Dios, era posible que los jerarcas de Jerusalén cambiaran y que los sacerdotes del templo abandonaran su poder sagrado, de tal forma que vinieran a integrarse con los pobres. Ciertamente, conocía los enfrentamientos de los sacerdotes "oficiales" con otros grupos de sacerdotes y judíos (como los esenios de Qumrán) y era consciente de los problemas que su gesto podía plantear al gobernador/procurador romano (Poncio Pilato), que también había venido a Jerusalén con un contingente mayor de soldados, para mantener el orden en los días de la fiesta (de pascua). A pesar de eso (o precisamente por eso), subió a Jerusalén en pascua, porque era momento propicio (hora del Reino), tiempo para que los hombres y mujeres empezaran a

[32] Sobre el sentido de la subida de Jesús a Jerusalén tratan gran parte de las obras citadas en bibl 4.1 y 4.2 y también las de bibl 4. Quiero destacar en espacial las de Crossan, Dunn, Meier, Sanders, Vidal y Wright (bibl 4.1) y las de Benoit, Blinzer, Brandon, Brown, Legasse, Schürmann, Winter (bibl 9).

[33] Sus discípulos y aquellos que le acompañaban desde Galilea apoyarían en principio su proyecto, aunque tenían sus propias opiniones e intereses sobre el Reino. No llevó consigo a todos sus amigos, ni a todos los itinerantes que le habían seguido en Galilea; pero vino con un grupo significativo, centrado en sus Doce, que eran un signo y anuncio de las doce tribus de Israel que empezarían a reunirse desde Jerusalén, abriéndose a todas las naciones.

comunicarse, en gesto de paz, desde los más pobres, sin prepotencia o dominio (religioso, militar, económico) de unos sobre otros[34].

No quiso pactar con los sacerdotes. Sabemos por la Biblia que el pacto es una señal de Dios, de tal forma que toda la historia de Israel y el mismo texto de la Ley o Pentateuco había sido expresión y consecuencia de unos pactos (entre profetas, sacerdotes y representantes de la tradición deuteronomista). ¿Por qué no buscó Jesús también un pacto con los sacerdotes del Templo? Sabemos que los sacerdotes habían pactado ya con Roma, que nombraba al Sumo Sacerdote y defendía las instituciones sacrales de Jerusalén, en un contexto de equilibrio de poder, compartido por unos y por otros. Pues bien, todo parece indicar que Jesús no les ofreció un pacto sacerdotal pues no admitía su sacerdocio, sino que proclamó ante ellos el Reino de Dios, como alianza universal, desde los pobres, un pacto simplemente "humano" (de vida compartida) que la Iglesia posterior centrará en la sangre de Jesús (cf. Mc 14, 24 par)[35].

No quiso negociar con Roma. Desde una perspectiva eclesiástica moderna, Jesús podría, y quizá debería, haberlo hecho, enviando delegados a Pilato, para decirle que venía desarmado, que no quería (ni podía) tomar la ciudad, ni provocar desórdenes externos: que sólo intentaba cambiar la identidad y misión del judaísmo, de manera que no iba directamente en contra de los intereses de Roma. De todas maneras, podemos suponer que Jesús no propuso ese tipo de pacto, pues ni él estaba dispuesto a pedir permiso al gobernador, ni el gobernador tendría interés en pactar con judíos de tercera o cuarta categoría, como parecía ser Jesús. Un gobernador romano sólo pacta con

[34] En la línea de Jesús, pero de un modo mucho más amenazante, se situará en el Monte de los Olivos un judío de origen egipcio, acompañado según Josefo por muchos seguidores, a quienes prometió la caída de las murallas de Jerusalén y la conquista de la ciudad; pero fue derrotado por el procurador Félix, entre el 52-60 d. C.. Cf. *Bell* II, 13 5 (*Guerra de los Judíos II, 12*, Iberia, Barcelona 1989, 167-168) y *Ant* XX, *8*, 6. Cf. E. Schürer. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (175 a. C.-235 d. C., I-II)*, Cristiandad, Madrid, 1985, II, 594-595.

[35] Lógicamente, los sacerdotes no podrían aceptar el pacto que les ofrecería Jesús, pues eso implicaría la superación (y abandono) del culto del templo que ellos realizaban. En caso de aceptar a Jesús, ellos deberían disolverse y perder sus poderes, para vivir simplemente como hijos de Dios y hermanos de los pobres, renunciando a sus beneficios, cosa que no estaban dispuestos a hacer. Por su parte, Jesús no podía ofrecerles más pacto que el signo de su vida (el pan compartido) al servicio de los pobres, sin violencia, sin venganza, un "pan universal", de forma que ellos, sacerdotes particulares, perderían sus poderes. Ciertamente, en un sentido más profundo, Jesús ofreció ese pacto (simbolizado por el pan compartido y la sangre derramada), pero los sacerdotes no lo aceptaron (ni Jesús aceptó aquello que los sacerdotes podían haberle ofrecido, en línea de poder). Para situar el tema del pacto desde el trasfondo de la historia israelita, K. Baltzer, *Das Bundesformular*, WMANT 4, Neukirchen-Vluyn 1964; D. McCarthy. *Treaty and Covenant*, AnBib 21, Roma 1963. Desde la perspectiva de Jesús, C. Giraudo, *Eucaristía per la chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire della "lex orandi"*, Gregoriana, Roma 1989; J. Jeremias, *La última Cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980; X. Léon Dufour, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1983.

sacerdotes superiores o jerarcas laicos, en línea de poder, no con hombres que rechazan el poder, como este profeta nazareno Sea como fuere, Jesus no quiso provocar directamente a Roma, de manera que su entrada en Jerusalen, aunque cargada de pretensiones mesianicas (¡todos los judios peregrinos en Jerusalen por Pascua celebraban la liberacion de Egipto, soñaban en el Reino de David!), fue radicalmente pacifica[36]

Vino en un momento de crisis Argumento de Caifas Su subida a Jerusalen provoco una conmocion en los sacerdotes, que se sintieron amenazados, porque Jesus no reconocia el valor de su mediacion sagrada (¡materializada en el templo!), sino que anunciaba y promovia la caida o final de ese templo (convertido en lastre social y/o religioso), con el fin de que Dios pudiera hablar directamente con los hombres y mujeres de la ciudad y del mundo (¡urbi et orbi!), empezando por los pobres Asi lo descubrio Caifas, Sumo Sacerdote, como afirma el evangelio «Los sacerdotes decian ¿Que hacemos? Pues este hombre hace muchas señales Si le dejamos seguir asi, todos creeran en el, y vendran los romanos y destruiran nuestro templo y nuestra nacion Entonces les dijo Caifas Vosotros no sabeis nada, es mejor matar a un hombre que dejar que perezca todo el pueblo» (cf Jn 11, 47-50) Ese argumento de Caifas puede resultar capcioso pues esta suponiendo que el triunfo de Jesus suscitaria disturbios que conducirian a la intervencion romana y a la destruccion de templo y pueblo ¿Es eso cierto? ¿No hubiera sido posible que Roma se declarara neutral y dijera que el movimiento de Jesus era un asunto privado de los judios, como se diria hoy en Occidente, suponiendo que las religiones son un asunto privado? Pues bien, en otro sentido, el argumento de Caifas es verdadero los romanos admitian todas las religiones, como asunto y piedad

[36] Podemos decir que Jesus ofrecio a los romanos un pacto implicito de paz universal, de no violencia externa, pero, como veremos en el proximo, ellos no quisieron (no pudieron) aceptarlo, porque tenian su propio pacto de imperio Conforme a la vision de F Josefo, Jesus podria haber pactado con Roma «En primer lugar, y conforme al punto de vista tradicional que conjuga la profecia biblica y la historia de los imperios, todas las peripecias por las que pasan los judios en el imperio de turno se interpretan como resultado de los designios punitivos o liberadores de Dios Tal es el principio que se aplica a los romanos, como anteriormente se hace con los egipcios, asirios, babilonios, persas, griegos y sirios Asi pues, con respecto al imperio romano en general y a la dinastia Flavia en particular, la postura teologica de Josefo queda absolutamente clara, por ejemplo en BJ, V, 367, 378 y 412, cuando se dirige a los judio rebeldes "La fortuna se les ha pasado de todas las partes (a los romanos) y, si mirais bien, hallareis que el Dios que regia en todas las naciones esta ahora en Italia Vuestra lucha no es solo contra los romanos, sino tambien contra Dios Asi pues, Dios mismo aparto los ojos de esta ciudad y los puso en estos [romanos] contra los cuales vosotros ahora guerreais" Segun Josefo, Dios desea que los judios se muestren politicamente obedientes a Roma, por consiguiente, los que durante la Primera Guerra de los Judios se rebelaron contra los romanos, en realidad, se habian rebelado contra Dios » (cf J D Crossan, *Jesus Biografia Revolucionaria* Critica, Barcelona 1994, 47) Conforme a esta vison, Jesus podria y deberia haber pactado con los romanos Pero las cosas resultan mucho mas complejas, como seguiremos viendo

privada, siempre que reconocieran el "poder" sagrado de Roma. Pero eso era lo que se hallaba precisamente en juego con Jesús: él no quería fundar una nueva religión "privada", sino un movimiento mesiánico, de tipo social, que podía ser peligroso para Roma; por eso, con buen criterio jurídico, en sintonía con los sacerdotes, Pilato le condenó a muerte[37].

Roma no podía aceptar a un "rey" como Jesús. Imaginemos que Jesús hubiera logrado mantener su pretensión en Jerusalén, rodeado por un grupo de discípulos y amigos. Eso significaría que, en algún sentido, los sacerdotes tendrían que haberle aceptado, renunciando a su visión particular (sacral) del templo y reconociéndole como "rey simbólico" (no político, en sentido imperial). Jesús habría sido un rey no-militar de los judíos, presidiendo así una especie de ONG mesiánica, una "asociación mesiánica", sin peligro para el orden militar de Roma, que seguiría imponiendo el orden exterior sobre el mundo conocido. Podrían existir así dos "reinos": uno para las cosas de Dios, propias de Jesús; y otro para las cosas del César, propio de Roma (cf. Mc 12, 17), como han querido los cristianos defensores de la teoría de las "dos espadas" (una del Papa y otra del Emperador). Pero estas son sólo imaginaciones retóricas. Dentro del organigrama político del imperio sólo se podía hablar de un «Rey de los Judíos» en clave de pacto político, de sumisión imperial y colaboración militar. El rey de los judíos debía ser un vasallo de Roma, como había sido Herodes el Grande (del 37 al 4 a. C.) y como lo será su nieto Agripa, poco después de Jesús (39-44 d. C.). En esa línea actuaba en tiempo de Jesús el mismo Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea (del 4 a. C. al 39 d. C.), que intentaba convertirse en "Rey de los judíos"; pero, a diferencia de su sobrino Agripa, lo hizo de un modo poco "convincente para Roma", siendo desposeído y desterrado por eso. Pero el Reino de Jesús no iba en esa línea[38].

[37] Por otra parte, Pilato no necesitaba demasiadas ayudas de los sacerdotes para apresar a Jesús. Posiblemente no tenía gran devoción por el templo, pero como político debía defenderlo, pues se trataba de un santuario reconocido y apoyado por la ley de Roma, que nombraba incluso a los Sumos Sacerdotes. En esa línea, todo lo que pudiera interpretarse como un ataque contra el templo de Jerusalén era un ataque contra la estabilidad del imperio (Roma) y Pilato tenía que evitarlo. Por eso, aunque quizá hubiera podido prender y ajusticiar a Jesús por su cuenta (como perturbador político), parece que le prendió y ajustició también porque era un peligro para el frágil equilibrio político centrado en el templo de Jerusalén, que garantizaba las relaciones entre la oligarquía judía y el poder de Roma. Las democracias modernas reconocen y aceptan las religiones como "asunto privado", siempre que ellas no vayan en contra de los intereses fundamentales de la "política establecida", que en occidente es de tipo capitalista. En ese sentido podemos decir que ellas están cerca de la situación de Roma, que reconocía también a las religiones, siempre que fueran "asunto privado" y no pusieran en riesgo el orden sagrado de Roma, como he destacado en *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

[38] Eso significa que Roma sólo podía aceptar a un Rey judío, incluso con gran autonomía, como rey vasallo ("amigo") del imperio, en clave de reparto de poder. Pues bien, el reino de Jesús no iba en la línea de Herodes el Grande, de Antipas su hijo, o de Agripa su nieto. Jesús no quería ser un rey político, en pacto con Roma, sino un rey mesiánico, desde los más pobres. Ciertamente, él pudo apelar a las promesas de David (presentándose implícitamente como rey), pero no quiso

Jesus vino en nombre de Dios Estrategia mesianica Jesus subio a Jerusalen anunciando y esperando (preparando) la llegada del Reino de Dios a pesar de que, humanamente hablando, parecia imposible conseguir lo que queria (ni los sacerdotes judios, ni los soldados romanos podrian aceptar su pretension, al menos en aquel momento y en aquellas circunstancias) Subio precisamente porque se lo pedia el Dios de los profetas, en cuyo nombre habia preparado e iniciado el Reino entre los pobres y excluidos de Israel, empezando por Galilea Subio porque estaba convencido de que su mensaje y mision eran de Dios y porque Dios le habia confiado la tarea de instaurar con su palabra y con su vida el nuevo Reino de los pobres, que ya habia comenzado en Galilea y que debia extenderse, desde Jerusalen, pasando de nuevo por Galilea, hacia todos los hombres y mujeres de la tierra No podia emplear violencia externa, ni poder politico, ni sacralidad sacerdotal para extenderlo, porque el Reino de Dios no logra con violencia, ni se mantiene por medios de poder o sacralidad sacerdotal Por eso, no pudo buscar unos pactos militares o politicos, porque Dios no actua con medios de poder, sino de un modo gratuito, como habian sabido los profetas, cuando condenaron los pactos militares de Israel con Egipto o con Asiria/Babilonia Por eso vino, desarmado y lleno de esperanza[39]

Jerusalen, ciudad de los signos La misma subida de Jesus a Jerusalen fue ya un signo mesianico Mas aun, en el fondo, ella fue su signo mas caracteristico Pues bien, en este contexto, podemos distinguir tres "signos" menores, que definen, mejor que ninguna palabra el sentido y trascendencia del anuncio mesianico de Jesus, de su proyecto de Reino (a) *Un signo de politica social* entro en la ciudad como pretendiente mesianico, en la linea de David Muchos se habian preguntado ya si el era Rey y Pedro lo habia declarado abiertamente, llamandole Cristo (Mc 8, 29), pero Jesus habia respondido pidiendole silencio Pues bien, ahora, el abandona las prevenciones anteriores y responde de manera afirmativa, entrando en Jerusalen de manera abierta, como Mesias radical, en forma pacifica, sin armas, anunciando el Reino de Dios para y desde los mas pobres (cf Mc 11, 1-10) (b) *Un signo de politica religiosa* el fin del templo antiguo Tras subir a la ciudad como rey, Jesus entro en el templo, para declarar, con un gesto nitido y preciso, que la funcion de ese templo habia terminado, de manera que empezaba una experiencia nueva, pues los hombres y mujeres podian relacionarse directamente con Dios y perdonarse

tomar Jerusalen por las armas ni pactar militarmente con Roma, sino que busco y creo un tipo distinto de Reino, que exteriormente no iba contra del poder de Roma, pero que, en el fondo, en aquel momento, era para Roma mucho mas peligroso que los reinos de un posible Herodes levantisco Han estudiado el tema varios autores citados en bibl 2 1, entre ellos Goodman, Guevara, Habbe, Hanson y Oakman, Horbury, Jeremias Leipoldt y Grundmann, Levine, Mettinger, Neusner, Riches, Safrai y Stern, Saldarini, Schurer Cf tambien N Kokkinos, *The Herodian Dynasty Origins, Role in Society and Eclipse*, Academic P, Sheffield 1998

[39] Asi se mantuvo en la linea de las tradiciones profeticas mas venerables de Israel, descritas por ejemplo por J L Sicre, *Los Dioses Olvidados Poder y riqueza en los profetas preexilicos*, Cristiandad, Madrid 1979

unos a otros, a partir de los mas pobres, sin necesidad de un templo como el de los sacerdotes (cf Mc 11, 11 30) (c) *Un signo de entrega y promesa personal* Precisamente cuando parecia que su empresa habia fracasado, pues ni los sacerdotes ceden ni los habitantes de Jerusalen le acogen, Jesus reune a sus discipulos y se despide de ellos compartiendo una copa de vino y prometien do que la siguiente la beberian en el reino (Mc 14, 25) Como veremos en el proximo capitulo, esa promesa se puede entender de forma historica inmediata (no me mataran, Dios intervendra y manana mismo iniciaremos el Reino) o de forma retardada (podran matarme, pero Dios me hara volver y tomaremos juntos el vino del Reino)

Subio para esperar la respuesta de Dios pero fue ajusticiado sin que nadie le defendiera en un plano externo Subio en nombre de Dios y culmino la tarea mesianica, en obediencia creyente, esperando la intervencion de Dios, que podia defenderse de una forma historica o mas escatologica (a) *Esperanza historica* En un momento dado, antes que le mataran, el mismo Dios interven dria avalando su camino, el camino de los pobres Todo nos permite suponer que Jesus pudo haber tenido basicamente esa esperanza, lo mismo que sus discipulos en el momento decisivo, Dios mismo le salvaria de la muerte Pero Pilato le mando crucificar y el murio gritando «Dios mio, Dios mio ¿por que me has abandonado?», sin que sucediera nada en el nivel externo Logica mente, los discipulos huyeron (b) *Esperanza escatologica* De todas maneras, como habian entrevisto de algun modo las grandes figuras del judaismo (los profetas asesinados, los martires macabeos, el justo sufriente), quedaba abierto la esperanza de *la intervencion escatologica* y con ella murio Jesus, poniendose en manos de Dios, pues de lo contrario sus discipulos no habrian podido creer en el tras su muerte Esos discipulos asumiran y desarrollaran esa esperanza por la Pascua, descubriendole resucitado y retomando su camino de Reino de Dios, a partir de los pobres

Los sacerdotes y Pilato pudieron descansar tranquilos El problema de Jesus habia terminado felizmente para ellos, sin grandes sobresaltos Jesus representaba un riesgo para la paz imperial y, por eso, el gobernador romano le condeno a morir en la cruz, como escarmiento para otros posibles rebeldes o partidarios mesianicos, poniendo un letrero que decia ¡Rey de los judios! Asi actuo como representante del imperio (¡por la paz de Roma!), pero tambien como "aliado" de los sacerdotes, a quienes Jesus molestaba Los dos poderes, el religioso-nacional y el religioso imperial, colaboraron de un modo efectivo No fue necesario matar o perseguir a los discipulos de Jesus, pues no pare cieron peligrosos (en contra de lo que habia sucedido en otros casos, en los que hubo que matar al lider con sus partidarios) De esa forma, Jesus quedo solo en el Calvario (sin que murieran con el sus colaboradores), acompanado probablemente por otros dos "ladrones" (delincuentes comunes o nacionalistas judios) Al acercarse la noche, fue preciso enterrarles, para que los cuerpos de los condenados, colgados y expuestos a la luz de la estrellas, no contaminaran

la santidad de la tierra judía en la fiesta de Pascua, que se celebraría el día siguiente, como si nada hubiera pasado (cf. Jn 9, 31-42)[40].

Así acabó la historia de Jesús Galileo. Todo parecía terminado, pero todo estaba abierto, pues Dios no avalaba a los jueces y/o asesinos, sino al crucificado (y a los crucificados con él). No era Dios quien le había matado, pues Dios no es muerte ni mata, sino que es Vida y da vida a los hombres que mueren, y en especial a Jesús, muerto por él, como enviado suyo, por defender su causa, la causa de los pobres. Por eso, todo seguía abierto desde Dios, que quiso seguir realizando su historia (expresada en el mensaje y vida de Jesús) a través de sus discípulos. En este contexto se inscribe la experiencia de la pascua cristiana de la que tratará el capítulo siguiente (y, Dios mediante, el próximo libro, sobre la *Historia de los primeros cristianos*)[41].

[40] Extenso desarrollo de estos 10 puntos, desde diversas perspectivas, en obras citadas en bibl 9, especialmente en las de Blinzer, Brown, Legasse y Schürmann.

[41] Pilato no mató a los compañeros de Jesús. Eso significa que vio una distinción entre Jesús (¡peligroso!) y sus compañeros (¡inofensivos!). Bastaba condenar al "jefe" o responsable, como había hecho Antipas con Juan Bautista. Por otra parte, parece que los compañeros de Jesús le habían abandonado o traicionado y es muy posible que ese dato haya influido en la sentencia de Pilato, que debía saber por los sacerdotes que Jesús podía ser un pretendiente mesiánico peligroso, pero que su grupo en cuanto tal no implicaba peligro. Entre Jesús y sus discípulos se abrió una "fosa" que sólo podrá superarse en la pascua cristiana. Por otra parte, la tradición supone que a Jesús le han condenado con otros *lestai*" o "bandidos", ladrones (Mc 15, 27: malhechores sociales o políticos) que ocuparían simbólicamente el lugar de los Doce. Sea como fuere, este último dato podría ser simbólico, aludiendo, desde una perspectiva posterior, a la relación de Jesús con los movimientos sociales de su tiempo.

9
DESTINO MESIÁNICO
MUERTE EN JERUSALÉN

1. *Introducción. La última subida*

Jesús subió a Jerusalén para celebrar la *Pascua*, la memoria del nacimiento del pueblo (de la liberación de los hebreos de Egipto). No subió en Pentecostés, aunque hubiera sido un buen tiempo, fiesta de la Ley del Sinaí, para proclamar la nueva Ley Mesiánica, centrada en el Espíritu, como ha mostrado el libro de los Hechos (Hech 2). Tampoco subió en la fiesta de los Tabernáculos, que sería igualmente buen tiempo para celebrar la marcha del pueblo a través del desierto, para vivir en tiendas o chozas, anticipando la culminación escatológica, en el entorno de la fiesta de la Expiación y el perdón del Yom Kippur. Jesús prefirió subir y plantear su alternativa de amor por Pascua, en un contexto mesiánico, vinculado no sólo a la salida de Egipto (cf. Ex 12), sino a la esperanza de David, en cuy nombre quería entrar en la ciudad para ofrecer allí su alternativa[1].

a. Alternativa mesiánica (no apocalíptica, ni espiritualista). Jesús había promovido un movimiento mesiánico vinculado a las condiciones sociales y políticas, un camino de trasformación integral, partiendo de las condiciones reales de los galileos, en especial de los más pobres. Ciertamente, él era un tipo "gurú", si es que vale esa palabra: un hombre capaz de penetrar en la intimidad de

[1] Se puede discutir y se discute si su "última cena", tal como ha sido recordada (Mc 14 par), fue cena de pascua, en el sentido estricto, con sacrificio y comida de cordero, aunque parece que no: Jesús no pudo celebrar la pascua judía, porque le mataron precisamente la víspera. Pero todo lo que él hizo en su subida se sitúa en contexto de Pascua, con elementos mesiánicos (viene como Hijo de David). Ciertamente, el Tárgum de las Cuatro Noches (Ex 12, 14) no incluye la experiencia mesiánica (1ª noche, Creación; 2ª noche, Promesa de Abraham; 3ª noche, Pascua del Éxodo; 4ª noche, culminación escatológica), pero es evidente que Jesús planea y realiza su pascua final de Jerusalén en una perspectiva mesiánica. Para situar el contexto pascual del mesianismo de Jesús, cf. E. Nodet y E. Taylor, *The Origins of Christianity*, Grazier, Collegeville MI 1998; R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; N. Haag, *De la antigua a la nueva pascua*, Sígueme, Salamanca 1980; E. Otto y T. Shramm, *Fiesta y Gozo*, Sígueme, Salamanca 1093; X. Pikaza, *Fiesta del pan, fiesta del vino*, Verbo Divino, Estella 2006.

las personas, en amor intenso, pero fue un "gurú público", un profeta mesiánico de la renovación de Israel. Así subió a Jerusalén como Hijo de David, superando las posibles reticencias anteriores, que hemos visto en relación con la "confesión de Cesárea de Felipe (cf. Mc 8, 28-36)[2], donde Pedro le había llamado Mesías y él había respondido diciendo que debía subir a Jerusalén como Hijo de Hombre, pronto a morir por su mensaje. Pues bien, ahora él sube a Jerusalén como Hijo de David, pretendiente mesiánico, conforme al esquema de Mc 11, 6-11 par, que tienen un indudable fondo histórico. Éste es su signo mesiánico. Jesús no anuncia la separación de las aguas del Jordán, ni la división del Monte de los Olivos, ni la caída de los muros de Jerusalén, sino que viene a la ciudad de un modo sencillo y pacífico (sin tomarla con armas), montado sobe un asno, en gesto mesiánico cuidadosamente preparado, revelando ya su pretensión mesiánica, como indica J. P. Meier:

> Todas las teorías... que intentan trazar, paso a paso, un despliegue de la escatología o de la conciencia mesiánica de Jesús resultan insostenibles desde el principio. De todas formas, al final de mis cavilaciones sobre Jesús como-Elías y sobre Jesús como-Hijo-de-David, me siento tentado a trazar una excepción. (1) Pudiera ser - y no se puede decir más que esto que, desde el comienzo de su ministerio, Jesús fuera tomado, al menos por algunos, como un descendiente de David. Si la familia de su padre putativo, José, gozaba tal reputación en la sociedad campesina del entorno de Nazaret, en Galilea, naturalmente, la familia estaría orgullosa de ello y no habría sido en modo alguno reticente en torno esa descendencia. (2) Ésta pudo ser una razón por la que, a lo largo de la mayor parte de su ministerio, Jesús, de un modo bien pensado y consciente, hubiera escogido la función de actuar a la manera de un "profeta-como-Elías", casi como una manera de contener y rechazar (no aceptar) las esperanzas mantenidas por sus seguidores, que le tomaban como el Mesías real profetizado, de la casa de David - un Mesías entendido por ellos en una línea de tipo mundano, político e incluso militar. Parece cierto que Jesús no presentó abiertamente la pretensión de ser él mismo el Mesías davídico durante los años de su ministerio público e incluso rechazó de un modo intencionado tales ideas, escogiendo para sí mismo una función de profeta como-Elías. (3) En ese caso, la entrada triunfal y la demostración en el templo constituirían para Jesús una notable ruptura respecto a su propia reticencia anterior y a la forma que tuvo de presentarse a sí mismo. ¿Por qué hizo esta ruptura, en el

[2] La referencia a Jesús como "gurú" aparece en una página de J. P. Meier, que he citado ya en el cap. 1°, y que presenta a Jesús no sólo como predicador y mensajero del reino, como sanador e intérprete de la Ley, como maestro y pretendiente mesiánico, sino como «gurú personal y líder de una banda itinerante de discípulos» (cf. *Del profeta como Elías al Mesías real davídico*, en D. Donnelly (ed.), *Jesus. Coloquio en Tierra Santa*, Verbo Divino, Estella 2002, 107-108).

momento en que la hizo? No lo sabemos. Posiblemente, él se hallaba frustrado de un modo creciente por sus encuentros infructuosos con las autoridades del templo en Jerusalén y así decidió literalmente "forzar la ruptura", provocar a las autoridades con acciones públicas que expresaran una pretensión real de tipo davídico. (4) Amenazadas con su forma constante de hablar sobre el reino de Dios, que vendría muy pronto y que, al mismo tiempo, se hallaba de algún modo presente en su ministerio, las autoridades entendieron bien esta nueva marcha de Jesús - entendieron al menos que Jesús estaba actuando con la pretensión de ser el Mesías real davídico, que venía a la capital y que, simbólicamente, pretendía tomar el control sobre el templo de la capital. Esto explicaría la razón por la que las autoridades quedaron como galvanizadas y se decidieron a actuar de un modo decisivo en esta visita concreta de Jesús a Jerusalén. Las acciones simbólicas y públicas de Jesús trazaron la diferencia, precipitando su arresto y su crucifixión, acusado de que había pretendido ser el Rey de los Judíos, lo que era simplemente la forma en que los romanos, gentiles, entendían al Mesías Real davídico[3].

Jesús había anunciado y prometido la llegada del Reino de Dios en Galilea, con palabras proféticas y gestos de sanación, presentándose veladamente como un "gurú mesiánico", con un grupo de discípulos, que deseaban y buscaban el Reino de Dios y se vinculaban para ello con Jesús, su maestro y amigo. Ahora, culminado su camino en Galilea, viene a Jerusalén, presentándose abiertamente, como Hijo de David, Mesías definitivo, pero no con signos cósmicos externos (caída de astros o murallas), ni con argumentos militares (ejércitos, armas), sino ofreciendo un mensaje de paz, sin imposición externa, montado en un asno. Evidentemente, quiso provocar a la gente, pues anunciaba la intervención de Dios dentro de la misma historia (no para después), forzando de esa forma una ruptura, que las autoridades de Jerusalén no aceptaron.

De esa manera subió a Jerusalén para ponerse en manos de Dios, dispuesto a morir por el Reino. Ciertamente, "confiaba" en una *intervención especial de Dios*, que vendría a responderle en Jerusalén, culminando su obra, pero esa sería una intervención en línea de evangelio (es decir, conforme a los principios del mensaje de Jesús, que son perdón, superación del juicio, amor al enemigo, sin violencia externa). Eso significa que su Dios no podía "matar" a quienes le juzgaran (pues, conforme a su mensaje, Dios no actúa de un modo violento). Sea como fuere, había llegado el momento y Jesús

[3] Cf. J. P. Meier, *Del profeta como Elías al Mesías real davídico*, en D. Donnelly (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa*, Verbo Divino, Estella 2002, 108-109. Ésta es la conclusión de la obra, aún no concluida, de J. P. Meier (*Un judío marginal*, cf. bibl. 3.1), el trabajo de más envergadura sobre el Jesús histórico, escrito entre finales del siglo XX y principios del XXI.

subió a la ciudad, confiando en la respuesta de Dios y esperando que con ella cambiarían las circunstancias sociales y políticas, de manera que la vida de los hombres en Jerusalén y en el mundo entero podría volverse diferente. Así vino Jesús, anunciando y preparando la llegada de un Reino de Gratuidad (sin violencia) a la ciudad de la violencia social y religiosa.

Como hemos venido diciendo, en esa línea debemos recordar también que Jesús no predijo ni fijó externamente la forma en que vendría el Reino, sino que fundó un movimiento de esperanza (anticipación), empeñado en el cambio histórico y social de los hombres, en línea de gratuidad, con un grupo de "amigos", dispuesto en principio a trasformar en amor las condiciones de la vida (interior y exterior, personal y social) del pueblo. Por eso, lo que Jesús empezó debían continuarlo y ratificarlo sus discípulos, a modo de renovación integral de la voluntad (corazón) y de las relaciones humanas. Pues bien, de una forma paradójica, parte de la Iglesia posterior interpretó el proyecto de Jesús casi exclusivamente en claves intimistas y espirituales, diciendo que el Reino ya no puede entenderse como algo que llega aquí y ahora, y que se expresa en la transformación personal y social de aquellos que lo acogen, sino que es una realidad que ha de vivirse sólo de una forma interior, en intimidad espiritual (en la línea de una mística que llamaremos platónica), hasta que llegue el fin de los tiempo, la parusía de Jesús[4].

Éste cambio resulta en parte lógico, pues la muerte de Jesús pudo entenderse como fracaso del mesianismo histórico, y como paso de una visión integral del Reino (como trasformación de la misma historia humana) a un reino *interior* (que se entenderá después de un modo espiritualista, platónico) y *futuro* (apocalíptico). Éste paso del Reino presente al Reino interior y futuro (que se acentúa tras la muerte de Jesús), depende de la misma fuerza y tensión de su mensaje, pues el mismo cambio social que él anunciaba (y que se expresaba en la trasformación/comunión de itinerantes y sedentarios) estaba vinculado con aspectos de presencia espiritual (transformación interna)

[4] En un sentido, este cambio puede fundarse en el mismo mensaje y conducta de Jesus, pues su Reino tenía un aspecto interno y otro externo, un aspecto personal y otro social, un momento de presente y otro de futuro. Sólo después de la muerte de Jesus podrán trazarse esquemas intensivos de futuro, como el de Mc 13, donde se anuncia y describe, de manera externa, el fin del mundo. Jesus vinculaba el aspecto presente y el futuro, de manera que el Reino empieza siendo un cambio interior, como el de un grano de mostaza (cf. Mc 4, 31 par), pero tiene también unos aspectos externos (¡es como un árbol grande donde anidan las aves del cielo!), que han motivado el conflicto con los sacerdotes de Jerusalén y con el gobernador Roma, que le condenaron a muerte, para impedir que llegará su Reino.

y de futuro (irrupción apocalíptica) de Dios. Durante el tiempo de la vida de Jesus esos aspectos se entrelazaban y enriquecían mutuamente, en el aquí y ahora de su movimiento del Reino, con la trasformación real (social) de los pobres, dentro de la misma historia. Pero tras su muerte ese mensaje del Reino tendió a reinterpretarse en forma apocalíptica (se dará del todo al final, cuando vuelva Jesús) y espiritualista, cercana al helenismo del ambiente (el Reino es una experiencia de vida interior). Esta union de apocalíptica judía y de espiritualismo trascendente griego (platonico) ha determinado gran parte del cristianismo posterior, como seguiremos viendo en la próxima parte de este libro (*Historia de los primeros cristianos*)[5].

[5] Esa trasformacion empezo muy pronto, tras la experiencia pascual, cuando algunos seguidores de Jesus retomaron la apocaliptica fuerte de cierto judaismo ambiental (quiza de Juan Bautista) y la vincularon con un espiritualismo de tipo griego (que desembocara en un tipo de gnosis) De esa forma, a traves de una reaccion que resulta sorprendente (pero que en el fondo es logica), *la expectacion apocaliptica*, de tipo mas judio, pudo vincularse y se vinculo con un tipo de *experiencia sapiencial de eternidad*, de tipo mas platonico, que definio gran parte de la historia del cristianismo posterior En esa linea, muchos cristianos pensaron que *la intervencion de Dios no seria historica, sino apocaliptica*, suponiendo asi que el mensaje de Jesus habria sido una preparacion para el juicio final, que vendria a traves de retorno o parusia del mismo Jesus, ya resucitado En esa linea se podia "olvidar" o se dejaba en un segundo plano la experiencia historica y social de Galilea (enraizada en las condiciones sociales del entorno, con la union de itinerantes y sedentarios) Siguiendo en esa linea *se ha podido entender a Jesus Resucitado* como una especie de Senor divino, de caracter eterno, que preside desde arriba la vida de los hombres, mas que como un Mesias historico Asi se han podido desarrollar *dos elementos esenciales de la iglesia posterior*, uno mas apocaliptico (¡esperar el juicio!) y otro mas sapiencial (¡venerar desde ahora al Jesus eterno!) Ellos parecen oponerse, pero en el fondo se vinculan el cristianismo ha venido a presentarse asi como un *platonismo apocaliptico* (uniendo el espiritualismo griego con una esperanza israelita de tipo trascendente, para despues de este mundo, como intentare mostrar en la segunda parte de este libro (*La historia de los primeros cristianos*) El mensaje-vida de Jesus era contrario al "platonismo", es decir, al intento de buscar y cultivar unos valores espirituales, eternos, fuera de este mundo, y era tambien contrario a la pura apocaliptica (como esperanza para despues de este mundo) El Reino de Jesus era pan compartido y salud, era perdon y amor interhumano, en este mismo mundo, en el camino de la historia Pero, tras la experiencia de pascua, algunos cristianos han corrido el riesgo de interpretarlo de un modo *espiritualista* (como un valor que esta mas alla de este mundo) y *apocaliptico* (que vendra desde fuera del mundo, mas alla del tiempo) Ciertamente, esa apocaliptica platonica del cristianismo posterior ha conservado y conserva muchos elementos del evangelio de Jesus, pero ha corrido el riesgo de situarlos en otro contexto espiritual y social, como he mostrado en mi libro sobre *La historia y futuro de los papas Una roca sobre el abismo*, Trotta, Madrid 2006 Retomo asi, desde una perspectiva nueva, una tematica clasica de la historia del cristianismo, planteada por autores como W Bousset, *Kyrios Christos Geschichte des Christusglaubens von den Anfangen des Christentums bis Ireneus*, Vandenhoeck, Gottingen 1913, G Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens II*, Mohr, Tubingen 1979, A Grillmeier, *Cristo en la tradicion cristiana* Sigueme, Salamanca 1997, J N D Kelly, *Primitivos credos cristianos*, SecTrin, Salamanca 1980, Id , *Early Christian doctrines*, Black, London 1973, W Pannenberg, *Systematische Theologie* I-III,

b. Los tres momentos de esa alternativa. Jesús no subió a Jerusalén pensando que el Reino ha de venir "en el aire" (en otra dimensión cósmica), sino en esta misma tierra, retomando así el camino de la creación. De todas maneras, él no ha ofrecido una respuesta o solución a todos los problemas, sino que ha trazado un camino, planteando una serie de cuestiones a las que sólo se puede responder "poniéndose en marcha", como ha hecho la Iglesia primitiva y especialmente Pablo. Por eso, el Jesús histórico no tiene la última palabra, sino que, según la visión de los cristianos, la palabra de Jesús, que viene de Dios, se va expresando y aclarando allí donde sus seguidores siguen haciendo, desde la Pascua y por la Pascua, lo que él hacía antes de morir.

Es indudable que no vino para que le mataran como víctima (en lugar de los sacrificios del templo), pero estaba dispuesto a morir, en la línea del Siervo de Yahvé y del Justo sufriente (cuyas figuras rompían la lógica de los sacrificios de los sacerdotes). No subió tampoco para morir como el Sócrates platónico, dejando "el bajo suelo, de noche rodeado" (cf. Fray Luis de León, *Oda VIII*), para alcanzar así la inmortalidad divina del cielo de las almas, pues él descubría la presencia de Dios en la vida de este mundo. No subió tampoco para triunfar de una manera externa, porque su Reino no llega con el triunfo militar o comercial, social o intelectual, sino con la experiencia de la vida compartida, desde los más pobres. No subió tampoco para acelerar la llegada apocalíptica y tras-mundana de un Hijo de Hombre simplemente futuro, sino para reunir en gratuidad-amor a todos los hombres, en esta misma tierra, dentro de la misma historia. Vino, en conclusión, por fidelidad a Dios y por amor a sus discípulos, a quienes quería hacer participantes de su Reino.

Así vino a Jerusalén de un modo "pacífico" pero muy provocador, porque proponer la paz que él proponía, a partir de lo que ha sido su camino en Galilea, constituye un reto al judaísmo del templo y al sistema de Roma. Subió a pleno día, en el momento y lugar de más concurrencia (en la preparación de Pascua, desde el monte de los olivos) y así llega a la ciudad, como Mesías o pretendiente davídico, rodeado de peregrinos, para entrar en los atrios del templo, como Hijo del hombre, realizando un gesto que simboliza el fin del mismo templo, es decir, del tiempo antiguo, tanto en plano social como religioso.

Sube como Mesías de David, portador de unas esperanzas sociales para Jerusalén y para el conjunto del judaísmo (cf Mc 11, 9-10, con cita de Sal 118, reinterpretado en línea davídica), como rey mesiánico, en un contexto en que muchos peregrinos, que le acompañan, para celebrar las fiestas de Pascua, podían sentirse también "reyes mesiánicos", herederos de las promesas de David Estrictamente hablando, su gesto se sitúa dentro de las perspectivas (y expectativas) mesiánicas del conjunto de Israel, pero Jesús lo entiende de una forma nueva, a la luz de su mensaje y camino anterior Así sube con una pretensión bien clara, de tipo social, en un plano de historia, pero sin necesidad de conquistar la ciudad por las armas, como hizo David, en otro tiempo No tiene que luchar contra los romanos y, por eso, los soldados del Cesar pueden seguir allí, sobre la Torre Antonia No "conquista" militarmente la ciudad, pero quiere trasformarla en amor, de manera que ella pueda ser signo de evangelio (perdón, amor a todos, superación del juicio, es decir, del talión)[6]

Sube como Señor del Templo, en nombre de Dios, para culminar de esa manera su tarea de "Hijo de David" (en la línea de Salomón, constructor del santuario), instaurando así una religión o, mejor dicho, un movimiento universal de amor para todos los hombres, empezando por el templo de Jerusalén No viene a re-formar o re-forzar algunos de sus detalles o ritos, sustituyendo a unos sacerdotes por otros "mejores", como intentaban por entonces los "separados" de Qumrán, pues el no quiere hacerse sacerdote, ni intervenir en un tipo de culto que no le corresponde (ni el admite), sino que quiere mostrar, gráficamente, que la era del templo ha terminado Con esa intención «comenzó a echar fuera a los que vendían y a los que compraban en el templo Volcó las mesas de los cambistas y las sillas de los que vendían palomas» (Mc 11, 15) Estos gestos, vinculados a los "dichos" correspondientes (yo derribare este templo que ha sido construido por los hombres cf Mc 14, 28), son el reverso de su mensaje solo superando el culto del viejo santuario de Israel puede llegar la religión universal de todos los hombres A su juicio, este templo formaba parte de las "edificaciones humanas", era un medio para dominar a los demás, no un signo de la gracia y la universalidad del Reino de Dios, que se expresa y expande a través del perdón y el amor mutuo, allí donde los hombres y mujeres conviven, según el evangelio Solo allí donde este templo

6 Sobre el mesianismo en el contexto de Jesús, cf H Cazelles, *El Mesías de la Biblia*, Herder, Barcelona 1981, J J Collins, *The Scepter and the Star The messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other ancient Literature*, Doubleday, New York, 1995, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, London 1997, F García, *Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán*, en *Los hombres de Qumrán*, Madrid, 1993, 187 222, P Grelot, *L'esperance juive a l'heure de Jesus*, Cerf, París, 1994, S Mowinkel, *El que ha de Venir Mesías y Mesianismo*, AB, Fax, Madrid 1975, J L Sicre, *De David al Mesías*, Verbo Divino, Estella 1995, E Puech, „*Mesianismo, escatología y resurrección en los manuscritos del Mar Muerto*", en J Trebolle (ed) *Paganos, judíos y cristianos en les textos de Qumrán*, Madrid, 1999, 245 286, J Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran*, WUNT 104, Mohr, Tubingen 1998

pierde su función puede expresarse plenamente el templo del Reino de Dios, la vida humana en gratuidad[7].

Jesús se presenta de algún modo como Hijo del Hombre final, pero no en línea apocalíptica, para esperar el fin del mundo, sino para instaurar el Reino. De esa manera, subió a Jerusalén rodeado de signos davídicos. Pues bien, según la tradición de Marcos, cuando le pidieron cuentas de su autoridad, no apeló a David, sino a la esperanza y llegada del Hijo del Hombre, es decir, de la nueva humanidad, utilizando unas palabras de la tradición: "Veréis al Hijo del hombre, sentado a la derecha del Poder y viniendo en las nubes del cielo" (Mc 16, 42). Esas palabras, tomadas de Dan 7, 13, no hablan de un reino puramente posterior, tras la muerte de los hombres, cuando llegue el fin del mundo, sino de un Reino Humano, tras los reinos de las bestias que han dominado hasta ahora la tierra. Jesús no se identificó expresamente con el Hijo del hombre, pero acudió a su figura (venida), para situar su mensaje-obra de Reino a la luz de la culminación de la humanidad. De esa forma volvió a situar su misión (y su posible muerte) a la luz de la venida del Hijo del hombre, que él conoce probablemente a través de la tradición de Daniel (cf. Dan 7, 13), aunque podría haberla conocido también, de un modo directo o indirecto, por los libros y tradiciones de Henoc. El Hijo de Hombre al que apela no llega después de este mundo, cuando todo acabe, sino en la historia de este mundo, como fuente y signo de trasformación de los hombres (de la sociedad). En algún sentido, Jesús está diciendo que él mismo es el que viene (vendrá) como humanidad nueva, cumpliendo de esa forma su promesa de Reino, a pesar de que le maten[8].

En conclusión, Jesús subió a Jerusalén para culminar su tarea al servicio del Reino, poniéndose en manos de Dios. Subió realizando básicamente dos signos, uno más político-mesiánico en sentido externo (entrada en la ciudad), otro más religioso-nacional (purificación del templo). Los hemos evocado en sentido general. Ahora queremos presentarlos de un modo más concreto, empezando por el segundo.

[7] Jesús no es sacerdote, pues su Reino no necesita templo externo, como pondrá de relieve Esteban, un cristiano radical, que condenará el templo como signo y consecuencias del pecado de los israelitas (cf. Hech 7, 47-53). Pero esa actitud radical de Esteban y Jesús no fue aceptada por todos los cristianos, de manera que algunos (¿muchos?) volvieron a sacralizar, como ha destacado. E. P. Sanders, *Jesús y el Judaísmo*, Trotta, Madrid 2004.

[8] He desarrollado el tema en el *excursus* 3 de este mismo libro. Esta experiencia está en el fondo del relato del juicio, según Mc 14, 62. Jesús entra en la ciudad con el signo del Hijo de David, pero (lo mismo que en Mc 8, 28-31) él reinterpreta el signo davídico a la luz de la tradición y figura del Hijo del Hombre, como he destacado en *Éste es el Hombre. Cristología bíblica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997.

2. *El signo del templo. Condenado por los sacerdotes*

1. Las funciones del templo

Como hemos venido diciendo, el templo, vinculado a la memoria de David-Salomón, era el centro de la vida israelita y se encontraba bajo la protección del gobernador romano con autoridad para nombrar al Sumo Sacerdote. (Por su parte, en el templo se celebraba cada día un sacrificio a favor de Roma, simbolizando así la estabilidad y sacralidad del orden israelita, dentro del imperio). Éstas eran sus funciones básicas[9]:

1. Económica. El templo constituía el centro mercantil del pueblo israelita, que se había comprometido a mantener sus instituciones y su culto, al menos tras la "restauración" del exilio (año 525 a. C.) y las reformas de Esdras y Nehemías (cf. Neh 10, 2-39). En principio, el templo de Jerusalén había sido un "santuario real", de manera que los reyes debían mantener su culto. Pero tras el exilio vino a convertirse en "santuario de la nación", de manera que, aunque los reyes como Herodes (e incluso los romanos) contribuyeran a sostenerlo y/o reconstruirlo, su mantenimiento fundamental se hallaba en manos del conjunto del pueblo judío. Por otro lado, como indican bien las controversias y guerras del tiempo de los macabeos, el templo funcionaba como "banco" donde los fieles depositaban (y los sacerdotes administraban) grandes sumas de dinero.

El mismo Nuevo Testamento evoca en términos "irónicos" el dinero del templo, desde una perspectiva postpascual (cf. Mt 17, 24-27). En esa línea podemos recordar que la mayoría de la gente de Jerusalén vivía, de una manera o de otra, de las construcciones y trabajos del templo, añadiendo que el judaísmo de Judea y Jerusalén funcionaba como una "economía de templo", como supone, de un modo crítico, el mismo Marcos (Mc 14, 10 par), cuando señala que los sacerdotes emplearon su dinero para "sobornar" (o pagar) a Judas. Por todo lo que hemos dicho en el cap. 2 y 3, hablando de la pobreza de los artesanos, itinerantes y mendigos, Jesús debió ser muy crítico respecto al dinero del templo.

[9] Sobre el sentido y funciones del templo, cf R. Albertz, *Historia de la religion de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 1999, J. Jeremias, *Jerusalen en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1985; S. Goldhill, *The Temple of Jerusalem*, Harvard Univ. P. 200[illegible]

2. *Función política.* En un plano, los judíos habían separado religión y vida social, de tal forma que podían conservar su propia identidad religiosa y su culto mientras que el orden político quedaba bajo el Imperio. En esa línea, aunque estuvieran sometidos a Roma, en sentido estricto, los sacerdotes poseían una gran autonomía y ejercían gran poder, a partir del mismo templo, como supone un texto famoso de Flavio Josefo, defensor de una teocracia o gobierno de sacerdotes:

> Nuestro legislador no atendió a ninguna de estas formas de gobierno, sino que dio a luz el Estado teocrático, como se le podría llamar..., que consiste en atribuir a Dios la autoridad y el poder... ¿Qué ley podría ser más hermosa y más justa que la que atribuye a Dios el gobierno de todo, la que encomienda a los sacerdotes administrar los asuntos más importantes en interés público y que confía al Sumo Sacerdote, a su vez, la dirección de los demás sacerdotes... Los sacerdotes quedaron encargados de vigilar a todos, de dirimir las controversias y de castigar a los condenados... La legislación de Moisés prescribe un único templo para un único Dios... Los sacerdotes han de servirle continuamente (a Dios). A estos los ha de presidir siempre quien les precede por su linaje[10].

Esa teocracia tenía rasgos especiales, pues se hallaba vinculada de hecho al Imperio romano. Por eso, no ofrecer sacrificios a favor de Roma... o no recibir dinero de Roma para los sacrificios» equivalía a una declaración de guerra (Josefo, *Bell* II, 409 s). Lógicamente, el gesto especial de Jesús, vinculado a la economía del templo (Jesús derriba las meses de los cambistas de dinero para el impuesto: Mc 11, 15), no era un tema inofensivo, sino que repercutía en la relación de los judíos con Roma. Cualquier alteración del orden del templo era un atentado contra el Imperio[11].

3. *Función religiosa.* El templo simbolizaba y expresaba la presencia de Dios, que habitaba en medio del pueblo. En ese sentido aparecía como lugar privilegiado de oración y purificación, especialmente de perdón de los pecados. Como hemos visto, ese templo había sido devaluado o declarado ya inútil, de hecho, por Juan Bautista, cuando ofrecía el perdón de los pecados a través su bautismo y no por un ritual sagrado. También Jesús lo "desacralizó", declarando que su función religiosa (¡de purificación y de perdón!) había terminado, como indica bien su gesto (Mc 11 par).

[10] *Autobiografía* (*Contra Apión*), XVI, 165; XXI, 185-187; XXIII, 192-194.

[11] Cf. E. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM, London 1985, 61-75.

Jesús no quiso purificar el templo para reformarlo, sino que quiso destruirlo (que se destruyera, en su forma actual), para que pudiera surgir un santuario diferente, "no hecho por manos humanas" (cf. Mc 14,2 8). Las cosas que el hombre "fabrica" son "ídolos", algo que puede ponerse y se pone al servicio del poder y del dominio de unos sobre otros. En contra de eso, el verdadero templo debe identificase con el cuerpo mesiánico (cf. Jn 2, 21; 1 Cor 3, 16), es decir, con la humanidad reconciliada, que es el Reino de Dios. Jesús no ha necesitado ni necesita el templo exterior para preparar y proclamar la llegada del Reino de Dios y así sube a Jerusalen para indicar, de manera pública y abierta, que la función de ese templo ha terminado.

En este fondo se situa el gesto de Jesús (cf. Mc 11, 15 par), donde se condensa, según el evangelio, todo su mensaje de Reino. No fue un gesto marginal, que hecho de paso, en un momento menos importante de su mision, sino todo lo contrario: ésta fue su señal y en ella vino a condensarse su mision de Reino. Como Mesias de Dios y pretendiente davídico, el había venido a Jerusalén para cumplir la profecía y remover los últimos obstaculos para la llegada del Reino y, entre los que se hallaba, precisamente el templo[12].

[12] A modo de conclusion de lo anterior, podemos citar un texto de Theissen «Casi todos los jerosolimitanos dependian del templo, al menos indirectamente Tratantes de ganado, cambistas de dinero, curtidores y zapateros vivian de el El tributo para el templo que todos los judios pagaban anualmente, garantizaba —a prueba de crisis— una afluencia de capital a Jerusalen de la que muchos se beneficiaban La importancia social del templo, que era el mayor empleador de Jerusalen, se debe a los periodos de su construccion, que duro desde los anos 20 19 a C hasta los años 62-64 d C Herodes, al comienzo, habia dado empleo a 11 000 trabajadores (Flavio Josefo *Ant* 15, 390) Cuando finalizaron las obras, el numero de trabajadores, segun Josefo, era de 18 000, para quienes habia que buscar nuevas posibilidades de empleo (*Ant* 20, 219s) El aumento (sugerido por Josefo) del numero de trabajadores empleados resulta tanto mas asombroso, por cuanto los trabajos importantes se habian terminado ya en tiempo de Herodes ¿Daba el templo empleo a mas personal del absolutamente necesario? Ya en tiempo de Herodes, su construccion habia adquirido el caracter de un programa de creacion de empleo De esta manera, podia ocupar, entre otros, a 1 000 sacerdotes pobres, dando asi una utilidad economica al tesoro del templo Ademas, el templo ofrecia ventajas juridicas para toda la ciudad recurriendo a la santidad de la urbe, no resultaba dificil conseguir reducciones de impuestos Un fingido edicto del monarca sirio Demetrio con extensas exenciones de impuestos muestra hacia donde se dirigian los deseos de los jerosolimitanos (1 Mac 10, 25ss) Por dos veces se hallan atestiguadas reducciones de impuestos concedidas especialmente a Jerusalen en una ocasion el legado sirio Vitelio remitio el impuesto sobre las actividades economicas para los frutos vendidos en el mercado de Jerusalen (*Ant* 18, 90), en otra ocasion, Agripa I renuncio al impuesto sobre el patrimonio que pesaba sobre algunas de las casas de Jerusalen (*Ant* 19, 299) Estas reducciones de impuestos representaban una preferencia concedida a la ciudad por encima del resto del pais, eran un premio por su buena conducta politica Queda claro, por tanto, que la actitud moderada de los jerosolimitanos se basaba en los intereses comunes que tanto el pueblo como la aristocracia tenian en que se

2. Gesto y palabra de Jesús

El templo estaba vinculado al poder religioso de los sacerdotes y resultaba inseparable del dinero (tributo) y de los sacrificios animales, garantizando así las relaciones del hombre con Dios a través de una jerarquía estricta, de tipo teocrático. Hemos visto ya que Jesús había anunciado y preparado la llegada de un Reino donde no era necesario el templo, pues Dios perdonaba los pecados y amaba a los hombres de un modo directo, sin necesidad de intermediaros sacrales. Por eso, en contra de lo que hubiera hecho F. Josefo, Jesús no quiso tomar ni defender ningún "poder teocrático". Al contrario, él quiso subir y subió al templo, como Hijo de David, para decir provocativamente que su tiempo y función habían terminado.

> Y comenzó a echar fuera a los que vendían y a los que compraban en el templo. Volcó las mesas de los cambistas y las sillas de los que vendían palomas (Mc 11, 15 par). Halló en el templo a los que vendían vacunos, ovejas y palomas, y a los cambistas sentados. Y después de hacer un látigo de cuerdas, los echó a todos del templo, junto con las ovejas y los vacunos. Desparramó el dinero de los cambistas y volcó las mesas (Jn 2, 14-15).

Se trata, sin duda, de un gesto simbólico de condena y destrucción, centrado especialmente en las mesas de los cambistas que, a juicio de Jesús, constituyen, con los sacrificios de animales, el corazón del templo. Derribar las mesas del dinero significa rechazar el comercio del templo y, con el comercio, anunciar el derribo o destrucción del mismo templo. ¿Supone Jesús que Dios va a destruirlo de un modo directo? ¿O quiere iniciar y provocar él mismo su destrucción, con un signo profético (como ha visto Mc 14, 58)? Posiblemente, ambas cosas: Para que llegue el Reino tiene que acabar el templo y Jesús tiene que anunciar y promover su caída.

Éste ha sido, sin duda, un gesto histórico, que forma parte de la subida "mesiánica" de Jesús a Jerusalén, un gesto que resulta esencial para entender su trayectoria anterior y posterior. Si el templo siguiera siendo el lugar esencial

conservara el *status quo* de la ciudad y del templo Por el contrario, todos los movimientos de renovación radicados en las zonas rurales se hallaban necesariamente en oposición al templo, que representaba el sistema social y religioso existente. Jesús profetizó la pronta destrucción y reedificación del templo. Los esenios reprobaban el culto divino celebrado en él. El movimiento de la resistencia –y, dentro de él, especialmente los zelotas– dieron muerte a gran parte de la aristocracia del templo y llevaron a cabo una reforma decisiva del mismo. En tales cambios no podía hallarse interesada la población urbana de Jerusalén. Cuando se producían alborotos se trataba casi siempre de la defensa del *statu quo*, en contra de las intromisiones de los romanos...» (cf. G. Theissen, *El Movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2005, 186-188).

del "encuentro" de los hombres con Dios, el evangelio de Jesus habria sido falso Asi lo han entendido los sacerdotes y por eso han condenado a Jesús por aquello que ha dicho y ha hecho en el templo, en la linea de todo su mensaje La palabra central, «yo derribare este templo, hecho con manos humanas, y en tres días edificare otro, no hecho con manos humanas» (Mc 14, 58; cf. Mc 15, 29; Hech 6, 14; Jn 2, 19), ha sido recreada por la tradición, pero recoge básicamente el mensaje y profecía de Jesus, pues en sentido externo ella no se ha cumplido (el templo ha seguido existiendo durante cuarenta años, hasta la guerra del 67-70 d. C)

La palabra y acción de Jesús contra el templo no ha podido ser un simple vaticinio "ex evento", pues Jesus no ha destruido el templo, sino que tiene un sentido historico esencial dentro del mensaje de Jesús. Para ratificar lo que ha dicho y ha hecho, Jesus termina afirmando: ¡Este templo ha perdido su sentido, debe destruirse! Dentro del mensaje de Jesus solo se puede hablar de un templo "universal", que empieza siendo espacio de oracion (y de vida) para los pobres, para los excluidos de Galilea y, en sentido ultimo, para todos los pueblos del mundo. Asi lo suponen las palabras de Jesus:

Yo destruire este templo, hecho con manos humanas El gesto de Jesus (volcar las mesas) esta anticipando y promoviendo algo, que el mismo promete cumplir quiere que "se destruya" el templo, porque va en contra del Reino (no es lugar de gratuidad para a todos, desde los mas pobres, no es casa de acogida universal donde se recibe a itinerantes y enfermos) Todo parece indicar que Jesus quiere destruir "este" templo para que pueda surgir otro, que es el mismo Reino El "yo mesianico" de Jesus ("yo destruire este templo ") es el mismo "yo profetico" de Dios, en cuyo nombre esta anunciando la llegada del Reino Aqui culmina y se expresa con toda claridad el sentido del mensaje de Jesus, con su denuncia profetica Quiza pudieramos decir con Esteban (cf Hech 7, 47-53), que este templo, cerrado en si mismo, ha sido el "pecado originario" de Israel, pues ha servido para negar la profecia universal y liberadora del mensaje original de Dios, pues esta forma de religion israelita ha venido a convertirse en un sistema sagrado que utiliza el poder para mantenerse En contra de eso el, "yo" de Jesus expresa un principio superior de gracia, abierto desde los pobres a todos los pueblos del mundo

Y en tres dias edificare otro, no hecho por manos humanas El templo antiguo era un edificio hecho por manos humanas (kheiropiêton), como destaca Mc 14, 58 (cf Hech 7, 41 48) Eso significa que estrictamente hablando, era un idolo, algo que se interpone entre el hombre y Dios, un objeto que sustituye a Dios, como ha venido indicando la profecia y la reflexion sapiencial de Israel Frente al "idolo" de aquellos que quieren encerrar a Dios en sus propias construcciones, al servicio de su seguridad y su poder (en ese sentido son idolo el templo y el mismo Estado romano), se eleva Dios que

creará precisamente "humanidad", a los "tres días", es decir, en el tiempo de plenitud escatológica del Reino. Es muy posible que Jesús se haya planteado la posibilidad de que en "tres días" cambiará la misma realidad externa del templo, con su funcionamiento, poniéndose al servicio del Reino, pero es difícil precisarlo. Todo parece indicar que esa palabra sobre el templo pueda y deba vincularse con el logion central de la cena, del que aún trataremos: "ya no beberé más de este vino..." (cf. Mc 14, 25 par). En ambos casos tenemos la misma conciencia escatológica, con la certeza de la venida de Dios: Jesús ha subido a Jerusalén para situarse ante el fin de los tiempos, para anunciar y promover ese fin con su propia vida, con su propio gesto[13].

Ésta es una palabra profética, que expresa el sentido del gesto (derribar las mesas), anunciando y promoviendo así el derribo (destrucción) del templo en su conjunto. Jesús proclama y anticipa (pone en marcha) un proceso destructor y lo hace con una palabra que ha resultado conflictiva para muchos judeo-cristianos posteriores, que han seguido acudiendo al templo tras la pascua (cf. Hech 2, 46; 3, ss). Es muy posible que hayan entendido la palabra de Jesús como "promesa de futuro", para el fin de los tiempos. Así podrán decir que ese templo, finalmente, caerá, pero, mientras tanto, ellos pueden seguir acudiendo a sus atrios para orar, anticipando lo que será ese santuario cuando se convierte en "casa de oración, no de sacrificios, para todas las naciones" (cf. Mc 11, 17). Podemos suponer que esos cristianos que seguían acudiendo al templo lo entenderían de un modo abierto, no como algo exclusivo de Israel, lugar de dinero y sacrificios, sino como espacio y tiempo de oración universal. Más que la destrucción del templo, ellos habrían destacado su "transformación" mesiánica[14].

[13] He estudiado el tema en *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006. Jesús no sólo anunció la destrucción del templo con palabras, sino que realizó un gesto profético que quería "influir" en la caída y destrucción del templo. Estudio básico del tema en E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM, London 1985, 73-75. Cf. también, desde la perspectiva de Mc: G. Biguzzi, *"Yo destruiré este templo". El templo y el judaísmo en el evangelio de Marcos*, Almendro, Córdoba 1992; J. R. Donahue, *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark* (SBL Diss. S.), Missoula MO 1973; D. Juel, *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, Scholars P., Missoula MO 1977; W. R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree*, JSNT SupSer 11, Sheffield 1980.

[14] Como he dicho, y volveré a decir, el gesto y palabra del templo debe vincularse con el "logion" de Jesús sobre el vino (Mc 14, 25). El signo del templo se sitúa en un plano más externo (de denuncia escatológica), como palabra pública de Jesús, proclamada ante todos los que quieran escucharle, diciendo que el templo debe terminar "ya", pues ha cumplido su función, se ha convertido en un "ídolo". En un sentido más interno (de anuncio escatológico) estará el signo del vino, con la palabra de promesa dirigida a sus discípulos: "ya no beberá más de este vino hasta que lo beba nuevo en el Reino..." (Mc 14, 25). Frente al templo que cae (que debe caer) eleva Jesús el signo y promesa del "vino" compartido.

3. Templo, lugar de decisión y crisis

El signo y palabra de Jesus sobre el templo ha sido duro, aunque sin violencia externa El no ha tomado el templo por las armas, ni ha criticado sus sacrificios por inmorales o carentes de legitimidad oficial (como han hecho quiza los de Qumran), sino que ha dicho y realizado algo que es mucho mas fuerte, mostrando que el templo ha perdido su funcion, pues ha llegado el Reino y no hacen falta sacrificios Ciertamente, hay realidades que han pasado y deben dejar paso a otras mejores, a pesar de ser "buenas", pues no eran aun definitivas (como Juan Bautista cf Mt 11, 13, Lc 16, 16) Pues bien, el templo ha pasado, pero no era bueno, sino que se habia convertido en un "idolo" higuera sin fruto (cf Mc 11, 13-21), cueva de bandidos que buscan dinero (Mc 11, 17)

Alguien podria preguntar ¿Por que ha subido Jesus a Jerusalen si el templo se hallaba superado? ¿Por que se ha "molestado" en realizar alli un gesto tan arriesgado? Podemos responder que ha subido precisamente para decir que su tiempo ha terminado, denunciando el engaño del gran santuario, con un gesto y palabra profetica, en la linea de Jer 7, 11 Al mismo tiempo, sube porque quiere conectar con las promesas davidicas, vinculadas al autentico templo ("no hecho por manos humanas"), pues el templo actual va en contra de las profecias Sube como rey pacifico (cf Mc 11, 8-10 par), pero, significativamente, su misma "no-violencia" viene a presentarse en otro plano como la mas violenta de todas las demostraciones contra el centro del judaismo oficial, constituido en forma de comunidad del templo

Ciertamente, unos decenios mas tarde, tras la destruccion externa (del 70 d C), los judios rabinicos reconstruiran la tradicion israelita (el Israel eterno) desde una perspectiva de Ley nacional y familiar, sin necesidad de templo, acercandose asi a lo que Jesus habia pretendido Pero la palabra y gesto de Jesus han sido mucho mas incisivos, ellos han expresado un "trauma" de muerte y nacimiento que muchos cristianos apenas hemos advertido todavia Con su gesto sobre el templo, el ha preparado y ha dispuesto la llegada de un Reino sin templo sagrado, sin poderes religiosos, sin instituciones sacrificiales Asi expresa y anticipa la venida y presencia de Dios en los pobres (desde los pobres), en el gesto del pan y vino compartido (que despues evocaremos) Por decir lo que ha dicho y buscar lo que ha buscado, Jesus ha tenido que "destruir", al menos simbolicamente, el templo externo, buscando y promoviendo la caida

de un orden religioso y social que políticos y sacerdotes habían construido cuidadosamente[15].

Como hemos indicado ya, Herodes había iniciado la ampliación y reconstrucción del templo en torno al 20 a. C. y, según Jn 2, 20, las obras habían durado 46 años. Según eso, recién acabadas las obras, Jesús se elevó y dijo no sólo que ellas habían sido inútiles, sino contrarias a Dios. Es evidente que su gesto ha suscitado el rechazo de los defensores del orden económico, político y religioso de Jerusalén; no ha sido un gesto improvisado, sino que responde a lo que ha sido su mensaje entre los campesinos/artesanos de Galilea. Desde su misma opción a favor de los expulsados de la sociedad, Jesús ha descubierto el carácter opresor del templo, edificado precisamente sobre el sacrificio y expulsión de los pobres. En un plano exterior, el templo es una "gloria", una mole imponente, una gran maravilla (como las ciudades que se estaban construyendo en Galilea). Pero en esa mole se esconde el sacrificio y muerte de los pobres.

Nosotros, "turistas universales" del siglo XXI, podríamos hablar del arte de las nuevas ciudades helenistas del entorno de Galilea, de los grandes edificios para la administración de justicia y para el juego (teatros...). Hablaríamos del arte poderoso del templo, cuyas piedras de base (como se ven hoy en el Muro de las Lamentaciones) siguen admirando a judíos piadosos y a viajeros. En esa línea se sitúa la reflexión de un discípulo de Jesús: «Maestro, mira qué piedras y qué construcciones». Pero Jesús no era piadoso al estilo del templo, ni un esteta que se admira por el lujo externo de los sacrificios, sino un profeta

[15] Jesús nos lleva más allá de la religión sacrificial (que necesita templos) al principio de la creación, donde no había templos ni religiones especiales, porque todo el universo era templo de Dios y la misma vida era religión. Refiriéndose al templo, como hizo al referirse al matrimonio, Jesús podría haber dicho: "por la dureza de vuestro corazón os permitió Dios el templo, pero al principio no era así..." (cf. Mc 10, 5-6). A los ojos de Jesús, el templo no era un verdadero signo religioso, sino expresión del corazón endurecido de los hombres. Sobre el sentido del templo en el contexto de Jesús, cf. obras citadas en bibl 2, especialmente las de Albertz, Jeremias, Leipolt-Grundmann, Nodet, Sanders y Schürer. Cf. además G. A. Barrois, *Jesus Christ and the Temple*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood NY 1980; B. Chilton y C. A. Evans (eds.), *Jesus in Context. Temple, Purity and Restoration*, Brill, Leiden 1997; B. Chilton, *The Temple of Jesus: His Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice*, Penn. State Press, University Park 1992; V. Eppstein, The *Historicity of the Gospel Account of the Cleansing of the Temple*, ZNW 55 (1964) 42-58; C. A. Evans, *Jesus and the 'Cave of Robbers'. Towards a Jewish Context for the Temple Action*, en C. A. Evans, *Jesus and his Contemporaries. Comparative Studies*, AGJU 25, Leiden 1995, 345-365; *Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction*, en B. Chilton y C. A. Evans (eds.), *Jesus in Context. Temple, Purity and Restoration*, Brill, Leiden 1997, 395-441; "Opposition to the Temple: Jesus and the Dead Sea Scrolls", en J. H. Charlesworth (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, Doubleday, New York 1992, 235-253.

de los pobres..Por eso responde: «¿Ves estas grandiosas construcciones? No quedara piedra sobre piedra que no sea derruida» (Mc 13, 1-2).

Ciertamente, el templo era bello, imponente, sagrado, no solo por su forma externa (¡grandes y fuertes piedras!), sino por su funcion social: mantiene a los israelitas sometidos a un orden de Dios regulado por sacerdotes, que dicen actuar al servicio de los pobres (pero no desde los pobres). Muchos judios de aquel tiempo lo tomaban como signo máximo de Dios sobre la tierra. Pues bien, en contra de eso, para Jesús (y los profetas de Israel), partiendo de la misma narración original de Gen 1, 27, la verdadera imagen de Dios es el hombre. Por eso, Jesús ha tenido que enfrentarse con el templo donde el judaísmo oficial había condensado (y encerrado) la sacralidad y belleza de Dios[16].

Jesus vio el templo como signo de patologia religiosa, engaño de un ritual grandioso al servicio de la opresion y de la muerte Poemas y cantos, sacrificios animales y contratos de dinero se elevaban alli, al servicio del orden sagrado y sus poderes opresores, de manera que el mismo templo aparecia como "cueva de bandidos' (Mc 11, 27), arte al servicio de la esclavitud de los devotos Por eso, asumiendo la inspiracion profetica de los grandes creyentes antiguos (Amos, Isaias, Jeremias), Jesus proclamo su palabra de juicio y condena contra el templo, en gesto que inspira toda *la estetica y la etica cristiana, que ha de entenderse como experiencia de belleza* y amor, al servicio de los pobres (cf Mc 11, 12-26) De esa forma rechazo el templo porque no era signo y presencia del amor de Dios para todos los hombres

Jesus condeno el culto del templo porque lo entendio como religion de bandidos-sacerdotes, que se valen de Dios y de su culto para oprimir a los pobres, no para amarlos No lo condeno en nombre de un tipo de barbarie regresiva o de resentimiento contra la autoridad oficial, sino todo lo contrario desde la belleza mas alta del amor del Reino, que se expresa a traves de los pobres Logicamente, por mantener el "arte opresor" de su templo y la estructura de su imperio, los sacerdotes de Jerusalen y los soldados de Roma condenaron a Jesus Por defender su experiencia de libertad y abrir para los hombres un 'cara a cara' de dialogo con Dios, desde los pobres (cara a cara con los pobres), en simple amor, tuvo que morir Jesus

[16] Con su esplendor arquitectonico y sus rituales sagrados (vestiduras sacerdotales, sacrificios y cantos de levitas) el templo aparecia como una maravilla para los creyentes, como tesoro estetico y economico, politico y sacral de los judios Pues bien, Jesus lo interpreto como mentira y piedad engañosa, higuera de hojas falsas, seductoras, que atraian desde lejos a los fieles, pero nunca daban frutos (cf Mc 11, 12-26 par) La grandeza del culto del templo se evoca sobre todo en Eclo 45, 6-22 Cf V Reiterer, *‚Urtext' und Ubersetzungen Sprachestudie uber Sir 44, 16 45, 26 als Beitrag zur Siraforschung*, ATSAC 12, St Outtilien 1980, D Th Maertens, *L'Ecole des Peres* (Ecclesiastique XLIV-L), Abb Saint-Andre, Bruges 1956, B L Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers*, Chicago St Hist , Chicago 1985

Las palabras de Jesús sobre la destrucción del templo aparecen como culmen de todo su mensaje. Para que se cumpla su promesa y llegue el Reino debe acabar este templo. Algunos investigadores han tendido a separar aquello que Jesús había dicho y realizado en Galilea (lejos del templo) y lo que ahora realizó al final, en Jerusalén, situando un corte entre esos dos momentos. Ciertamente, hay un cambio, pero un cambio en la misma dirección. Sin duda, en un primer momento, el mensaje y los signos de Galilea habrían tenido un sentido, aunque Jesús no hubiera subido a Jerusalén a "condenar" el templo. Pero todo lo que él dijo y realizó en Galilea ha venido a culminar, lógicamente, en sus palabras y gestos sobre el templo.

En un sentido, la destrucción que Jesús anunciaba podría interpretarse como cambio de función: el templo perdería su carácter sacrificial y sus vinculaciones con el poder, para convertirse en lugar de encuentro orante para todos los pueblos, empezando por los pobres, en la línea de Ez 40-48, pero sin restauración sacerdotal (sin un príncipe encargado de mantener el orden sagrado). El templo sería lugar "de los pobres", como quisieron quizá tras la pascua algunos cristianos del grupo de Santiago, hermano de Jesús, que fueron pobres y mantuvieron un tipo sacralidad israelita, vinculada al mismo santuario. De esa manera, el templo no tendría ya funciones sacrificiales, sino sociales, de oración universal y de "reparto y comunicación de bienes", desde los más pobres. Sea como fuere, en ninguna de esas dos posibilidades habría lugar para unos sacerdotes como los que existían entonces (de la familia de Boeto), ni para otros semejantes (como querían en Qumrán), pues Jerusalén no debía ser para Jesús ciudad de sacerdotes, sino punto de encuentro de las doce tribus, representadas por sus doce discípulos, ciudad para el conjunto de Israel y para todos los pueblos. No buscó una altura "mística", como la que puede hallarse al fondo de Gal 4, 26 o Heb 12, 22, sino una ciudad concreta de encuentro humano, dentro de un mundo real, desde los más pobres, para todos los pueblos. Lógicamente, le mataron y no pudo cumplir su misión y volver a Galilea[17].

[17] El templo podría tener, por tanto, dos funciones. (1) *Sería casa de Dios para todas las naciones*, espacio y contexto de encuentro universal, como ha querido la tradición que está en el fondo de Mc 11, 15. (2) *Sería lugar de cojos, mancos...* (Mt 21, 14-16), es decir, casa de los marginados, retomando en otro sentido el argumento de David (2 Sam 5, 6-8). Jesús no quiso reformar pequeñas cosas, sino anunciar y preparar la llegada del Reino, en el entorno de Jerusalén. Sólo en un segundo momento, cumplida la tarea de Jerusalén, podría hablarse quizá de una "vuelta a Galilea" (cf. Mc 14, 28), pues el Reino de Dios no se cierra en Jerusalén, sino que se abre a todo el mundo.

3. *Juicio de los sacerdotes. Una visión de Marcos*

Es difícil (quizá imposible) establecer el orden histórico del juicio de Jesús por los sacerdotes. Los datos de los evangelios han sido interpretados desde una perspectiva teológica y, además, hay ciertas diferencias entre los sinópticos, especialmente Marcos (que habla de un juicio del Sanedrín) y el evangelio de Juan, que sólo habla de un gesto unilateral del Sumo Sacerdote que pone a Jesús en manos de Pilatos. Sea como fuere, desde la tradición de Marcos, sin necesidad de aceptar un juicio estricto del Sanedrín (cf. Mc 14-15), teniendo en cuenta el testimonio de F. Josefo, cuando dice que Pilato condenó a muerte a Jesús "por la denuncia de algunos de los principales de los nuestros" (cf. *Ant* 18, 3, 3) y aceptando también la aportación de Juan (cf. Jn 19) podemos presentar los hechos como siguen. (1) *Traición y prendimiento...* Todo nos permite supone que a Jesús le prendieron los delegados (guardas paramilitares) del Sumo Sacerdote, y lo hicieron por sorpresa, tras la traición de alguno de sus discípulos (Judas) y la deserción de otros. En ese contexto, el dato del Huerto de los Olivos puede ser histórico. (2) *Juicio o condena de los sacerdotes.* No parece haberse dado un juicio oficial del sanedrín en cuanto tal, sino una condena sumaria de los "sumos sacerdotes", como indica Juan (y como supone de algún modo el mismo Marcos). (3) *Los sacerdotes le entregaron a Pilato.* Toda la tradición supone que ellos dejaron el juicio decisivo en manos de Pilato, quizá a fin de no matar directamente a Jesús, a diferencia de lo que hicieron en la condena y ejecución de Santiago, hermano del Señor (cf. F. Josefo, *Ant* 20.9.1). (4) *Fariseos.* En contra de lo que ha supuesto la tradición posterior, ellos no intervinieron en el juicio, a pesar de haber tenido quizá algún enfrentamiento previo con Jesús. De todas formas, parece que no protestaron, ni se enfrentaron de un modo directo contra los sacerdotes, por causa de la muerte de Jesús, (como harán tras la condena de su hermano Santiago, en torno al año 62 d. C.). (5) *Pilato.* Condenó de hecho a Jesús y mandó que le crucificaran como "rey de los judíos", es decir, como un peligro para Roma. Desde ese fondo se podría explicarse el hecho de que los fariseos no protestaran (como hicieron en el caso de Santiago), pues los que mataron a Jesús no fueron los sacerdotes, sino el procurador romano, ante quien eran inútiles sus protestas[18].

[18] Tomamos como referencia algunas obras básicas citadas en bibl 9, especialmente las de Brown y Schürmann. J. D. Crossan nos parece excesivamente minimalista.

Aquí no podemos estudiar en detalle esos temas, limitándonos a ofrecer sólo un esquema, partiendo de la *reinterpretación de Marcos* (cf. Mc 14, 53-62), que no puede tomarse de manera estrictamente historicista, aunque incluye, sin duda, un intenso nucleo histórico y nos ayuda a entender lo que está al fondo de la muerte de Jesús. Para Marcos el tema básico ha sido la disputa sobre el templo, pues a partir de ella han planteado los sacerdotes la pregunta sobre la autoridad, suponiendo que, al elevar su amenaza sobre el templo, Jesús ha puesto en riesgo la identidad de Israel, vinculada de un modo esencial con ese mismo templo.

Un tema de autoridad. La pregunta que los sacerdotes, que aparecen como una parte del sanedrín, plantean a Jesús parece sonar así: ¿Con qué autoridad haces estas cosas? (Mc 11, 28). Esa pregunta no aparece directamente en la formulación actual del juicio, según Marcos (es decir, en Mc 14, 53-65), pero se encuentra en su base, conforme a las disputas que el mismo Marcos ha colocado como base y motivo de ese juicio (cf. Mc 11, 28-32). Es evidente que Jesús se ha presentado, de un modo directo, como portador de la autoridad de Dios que está vinculada a la salvación de los pobres y de los rechazados de la sociedad sagrada. Los responsables de la autoridad oficial del templo se han sentido ofendidos (negados) por Jesús y han respondido con violencia, juzgándole digno de muerte[19].

Jesús identifica su proyecto de Reino con la venida del Hijo de Hombre, es decir, con la verdadera humanidad (Mc 14, 62). En contra de muchos investigadores que han opuesto el anuncio del Reino de Dios (que sería propio de Jesús y tendría un carácter puramente existencial) y la venida del Hijo del Hombre (un ser mítico, extraño al mensaje y a la vida de Jesús), hemos indicado ya, en el capítulo anterior (e indicaremos en el excursus 4), que la misma lógica del mensaje y de la vida de Jesús ha vinculado ambos motivos. Aquí está precisamente su aportación: el Reino de Dios se vincula con una Humanidad nueva donde ya no hay lugar para el tipo de sacerdotes actuales tal templo, tal como ellos lo regentan y explotan para su provecho[20].

Mesías, Hijo de Dios, Israel verdadero. Conforme a la versión de Mc 14, 61, los sacerdotes le preguntan: ¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito (=Dios)? Esta pregunta se ha entendido muchas veces desde una perspectiva cristiana posterior, como si los sacerdotes se preocuparan por la posible filiación divina,

[19] En este contexto, dentro del juicio, Jesús evoca y anuncia la llegada de la nueva humanidad. A él pueden matarle, pero Dios realizará su obra: "Veréis al hijo del hombre...". Jesús no anuncia la venganza, ni proclama una palabra de revancha sobre aquellos que le condenan, sino que sitúa ante ellos la figura del hombre verdadero (Mc 14, 62).

[20] El Reino mesiánico está vinculado a la llegada del Hombre, es decir, de la verdadera humanidad. Por eso, cuando le preguntan "si es el Hijo de Dios", él responde de forma indirecta: "Veréis al Hijo del hombre..." (Mc 14, 62).

intra-trinitaria, de Jesus (en plano ontologico) Ese dato ha hecho que algunos nieguen la historicidad de fondo de la escena Pero el tema en cuestion no es de tipo ontologico o trinitario (en abstracto), sino, mas bien, mesianico Todos los israelitas pueden afirmar, sin miedo, que ellos son hijos de Dios Por otra parte, el ser (o decirse) Mesias no es delito en Israel El problema esta en la forma en que Jesus ha expresado sy pretension mesianica Los sacerdotes de Mc 14 rechazaron el mesianismo de Jesus no porque fuera en contra de algun principio dogmatico (ontologico), sino porque se oponia al modelo de culto y sociedad israelita que ellos proponian[21]

Desde ese fondo podemos entender mejor el proyecto final de Jesus. Todo era judio en su vida y en su obra y, en esa linea, el podía presentarse como Hijo de Dios, en sentido israelita. Mas aun, Jesús desarrollo de un modo radical, los principios proféticos de Israel, de tal forma que algunos judíos modernos han podido afirmar que fue el mas consecuente de los judios antiguos. Pero, al mismo tiempo, precisamente porque vivio su identidad de manera radical y critica (por encima de las leyes sagradas, desde los mas pobres), las autoridades del judaísmo real (del eterno Israel) debieron condenar a Jesus:

> Jesus comia y bebia con publicanos y pecadores, desatendiendo del tal modo el separatismo ritual y los principios de lo puro y lo impuro, incluso hasta donde eran aceptados por los "sabios" de fines del Segundo Templo Curo en Shabat enfermedades no peligrosas Justifico a sus discipulos cuando cortaron espigas durante el dia de reposo, estimando en poco las leyes de su observancia
>
> El punto es claro Los escribas y fariseos tambien creian en el reino de los cielos Pero ellos no eran mas que padres de familia no tenian fuerza

[1] *Los sacerdotes no podian condenar a Jesus por llamarse simplemente Mesias, Hijo de Dios* Un siglo mas tarde, en la guerra del 132 135 d C , el Rabi Akiba reconocio a Bar Kokba como Mesias, hijo especial de Dios, sin que hubiera por eso que juzgarle El problema no era saber si Jesus es Mesias (¡que lo podia ser!), sino su forma de "romper" la identidad de Israel En ese sentido, la condena de Jesus fue de tipo "politico", como sabe Jn 11, 47 53 Segun Mc 14, algunos sacerdotes de Jerusalen, no el pueblo judio de entonces (¡Jesus era judio!), ni mucho menos el judaismo posterior, condenaron a Jesus por el modo en que entendia y realizaba el mesianismo, poniendo en riesgo lo que, segun ellos, constituye la esencia de la identidad israelita La condena de Jesus fue un problema intrajudio Desde una perspectiva social y nacional, desde los principios de seguridad del sistema, los que condenaron a Jesus lo hicieron "segun justicia", de tal forma que en ese nivel no se les puede acusar de nada, como he puesto de relieve en *Antropologia biblica*, Sigueme, Salamanca 2006 El problema esta en saber si hay "algo" mas alla de esa justicia El problema esta en saber si el proyecto de Jesus resulta "socialmente viable" en linea de justicia Sobre el texto de Mc, cf tambien J D G Dunn, *«Are you the Messiah?» Is the Crux of Mark 14 61 62 resolvable?*, en D G Horrel (ed), *Christology, Controversy and Community Fs D R Catchpole*, Brill, Leiden, 2000, 1-22, E E Ellis, *Deity Christology in Mark 14 58*, en J B Green (ed), *Jesus of Nazareth Lord and Christ*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1994, 192 203

suficiente para quitar el estorbo de lo viejo en gracia de lo nuevo; ellos ponían lo nuevo encima de lo otro, juntaban lo útil y lo inútil, como un padre de familia con su depósito de posesiones. Pero Jesús, el rey del reino de los cielos, el Mesías Rey, quiso separar lo viejo de lo nuevo: lo nuevo sería recogido en cestas, lo viejo desechado...

Pero el judaísmo no podía concordar con tal actitud. Para los judíos, su religión era más que una simple creencia y que una simple guía moral: era un modo de vida; la totalidad de la vida era abarcada por la religión. Un pueblo no perdura sobre un fundamento de fe y moralidad humanas generales; necesita una "religiosidad práctica", una forma ceremonial de religión que corporalice las ideas religiosas y también corone con un halo de santidad la vida cotidiana[22].

A Jesús le condenaron por su forma de entender (de condenar) el orden sagrado del templo judío, un orden avalado por toda la historia de Israel, por la ley y los profetas. Ciertamente, Jesús era un buen judío, pero ponía en riesgo la identidad del pueblo y además, resultaba peligroso para el modelo imperial de Roma. Muchos judíos piensan que fue uno de los mejores representantes del judaísmo (no el único). Pero hubo que condenarle porque la ley nacional debe cumplirse. Ciertamente, no le condenó el judaísmo como tal, sino aquellos que (judíos o no) ponen (ponemos) la seguridad del sistema por encima de la libertad del amor, por encima de los pobres.

4. Jesús ante Pilato. Imaginar el Reino

Como ya sabemos, Jesús era súbdito de Herodes Antipas, tetrarca de Galilea, con quien tuvo ciertos enfrentamientos o dificultades. Pero subió a Jerusalén, en las fiestas de Pascua, presentándose como Mesías y chocando así no sólo con los sacerdotes del templo, sino también con el orden romano de Pilato. Ciertamente, no planteó cuestiones de administración, ni promovió ningún tipo de revuelta armada: ni organizó la toma de poder (total o parcial) de la ciudad, ni quiso vencer a Roma en el plano militar, ni creó un gobierno alternativo frente a los sacerdotes, ni quiso rodearse de riquezas... Y, sin embargo, Pilato, el gobernador romano, le juzgó peligroso.

[22] Cf. J. Klausner, *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, Paidós, Barcelona 1991, 369-371.

Jesús puso en marcha una revolución (¿vale esa palabra?) totalmente atípica, sin toma de poder, una trasformación que ahora, al comienzo del tercer milenio, podemos entender quizá mejor que en otro tiempo. Promovió algo que sigue siendo único, un movimiento mesiánico que no era de tipo militar, ni político, en el sentido externo; pero que tampoco era puramente apocalíptico (no se alejaba del mundo, ni quería esperar el fin de las cosas), ni sacral (en la línea de las religiones de misterios), ni espiritualista o gnóstico (como otros grupos del oriente y muchos cristianos posteriores). ¿Qué hizo entonces? Puso en marcha un camino de convivencia humana, fundado en la esperanza de Dios, formó un grupo que después, desde la segunda mitad del siglo II d. C., ha venido a convertirse en Iglesia y/o religión mundial, que se ha extendido por el mundo, en una historia admirable de fidelidad al evangelio, pero también de vinculaciones con ideales religiosas y poderes sociales y políticos que a veces parecen oponerse al evangelio[23].

En este contexto, al recordar su entrada en Jerusalén, debemos recordar que Jesús no había entrado de un modo provocativo en Tiberíades, capital de Galilea, para iniciar allí, ante los cortesanos de Herodes una demostración de Reino. Tampoco había venido a Cesárea, residencia normal del gobernador romano. (Ni Tiberíades ni Cesária eran signo del Reino de Dios), sino que entró en Jerusalén; y lo hizo precisamente en los días de pascua, cuando los peregrinos llenaban la ciudad y Pilato se mantenía en guardia con soldados, por los disturbios que pudieran provocarse[24].

[23] Por eso, el retorno a la historia de Jesús y al evangelio implica un tipo de "crisis" para las iglesias establecidas (¡para aquellas que se han poderosas o han perdido la sal del mensaje: amor, perdón, no-juicio), pues la estrategia de Jesús no conducía a la toma de poder (de ningún poder del mundo), sino al contrario, a la trasformación del orden social desde los pobres. Jesús no quiso enfrentarse con Roma, ni ocupar el lugar de los dirigentes religiosos de Jerusalén, sino trasformar la historia israelita, desde los campesinos más pobres. Allí donde otros querían dominar para arreglar así las cosas, Jesús pensaba que la sanación del hombre no se logra en línea del dominio religioso y/o político, sino a través de la comunicación gratuita de la vida. Allí donde otros optaban por los fuertes y los sanos, por los triunfadores, Jesús optó por los débiles y enfermos, invirtiendo en amor el camino de poder del mundo.

[24] Jesús viene con los peregrinos de pascua, subiendo desde Jericó y entrando por el Monte de los Olivos, realizando dos signos que indican su pretensión mesiánica. (1) Viene montado en un "asno real", expresión de realeza, pero de una realeza no-militar, no impositiva, en la línea de los campesinos que emplean el asno para sus trabajos (cf. Mc 11, 1-10 par). (2) Viene rodeado por cantos y gritos que aluden a David (al reino de David: Mc 11, 9-10), expresando así la esperanza de Israel, que ahora puede y debe interpretarse desde el mismo Jesús, en forma de provocación mesiánica. Por un lado, todo es normal en su subida, de manera que ella puede inscribirse dentro de la tradición israelita. Pero, al mismo tiempo, todo es nuevo: Jesús se presenta, al fin,

a. Un ejercicio de imaginación teológica. El reino de Jesús. Resulta actualmente muy difícil saber lo que pensó Pilato sobre el proyecto de Jesús. Es evidente que le vio como un "rey de los judíos" y que ésta fue, a su juicio, una razón suficiente (y necesaria) para condenarle a muerte, como indica el letrero que colocó sobre (o al lado de) la cruz, justificando su condena: "El Rey de los judíos" (Mc 15, 26) o "Jesús nazareno, rey de los judíos" (Jn 19, 19). Desde aquí debe entenderse su sentencia: estaba en juego el sentido y tarea de Jesús como "rey"; estaba en juego el poder de Roma. Posiblemente, Pilato sabía que Jesús no era enemigo en plano militar, pero sabía también que los profetas y pretendientes mesiánicos eran peligrosos para el orden político y social del imperio, en una zona tan sensible como Jerusalén. Desde ese fondo, resulta conveniente que, retomando argumentos anteriores, presentemos algunos rasgos de aquello que podría haber sido el orden político de Jesús en Jerusalén, en caso de que él hubiera "triunfado" (en caso de que le hubieran aceptado). No podemos precisar con detalle lo que habría hecho, la forma en que habría respondido y actuado, si no le hubieran matado, si Pilatos hubiera dejado "seguir" el proyecto de Jesús como asunto intrajudío. Pero hay algunos rasgos que podemos y debemos imaginar, en la línea de lo venimos indicando.

Jesús no habría actuado como rey político o militar, en el sentido usual del término. No habría tomado el poder, ni se habría convertido en emperador o regente político. Ciertamente, él se presentaba (y se habría presentado más abiertamente) como "virrey", delegado y representante de un Dios-Rey, pero no en forma patriarcalista e impositiva, sino como madre-hermano-hermana de los hombres, es decir, como amigo (cf. Mc 3, 31-35). En esa línea podemos añadir que él habría venido a presentarse como signo y representante del Hijo del Hombre, es decir, de una humanidad reconciliada y fraterna. Nos faltan modelos para imaginar este reinado de Jesús, pues nuestras categorías mentales y sociales se encuentran marcadas por dinámicas de poder militar, político o sagrado. Ciertamente, Juan ha trazado el perfil del reinado de Jesús, diciendo que ha venido a "dar testimonio de la verdad" (Jn 18, 37); pero la verdad de su Reino no sería como la verdad de los sabios platónicos que se imponían sobre militares y trabajadores (como quiere la *República* VI), sino verdad de amor compartido, desde los más pobres.

El Reino de Jesús implicaría un nuevo tipo de relaciones humanas. No habría necesitado instituciones militares de dominio externo, ni estructuras económicas de poder. En un primer momento, Roma podría haber seguido funcionando

abiertamente, como rey mesiánico, no sólo ante los sacerdotes (gesto del templo), sino ante el mismo poder político de Roma.

con sus medios militares y administrativos, en un nivel externo, de manera que los seguidores y amigos del "Reino mesianico" de Jesus podrian haberse establecido y extendido a traves de una red de conexiones personales de tipo no-gubernamental, no-militar Jesus no habria promovido un levantamiento armado, por eso, los miembros de su Reino no necesitaban acudir a las armas Jesus no habria destruido con violencia las redes de dominio economico, pero se habria situado en un nivel mas hondo, creando unas formas de convivencia y colaboracion inmediata, de manera que, poco a poco (o por una mutacion rapida), el orden politico romano se habria vuelto innecesario, una realidad que se va vaciando desde dentro y que pierde su utilidad En ese sentido deberiamos hablar de una "mutacion social" de Jesus, que no se cierra en un plano de la intimidad, sino que trasforma el mismo orden social su "grupo de amigos" habria venido a convertirse en germen de una humanidad distinta, en linea de mutacion social

Tributos, economia mesianica Jesus no habria destruido por la fuerza el orden economico del imperio romano, ni habria rechazado de un modo directo los impuestos del Cesar (cf Mc 12, 17), pues las "cosas" de Jesus (cosas de Dios) se realizan de un modo gratuito y por contacto personal, no a traves de mecanismos de un dinero, que tiende a convertirse en idolo supremo o mamona (Mt 6, 14) En sentido estricto, Jesus se ocuparia de aquello que el orden romano deja normalmente a un lado, es decir, de las personas que suelen quedar fuera del campo de los intereses de poder (enfermos, mendigos) El orden economico mundial (o imperial) habia conducido a una situacion de desgarro y carencia en la que sufrian y morian los campesinos artesanos de Galilea, como hemos venido destacando desde el comienzo de este libro En contra de eso, los itinerantes del Reino actuarian como portadores de un poder de "sanacion humana" que cambiaria la forma de vivir de los "sedentarios" (ricos) En ese sentido, los mismos "itinerantes", que aparecian de algun modo como "invisibles" (como si no existieran para Roma) podrian venir a presentarse como portadores de una "economia humana", sin propiedad exclusiva (particular) de algunos, sin relaciones de poder, pero con amor intenso, abierto a lo social y a lo economico

Jesus, una mutacion humana Lo que Jesus propone y lo que asi aparece como "proyecto de Reino" ante Pilato no es una sencilla adaptacion, en el interior del sistema que ha venido operando hasta el momento y que ha culminado en la religion del templo judio y en el orden militar y politico de Roma El proyecto de Jesus no se situa en un nivel de conflictos y cambios militares, sociales o economicos, ni siquiera en el nivel de los cambios religiosos, en sentido confesional, sino que implica un mutacion (cambio de nivel) dentro de aquello que pudieramos llamar las "estructuras habituales de la vida humana", que se habian estabilizado antes en clave de luchas de poder En contra de esas estructuras de poder, Jesus y sus amigos vendrian a establecer las bases de un "grupo de amistad universal", que se abre desde Galilea, pasando

por Jerusalén, al mundo entero. Esta es la "utopía" de Jesús, la utopía de un grupo de amor que puede mudar la historia humana[25].

Por eso, Jesús no podría haber llamado a la venganza, para luchar en contra de los sacerdotes del templo o los soldados de Roma, pues de esa manera seguiría manteniéndose en el nivel antiguo. Si Jesús se hubiera vengado de los sacerdotes de Jerusalén continuaría moviéndose en el nivel de los sacerdotes, utilizando así sus medios de tipo "sacrificial", es decir, violento. Si hubiera querido vengarse de Roma seguiría estando en el nivel de Roma y no podría haber renunciado a la defensa armada (cf. Mt 26, 53; Jn 18, 37). Pues bien, en contra de eso, Jesús no apela a los sacrificios de los sacerdotes ni a la defensa armada, sino que se sitúa en un nivel distinto de humanidad, según la mutación a la que hemos aludido. No ha buscado la venganza, ni ha querido conseguir ninguna cosa con violencia, pues sabía que la violencia y la venganza dejan al hombre en manos de la muerte. Por eso, no ha luchado externamente contra el templo, pero estaba convencido de que el templo actual se encuentra en manos de poderes de violencia, de manera que terminará destruyéndose a sí mismo, como él ha dicho o (anunciando su ruina: cf. Mc 13, 2; 14, 58; 15, 29 par). Tampoco ha luchado contra Roma, pues no ha querido situarse en el plano de violencia en que se mueve Roma. La certeza de que Roma acabará (y con Roma todos los imperios que se fundan sobre bases de violencia) le permite alimentar una esperanza distinta, la esperanza de una humanidad que puede empezar a vivir ya en plano de amistad mutua, es decir, gracia (ésta es la clave de su mutación).

El triunfo de Jesús no supondría una independencia política de Israel o de su movimiento mesiánico, pues el tema de la dependencia e independencia pertenece al orden "violento" de la economía y la política, vinculada a guerras y pactos en línea de poder, pues tanto la dependencia como la independencia en línea de poder (con triunfo de Roma o de los celotas, enfrentados en la guerra del 67-70 d. C.) constituyen dos variantes de una misma violencia

[25] Una mutación de este tipo se hallaba preparada de algún modo en diferentes culturas, no sólo en el contexto geográfico-social que va de China a Grecia y Roma, sino en otros lugares de la tierra, pero, desde nuestra perspectiva cristiana, ella se ha realizado plenamente una vez, en el mensaje y la vida de Jesús, no en forma de oposición a otros intentos semejantes, sino en línea de apertura y colaboración. Esa mutación no significa que los seguidores/amigos de Jesús puedan pensarse superiores a los otros, sino todo lo contrario. Ellos deben dialogar en igualdad (en gesto de servicio) con otros grupos (y al final con todas las culturas), para promover de esa manera un tipo de nueva "especie humana", no en sentido biológico, ni en un plano de lucha de poder, sino precisamente en un nivel de gratuidad y renuncia a toda imposición (como identidad de diálogo gratuito). Otros proyectos económicos, sociales y políticos de su entorno habían desembocado en un "callejón sin salida" porque habían pactado con un tipo de poder particular. Pues bien, en contra de eso, Jesús no ha querido estructurar su movimiento en línea de poder, sino de amor compartido. Por eso decimos que no ha buscado una nueva forma de adaptación en el interior de lo que ya existía, sino una nueva creación, un grupo de amigos, en gratuidad (Gen 1).

de base que Jesus ha venido a superar En este contexto debemos apelar de nuevo al tema de la "mutacion" o cambio de nivel al que hemos aludido Sabemos como surgen y caen los imperios, dentro de una historia fascinante de sucesion de reinos (bestias), tal como aparece, de forma clasica, en el libro de Daniel (cf Dan 7 babilonios, persas, macedonios, sirios) Lo que debe llegar es algo distinto, no un reino nuevo, sino la superacion de todos los reinos "bestiales", con el surgimiento de reino que sea presencia gratuita de Dios, un reino donde triunfe y se expanda simplemente la verdad del hombre como gracia (cf Dan 7, 13)[26]

Todo nos permite suponer que Jesus ha seguido el modelo de Dar 7 y ha visto la historia, cerrada en si misma, como un "todo" de violencia y muerte, como realidad inviable, condenada a la destruccion Pues bien, rompiendo la clausura de esa historia, Jesus ha venido a situarse en un plano distinto, de gratuidad, como representante o adelantado de la humanidad del Reino que responde al plan de Dios, en linea de perdon y amor mutuo, superando el nivel anterior de violencia y juicio.

b Una interpretacion del juicio de Pilatos Lectura de Marcos Pilato vio a Jesus como peligroso porque promovia un tipo de mutacion social que rompia los esquemas militares y politicos de Roma, aunque Jesus no tuviera un grupo de seguidores "solidos" que secundaran y apoyaran plenamente su movimiento. Subio a Jerusalen sin planes de violencia externa y sin soldados, pero su movimiento resultaba peligroso, porque sus ideales mesianicos podian encender el entusiasmo de muchos y causar disturbios[27]

[6] Lo que importa es descubrir la forma en que pueda triunfar y expandirse la mutacion de Jesus, superando el nivel de los poderes militares y las imposiciones religiosas Un evangelio que triun fara por armas o poderes "religiosos" seria una simple version de lo antiguo En contra de eso, el proyecto de Jesus implica una mutacion en linea de gratuidad

[7] *Pilato sabia que, a pesar de su aparente inocuidad, los movimientos mesianicos acaban siendo* peligrosos, como afirmaba Caifas diciendo "Si todos creen en el vendran los romanos y des truiran nuestro lugar (templo) y nuestra nacion" (cf Jn 11, 48) *Pilato* crucifico a Jesus porque le vio como un riesgo contra la paz romana y para escarmiento de otros posibles rebeldes o de los mismos partidarios de Jesus El letrero que mando poner sobre (ante) la cruz (¡Rey de los judios!) indicaba la razon de la condena Pero, como venimos diciendo, el no condeno a los companeros de Jesus, a quienes no tomo como peligrosos Posiblemente, condeno a Jesus con otros "lestai" (bandidos, ladrones), para situarlos en el mismo plano aunque el dato no es seguro, pues esos "ladrones" podrian tener un sentido simbolico y servirian para destacar la relacion de Jesus con los movimientos sociales de su tiempo En este contexto deberia evocarse tambien la figura de *Barrabas*, "preso famosos" a quien, segun el evangelio (cf Mc 15, 7 15), liberaron los gritos los reunidos en la plaza, pidiendo su amnistia, no la de Jesus Este es un hecho posiblemente sim bolico, que sirve para mostrar el tipo de eleccion que ha hecho una parte del judaismo (no solo

Desde este fondo, sabiendo que las interpretaciones de cada evangelio son parciales, he querido evocar, en resumen, el relato de Marcos, que reconstruye, desde su propia perspectiva histórico-teológica, los acontecimientos básicos de la muerte de Jesús. Parecía haberse extendido entre ciertos cristianos primitivos, en una línea cercana al gnosticismo, la impresión de que la muerte de Jesús había sido un acontecimiento menos importante para comprender el mensaje del Reino. Algunos seguidores de Jesús parecían estar interesados sólo en su mensaje en Galilea, otros tendían a verle como un "hombre divino", glorioso, flotando por encima de las tareas y dolores de la historia. Pues bien, en contra de eso, Marcos ha querido destacar la importancia de la muerte de Jesús y de esa forma ha tejido un relato sobrio, pero impresionante, donde culmina y se completa su evangelio[28].

Marcos ha escrito su "pasión" (Mc 15) con una finalidad catequética y creyente. Pero, al mismo tiempo, para fundar bien su mensaje, ha tenido

con los sacerdotes y Pilatos, sino con el conjunto de la humanidad): ha condenado a Jesús, ha dejado en libertad a los violentos. Los datos evocados podrían servirnos como punto de partida para un estudio más preciso de la historia de la condena y muerte de Jesús, que sigue siendo un campo de disputa entre los especialistas. (1) Algunos, como **J. D. Crossan, se atreven a** decir que no sabemos casi nada de lo que ha sucedido, pues todo ha sido re-escrito en clave teológica, partiendo de unos signos del Antiguo Testamento, aunque parece claro que ciertos sacerdotes judíos colaboraron con Pilato en la condena de Jesús. (2) Otros, como *R. E. Brown* han escrito miles de páginas sobre aquello que debió pasar en la condena de Jesús. Personalmente, puedo situarme en medio de esas dos posturas, aunque pienso que sabemos bastante de lo que pasó en la muerte de Jesús, pero no en un plano historicista, sino más bien "histórico", en el sentido profundo de la palabra. La historia no estudia "hecho puros", sino acontecimientos vividos e interpretados, conforme al influjo que ellos han tenido. En ese contexto han de entenderse los evangelios, que nos ofrecen cuatro relatos convergentes de la muerte de Jesús, todos parecidos y distintos, entre los que destacan dos en especial: Mc 15 y Jn 19. Han estudiado largamente el tema casi todos los autores citados en bibl 4.1, con muchos citados en bibl 4.2 (cf. Barbaglio, Fredriksen, Laurentin) y en bibl 9 (cf. Benoit, Blinzer, Winter etc).

28 He desarrollado el tema en *Pan, casa y palabra. La iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1997. Información actualizada y estudio narratológico del tema en M. Navarro, *Marcos*, GLNT, Verbo Divino, Estella 2006. Cf. además: J. Blackwell, *The Passion as Story. The Plot of Mark*, Fortress, Philadelphia 1986; R. Donahue, *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark* (SBL Diss. S.), Missoula MO 1973; D. Juel, *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, Scholars P., Missoula MO 1977; W. Kelber (ed.), *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16*, Fortress, Philadelphia 1976; B. L. Mack, *A Myth of innocence. Mark and Christian Origins*, Fortrress, Philadelphia 1988; F. Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús según san Marcos. Del texto a la vida*, Fac. Teologia, Burgos 2001; J. Schreiber, *Die Markuspassion. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, (Beihefte zur ZNW, 68), de Gruyter, Berlin-New York 1993; A. Weihs, *Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen*, (Forsch. z. Bibel, 99), Echter,Würzburg 2003.

fijar los elementos basicos de la historia de la muerte de Jesus, pues, sin ella, todo el resto del evangelio perderia su sentido Por eso, su relato, siendo muy teologico, es profundamente historico una historia que se vuelve teologia, en consonancia con las "promesas" del Antiguo Testamento De esa forma ha querido fijar "hechos", pero hechos interpretados desde todo lo que ha sido el camino de Jesus, desde la luz que ofrecen los grandes personajes y relatos de Israel De esa forma, siendo una "historia particular", la historia de la muerte de Jesus recoge y condensa el argumento de las historias de muerte de los hombres, tal como han sido leidas e interpretadas desde la tradicion israelita Marcos no quiso negar la historia de la muerte de Jesus, sino fundarla y hacerla comprensible, como seguiremos indicando

Los sacerdotes del templo habian hecho prender a Jesus como perturbador, para llevarle ante el gobernador romano, acusandole de hacerse rey de los judios (Mc 15, 2) De esa manera, ellos quisieron aparecer como ciudadanos fieles de un imperio cuya ley dicen respetar Para salvar su reputacion, ellos desean que Pilato asuma el caso, condenando a muerte al acusado Pilato empieza el interrogatorio y Jesus calla, como situandose fuera del sistema legal (Mc 15, 3-5) Pues bien, en este contexto, para interpretarlo todo desde su propia perspectiva evangelica, Marcos introduce unos datos que permiten entender el juicio de Jesus como expresion de un enfrentamiento legal entre los tres poderes de Jerusalen Pilato, sacerdotes y pueblo

> *Pilato* sabe que los sacerdotes han entregado a Jesus por envidia (cf Mc 15, 10), pero piensa que el pueblo le estima (cf Mc 14, 1 2) Por eso, en un contexto de pascua, tiempo en que, segun la tradicion, el gobernador romano solia «amnistiar» a un preso, elegido por el pueblo, con el deseo de humillar a los sacerdotes, propone la liberacion de Jesus, pensando que la multitud "votara" a su favor, porque le estima, rechazando a Barrabas (un posible soldado peligroso de la resistencia armada) Pilato ha querido actuar asi de un modo populista En el fondo no le importa ni Jesus ni Barrabas sino el mantenimiento de su poder, en una tierra atravesada de tensiones Por eso dice al pueblo ¿Quereis que os libere al rey de los judios? (Mc 15, 9)
>
> *Los sacerdotes*, que han sentenciado ya a Jesus, quieren que Pilato le condene y le haga morir como a un delincuente o perturbador social No les conviene aparecer como responsables directos de su muerte ante el pueblo Actuando asi, ellos pretenden ocultar su envidia (¡por ella han entregado a Jesus! Mc 15, 10) y presentarse como defensores del orden publico Pilato les conoce y ha querido humillarles, pensando que el pueblo pedira la libertad de Jesus Pero los sacerdotes resultan mas astutos e influyentes y logran convencer al pueblo, para que grite a favor de Barrabas, bandido-guerrillero, «terrorista», como hoy se diria (Mc 15, 11)

Los componentes del pueblo están convencido de su fuerza y exigen que Pilato cumpla su palabra y suelte a un preso. Ellos tienen la fuerza de los votos (expresados como gritos); pero los votos son manipulables, de un lado o de otro. Pilato quiso manejarlos en contra de los sacerdotes (¡no en favor de Jesús!); pero los manejan mejor los sacerdotes, no para humillar a Pilato (¡sería muy peligroso!), sino para condenar a Jesús a quien temen y envidian (cf. Mc 15, 10). De esa forma, Marcos quiere mostrarnos que el poder más grande (no el auténtico) está en manos de los sacerdotes, que manejan los hilos de la trama, utilizando al pueblo.

En medio de esos tres poderes se encuentra Jesús, convertido en moneda de cambio. No importa su inocencia, su bondad o malicia, sino los intereses de los sacerdotes y de Pilato quienes, cada uno por su parte, quieren manejar al pueblo. A los sacerdotes les conviene que muera Jesús, para que ellos sigan dirigiendo y dominando la religión de su pueblo, como si fuera una propiedad privada. A Pilato le convenía que el pueblo escogiera a Jesús, para así humillar a los sacerdotes, pero ha perdido su apuesta y debe contentarse, condenando de hecho a Jesús. En medio de todos queda él, Jesús, protagonista y víctima callada que, desde su inocencia, sin ningún poder externo, dirige la verdad de la historia, más allá de la trama de intereses de unos y/o de otros.

El juicio de Jesús es la expresión más clara de eso que podríamos llamar *la crisis del sistema judicial.* Todos sus jueces están unidos por un mismo tipo de mentira. ¿Qué más da que triunfe uno u otro? Venza quien venza, seguirá dominando el engaño, una dialéctica de violencia, ocultación y distorsión, al servicio de los propios intereses. Pilato ha querido "manipular" al pueblo, pero los sacerdotes son más astutos, distinguen mejor los hilos de la trama, y consiguen que el pueblo grite cada vez más fuerte ante Pilato, que no ha tenido más remedio que condenar a Jesús (liberando en su lugar a Barrabás). Parece evidente que Pilato, no quería. Tampoco lo debían querer de verdad los sacerdotes, pero, puestos ante la necesidad de escoger, de hecho, unos y otros, prefieren a un activista político (como Barrabás).

Todos siguen sus propios intereses. A Pilato sólo le importa mantener el equilibrio romano. Por su parte, los sacerdotes sólo han querido defender su sacerdocio y ahora pueden descansar tranquilos. Ha sido un buen día, han logrado pactar, han evitado el alboroto de la plaza (del juicio). Quizá les queda cierto resquemor: han debido ofrecer concesiones que, en un caso ideal, no hubieran sido necesarias, de manera que Barrabás queda en la calle. Pero no tenían más remedio. Pilato había puesto las bases del acuerdo y ellos han

tenido que aceptarlas, engañando al mismo gobernador romano que había querido engañarles.

Jesús aparece así como el perdedor y su muerte es resultado de un cúmulo de pactos y cesiones. Los sacerdotes han triunfado. ¿Ha cedido el pueblo? Posiblemente sí, pues quizá su afecto por Jesús era sincero. Pero teniendo que elegir entre los sacerdotes (que simbolizan el templo, la unidad nacional, la economía sagrada) o Jesús (ideal mesiánico de gracia), han preferido a los sacerdotes, que defienden su estabilidad. Ésta ha sido la paradoja: Por condenar a Jesús, los sacerdotes han tenido que defender a un activista político acusado de violencia. Para contentar a los sacerdotes, Pilatos ha tenido que condenar a muerte a Jesús. Se podría decir que Barrabás ha triunfado y que Pilato no tuvo más remedio que plegarse. Evitó el motín por un día. Pero dejó juntos, en mezcla explosiva, a sacerdotes, pueblo y Barrabás. Esto significa que el mismo poder romano, queriendo manejar las redes de sus intereses partidistas, ha terminado dando razón a los violentos (dejando libre a Barrabás) y preparando así la insurrección política (la guerra) que estallará pocos años más tarde, el año 67 d. C[29].

[29] *Pilato* aparece así como engañador engañado, **juez juzgado**. Quiso dirigir la trama, pero calculó mal: los sacerdotes fueron más sagaces, aceptaron el reto, convencieron al pueblo y lograron condenar a Jesús. De esa manera, Pilato, el "soldado romano" ha tenido que dejar suelto a *Barrabás*, que sería el soldado-guerrillero. Así terminan, uno al lado del otro, el soldado imperial y el guerrillero y, por encima de ellos, los sacerdotes que manejan al pueblo. De todas maneras, en otro plano, también los sacerdotes, que parecen vencedores, acaban cayendo en la trampa, pues quedan igualmente en manos de la guerra que pocos años después enfrentará a todos con todos y terminará con la destrucción de su templo. Ésta ha sido la trama, según Marcos. ¿Podía haberse dado otra salida? Humanamente hablando, no. Los que gobiernan el mundo con poder se unieron en contra de aquel que ha querido dirigirlo con amor y de esa forma le han matado. En este contexto podrían estudiarse también otras "figuras de la pasión", empezando por los discípulos: Pedro, Judas, los Doce, las mujeres... Parece claro que Pedro negó a Jesús, que Judas lo traicionó y que los Doce le abandonaron. Esa negación, traición y rechazo forma para de la "identidad" del movimiento de Jesús. He tratado extensamente del tema en *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006. Le negación-rechazo de los discípulos se sitúa entre el final de la historia de Jesús y el comienzo de la Iglesia. Por eso trataré de ella con cierta detención en el siguiente libro (*La historia de los primeros cristianos*). Para otros temas, cf. H. K. Bond, *Pontius Pilate in History and Interpretation*, SNTSMS, 100, Cambridge UP 1998; E. J. Magne, *Jésus devant Pilate*, RB 105 (1998) 42-69; B.C. McGing, *Pontius Pilate and the Sources*, CBQ 53 (1991) 416-38; S. J. Patterson, *The Dark Side of Pilate*, BibRev 19 (2003) 32-37, 47-48.Cf. A. Borrel i Viader, *Il rinnegamento di Pietro e i discepoli nella passione secondo Marco: La funzione narrativa e retorica di* Mc 14, 54.66-72, Pont. Inst. Bibl, Roma 1996

5. *Jesús crucificado: le mataron*

La muerte de Jesús ha sido una ejecución dictada por principios religiosos y políticos, de manera que los investigadores suelen destacar un aspecto o el otro, según su preferencia. (1) E. P. Sanders ha puesto de relieve el aspecto religioso. A su juicio, Jesús había sido ante todo un mensajero del perdón de los pecados y por eso se ha enfrentado con los sacerdotes, que se sintieron amenazados y que para seguir manteniendo su poder lograron que Pilato le matara. (2) J. D. Crossan y otros muchos han destacado el aspecto social y político del juicio: ciertamente, Jesús "perdonaba" los pecados; pero en el fondo de su perdón había una forma distinta de entender y de vivir las relaciones sociales. Por eso, la razón principal de su condena fue de tipo político y económico[30].

Llevadas hasta el fondo, esas versiones se acaban implicando y resultan inseparables, pues Jesús nunca ha separado el aspecto religioso (perdón) y social (justicia), de manera que él ha muerto por perdonar (Sanders), es decir, por acoger y ofrecer su esperanza a los pequeños y expulsados (Crossan). Su muerte no fue casualidad, sino resultado de una lógica histórica, vinculada a la defensa de los intereses sociales de los poderosos. Si Jesús se hubiera conformado con sentar las bases de una secta de iniciados, quedando en Nazaret para anunciar historias de amor abstracto sobre Dios, nada hubiera sucedido. Pero ha vinculado a Dios con la transformación social, partiendo de los pobres, y ha subido a Jerusalén para presentar su programa. Lógicamente, los defensores del orden establecido le han matado.

1. Jesús asumió el riesgo

Era, sin duda, realista, conocía el peligro (cf. Mc 6, 27) y sabía que los profetas han de estar dispuesto a sellar con su sangre la verdad de su mensaje (cf. Lc 11, 49 ss; 13, 33 ss). Por formación religiosa y experiencia histórica, debía contar con la eventualidad de que le condenaran a muerte. Más aún, en esa línea, algunos han podido pensar que fue un provocador y un arriesgado. (1) *Fue un provocador.* Sobre la ley sagrada del sistema (tem-

[30] La bibliografía sobre la muerte de Jesus resulta inabarcable Hemos citado un elenco basico de trabajos sobre el tema en bibl 9, destacando la obra monumental de R. E Brown, recien traducida al castellano

plo, pureza nacional) puso la fidelidad a Dios y a su Reino, que implica salvacion para los pobres. Teniendo eso en cuenta proclamo sus palabras mas solemnes: «Quien quiera salvar su vida la perdera ..» (Mc 8, 35); «no temais a aquellos que matan el cuerpo.. » (Mt 10, 28). Eso significa que estaba dispuesto a morir. También los celotas estaban dispuestos, pero luchando por la ley y el templo, por la nacion y el pueblo, como habian hecho los macabeos (cf. historias de 1 Mac), con armas en la mano. Jesus ha proclamado el reino sin armas y está dispuesto a morir por instaurarlo, sin emplear violencia ni matar a los contrarios. (2) *Fue un arriesgado* Subió a Jerusalen «tomando» la ciudad sin ejercito, como rey mesianico (cf. Mc 11, 1-10), anunciando el fin del templo (Mc 11, 15ss), pues, a su juicio, el tiempo de la sacralidad que nace de la ley (sacrificios expiatorios, normas de pureza) habia terminado. Cercado por sus adversarios, amenazado de muerte, quiso ofrecer a sus discipulos un banquete de amistad y despedida, trazando de esa forma un "pacto nuevo", la alianza que surge allí donde un hombre es capaz de ofrecer sin violencia su vida, para superar la espiral de la violencia.

Por eso se ha podido decir que "estaba escrito": "era necesario". Por ofrecer el Reino de Dios gratuitamente, desde los más pobres, sin crear por ello estructuras de poder, Jesus ha tenido que estar dispuesto a morir, sin defenderse de manera armada (dejando la respuesta en manos de Dios), de manera que su misma muerte ha sido un momento esencial en su proyecto de Reino al servicio de los pobres. El apenas había hablado de muerte, pues había centrado su mensaje en el amor del Padre Dios y en el don del reino ofrecido a los pobres, iniciando con ellos (los marginados de Galilea) un camino de curacion y reconciliación, de un modo gratuito, esperando la respuesta de Dios. Sin embargo, conforme a las previsiones y anuncios de la Escritura, los cristianos han sabido que el "tenia que morir". Humanamente hablando, era necesario (en griego *dei*) que estuviera dispuesto a morir, como dice Mc 8, 32 par, siguiendo la tradicion del Siervo de Yahve y del Justo perseguido, cuya figura hemos evocado ya en el primer capítulo de este libro.

Queria vivir o, mejor dicho, queria la Vida (el Reino) para sus seguidores y para todos los hombres, pero asumio el riesgo de la muerte No queria morir sino compartir su vida con los pobres No queria fracasar (que le mataran), sino reinar, de manera que reinaran con el todos los pobres y expulsados de Galilea, de Israel y del mundo Pero, si queria ser fiel a su proyecto (amor al enemigo, no juzgar, perdonar), tenia que estar dispuesto a morir El no

deseaba morir pero, conforme a la lógica de poder del mundo, tenía que estar dispuesto a que le mataran.

Lógicamente, le han matado aquellos que tienen miedo de que los pobres sean evangelizados, de que los ciegos vean, los cojos anden y los leprosos queden limpios (cf. Mt 11, 2-6). Le han matado precisamente porque ha sido fiel a su mensaje de Reino y porque los poderes del sistema han tenido miedo. Así ha muerto en la cruz, llamando a Dios y esperando que Dios le responda. De esa forma, sin que la muerte perdiera nada de su crueldad y su dureza, sino todo lo contrario, los discípulos de Jesús han podido descubrir que ella se ha vuelto en Jesús un camino de vida. Así descubren que la salvación (resurrección) no es algo que acontece a pesar de, sino a través de la muerte. Por fidelidad al Dios de los pobres ha muerto Jesús. Por fidelidad a Jesús y a los pobres, Dios ha respondido en la pascua, a través (no por encima) de la muerte (cf. Mc 10, 45).

Se ha dicho a veces que la religión es *preparatio mortis*: enseña a los hombres a morir, poniendo de relieve la fragilidad de la existencia. En esa línea se ha movido cierta piedad cristiana cuando ha dicho: "recuerda, hombre, que eres polvo y al polvo has de volver" (Liturgia, Miércoles de Ceniza). En contra de eso, el mensaje de Jesús ha sido *preparación para la vida* (*preparatio vitae*), ensayo y principio de un Reino de amor y solidaridad que se ofrece a todos los hombres, a partir de los pobres. Según Jesús, el hombre no es un ser para la muerte, sino para la gracia de la vida. En esa línea, él no fue un profeta victimista de desgracias o desdichas, sino un enamorado de la vida, de una vida que él quiso vincular con los más pobres, de tal forma que sólo a partir de ellos pudo anunciar la llegada del Reino de Dios y decir a los hombres que pueden y deben cambiar (*convertíos*: Mc 1, 15 par). Sólo tuvo una palabra de amor para todos (por encima de la ley del sistema). Por eso le mataron.

2. Ha muerto por conflicto con los sacerdotes

Hemos dicho que sólo tuvo palabras y gestos de amor, desde los más pobres. Pero a fin de mantener y expandir la fuerza de ese amor tuvo que enfrentarse con los sacerdotes saduceos, guardianes del orden sagrado del templo, privándoles no sólo de su autoridad religiosa, sino de su autoridad social. El Dios de Jesús no era el Señor de la religión oficial. El proyecto de Jesús no era el proyecto de los jefes religiosos de su pueblo.

El Dios de los sacerdototes judíos de Jerusalén era piadoso, pero según ley: perdonaba a los culpables, conforme a los principios de la alianza, según

los sacrificios del templo, manteniéndose fiel al orden sacral establecido. Pues bien, en nombre de Dios Padre, Jesús Galileo, que era un buen judío, declaró ante los sacerdotes que el tiempo de la ley había terminado. No es que rechazara algunas cosas especiales, un determinado tipo de leyes (como hacían las escuelas de Hillel y Shammai, discutiendo entre sí); no es que se opusiera a un calendario religioso, para imponer otro distinto (como los de Qumrán). Lo que hizo era más hondo: dijo que el tiempo de la ley-templo había terminado. Su mismo amor, desde los pobres, le llevó al conflicto:

> *La propuesta de Jesús implicaba un riesgo para el judaísmo nacional.* De manera sencilla pero fuerte, sin discusiones de detalle (sin controversias halákicas), Jesús declaró cumplido el tiempo de la sacralidad legal. Nada negó ni destruyó en concreto. Simplemente dijo que un tipo de Ley había terminado ya con Juan Bautista (Mc 1, 14-15). Por eso comenzó a vincularse con los pecadores, en gesto que le enfrentaba con los «justos» (cf. Mc 2, 17; Lc 15, 4-10; Mt 7, 36-47). Ciertamente, era un «buen» israelita, pero, si triunfaba su mensaje, el buen pueblo de la Ley corría el riesgo de perder su identidad nacional y su separación sagrada[31].
>
> Las autoridades respondieron con violencia, pues en el judaísmo sagrado de los sacerdotes, no había tiempo ni lugar para Jesús. Lógicamente, los defensores del templo nacional le condenaron: conforme a la ley del buen sistema, Jesús tenía que morir, pues su movimiento iba contra el orden establecido. Los sacerdotes oficiales le vieron como un peligro para el pueblo y en nombre del Dios de su pueblo le condenaron por blasfemo (Mc 14, 64) porque se apropiaba de un poder y autoridad que sólo corresponde a Dios. Jesús elevaba frente a ellos su amenaza de Reino (en línea de gratuidad, sin necesidad de sacrificios ni imposiciones sagradas). Lógicamente, ellos se defendieron y le condenaron a muerte[32].

[31] La acusación de los sacerdotes no fue una calumnia perversa, ni su juicio y condena una expresión de maldad alborotada, como parece suponer más tarde Lucas (Hech 2, 23; 3, 13 ss; 4, 10: 7, 52), sino exigencia de la misma ley de seguridad nacional. Jesús había desafiado a la autoridad establecida y un desafío como el suyo es grave.

[32] Los sacerdotes habrían "comprendido" y tolerado casi todo: un asceta duro, como Juan Bautista, pregonando el juicio en el desierto; un vidente apocalíptico, anunciando la guerra de Dios; un esenio, opuesto al orden actual del mismo templo; un guerrero celota, comprometido de forma violenta a favor de la liberación del pueblo; un político realista, aliado a Roma... Pero no pudieron aceptar a un hombre mesiánico como Jesús, que integraba en el Reino de Dios a los "impuros", buscando la comunión directa con los pobres y campesinos, sin necesidad de someterse al templo. Cf. D. L. Bock, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus: A philological-historical Study of the Key Jewish Themes impacting Mark 14: 61-64*, Mohr, Tübingen 1998

Jesús era un producto genuino de Israel. Había tomado en serio la gracia primera de la Ley que es don de Dios, para superar ciertas normas posteriores (quería situarse en el principio de la creación, donde se vinculan desde Dios todos los hombres: Gen 1-2). Había retomado las más hondas profecías de la Escritura (el perdón, la acogida de los pobres y expulsados). Pero, al mismo tiempo, su proyecto y conducta ponía en riesgo la vida de la nación, pues dejaba a un lado otros elementos que permiten construir a un pueblo como diferente: leyes sociales de pureza, tradiciones familiares, exigencias jurídicas que codificará muy pronto la Misná (siglos II-III).

Las autoridades de Israel podían afirmar que Jesús era bueno en un sentido abstracto, pero añadían que una sociedad concreta no se puede mantener a ese nivel de gratuidad y perdón, sin apelar al poder fáctico de las instituciones. En un plano legal, los sacerdotes tenían razón, porque el triunfo de un proyecto como el de Jesús hubiera supuesto la destrucción del pueblo en cuanto tal. Además, a pesar de sus curaciones, seguía habiendo enfermos y expulsados, oprimidos y aplastados sobre el mundo, lo que indica que no había llegado todavía el Reino. Lo único firme era el pueblo elegido, mientras que Jesús era sólo un soñador carismático, un hombre bueno pero peligroso. Y en estos casos es mejor la muerte de un hombre que la destrucción del pueblo (cf. Jn 11, 50).

3. Le han ejecutado los romanos por rebelde

La razón fundamental de su condena fue política como muestra el cartel de la sentencia: «Rey de los judíos» (Mc 15, 26). La tradición sinóptica supone que Jesús había querido ocultar (o matizar) su condición mesiánica, por las ambigüedades que implicaba. Sin embargo, al final de su carrera, él entró en Jerusalén como rey davídico y mantuvo firme su actitud: no se volvió atrás, sino que actuó como Mesías, sin negar las implicaciones político-sociales de su misión. Así entró en Jerusalén, como descendiente de David, aunque sin armas ni soldados, elevando su pretensión mesiánica al servicio de los pobres y excluidos de la sociedad. Es normal que los romanos quisieran condenarle:

> *Jesús, una provocación* Todo nos permite suponer que subió expresamente decidido a «forzar la ruptura», a provocar a las autoridades con una serie de acciones públicas que expresaran una pretensión real de tipo davídico davídico (entrada en Jerusalén, purificación del templo). Ciertamente, su pretensión

no era política en el sentido militar y nacionalista. Pero tenía elementos sociales y políticos muy marcados, que las autoridades entendieron como una provocación. En ese sentido, ni Caifás, sacerdote judío, ni Pilatos, gobernador romano, fueron injustos o asesinos al condenarle a muerte. Ellos supieron lo que se estaba jugando en el fondo del mensaje y proyecto de Jesús. Por eso, humanamente hablando, en aquellas circunstancias, no tuvieron más salida que matarle[33].

Pilato, la seguridad imperial. La propuesta de Jesús, que condenaba el poder entendido como dominio de unos sobre los otros (cf. Lc 22, 25-27; Mc 10, 42-45), no concordaba con los métodos de Roma en Palestina. Por otra parte, él había promovido un movimiento de reino al servicio de los desclasados (pobres, excluidos...), creando así una situación de riesgo en el frágil equilibrio político de Palestina, especialmente por su entrada pública en Jerusalén. Respondiendo a todo esto, los romanos le mataron. Ciertamente, en un sentido, Jesús había separado religión e imperio, las cosas del César y las cosas de Dios (cf. Mc 12, 27), pero, de hecho, su forma de anunciar y preparar la llegada del Reino iba en contra del orden de Roma. Había que decidir entre Jesús o el Imperio. Lógicamente, Pilato optó por el imperio[34].

Ciertamente, podemos preguntar por la inocencia de Jesús, pero, en perspectiva política, ese tema resulta secundario: lo que importa es el orden de Roma, vinculado en este caso con los sacerdotes del templo de Jerusalén. En el mensaje de Jesús podía quedar un lugar para el César, pero sabiendo que el César no es Dios ni el Imperio es el Reino. También podía haber un lugar para los sacerdotes, pero sabiendo que ellos no son representantes de Dios, ni su templo es la casa de unión (oración) para todos los hombres. Pero Jesús no quiso mejorar el sistema, sino transformarlo todo. No fue un reformador, sino un profeta y pretendiente mesiánico, que no negaba los poderes de ese mundo, pero los dejaba a un lado. Pues bien, por mantener su cota de poder, fundando su seguridad sobre un Dios del orden, capaz de imponer en

[33] Para ellos, Jesús era un profeta popular, un líder de masas. Ciertamente, él no era externamente peligroso, pero su movimiento, en un momento de entusiasmo popular como en las fiestas de pascua, podía convertirse en rebelión armada. Lógicamente, le condenaron a muerte y lo hicieron con la ley en la mano.

[34] Desde un punto de vista humano, Pilato tenía razón, pues como dirá más tarde Flavio Josefo, comentando la guerra del 67-70, Dios había dado su poder a Roma. Así lo entendieron los sacerdotes de Jerusalén, que se beneficiaban de los privilegios nacionales y sagrados, económicos y sociales que les concedía la paz de Roma. Roma era tolerante, siempre que se aceptara su visión religiosa de la paz política, pero era implacable cuando estaba en peligro su imperio.

el mundo su ley con violencia, aquellos sacerdotes y aquel procurador romano le condenaron a muerte[35].

6. *Crucifixión: una muerte anunciada*

Entre los textos que nos ayudan a entender la forma en que Jesús interpretó su muerte hay dos más significativos: la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 1-9 par) y el logion escatológico sobre el vino (Mc 14, 25 par). Del primero he tratado extensamente en otro libro (*Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006) Ahora quiero centrarme en el segundo.

[35] De manera semejante le siguen condenando los poderes que imponen la ley y justicia del sistema por encima de la vida concreta de los hombres. En este contexto queremos evocar unas palabras de J. P. Meier: «¿La crucifixión de Jesús fue, según eso una triste equivocación, que surgió de un malentendido? Si y no. (1) Caifás y Pilatos no pueden ser acusados de malinterpretar totalmente lo que Jesús estaba haciendo. En medio de una muchedumbre entusiasmada, en la fiesta de peregrinación de Pascua, en Jerusalén, Jesús, un profeta popular, estaba pretendiendo ser el Hijo de David, el rey anunciado por los profetas. (2) Al mismo tiempo, debemos añadir que Jesús no entendió su pretensión de la misma forma que Caifás y Pilato (en línea de una *realpolitik*), pues ella no incluía la amenaza posible de un golpe político o de una rebelión armada. Uno podría decir... que Pilatos y Caifás entendieron las cosas de una forma y Jesús de otras. (1) *Los sacerdotes y el prefecto romano* entendieron a Jesús como un profeta popular y un líder de masas, que ahora se mostraba en forma de pretendiente mesiánico rebelde, preparándose para tomar el poder, posiblemente a través de una revuelta armada. (2) *Jesús* entendió su misión desde la perspectiva de la venida del Reino de Dios, que de algún modo estaba ya presente. Siendo el profeta como-Elías, él anunciaba la llegada del Reino con palabras y al mismo tiempo lo estaba realizando prolépticamente con sus acciones poderosas, sorprendentes, que incluían las acciones simbólicas que tendían a desencadenar la plena llegada del Reino, (3) *En el momento de la llegada del Reino*, él (Jesús) habría reinado como Hijo de David, Vice-Regente de Dios. Conforme a la visión de Jesús, no serían los rebeldes armados, sino sólo Dios, viniendo a Israel en el tiempo final, con su poder trascendente, el que llevaría a su plena realización este nuevo estado de cosas, el Reino final del mismo Dios» (cf. *Del profeta como Elías al Mesías real davídico*, en D. Donnelly (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra santa*, Verbo Divino, Estella 2002, 110). No se puede decidir "neutralmente" quién tenía razón. Desde un punto de vista legal, según la justicia del sistema político y religioso, tenían razón Caifás y Pilato: ellos hicieron lo que debían hacer, según ley, en defensa de la paz del sistema. Pero, en la línea del evangelio, Jesús tenía razón, pues Dios se está manifestando, precisamente ahora, a través de su vida y de su obra. Todos aquellos que, en un momento dado (por antisemitismo o por otras razones), han querido condenar legalmente a los sacerdotes judíos o a Poncio Pilato, llamándoles deicidas, han falseado el evangelio. Todos aquellos que acusan y condenan a judíos o romanos de un crimen especial (contrario a Dios) no son cristianos ni han entendido el evangelio.

1. Despedida y promesa. La próxima copa en el Reino[36]

Jesús no ha sido un "profeta pauperista", sino que ha sabido beber y ha bebido, compartiendo con los marginados de su pueblo una copa de vino y ofreciéndoles la promesa y garantía del Reino. Desde ese fondo entenderemos mejor la manera que tuvo de asumir su muerte. Sintiéndose amenazado, Jesús quiso beber con sus amigos el vino de la promesa, prometiendo que la próxima vez lo bebería con ellos en el Reino. Por eso, es normal que las iglesias de Jerusalén y Antioquía (representadas por los textos de la institución eucarística) y luego todas las iglesias hayan asumido las palabras de la última cena sobre el vino como expresión radical de la entrega y esperanza de Jesús (uniéndolas a la palabra sobre el pan): "En verdad os digo, que ya no volveré a beber del fruto de la vid hasta que beba (con vosotros) el vino nuevo del Reino" (Mc 14,25)

Mc 14, 25a par Voto de abstinencia: «En verdad os digo, que ya no volveré a beber del fruto de la vid...». Este logion vincula dos elementos: (1) Jesus hace un voto de renuncia, comprometiendose a no tomar más vino mientras siga existiendo el mundo actual. (2) Jesús hace un voto de abundancia: promete a los suyos el vino del Reino. El texto comienza de un modo elevado (en verdad os digo...), y sigue con una triple negación (que ya no beberé: *ouketi ou mê*...), que debe interpretarse como juramento o voto sagrado, en el que el mismo

[36] Sigo apoyandome en algunos textos basicos, citados en bibl 9 (especialmente los de Brown y Winter) y en las obras fundamentales de la investigacion sobre la vida de Jesus (cf bibl 4. 1, especialmente Crossan, Dunn Sanders y Wright). Para situar el tema en el contexto de la "cena", cf. J. P Meier, *The Eucharist at the Last Supper Did it Happen?* Theology Digest 42 (1995) 335-351, J. Jeremias, *La Última Cena Palabras de Jesus*, Cristiandad, Madrid 1980); H. Merklein, "Erwagungen zur Ueberlieferungsgechichte der neutestamentliche Abendmahlstratitionen" *Biblische Zeitschrift 21* (1977) 88-101, 235-244; R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverstandnis*, Quaestiones disputatae 80, Freiburg Herder 1978, L Espinel, *La Eucaristía del Nuevo Testamento*, San Esteban, Salamanca 1980, 43-115; X Leon-Dufour, *La Fraccion del pan culto y existencia en el Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1983, J -M. van Cangh, *Le déroulement primitif de la Cene (Mc 14, 18 26 et par* RB 102 (1995) 193-225; A B. McGowan, *Is There a Liturgical Text in This Gospel? The Institution Narratives and Their Early Interpretative Communities*, JBL 118 (1999) 73-87, E Mazza, *The Celebration of the Eucharist*, Liturgical Press, Collegeville, Minn. 1999 He ofrecido los argumentos sobre el tema en *Fiesta del pan, fiesta del vino*, Verbo Divino, Estella 2000 y en *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2002, F. Perez Herrero, *La última cena de Jesus segun san Marcos (Mc 14, 22-25)*, Burgense 41 (2000) 279-326; *Mc 15, 33-39 Muerte de Jesús y revelacion de Dios*, Burgense 40 (1999) 369-399 Sobre el logion escatologico he seguido el argumento de mi amigo E Touron del Pie, *La palabra escatologica de Jesus en la Última Cena (Mc 14, 25 par) Aportacion de la historia de la exégesis actual a la escatología*, en J Busquets y M. Martinell (Eds), *Fe y teología en la história Fs E Vilanova*, Montserrat, Barcelona 1997, 197-220 (que rehice y ultime, bajo su direccion, cuando el estaba ya en su lecho de muerte)

Dios actúa como testigo, en fórmula que podría traducirse: «así me haga Dios en el caso de que...». En el momento más solemne de su vida, rodeado por sus discípulos, tomando con ellos la última copa, Jesús se compromete a no beber más hasta que llegue en plenitud el Reino que él ha prometido e iniciado (cf. Mc 9, 1; 13, 30)[37]. Este juramento puede interpretarse como voto de abstinencia escatológica, en línea nazarea, de tal manera que, de ahora en adelante, Jesús puede presentarse como nazareo del reino. El vino (con el pan) ha sido un signo importante de su vida y esperanza. Lógicamente, al acercarse el momento decisivo, Jesús proclama que ya no beberá más vino en este mundo viejo, en este orden de cosas (pues podrán matarle), pero añade que llega (se está acercando de inmediato) el reino[38].

Mc 14, 25b. Vino nuevo del Reino. Jesús promete abstenerse de beber vino "hasta que beba (con vosotros) el vino nuevo del Reino". Eso significa que ha puesto su destino al servicio de la viña de Dios, es decir, de la plenitud escatológica. Con el "vino de este mundo", en la fiesta de su despedida (entrega), ha prometido a sus amigos el "vino nuevo" (es decir, el vino de la nueva cosecha del Reino). Este juramento escatológico deriva de todo su camino de evangelio: Jesús ha ofrecido su mesa (pan y peces) a los marginados y pobres, a los publicanos y multitudes. Ahora, en el momento final, asumiendo y re-creando la mejor tradición israelita, él declara y proclama delante de sus amigos que ha cumplido su camino, ha terminado su tarea: sólo queda pendiente la respuesta de Dios, el vino del "año nuevo", la fiesta del Reino. Así pasa del "vino viejo" de esta fiesta de despedida (que el ritual de la institución eucarística interpreta como sangre de alianza: Mc 14, 23-24) al "vino nuevo" de la promesa de culminación mesiánica: al beber así la última copa (copa vieja), en compañía de sus discípulos, Jesús les está invitando a tomar la "nueva copa" en el Reino, es decir, en la vida compartida para siempre. Entendido de esta forma, este logion desborda el nivel de los elementos centrales de la pascua

[37] Mt 26, 29 ha retocado ligeramente el texto de Marcos, simplificando la fórmula de juramento. Lucas lo ha dividido en dos partes paralelas: una sobre *la pascua* y otra sobre *el vino* (cf. Lc 22, 16.18), ampliando así el tema y vinculando (quizá en forma tardía) comida y bebida, como signos del reino. Los dos signos (pascua del pan y bebida) quedan proyectados de esa forma hacia el futuro de la escatología.

[38] La Biblia recuerda otros votos semejantes: David no dormirá en su lecho hasta edificar a Dios un templo (Sal 132, 2-5); los conjurados de Hech 23, 23 no comerán ni beberán hasta matar a Pablo... Pero el caso de Jesús es peculiar: se compromete a no beber hasta que llegue el reino, vinculando su vida en el mundo a la manifestación salvadora de Dios. Este dicho puede entenderse como expresión de una tensa espera: cuando Jesús beba el vino la próxima vez habrá llegado el reino de Dios. Eso parece indicar que el Reino se iniciará en los próximos días y que Jesús asistirá a su comienzo. Pero el dicho puede significar también que la muerte de Jesús es inminente, aunque añadiendo que, después de morir, él volverá a beber «vino en el reino de Dios. Sea como fuere, este dicho supone que Jesús era consciente del peligro de muerte violenta, pero esperaba que Dios interviniera y que el Reino comenzase pronto, sea antes de su muerte, sea inmediatamente después (cf. G. Theissen y A. Merz, *Jesús histórico*, Sigueme, Salamanca 2000, 476-477).

judía (pan sin levadura, hierbas amargas o cordero sacrificado), abriéndose a la nueva tierra y vino del Reino[39].

Recordando esa palabra sobre el vino, la tradición evangélica sabe que Jesús se ha mantenido fiel a su proyecto de Reino, hasta la muerte. Sin esa "fidelidad" hubiera sido imposible el camino posterior del evangelio (el nacimiento de la Iglesia). Pues bien, esa fidelidad se inscribe en un contexto de "negación" de los discípulos que, en el momento decisivo, no han querido (o no han podido) aceptar el proyecto de Jesús, abandonándole y dejándole a solas con la muerte. En este mismo contexto se sitúa el relato de la "fundación eucarística" (Mc 14, 22-24 par).

2. Vino y pan. La tradición eucarística

En su forma actual, el relato eucarístico consta de dos signos, uno de pan, otro de vino (cf. Mc 14, 22-24), que, al unirse, forman el mejor retrato de Jesús, hombre del pan compartido con los pobres (con todos), hombre del vino de la fiesta del Reino. Del pan (comida) hemos tratado con cierta amplitud a lo largo de este libro. Del vino hablaremos algo más aquí. El texto en su conjunto es un relato elaborado litúrgicamente, después de la pascua cristiana, aunque refleja, sin duda, el contexto de la "despedida" de Jesús. Tal como ha sido narrado por Marcos, ese signo del vino (Mc 14, 23-24 par: Mt 26, 26-0; Lc 22, 152° y 1 Cor 11, 23-25), que concretiza y desarrolla el sentido del "logion escatológico" del texto posterior, del que acabamos de hablar (Mc 14, 25), incluye tres momentos:

Tomó una copa (potêrion) La copa es señal de agradecimiento (*eukharistía*). Mientras un grupo de hombres y/o mujeres sean capaces de beber juntos una copa podrán dar gracias a Dios, no están abandonados sobre un mundo adverso. El mismo vino, fruto de la tierra y del trabajo humano, es para ellos un signo del cuidado de Dios, expresión del valor de la vida. Jesús no ofrece a sus discípulos una sesión de ayuno, hierbas amargas, en plano de sudores, sino el más gozoso y bello producto de la tierra mediterránea. De esa forma

[39] En este contexto pueden recordarse los diversos ritos pentecostales del vino y pan. El texto completo de Marcos sobre la Última Cena (Mc 14, 12-21) resalta la ruptura mesiánica de Jesús, que nos lleva de la pascua judía a la esperanza y plenitud del Reino. Este logion resulta lógico dentro del contexto de Jesús y de sus ideales de reino, vinculados al pan y al vino (especialmente al vino), en la línea de la tensión escatológica de su mensaje. Ante el riesgo de morir, Jesús reúne a sus discípulos y les ofrece el signo más hondo de su vida, una copa de solidaridad y promesa escatológica.

el vino, que no es bebida diaria de pobres/pobres (¡no pueden comprarlo!), empieza a ser signo de alegría y abundancia futura para todos. En ese sentido, Jesús quiere que sus discípulos puedan vivir en plenitud de gozo, empezando a beber ya en este mundo el vino prometido para el Reino. De esa forma, su camino se distingue del camino de juicio del Bautista.

Y *bebieron todos de ella* (*de la copa*), en gesto muy preciso de participación. Por un lado se dice "todos"; por otro lado se habla de "una misma copa", la copa de Jesús, por la que se vinculan en alianza. Teniendo eso en cuenta, en sentido estricto, las palabras interpretativas: «Ésta es la Sangre de mi alianza» (Marcos y Mateo), «es la nueva Alianza en mi Sangre» (Pablo y Lucas), no eran necesarias, pues el gesto en sí resulta elocuente: Jesús, un perseguido, mensajero del Reino de Dios, pero amenazado de muerte por los hombres, ofrece a sus amigos, en signo de solidaridad y esperanza escatológica, una copa que simboliza su propia sangre (su vida entregada por el Reino).

Y les dijo: "Esto" es mi sangre, del pacto (= éste es el pacto de mi sangre). Para los israelitas, la sangre constituye el mayor de los tabúes. Ellos pueden comer la carne de animales pero nunca su sangre «porque ella es la vida de la carne y os la he dado para uso del altar, para expiar por vuestras vidas, porque la sangre expía por la vida» (Lev 17, 10-12; cf. Gen 9, 4). El Dios bíblico se ha reservado la sangre, como signo de poder originario, de manera que comer carne no sangrada o beber sangre constituye la mayor de las impurezas (cf. Hech 15, 29). Pues bien, manteniendo su experiencia de trasgresión sacral y ruptura de límites, Jesús ha ofrecido a los discípulos su sangre en el signo del vino. Difícilmente podemos hoy imaginar la extrañeza de este gesto, que rompe la distinción entre lo sagrado y lo profano. Todo en Jesús es sagrado, siendo todo profano. Todo es amor de madre y amigo, que da su vida (sangre) por los otros, compartiéndola con ellos[40].

[40] Algunos investigados han hablado de una eucaristía con vino, pero sin alusión a la sangre de Jesús, de manera que el mismo vino/banquete habría aparecido como signo (promesa) del Reino, sin necesidad de evocar expresamente la muerte/sangre de Jesús. Sólo en un segundo momento algunos cristianos habrían convertido el vino en signo de la "sangre", es decir, de la muerte de Jesús. Por otra parte, es posible que el horror de los judíos a la sangre haya hecho que la Cena de Jesús se llame a veces fracción del pan, sin referencia al vino (signo de la sangre). También se podría pensar que hubo una eucaristía donde sólo se comía pan, por la pobreza de las comunidades palestinas donde el vino resultaba caro de manera que sólo podría tomarse como un lujo, en ocasiones especiales. Ciertamente, es posible que hubiera eucaristías sólo con pan, pero el recuerdo pleno de la vida y muerte de Jesús se ha celebrado con el pan de la comida diaria (multiplicaciones) y con el vino de la promesa del Reino (un vino que se ha vuelto pronto signo de la sangre/muerte de Jesús). Por eso, la iglesia ha vinculado el pan con el vino, como se hacía en las comidas esenias de Qumrán y como Pablo ha destacado al poner en paralelo el pan y el vino, el cuerpo y la sangre de Cristo (1 Cor 10, 16).
En este contexto, debemos añadir que Jesús no ha derramado la sangre de otros (como hacen los soldados), ni ha ofrecido a Dios la sangre de animales (como los sacerdotes), ni se ha interesado

Este signo de la copa de vino y la referencia a la "sangre" nos sitúa en el contexto de la despedida de Jesús, que promete a sus discípulos "compartir con ellos el vino del Reino". Probablemente, él entiende la copa de la despedida como signo de su entrega por ese Reino, interpretando su vida como sangre derramada, compartida (y quizá como principio de una comunicación mesiánica de todos los creyentes, de todos los hombres). Parece que, en este primer momento, la sangre de Jesús no debe entenderse en sentido "sacrificial" (como expiación por los pecados), sino en sentido mesiánico, como principio y expresión de entrega de la vida, en medio de la gran crisis mesiánica. Mirado así, el signo de la sangre resulta "preñado" o, quizá mejor, polivalente: no exige que Jesús haya muerto, pero supone que ha dado su vida totalmente por el Reino.

En ese ambiente de tensión ha situado el evangelio la "crisis" de los discípulos que, al ponerse ante las últimas consecuencias del gesto de Jesús, no acaban de aceptarlas. Ellos no son protagonistas pasivos de una historia externa, espectadores de algo que sucederá con Jesús, sino que forman parte de su entrega de Reino y, llegado el momento final, no la aceptan, al menos en la forma en que Jesús la acepta y la proclama. En ese mismo contexto ha situado el evangelio la escena de Getsemaní (cf. Mc 14, 32-50), que tiene, sin duda, un fondo histórico. Los enviados de los sacerdotes, dirigidos probablemente por Judas, el discípulo traidor (reforzados quizá por una compañía de soldados romanos: cf. Jn 18, 3), prenden a Jesús de noche, para no causar alboroto ante el pueblo. El resto de la historia, con las razones del juicio, la hemos evocado

por la sangre del cordero pascual, con la que se rociaba «el dintel y las jambas de la casa» de los celebrantes, para que el Dios del exterminio pasara de largo sin matarles (cf Ex 12, 7 13) La sangre a la que alude el vino de la cena es la misma vida que Jesus ha ofrecido a favor de sus amigos (de los hombres y mujeres), muriendo por el Reino de Dios Jesus no establece así un rito separado que solo sirve para Dios (pan quemado sobre el altar, vino vertido sobre el fuego), sino que la verdad del rito del vino es su propia vida, que el ha regalado por el Reino de Dios Mc 14, 24 (cf Mc 10, 45) afirma que Jesus ha derramado «por muchos» (*hyper pollôn*), es decir, por todos Mt 26 27 ha añadido «para perdon de los pecados», situando de esa forma el gesto y la comida de Jesus en el trasfondo de los rituales israelitas del perdon (pero en un sentido totalmente distinto) Frente al ritual de muerte de animales, detallado por Lev 1-9, superando el pacto de sangre de novillos (cf Ex 24, 8), la sangre del rito pascual judio (Ex 12, 1-13) y de la expiacion nacional con que se ungia el altar y santuario (cf Lev 16, 14-19), Jesus ha expresado el sentido de la autentica sangre, de la vida verdadera, que se regala en alianza de amor (de perdon) a todos los humanos. Esta es la sangre de la vida gratuita y compartida, no la sangre de sacrificios exteriores de hombres o animales

ya. Jesús, que ha invitado a sus discípulos al Reino, prometiéndoles su "vino nuevo" ha quedado sólo, dispuesto a derramar su sangre por ellos.

3. El grito de la cruz[41]

Como ya hemos dicho, Jesús fue crucificado por orden del gobernador (procurador) romano y la sentencia se cumplió en el *Gólgota* o *Calvario* (lugar de la calva: cráneo calvo-redondo, calavera), a las afueras de la ciudad, junto a una de sus puertas, en un sitio público, visible, donde, según las excavaciones, había una antigua cantera. Jesús muere en la cruz, padeciendo así la condena más cruel (infamante) y dolorosa, la más terrorífica posible. No ha muerto como un *héroe*, que perece luchando, sino como un esclavo, un bandido, sin honor ni dignidad, expuesto en una cruz. Platón (cf. *Fedón* 114-118) afirma que Sócrates murió lleno de paz, como un héroe de la filosofía que sabe dónde va (su alma es inmortal), como un amigo que despide a sus amigos, diciéndoles que todo se ha cumplido conforme a lo previsto. Jesús, en cambio, no cree en la inmortalidad del alma, sino en el Reino que él ha preparado y anunciado en nombre de Dios, pero su Dios parece abandonarle, de manera que su muerte se puede entender como un fracaso. Así muere, como un perdedor[42].

El Nuevo Testamento ha destacado el sufrimiento y pasión de Jesús (cf. Heb 5, 7; Mc 14, 34; 15, 34-37; Lc 12, 50) y recoge su grito de angustia desde la cruz: «Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?: *Eloi, Eloi. Lema Sabaktani* (Mc 15, 34; cf. Mc 15,37 par). Muchos exegetas han interpretado ese grito como invento de la iglesia (los crucificados mueren por asfixia y son incapaces de gritar). Otros lo han entendido como un signo apocalíptico, que

41 Cf. A. Y. Collins, *The Passion Narrative in Mark*, en *The Beginning of the Gospel. Probings of Mark in Context*, Fortress, Minneapolis MN, 1992, 92-118; C. Focant, *Vérité historique et vérité narrative. Le récit de la Passion en Marc*, en M. Hermanss (ed.), *Bible et histoire*, Presses Universitaires, Namur 2000, 83-104; S. Guijarro, *El relato pre-marcano de la pasión y la historia del cristianismo naciente*, Salmanticensis 50 (2003) 345-388; W. S. Griffin, *Seeing and Perceiving: The Narrative Rhetoric of a Theme in Mark 15:20b-41*, Diss. Graduate Theol. Union 1997.

42 Jesús no muere luchando como Judas Macabeo, a quien muchos judíos posteriores glorificaron por su valentía y entrega militar a favor de la patria. Tampoco muere en un complot, asesinado por "traidores", como Julio César, a quien "vengaron" sus partidarios, derrotando y matando a sus asesinos e instaurando en su nombre un imperio, donde los emperadores se llamarán "césares" (continuadores de la obra del César). Los discípulos de Jesús se llamarán "cristianos", continuadores de la obra de Jesús, el Cristo, pero no son sus "vengadores", sino todo lo contrario. Externamente hablando, Jesús murió como un bandido legalmente ajusticiado. Sus seguidores dirán más tarde que murió como una víctima (para reconciliar a los hombres con Dios).

expresa el fin del mundo (como aparece en el Apocalipsis, libros de las ultimas voces Ap 4, 1, 5, 2, 8, 13 etc, cf tambien Mc 1, 11) Pues bien, pensamos que ese grito constituye un recuerdo historico precisamente porque los crucificados no suelen gritar, la tradicion cristiana ha conservado el recuerdo de ese grito, a pesar de los problemas que su contenido podia plantear a los creyentes

La tradicion cristiana sabe que Jesus no ha muerto como un desesperado, pues en ese caso no podria haber mantenido su recuerdo salvador Pero sabe tambien que, en otro aspecto, su muerte en cruz ha sido un fracaso, aunque sabe tambien que, mirando las cosas desde una perspectiva mas alta, ese fracaso ha sido la culminacion de su vida, el principio de la salvacion Un Jesus externamente victorioso deberia haberse colocado en la linea de los vencedores del sistema, es decir, de los soldados y sacerdotes, los ricos y fuertes, los prepotentes Un Jesus triunfador no podria seguir siendo Mesias de los pobres, expulsados y asesinados, por quienes y con quienes ha proclamado e iniciado un camino de Reino Los cristianos descubriran asi que Jesus ha tenido que morir con aquellos por quienes ha venido a proclamar y comenzar el Reino, como un perdedor.

Solo quien sabe perder puede amar de verdad a los demas y acompañarles Los que quieren ganar siempre, teniendo razon, acaban siendo dictadores, al servicio del sistema Desde ese fondo queremos evocar el grito de muerte de Jesus ("Pero Jesus dando un fuerte grito expiro" Mc 15, 37), que requiere una aclaracion, como sabe Marcos que ofrece dos interpretaciones diferentes

> *Algunos presentes* pensaron que Jesus estaba llamando a Elias, para que viniera y le ayudara (15, 35) Esta opinion se situa en la linea del mensaje de Jesus, que se habia presentado en forma de profeta como Elias, y en la linea de aquellos que pensaban que el mismo Elias avalaba su obra profetica (cf Mc 6, 15 y 8, 28) Entendido asi, este grito podria ser signo de fracaso Desde su patibulo de muerte, Jesus llamo al profeta de los milagros y de la justicia salvadora, pero el profeta no acudio a liberarle Pues bien, este grito puede interpretarse tambien en un sentido positivo Jesus llama a Elias y Elias vendra, de una forma u otra, avalando la mision profetica de Jesus, en la linea que habia iniciado Juan Bautista
>
> La iglesia ha escuchado en ese grito unas palabras dolientes del salterio («¡Dios mio, Dios mio! ¿Por que me has abandonado?» Mc 15, 34, cf Sal 22, 2), reinterpretadas como llamada al Dios Padre, de manera que el referente principal de la agonia de Jesus no ha sido Elias, sino el mismo Dios, que le habia ungido, diciendole ¡Tu eres mi Hijo querido, en ti me he complacido! (Mc 1, 11) Ese Dios del Reino parece abandonarle ahora Por eso, Jesus le invoca, dolido, con la voz del Sal 22, 2 «¡Dios mio, Dios mio! » No le abandona Elias, sino el mismo Dios Padre Por eso, el le llama, elevando su ultima

palabra, haciendo suyo el grito de los condenados que acuden a Dios desde el mismo borde de su muerte[43]

En este contexto debemos recordar lo que hemos dicho en el capítulo primero sobre los personajes de Jesus: Moises, Elias, David... Es evidente que Jesus ha muerto como un David fracasado Como a rey falso le han condenado, poniendo como "razon" de la condena un letrero que decia ¡Rey de los

[43] Mc 15, 34 37 supone que Jesus murio dando un grito (una voz *fone*), que puede ser un signo apocaliptico, una voz de del fin de los tiempos o el recuerdo de un grito historico, de una llamada ultima de Jesus, desde el Calvario Ciertamente, en ese contexto se suele recordar que los crucificados no gritan (mueren de asfixia) Pero no es imposible que ellos se esfuercen por decir su ultima palabra y Jesus debio decirla Desde ese fondo se entienden las observaciones siguientes (1) *La tradicion solo ha recordado que hubo un grito* En esa linea podemos supone que ese grito podia contener algun sonido parecido a "eli", que podia interpretarse en relacion con Dios o con Elias No parece facil justificar la llamada a Elias, pero ella tiene un sentido dentro de la tradicion Tampoco es facil justificar la llamada a Dios, pero ella se situa tambien dentro de toda la historia de Jesus y de la tradicion israelita (2) *Jesus llamo a Dios* pero algunos pensaron que llamaba a Elias Es la tesis que yo mismo he venido defendiendo en escritos anteriores (especialmente en *Este es el Hombre Cristologia biblica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997) Los oyentes habrian confundido la palabra "Eli" (Dios mio) con un tipo de Eli yah (mi Dios es Yahve) o con un Eliya ta (Elias ven) Desde el punto de vista puramente filologico es dificil resolver la cuestion y saber lo que Jesus pudo decir en la cruz Por otra parte, la venida de Elias y la de Dios se encuentran vinculadas Mas aun, es posible que Marcos quiera oponerse a la opinion de los que afirmaban que Jesus murio llamado a Elias, cuya figura le habia venido acompanando desde el comienzo de su ministerio (desde su contacto con Juan Bautista), como indicaria tambien el relato de la transfiguracion (cf Mc 9, 4) En ese contexto, la referencia de Jesus a Elias en el momento de la muerte parece logica (3) *La interpretacion del grito puede reflejar una controversia entre seguidores y no seguidores de Jesus* Los cristianos tenderian a pensar que Jesus llamo a Dios, mientras que los no cristianos pensarian que llamo a Elias (que no vino a ayudarle) El evangelio de Marcos recoge la interpretacion de los que pensaron que murio llamando a Elias, sin rechazarla expresamente de un modo externo, sin contestar que no era cierto, que Jesus no llamaba a Elias sino a Dios Por otra parte, la opinion de los que dicen que llamaba a Elias esta llena de sentido humanamente hablando, es muy logico que Jesus llamara al profeta de la venganza y del fuego del cielo (cf 1 Rey 18, 38, 2 Rey 1, 10), para que le ayudara en el momento final y para que realizar el juicio de Dios sobre sus enemigos (4) *La tradicion cristiana* no rechaza externamente la opinion de los que dicen que ha invocado a Elias, pero interpreta el grito de Jesus como invocacion a Dios, con las palabras del salmo 22, 1 "Dios mio, Dios mio " Este es el contexto en que ellos situan la muerte de Jesus *Los sacerdotes* han acusado a Jesus diciendo que Dios le ha abandonado (Mc 15, 29 32, mas expresamente en Mt 27, 39 43) *Jesus* responde llamando a Dios "Dios mio, Dios mio ¿por que me has abandonado?" Jesus habria muerto preguntando a Dios por el sentido de su abandono mesianico Posiblemente esas palabras deban entenderse desde una perspectiva teologica, como expresion de un salmo en el que Jesus pide la ayuda de Dios Sea como fuere, Marcos no ha espiritualizado la muerte de Jesus, sino que ha dado testimonio de su dureza, anadiendo, sin embargo, que se mantuvo firme en la prueba, sin morir desesperado Ademas de la bibliografia citada en *Este es el Hombre* (Sec Trinitario, Salamanca 1997), cf B Escaffre, *Traditions concernant Elie et role du prophete dans le recit de la crucifixion de Marc*, Pont I Biblico, Roma 1992

Judíos! Como rey derrotado y falso perece Jesús fuera de su ciudad (cf. Mc 15, 26 par). También muere como falso Moisés, pues ha sido condenado por los sacerdotes, custodios de la Ley mosaica. Muere, finalmente como falso Elías, como parecen suponer los que dicen: ¡está llamando a Elías!

Esto nos sitúa ante la necesidad de interpretar la muerte de Jesús. El evangelio no ha querido responder de una manera teórica, no ha escrito un libro de "tesis" sobre Jesús, ni ha propuesto un conjunto de dogmas, sino que ha contado una historia, para que los lectores se decidan. (1) *Unos pueden pensar que la historia de Jesús ha sido un fracaso.* Empezó poniéndose en camino como Elías, para ser verdadero Rey-Mesías, en la línea de David. Pero no ha logrado su intento: Le han condenado como a rey falso. Ha llamado a Elías desde la cruz, pero el Elías del fuego y la venganza no ha venido a socorrerle[44]. (2) *Pero otros han descubierto precisamente en la cruz la presencia más alta de Dios.* En un nivel externo, Dios no responde, de manera que la pregunta de Jesús la siguen gritando millones de torturados y angustiados, sin escuchar una respuesta en esta tierra. Con ellos muere Jesús. Eleva su grito y Dios calla. Llama y nadie la responde. Pues bien, los cristianos confiesan que Dios le ha respondido en un nivel de Pascua: ama a Jesús, le sostiene en la Cruz y le asiste, haciéndole capaz de entregar hasta el final la propia vida, sin deseo de venganza. Por eso, hay que seguir leyendo el siguiente capítulo: Mc 16, 1-8[45].

4. Apéndice 1. Presencia de las mujeres

En el contexto de la muerte de Jesús, como culmen del relato de la pasión y comienzo de la confesión pascual, ha introducido Marcos el dato de las mujeres. Ellas forman el eslabón más firme de la unión entre la historia de Jesús y la *Historia de los primeros cristianos* (de los que trataremos en el próximo libro). En todo éste libro apenas hemos tratado de ellas (a no ser al comienzo:

[44] En linea de violencia, nos hubiera gustado que viniera Elias vengador, matando con el rayo de su fuego a los culpables, desclavando a Jesus del madero y burlando a los verdugos (como ha creido la tradicion musulmana) Pero en ese caso seguiriamos en la violencia, conforme a la logica de accion y reaccion, de poder e imposicion, del mundo viejo En ese caso, todo el mensaje de Reino hubiera sido en vano En un nivel de sistema, Dios calla

[45] En este contexto se situa la pregunta teologica suprema Jesus no ha invocado a un Dios cosmico (filosofico), ni al Dios del Estado (en perspectiva romana), ni a la sacralidad del pueblo (ley judia), sino al Dios de los pobres, al Dios de los enfermos y excluidos, de las prostitutas y leprosos Pues bien, los creyentes confiesan que ese Dios le ha escuchado y respondido, como desarrollaremos en el proximo volumen de este libro *La historia de los primeros cristianos*

en el nacimiento de Jesús). Pues bien, aquí volvemos a encontrarlas de un modo sorprendente. Ellas forman el lazo de unión ante la cruz, la tumba y el sepulcro abierto, no sólo para el evangelio de Marcos (y de Mateo y Lucas), sino también para el evangelio de Juan. La presencia de estas mujeres en la escena de la muerte de Jesús y en el comienzo de la Iglesia nos obliga a replantear de alguna forma todo el Evangelio:

Mujeres ante la Cruz: «Había unas mujeres mirando de lejos, entres las cuales estaban María Magdalena y María, la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé. Las cuales le habían seguido cuando estaba en Galilea y le habían servido, con otras muchas, que habían subido también con él a Jerusalén» (Mc 15, 40-41). Esta son las verdaderas discípulas de Jesús, las que van a servir como enlace entre su vida y el surgimiento de la iglesia pascual. El evangelio de Juan introduce el mismo dato tradicional: "Junto a la cruz de Jesús estaban su madre, la hermana de su madre, María esposa de Cleofas y María Magdalena" (Jn 19, 25).

Fue sepultado, mujeres ante la tumba: «Y María Magdalena y María la de José miraban donde le enterraban» (15, 47). Según Marcos, el entierro lo dirige un hombre rico, José de Arimatea. Pero las que de verdad conservan el testimonio de la sepultura, para transmitirlo a la comunidad son estas mujeres. Todo parece indicar que esta "María la de José" es la misma "madre de Santiago el Mejor y de José" del pasaje anterior.

Ha resucitado, mujeres de la tumba vacía y del menaje pascual. Fueron muy de mañana «María Magdalena, y María la de Santiago y Salomé» (16, 1). Ellas compraron los perfumes y fueron para ungir a Jesús, descubriendo la tumba vacía y recibiendo el mensaje del joven de la pascua: «Ha resucitado, no está aquí; mirad el lugar donde lo habían colocado. Pero id, decir a sus discípulos y a Pedro que él os precede a Galilea, que allí le veréis, como os dijo» (16, 6-7). También aquí suponemos que "María la de Santiago" es la misma "María de José del texto anterior".

Este final de Marcos, con la presencia de las mujeres ante la cruz, en el entierro y en el primer testimonio de la pascua constituye uno de los pasajes más ricos y enigmáticos de la literatura cristiana primitiva y sigue, con todo cuidado, la secuencia de la confesión de fe de Pablo en 1 Cor 15, 3-7: «Cristo murió, fue sepultado, resucitó...». Pero en vez de la aparición a Pedro y a los otros discípulos, Marcos nos sitúa ante unas mujeres que reciben el testimonio pascual del joven del sepulcro abierto.

La iglesia ha mantenido la memoria de Magdalena, de la que hablaremos en el próximo libro, sobre *La historia de los primeros cristianos*. Las otras mujeres son menos conocidas, a no ser que supongamos (¡y suponemos!) que "la Madre de Santiago y José" de la narración de Marcos se identifique con la Madre de

Jesus de Jn 19, 25, como he mostrado en otro lugar. Eso nos permite descubrir que entre el final de la historia de Jesus y el comienzo de la historia de los cristianos hay dos mujeres esenciales. Maria Magdalena y la Madre de Jesus. Jesus ha muerto abandonado por sus discipulos. Pero unas mujeres amigas han conservado el testimonio de su muerte y de su sepultura[46].

5. Apéndice 2. Signos teológicos[47]

El mismo relato de la muerte de Jesús en Mc 15 incluye una seria de *signos teológicos*, que no deben entenderse en forma historica externa, sino de un modo mucho mas profundo y verdadero, pues nos ayudan a entenderse el sentido de la muerte de Jesús, que ellos van desplegando y presentando como expresion y signo de una presencia creadora de Dios. Son proyecciones teologicas, confesiones de la iglesia que ha visto en la muerte de Jesus una presencia del misterio.

El velo del templo se rasga (Mc 15, 38 par) Es un signo teologico que marca el final de la separacion religiosa entre el interior del templo de Jerusalen (lugar sagrado) y el exterior Si el velo se ha rasgado, el templo carece ya de sentido Asi lo supone el evangelio, afirmando que se ha cumplido ya la "profecia de Jesus", cuando anunciaba la caida del templo Este signo no puede tomarse de un modo historicista, pues el templo siguio estando alli, con su velo de separacion (sin ese velo/puerta no seria templo), hasta su destruccion en la guerra del 70 d C Pero, conforme a la vision de Marcos, el velo del templo se rasgo y el templo perdio su funcion, como Jesus lo habia

[46] Para situar el tema, vease el excursus 1 de este libro, dedicado a "la madre de Jesus en Marcos", y sobre todo mi libro *Pan, Casa, Palabra La Iglesia en Marcos* Sigueme, Salamanca 1998 Para situar el tema en un contexto mas extenso, cf M Barnouin, *Marie Mere de Jacques et de Jose (Marc 15, 40) quelques observations* NTS 42 (1996) 472-474, C Bernabe, *Maria Magdalena Tradiciones en el Cristianismo primitivo*, EVD, Estella, 1994, J Blinzer, *Die Bruder und Schwestern Jesu* (SBS 21), Stuttgart 1967, R E Brown (ed), *Maria en el Nuevo Testamento* (BEB 49), Sigueme, Salamanca 1986, 74 78, J D Crossan, *Mark and the Relatives of Jesus* NT 15 (1973) 81 113, E S Fiorenza, *En memoria de ella*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1989, 375 386, E S Malbon, *Fallible Followers Women and Men in the Gospel of Mark*, Semeia 28 (1989) 29-48, A Meyer y W Bauer, *The Relatives of Jesus*, en E Hennecke (ed), *New Testament Apocrypha I*, SCM, London 1973, 418-432, W Munro, *Women Disciples in Mark?*, CBQ 44 (1982) 225 241, J Opocenska, *Women at the Cross, at Jesus' Burial and after the Resurrection Mk 15 40 16 10*, Reformed World 47 (1997) 40 48, B Witherington III, *Women in the Ministry of Jesus*,Cambridge UP, 1984, 85 100

[47] Cf Jesus Pelaez, *Fenomenos extraordinarios en la muerte de Jesus ¿Historia o simbolos? (18 April 2000)*, on line http //www sedos org/spanish/pelaez_1 htm, A Alvarez V *'¿Hubo cataclismos el dia que murio Jesus?*, Tierra Santa, maro-abril (1996) 70 74

predicho. De ahora en adelante, los hombres y mujeres podrán encontrar a Dios por medio de Jesucristo.

El signo de Centurión, que, viendo morir a Jesús, afirma que es Hijo de Dios (Mc 15, 39). Ese signo indica la capacidad de fe del centurión (del imperio) romano, en contra de los sacerdotes del templo que se han reído de Jesús hasta el final. Éste es un dato que difícilmente puede tomarse como histórico, en un sentido externo, al pie de la letra, lo mismo que la visión de los soldados que custodian el sepulcro de Jesús (conforme a Mt 27, 62-66).

El signo de los sepulcros que se abren Mt 27, 51-54. Tampoco puede tomase como hecho histórico, sino como un signo que sirve para anticipar teológicamente la llegada del fin de los tiempos: con la muerte de Jesús se inicia el gran terremoto que anuncia la resurrección final... El evangelio resalta de esta manera el valor de la muerte de Jesús, aunque no haya llegado aún el fin de los tiempos.

Lucas introduce en el relato de la muerte de Jesús dos palabras significativas, que reflejan la tradición del evangelista más que la historia de aquello que pasó: Jesús dijo al "buen ladrón: "hoy estarás conmigo en el paraíso" (Lc 23, 43) y después invocó a Dios diciendo: "¡Padre, en tus manos encomiendo mi Espíritu!" (Lc 23, 46). Estas palabras marcan el sentido de la muerte de Jesús como entrega confiada y como gesto de salvación mesiánica, a favor de aquellos que se convierten y aceptan su mensaje.

Finalmente, el evangelio de Juan (Jn 19, 19-42) interpreta la cruz de Jesús como victoria de Dios sobre la muerte. La Cruz ha venido a convertirse para Juan y para gran parte de la Iglesia posterior en un trono de gloria. Ésta es una espléndida visión cristiana del sentido de la muerte de Jesús, pero ella no puede tomarse como realidad histórica, en el sentido externo de la palabra.

10
TUMBA VACÍA Y APARICIONES LOS PRIMEROS CRISTIANOS

En un sentido, la *historia de Jesús* ha terminado en la cruz, de manera que este capítulo debería integrarse en un nuevo libro, dedicado a la presencia de Jesús, es decir en *La historia de los primeros cristianos*, que estoy ya escribiendo. Pero, en otro sentido, algunos datos de esa historia del influjo (o post-historia) de Jesús, que forman parte del principio de la iglesia, son muy interesantes para entender la identidad de Jesús, como personaje abierto, cuya historia no terminó con su muerte. Por eso, anticipando algunos motivos del próximo libro, quiero hablar aquí de la tumba vacía y de las apariciones de Jesús (de su resurrección), para ocuparme después del despliegue de la Iglesia.

1. Tumba vacía y apariciones[1]

La historia de la vida de Jesús culmina y acaba, según hemos visto, en su muerte. Pero, como hemos añadido, Jesús permanece y despliega su vida en los primeros cristianos y lo hace especialmente a través de dos símbolos y/o experiencias vinculadas: la tumba vacía y las apariciones, que evocaremos de un modo esquemático, para centrarnos después (a modo de apéndice) en el sentido de la resurrección.

[1] Bibliografía básica sobre el tema en bibl 10.

1. Tumba vacía, un muerto sin sepultura[2]

La celebración de la vida y la muerte de Jesús podría terminar con un foco de luz iluminando la gran piedra que ha rodado sobre su tumba y la tumba de los dos "ladrones" enterrados con él. Tras una oración de silencio reverente, la voz del narrador despide a los celebrantes, diciendo que Jesús no está allí y que tampoco están allí los que fueron crucificados y enterrados con él, muy de prisa, para evitar que la oscuridad cayera sobre unos cuerpos colgados, extendiendo su maldición sobre una ciudad santa que quería celebrar la Pascua sin impedimentos De esa forma, los jerarcas de Israel y Roma quisieron tapar y cerrar la memoria de los crucificados, pero no pudieron.

En este contexto, debemos recordar que gran parte de las religiones han sido formas de sacralizar a los muertos (para pedir que ellos vuelvan a lo divino o para impedir que retornen a este mundo). Solemos echar sobre ellos una capa de tierra o una losa, les encerramos bien, para que no salgan, de manera que podamos seguir viviendo nosotros, como si nada hubiera pasado, hasta que al final nos entierren también o nos quemen en un horno, para que todo siga igual (y continúe la historia de violencia asesina sobre el mundo). Pero Jesús y los que han muerto con él no han terminado de esa forma: no pudieron arrojarles a una tumba bien cerrada, sin salida, sino que han salido y viven (hacen vivir), como indicaré evocando algunos rasgos sorprendentes y gozosos de la primera tradición cristiana[3].

[2] Para situar el tema de la tumba, cf.: D. C. Allison Jr., *Resurrecting Jesus: The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters*, Clark, London, 2005; B. R. McCane, *Roll Back the Stone: Death and Burial in the World of Jesus*, Trinity Press, Harrisburg 2003; E. M. Meyers, *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*, BibOr, 24, Inst. Biblico, Roma 1971; C.A. Evans, *Jesus and the Ossuaries*, Baylor, Waco, TX 2003; *Jewish Burial Traditions and the Resurrection of Jesus, Journal for the Study of the Historical Jesus* 3 (2005) 233-48; R. M. Price, *Jesus' Burial in a Garden: The Strange Growth of the Tradition*, Religious Traditions, 12, 1989 (on www.robertmprice.mindvendor.com/ theolist.htm). Para el análisis de fondo de los temas, sigue siendo básica la obra de H. von Campenhausen, *Der Ablouf der Ostereignisse und das leere Grab*, S. H. A. phil.-hist Kl., Winter, Heidelberg 1958.

[3] Lo que ofrezco aquí es una meditación histórica, no un "dogma de fe", una reflexión gozosa, no una demostración teológica. Trataré más extensamente del tema en el próximo libro dedicado a *La historia de los primeros cristianos*. Otros historiadores y teólogos han visto las cosas de manera diferente, pues el tema sigue abierto. No quiero criticar otras posturas, sino exponer aquella que, a mi juicio, resulta más coherente y acorde con los datos de la exégesis y de la historia del evangelio de Jesús, que es anuncio de Vida, no resignación de muerte.

1 Un Mesias sin tumba Para sus primeros seguidores, Jesus fue un muerto sin tumba, su memoria no estuvo vinculada a un monumento donde se guardaron y se siguieron venerando por siglos sus huesos, como sucede con muchos sepulcros que llenan el duro valle de Josafat, junto a Jerusalen Los cristianos comienzan su andadura historica con un «menos» (no tienen ni siquiera el consuelo de la tumba) Pero ese menos se ha trasformado en un «mas» no poseen una tumba porque «tienen a Jesus todo entero», animandoles a retomar el camino del Reino Desde ese fondo han de entenderse algunos textos centrales de los evangelios en los que Jesus habia condenado la religion de los sepultureros aprovechados «Deja que los muertos entierren a los muertos » (Lc 9, 59-60, cf Mt 8, 21-22) «Ay de vosotros que edificais los sepulcros de los profetas » (Lc 11, 47-48, cf Mt 23, 29-32) Jesus, que protestaba contra los constructores violentos de tumbas, no habia comprado en Jerusalen una parcela donde pudieran enterrarle, ni quiso que le edificaran una tumba No murio para dejar un monumento glorioso, sino para seguir viviendo en los pobres que mueren y esperan el Reino de Dios

2 Sepulcros blanqueados Jesus critico una religion de «sepulcros blanqueados» (Mt 23, 27), propia de aquellos que elevan tumbas hermosas para los mismos muertos a quien ellos o sus padres han asesinado (religion de muerte) para asi seguir asesinando (religion que mata) Los que edifican sepulcros suponen que estan honrando la memoria de los muertos, pero hacen algo diferente quieren enterrar mejor a los asesinados, aprovechando su memoria para continuar imponiendo su violencia (es decir, para matar a los profetas del presente)

El evangelio de Mateo ha insistido en el tema, aplicandolo a los escribas y fariseos (que pueden ser judios de diversas tendencias, incluso judeo/cristianos) «Con esto dais testimonio contra vosotros mismos de que sois hijos de aquellos que mataron a los profetas ¡Vosotros, pues, colmad la medida de vuestros padres!» (Mt 23, 31-32) Al construir los monumentos de los profetas asesinados y decir asi que quieren distanciarse de sus padres asesinos, los hijos siguen aprobando la violencia de esos padres y viviendo de ella Necesitamos destruir para afirmarnos, matar para justificarnos, de manera que nuestra misma estructura social tiende a mostrarse como culto a la destruccion Primero matamos y despues (al mismo tiempo) divinizamos o sacralizamos a los muertos, para justificarnos mejor Jesus descubrio y denuncio ese mecanismo de muerte (vinculado al sistema religioso/social de Jerusalen) y por eso, entre otras cosas, le mataron

3. *No hubo «santo» entierro, ni tuvo sepultura honrada.* La tradición más antigua es muy sobria y sólo dice que «fue enterrado» (1 Cor 15, 4), afirmando así que murió del todo y no pudo revivir en este mundo viejo (en contra de los que dicen que despertó en la tumba y salió para marchar hasta Cachemira). Algunos cristianos posteriores han querido saber dónde se hallaba su tumba, suponiendo que debía ser «honorable», como aquellas que se hacían construir algunos ricos de Jerusalén. Pero, en contra de esa posibilidad (¡una tumba distinguida de Jesús!) se viene elevando desde antiguo un argumento muy sólido: los romanos solían dejar que los ajusticiados públicos quedaran sobre el patíbulo, para escarmiento general, o los arrojaban a una fosa común donde se consumían, sin cultos funerarios, también para escarmiento de otros posibles malhechores.

Teniendo eso en cuenta, son muchos los que afirman que Jesús no fue enterrado con honor, sino arrojado por los mismos verdugos romanos a una fosa o pudridero para condenados, donde ningún hombre puro podía acercarse, pues su contacto manchaba. Pero otros piensan que, conforme a la tradición de los evangelios, resulta más probable que le enterraran "los judíos", es decir, los delegados del Sanedrín o las autoridades israelitas de Jerusalén, que pidieron a Pilato los cuerpos de los ajusticiados, pues, en otro caso, quedándose al raso a lo largo de la noche, habrían manchado la tierra y corrompido la ciudad, sobre todo en una fiesta como Pascua (Jn 19, 31-37; cf. Dt 21, 22-23). Parece que Hech 13, 29 nos sitúa en esa misma línea, cuando afirma que «los judíos bajaron a Jesús de la cruz y lo enterraron». Sea como fuere, no hubo un "santo entierro" en el sentido piadoso del término: le bajaron de la cruz y le pusieron bajo tierra los representantes de los asesinos, para que todo pudiera seguir su curso, como si nada hubiera sucedido.

4. *Tres posibilidades.* Teniendo en cuenta lo anterior, analizaremos otra vez los hechos, aun con riesgo de repeticiones. Críticamente, leyendo en el fondo de los textos, se pueden trazar tres posibilidades, y las tres encuentran defensores entre los historiadores actuales, cristianos o no cristianos.

- *Le enterraron soldados romanos.* Los judíos podrían haber pedido a Pilatos que bajara de la cruz a los tres ajusticiados, pero fueron los mismos soldados romanos quienes les enterraron, en una fosa común o sumidero para condenados, allá cerca, en algún hueco de la cantera abandonada de la crucifixión (bien analizada por los arqueólogos), llamada Gólgota o Calvario, Lugar de Calavera (cf. Mc 15, 22; Lc 23, 33). Había allí huecos abundantes para muertos.

- *Delegados del sanedrín* Otros investigadores piensan que los delegados del Sanedrín judío pidieron los cadáveres y ellos mismos los enterraron con prisa, antes de que llegara el sábado pascual, sin unción ni ceremonia funerarias, en una fosa común de ajusticiados e impuros, no en el Gólgota, sino al otro lado de la colina, quizá en el valle de la Gehenna (lugar asociado a la muerte) En este caso, lo mismo que en el anterior, los discípulos (mujeres) podrían haber mirado de lejos el "entierro apresurado de Jesús", pero sin participar en él, ni poder separar después el cadáver de Jesús de los otros cadáveres, de manera que se quedaron «sin cuerpo»
- Amigos de Jesús Esta posibilidad es una ampliación de la anterior No se puede negar la posibilidad de que Jesús hubiera tenido un amigo judío "influyente", llamado José de Arimatea, un "aristócrata bueno", que consiguió que le dieran el cuerpo y lo enterró de prisa, pero con cuidado, mientras las mujeres amigas miraban de lejos, sin poder acercarse a su tumba "noble y pura", excavada en la roca Los cristianos debieron reconocer que no habían enterrado a Jesús ¡No tenían autoridad para ello! Pero pudieron añadir que le enterró un buen judío, amigo de Jesús, y que las mujeres miraban de lejos (Pues bien, en ese caso, si José era amigo ¿por qué no llamó a las mujeres o se acercaron ellas para acompañarle y ayudarle?) Sea como fuere, los cristianos podían decir que el sepulcro de Jesús fue limpio, propiedad de un rico (pues solo los ricos podían tener un sepulcro así en Jerusalén)

La tradición cristiana, partiendo de Marcos (cf Mc 15, 42-47), ha desarrollado (al menos simbólicamente) esta tercera posibilidad (que, como he dicho, es una variante de la segunda), según ella, los romanos o el sanedrín dejaran el cadáver de Jesús en manos de un simpatizante mesiánico que había estado escondido en el momento de la condena de Jesús, un hombre rico, que actuó después de forma decidida (aunque como delegado del Sanedrín), enterrando a Jesús en su propio sepulcro, excavado en la roca, sin contar con los "familiares" del crucificado, ni con sus discípulos, ni con las mujeres amigas Esa afirmación aporta un dato muy importante ese hombre "rico" garantizó la pureza del entierro y de la sepultura de Jesús y sirvió para afirmar que el cuerpo de Jesús no estaba después en el sepulcro, sino que había resucitado.

Pero, desde una perspectiva de evangelio, siguiendo el mismo mensaje de Jesús, podemos preguntar ¿Por qué sería «puro» un sepulcro nuevo y limpio, exclusivo para Jesús, mientras que una fosa común hubiera sido «impura»? Muchos pensamos que evangélicamente, desde el conjunto del mensaje y de la vida de Jesús, es mas pura una fosa común (¡el pudridero de los rechazados!) que un sepulcro de rico Desde el punto de vista histórico y teológico, resulta mas coherente pensar que Jesús murió y fue enterrado con los pobres, en la línea de Is 53, 9 («fue con los impíos su sepultura»), de manera que su

muerte respondió a lo que fue toda su vida: un gesto de solidaridad con los rechazados y expulsados del buen sistema social.

5. No le encontraron en la tumba. De todas maneras, las mujeres no pudieron encontrar el cadáver de Jesús, sea porque lo habían arrojado a una fosa común que ellas no podían abrir (estaba custodiada y los cuerpos de los ajusticiados no podían conseguirse), sea porque el sepulcro donde presumiblemente le había colocado el rico José de Arimatea, como ellas vieron de lejos, se encontró vacío, por la causa que fuere (pero ¿por qué no fueron a dialogar con José de Arimatea?). En un caso o en otro, las mujeres y los demás amigos (discípulos) no pudieron encontrar el cadáver de Jesús, ni embalsamarle y enterrarle con honores y volver cada semana (o cada año) al monumento para celebrar la memoria de su muerte.

Esto significa que Jesús acabó sin tumba propia, pero, en compensación, tuvo buenos amigos, quizá escondidos al principio, pero muy visibles luego, los primeros cristianos, que empezaron siendo un grupo de fugitivos (dejaron morir a Jesús), para convertirse después en testigos de su vida y esperanza. Así surgieron los cristianos, como amigos de un muerto cuyo cadáver no habían podido conseguir honrar, como enterradores sin entierro, lamentadores sin cuerpo para lamentarse. A partir de aquí empieza la más extraordinaria de todas las historia de occidente (quizá del mundo entero): la historia del "descubrimiento" de la tumba vacía y de la resurrección de Jesús. Los cristianos supieron que Jesús estaba vivo y que todos los creyentes formaban su cuerpo[4].

[4] La exégesis de los textos evangélicos no ofrece muchos datos y, además, ellos pueden entenderse de diversas formas. Personalmente, me inclino a defender la tradición de un entierro de judíos o romanos. Pienso que unos u otros (¿unos y otros?) echaron el cadáver de Jesús en una fosa común, con los otros dos ajusticiados, una fosa donde estaban ya pudriéndose muchos otros expulsados de la vida, muertos sin honra, cuerpos sin bendiciones funerarias ni monumentos como aquellos que Jesús condenó cuando entraba en Jerusalén y que aún hoy pueden verse en la parte media del valle de Josafat, esperando orgullosamente la resurrección final. Tengo el convencimiento de que la tradición cristiana de la "mujer de la unción" ha ritualizado este dato, mostrando que la auténtica sepultura de Jesús fue la ceremonia realizada por la mujer de Betania, como ha mostrado M. Navarro P., *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, Monografías Bíblicas, ABE-Verbo Divino, Estella 1999. En esa línea son muy importantes las aportaciones de M. Sawicki, *Seeing the Lord Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Minneapolis 1994, reasumidas en gran parte por J. D. Crossan, *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002.

6 *Jesus bajo al infierno por su misma muerte* No le enterraron con gloria, al toque de trompeta, elevando sobre su cadaver una piramide de honores o excavando un hipogeo de grandeza No tuvo un funeral con jefes de estado y sacerdotes, con filas inmensas de seguidores Al contrario, los seguidores seguian en gran parte escondidos y las mujeres amigas solo podian mirar de lejos Le enterraron rapido, muy rapido, por cumplir una ley de santidad ajena a Jesus, los sepultureros oficiales, judios o romanos, con ganas de acabar muy pronto, antes de que llegara la noche, casi a escondidas

De esa forma, la vida historica de Jesus acabo donde tenia que acabar en la fosa comun de los asesinados de la historia, al lado de los miles de expulsados, de aquellos que mueren de un modo violento y son arrojados, aplastados, sin honor, en cualquier cuneta o pudridero de la humanidad triunfante Alli quisieron echarle, alli le echaron con los otros dos crucificados (quiza con la intervencion de un hombre llamado Jose de Arimatea), para que los otros (¡los judios y romanos triunfadores, nosotros!) pudieramos seguir celebrando de forma orgullosa una fiesta dedicada al Dios de la victoria de los «buenos» En ese contexto, la Iglesia ha dicho que Jesus bajo al infierno de la historia humana, a traves de la fosa comun, para dar vida a los muertos, segun confiesa estremecida la tradicion (credo romano)

7 *Logicamente, no pudieron encontrar su cuerpo* ¿Como separar el cuerpo de Jesus de los cuerpos de los otros ajusticiados? ¿Como distinguir su carne rota de la carne rota y de los huesos secos de los miles y miles de hombres y mujeres arrojados a la fosa comun de una historia que expulsa a los muertos incomodos? (cf Ez 37, 1-8) Por eso, las mujeres de Mc 16, 1-8 miraron hacia su sepultura (la fosa donde arrojaron su cadaver), pero no pudieron encontrar su cuerpo, ni embalsamarlo con honor, ni llevarlo a casa, como quiso en locura de amor Maria Magdalena (Jn 20, 11-15) No pudieron hacerlo simplemente porque las autoridades no lo permitieron Pero pronto descubrieron que la razon era mucho mas profunda, venida de Dios, una razon de Vida y Pascua No podian hallarle porque "no estaba alli", porque se encontraba en la Vida del mensaje que habia proclamado, retomando la travesia del Reino que habia iniciado y sembrado en la tierra ¡Si el grano de trigo no muere ! (Jn 12, 24)

De esa forma, lo que podia ser suprema maldicion (¡morir sin buen entierro, pudrirse sin sepultura honrada!) vino a presentarse como bendicion suprema, revelacion del Dios de Jesucristo, en la linea de todo el evangelio

¿Cómo encontrar el grano de trigo y guardarlo en la vitrina, para que todos lo vean, si es que se ha deshecho y se ha hecho espiga, viniendo a convertirse en pan para los pobres de la tierra? Jesús había penetrado en el abismo de la muerte, pero no para quedar allí. Por eso, no pudieron labrarle un sepulcro (como a Mahoma en Medina, a Pedro y Pablo en Roma, a Lenin en Moscú), pues él mismo se había convertido en Vida para todos y en todos ellos (en nosotros) sigue viviendo. Venerar a Jesús en una tumba significaría clausurar el evangelio. Pero, en contra de eso, el ángel de pascua dijo a las mujeres: «No está aquí, id a Galilea... y allí le encontraréis con aquellos que siguen su camino» (cf. Mt 16, 7-8). El evangelio de Jesús no está cerrado en una tumba.

8. Dios trasforma la muerte del Justo en victoria de Vida. Desde ese fondo puede leerse el relato simbólico de Mt 28, 1-4 que evoca la acción escatológica de Dios, que ha empezado a romper las tumbas de los muertos antiguos, para ofrecer una esperanza a los crucificados y a todos los muertos (cf. Mt 27, 51-53). Es muy difícil asegurar lo qué pasó externamente al cadáver, pero, según la tradición que hemos evocado, Jesús «bajó a los infiernos», entró del todo en el reino de la podredumbre y de la muerte, para iniciar desde allí un camino de pascua (cf. 1 Ped 3, 18-22).

Histórica y teológicamente, lo que importa no es una desaparición físico-biológica de su cadáver, sino la experiencia pascual de sus seguidores. Por eso, cuando los textos evangélicos (a partir de Mc 15, 42-16, 8) evocan una tumba honorable, no están hablando de algo físico, sino de un misterio de fe: Dios mismo ha recogido a Jesús desde el abismo de la muerte, para asumir toda su vida y resucitarle, con los crucificados y expulsados de la historia, haciéndole fuente de vida.

Jesús no está allí donde quisieron arrojarle y encerrarle, rápidamente, para que su cuerpo no contaminara el aire de Pascua, sino que está en el Dios de la vida de los hombres y mujeres que le siguen. Por eso, los cristianos no somos guardianes de un sepulcro cerrado, sino mensajeros de una tumba abierta, vacía de muerte, pero lleno de Vida pascual. Esta tumba abierta no se encuentra ya Jerusalén, sino en todo el mundo: es la tumba hecha Pascua, principio de vida, de manera que los seguidores de Jesús son (somos) testigos de la Vida de Dios que resucita a los crucificados de la historia.

El posible dato de la tumba rica que Jesús habría tenido, para ser allí recordado, resulta secundario e incluso molesto para el evangelio de la Cruz cristiana. El recuerdo de Jesús no está vinculado a una tumba venerable, como

la del Rey David, sepultado con majestad y gloria en Jerusalen (cf Hech 2, 29), ni a un espiritu-fantasma, que actua a traves de otros personajes, que reciben su poder y pueden realizar asi prodigios (como piensa Herodes, refiriendose al Bautista, cf Mc 6, 14 16) El recuerdo de Jesus se identifica con la vida de sus discipulos que expanden su evangelio, y con la vida de los pobres de la tierra, que siguen siendo arrojados y expulsados a sepulcros sin honor ni gloria, asesinados por el mismo sistema de poder que enterro a Jesus a una tierra (que ellos creian) infame

9 *Conclusion Sentido historico y teologico* Desde ese fondo se entienden, a mi opinion, los bellisimos relatos de los evangelios (Mc 16, 1 8, Mt 28, 1 15, Lc 23, Jn 20) sobre la tumba vacia, que la Iglesia ha transmitido, pero no como prueba historica de la resurreccion, sino como signo de la fe pascual, que ella confiesa, porque los cristianos "han visto a Jesus resucitado" Logicamente, esos textos poseen un gran valor simbolico y catequetico Por eso, en un plano de historia fisica (saber lo que paso) y de biologia (saber como se descompuso o desmaterializo el cadaver de Jesus), debemos tener mucha sobriedad, pues resulta dificil alcanzar conclusiones «cientificas»

Con los medios de la exegesis, parece dificil afirmar que Jesus tuvo un entierro honorable y que su tumba (propiedad de un rico y famoso judio) se encontro despues vacia, sin que humanamente se pudiera saber lo que paso Sin duda, pudo haber una tumba rica (¡para recuerdo mundano del muerto!), que despues se hallo vacia Pero, a mi juicio, es mas probable que Jesus fuera enterrado como un ajusticiado politico peligroso y que ninguno de los suyos pudiera llegar hasta su fosa (maldita y quiza protegida por una prohibicion), distinguiendo su cadaver, para honrarlo, mientras que los demas cadaveres de los crucificados o ajusticiados seguian abandonando alli, sin honor alguno Jesus nunca abandonaria a los demas ajusticiados, pues quiso compartir con ellos su suerte para siempre Jesus nunca hubiera querido tener una tumba de honor, mientras los demas no la tenian Jesus no quiso tener una tumba, sino que llegara el Reino

Sea como fuere, en uno u otro caso, tuviera o no una tumba propia, Jesus ha sido y sigue siendo para la iglesia *un muerto sin monumento funerario* Por eso, los cristianos no pueden ser ni han sido veneradores de tumbas Jesus no esta alli, no es un cuerpo para monumento, una momia incorrupta o unos huesos santos, sobre los que pueden edificarse grandes piramides o basilicas, para enterrar asi la llama de su vida Jesus es un muerto sin sepulcro, un muerto

Vivo, pues ha empezado a resucitar no sólo en Dios que resucita a los muertos (cf. Rom 4, 23; en pura trascendencia), sino en la fe de sus discípulos, en la vida de los hombres y mujeres que le aceptan, con todos los que han muerto y han sido sepultados como él en la fosa común de la historia.

2. Apariciones. Visión de conjunto[5]

Los cristianos no han mirado la "tumba vacía" como prueba de resurrección, sino que para ellos, la prueba y testimonio de la resurrección han sido las apariciones, como ha formulado de manera esquemática san Pablo:

> Porque en primer lugar os he enseñado lo que también yo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras; que se apareció a Pedro... (1 Cor 15, 3-5).

El sujeto de estas afirmaciones no es el Jesús histórico, sino el Cristo, que se muestra como enviado escatológico (resucitado) de Dios. Pero ese Cristo resucitado es el mismo Jesús que ha muerto. El texto afirma que Pablo ha perseguido a los cristianos. Pues bien, él ha podido hacerlo por dos posibles razones: (1) Porque ellos dicen que el Cristo de Israel ha muerto o, quizá mejor, porque los mismos israelitas han contribuido a su muerte. (2) Porque esa muerte del Cristo permite y exige romper la diferencia que debe haber entre Israel y todas las gentes.

Pablo perseguía a los cristianos por pensar que ellos rompían la identidad israelita. Pero en un momento dado él "ha visto" a Jesús y ha descubierto que él es Hijo de Dios y que su mensaje pascual (de apertura de Israel) es verdadero. Desde ese fondo entiende la muerte y resurrección de Jesús como centro de la fe cristiana y así lo muestran los elementos básicos del texto: Pablo y todos los cristianos confiesan que el Cristo de Israel ha muerto por fidelidad a su mensaje de Reino (a su opción por los pobres) y añaden que están resucitado, que le han visto y han recibido su mensaje.

[5] Entre los trabajos citados en bibl 10, quiero destacar, en esta perspectiva los de Torres Queiruga y Vidal. Sobre las "apariciones" desde diversas perspectivas, cf A. Álvarez, *¿Existen las apariciones de la Virgen? La respuesta de la Biblia*, Lumen, Buenos Aires 1996; J. M. Staehlin, *Apariciones Ensayo crítico*, Razón y Fe, Madrid 1954; G. Tyrrel, *Apariciones*, Paidós, Buenos Aires 1965; A. Vázquez, *Apariciones. Aspectos psicológicos*, en *Diccionario de Mariología*, Paulinas, Madrid 1988, 182-185.

1 Cristo murio Este es un hecho historico, que el credo de la Iglesia resaltara diciendo que padecio (murio) bajo Poncio Pilato, dentro de la historia de los hombres Tambien para Pablo la muerte de Jesus es un hecho historico, aunque el no cite a Pilato y aunque añada que murio "por nuestros pecados, segun las escrituras"

- *Por nuestros pecados* El Mesias muere por los pecados de los hombres, es decir, porque ellos le matado, no por voluntad directa de Dios La muerte del Cristo no es un dato abstracto, de tipo ontologico, sino un acontecimiento historico que ha sido motivado "por nuestros pecados", es decir, porque somos pecadores, porque unos hombres concretos le han (le hemos) matado Pablo no esta hablando aqui del pecado de otros, sino del "nuestro", en el doble sentido de la palabra (1) Nosotros, los hombres, le hemos matado, desplegando asi nuestro maximo pecado (2) El ha muerto para liberarnos de nuestros pecados
- Segun las Escrituras Esta afirmacion puede entenderse tambien desde dos perspectivas (a) Camino descendente, de las Escritura a Jesus A juicio de Pablo y de los primeros cristianos, la muerte de Jesus se hallaba "anunciada" por la Biblia Por eso, mas que los detalles concretos de esa muerte, interesaba su aspecto de cumplimiento biblico Mas tarde, los judios de la Misna entenderan la Escritura como libro que se expande y expresa en las leyes nacionales del judaismo rabinico Pablo, en cambio, piensa ella desemboca y se cumple en la muerte de Jesus (b) Camino ascendente, de Jesus a la Escritura La muerte de Jesus como Mesias permite mirar hacia atras y entender toda la Escritura israelita como un libro "cristiano" Por eso, la clave para la interpretacion de las Escrituras no es el cumplimiento de la Ley (Misna), sino la muerte del Mesias, una muerte que depende del pecado de los hombres, pero que, al mismo tiempo, sucede "segun las Escrituras"

2 Fue sepultado Tambien es un hecho historico, lo mismo que la muerte, pero hay una diferencia La muerte tenia un sentido salvador (¡por nuestros pecados!), mientras que la sepultura aparece como un simple hecho historico, sin caracter salvador, a no ser que la asociemos con la muerte y podemos decir que fue enterrado "por nuestros pecados segun las Escrituras"

- *La sepultura es un hecho antropologico fundamental*, no solo para el conjunto de la humanidad, sino para el mismo Cristo Los hombres se definen, desde su principio, como aquellos que pueden enterrar y entierran a sus muertos En ese sentido, tambien a Jesus le han enterrado, pero, como hemos visto, no lo han hecho para honrar su memoria, sino para alejarlo de la faz de la tierra (¡que su cuerpo no cuelgue desnudo e impuro el dia de pascua!) De todas formas, lo que importa no es el entierro en cuanto tal (Jesus pudo haber sido devorado por leones o perros callejeros), sino aquello que ese gesto implica y ratifica que Jesus murio realmente (no solo en apariencia) y que alejaron, retiraron, su cadaver para no tenerlo siempre al lado

- La sepultura en cuanto tal, en un primer momento, no tiene carácter salvador. No aparece aquí directamente vinculada a la bajada a los infiernos (como en una tradición posterior), ni se entiende como un gesto momentáneo (¡hasta que llegue la resurrección!). Todo nos permite suponer que para Pablo el "fue sepultado" ha de entenderse como un hecho "definitivo". En un nivel somático, la vida de Jesús terminó en el sepulcro. En ese plano no se puede hablar de resurrección.

3. Resucitó al tercer día. Como buen fariseo, Pablo esperaba la resurrección universal de los muertos, en la que sigue esperando, como señala en otros textos. Pues bien, en lugar de la resurrección universal, Pablo evoca aquí "sólo" la de Jesús, que marca y define la fe de la iglesia, con sus dos palabras interpretativas: "al tercer día" y "según las Escrituras". Pero esa resurrección de Jesús no es algo aislado, sino que implica de algún modo el comienzo de la "resurrección mesiánica" de los muertos.

- *Al tercer día.* Es el día escatológico, tiempo de la actuación de Dios que ahora aparece vinculado a la culminación de la historia de Jesús. En el lenguaje de aquel tiempo, el tercer día es el momento de la muerte definitiva (cuando se dice que los difuntos han fallecido ya del todo, realmente, de forma que el alma-vida ha partido ya del cadáver). Pues bien, en el momento en que la muerte aparece como "vencedora" irrumpe, con otro sentido, el tercer día de la acción de Dios. Desde una perspectiva cristiana, ese día es el que viene después del Sábado, es el día del Domingo, entendido como *Dies Domini* (Día del Kyrios o Señor; cf. Ap 1, 10). Así lo vio la Iglesia, desde muy antiguo, entendiendo ese día como signo del comienzo de la resurrección universal.
- Según las Escrituras. La Resurrección define con la muerte toda la visión cristiana de la revelación. El texto queda un poco ambiguo. (2) La frase "según las Escrituras" puede aludir al "resucitó" (la Escritura avalaría así sólo el hecho de que Jesús resucitó...). (2) Esa frase puede aludir también, y sobre todo, al "tercer día" (la Escritura daría testimonio del tercer día como tiempo de culminación). Sea como fuere, este pasaje supone que la resurrección de Jesús despliega el sentido de la Escritura israelita, leída en su totalidad, sea desde el testimonio del justo sufriente justificado por Dios o desde el Siervo de Yahvé a quien Dios responde.

Entendido así, este pasaje supera la oposición entre una resurrección puramente individual (sólo de Jesús) o universal (de todos los muertos fieles, como esperaban los fariseos, a diferencia de los saduceos: cf. Mc 12, 13; Hech 23, 6-9). Pablo supone que el tercer día de la resurrección ha comenzado en la "pascua" de Jesús, de tal forma que aquellos que aceptan a Jesús viven ya, de algún modo, en la resurrección.

4 *Se aparecio* Esta palabra (*ophthê*), repetida cinco veces en 1 Cor 15, 5-8 (se aparecio a Pedro, se aparecio a los doce), define la presencia de Jesus resucitado en forma de "vision", vinculada a los ojos de la fe Se trata por tanto de una ampliacion de la presencia o, mejor dicho, de una forma de presencia real que supera todos los modelos anteriores Pablo ha puesto de relieve las apariciones "normativas" (Pedro, los Doce)

> Cristo se aparecio a Cefas, luego a los Doce, luego se aparecio a mas de quinientos hermanos de una vez, de los cuales muchos viven hasta ahora, algunos han muerto, despues se aparecio a Santiago, despues a todos los apostoles, al ultimo de todos, como a un aborto, se me aparecio tambien a mi (1 Cor 15, 5 8)

A continuacion evocaremos esas apariciones Pero la tradicion cristiana conoce tambien otras, entre las que destacamos la de Maria Magdalena Ellas no pueden entenderse como alucinaciones, sino como experiencias de presencia personal y por eso queremos evocarlas

1 *Maria Magdalena* La tradicion de Maria Magdalena y de otras mujeres que han visto al Señor esta en el fondo de todos los evangelios, pero solo aparece de manera expresa en dos textos «Resucitando en la madrugada del primer dia de la semana, Jesus se aparecio primero a Maria Magdalena Ella fue y lo anuncio a los que habian estado con el (con Jesus) que se afligian y lloraban Ellos, oyendo que se hallaba vivo y que habia sido visto por ella, no creyeron» (Mc 16, 9) Esta noticia, recogida en el final canonico o posterior de Marcos (el libro originario terminaba en Mc 16, 8), contiene a mi juicio una tradicion autentica y antigua, que sirve para confirmar la certeza de que en el comienzo de la experiencia pascual se encuentra una mujer, Magdalena El evangelio de Juan recoge y trasforma ese motivo, diciendo que Maria fue la primera en ir al sepulcro y que, encontrandolo vacio, aviso a Pedro y al otro discipulo, que vinieron corriendo, para ver y marcharse despues Pero ella quedo en el jardin y conocio a Jesus cuando le llamo ¡Maria!, pidiendole despues que fuera y diera testimonio a los discipulos (cf Jn 20)

2 *Simon Pedro* La aparicion de Jesus a Pedro se encuentra tambien en el fondo de la narracion de Mc 16, 7 y de Jn 21, 15, 17, pero solo ha sido evocada expresamente por Lucas y Pablo A su vuelta a Jerusalen, los caminante de Emaus encuentran a los discipulos reunidos, exclamando «Ha resucitado verdaderamente el Senor y se ha aparecido a Simon» (Lc 24, 34) Todo nos permite supone que estas palabras constituyen la confesion de unos cristianos que apoyan su fe sobre el testimonio de Pedro En esa linea se situa 1 Cor 15, 5 cuando presenta la aparicion a Pedro como la primera de las experiencias pascuales que son el fundamento de la confesion creyente de la Iglesia «Se aparecio a Cefas y despues a los Doce » Es muy probable que, conforme a la palabra de Mc 16, 7, hayan sido Maria Magdalena y las mujeres las que han puesto a Pedro en camino hacia Jesus Por eso, la vision de Pedro, siendo

primera en sentido oficial (conforme a 1 Cor 15, 5), es segunda en sentido historico, pues estuvo precedida por la experiencia de Maria y las mujeres

3 *Los Doce* Significativamente, la aparicion a los Doce en cuanto tales solo ha sido atestiguada por 1 Cor 15, 5, pues en Lc 24, 36 49 y Jn 20, 19-23 los destinatarios de la experiencia fundante de la iglesia no fueron los Doce en cuanto tales sino un grupo indeterminado y quiza mas grande de discipulos (cf Jn 20, 19), reunidos con los once (los Doce menos Judas cf Lc 24, 33) Por su parte, los destinatarios de la aparicion de Jesus en el monte de Galilea, segun Mt 28, 16, fueron los once, que forman ya un grupo nuevo y abierto, que simboliza a todos los misioneros de la Iglesia Pablo, en cambio, recuerda la aparicion a los Doce, recogiendo de esa forma una antigua tradicion cristiana, que sirve para marcar la continuidad entre los Doce mensajeros prepascuales de Jesus, que eran signo de la apertura de su mensaje a las tribus de Israel, y los Doce testigos pascuales de la primera iglesia Es evidente que los Doce se toman aqui en sentido oficial, como un grupo que ha tenido una funcion en la vida de Jesus en el comienzo de la Iglesia (quiza todavia en tiempo de Pablo) Ellos no se pueden entender en sentido numerico, pues falta Judas, «uno de los Doce» (cf Mt 26, 14 47, Mc 14, 10 43, Jn 6, 61) Los once restantes pueden cumplir la funcion de los Doce, aunque es mas probable que para mantener el grupo, en el principio de la iglesia se haya incluido en el grupo a Matias (cf Hech 1, 12-26) Sea como fuere, los Doce han sido por un tiempo (hasta la disolucion del grupo) testigos de Jesus resucitado

4 *Quinientos hermanos* Vienen despues de Pedro y de los Doce y se dice que «muchos de ellos viven hasta ahora, algunos han muerto» Ellos pueden ser los miembros de la primera iglesia de Jerusalen (en la linea de Lc 24 Jn 20), aunque parece preferible vincularlos a las comunidades cristianas de Galilea), que no solo escucharon al Jesus de la historia, sino que celebraron al Cristo pascual, como puede verse en el fondo de los relatos de las multiplicaciones

5 *Santiago* Pablo reconoce la experiencia pascual de Santiago, el hermano del Señor (Gal 1, 19) Eso significa que acepta como valida su vision eclesial y su teologia, aunque el haya seguido un camino distinto Santiago ha terminado siendo representante de la iglesia judeocristiana que ha tenido dificultades para admitir la mision paulina Entre los diversos caminos o trayectorias de la iglesia, *Santiago* representa la linea mas vinculada al judaismo y toma a Jesus resucitado como culminacion de Israel A su juicio habria que esperar la conversion del pueblo judio y solo en un segundo momento se podria llevar la palabra de Jesus a los gentiles

6 *Todos los apostoles* Vienen despues de Santiago, pero antes que Pablo Ellos son evidentemente los representantes de la iglesia helenista de Jerusalen, a la que alude Hech 6-7, son los primeros apostoles de la iglesia, en el sentido de enviados o portadores de un mensaje de salvacion universal, abierta por encima de Israel a todos los pueblos Pablo dice en general «todos los apostoles», no cita ni precisa el numero Pueden ser bastantes, varones y mujeres, son creadores de iglesias

7 Pablo «Y como a ultimo de todos, como a un aborto, se me aparecio tam bien a mi» Es evidente que Pablo se situa en la linea de los helenistas, como culminando y camino que ellos han iniciado y oponiendose de esa manera a Pedro que esta al principio de la lista Entendidas asi, no todas las apariciones pascuales tuvieron un mismo contenido, ni una misma forma externa Mas que apariciones en sentido visionario pueden ser, en general, experiencias de pascua (es decir, de la presencia de Jesus), vividas en conexion, unas con otras, formando asi un mismo continuo pascual, que Pablo ha sabido reconocer en 1 Cor 15, aunque ha dejado fuera el testimonio de las mujeres

3. Apéndice. El sentido de la resurrección

La pascua cristiana no se funda ni expresa solo en un conjunto de apariciones, entendidas en forma de experiencias visionarias, sino que debe entenderse dentro de un contexto mas amplio en el que se resaltan los aspectos basicos de la vida y esperanza de Jesus Ciertamente, Jesus anuncio el Reino de Dios y cuando murio en la cruz muchos pensaron que habia fracasado o que era un mentiroso Pero algunos tuvieron la certeza de que su muerte, aceptada por fidelidad al Reino de Dios, era fuente de vida y principio de esperanza

Lo que parecia mas alejado de Dios (¡la muerte de un pretendiente mesianico!) podia y debia entenderse como expresion de su maxima cercania Aquellos que le habian crucificado no pudieron ahogar su mensaje, ni destruir su esperanza Los discipulos descubrieron que el «fracaso» de Jesus y el hecho de que el no viniera de forma gloriosa a vengarse de sus asesinos era una expresion de la verdad de su evangelio Asi entendieron y sintieron que Jesus habia sido transformado por Dios de un modo personal y le descubrieron vivo y salvador, ratificando su mensaje y tarea de Reino

Esta experiencia se encuentra en la base de la fe cristiana, que identifica a Jesus con el Hijo del Hombre cuya venida el habia anunciado (en cuya venida el se habia integrado) Algunos siguieron pensando que Jesus, Hijo de Hombre, tenia que volver muy pronto, pero su venida podia retrasare y, mientras tanto, ellos debian seguir proclamando su palabra y manteniendo su obra Ciertamente, habia diferencias Unos decian que su mensaje debia centrarse, por ahora, en Israel, hasta que Jesus volviera y trasformara el conjunto de la realidad, otros pensaban que era necesario anunciar primero su mensaje en todo el mundo Pero unos y otros afirmaban, con matices distintos, que Jesus se encuentra ya presente entre los suyos, como proclama el testimonio cristiano mas antiguo que conservamos (1 Tes).

Desde ese fondo debemos añadir que la resurrección fue una experiencia compartida (de acogida mutua, de comunicación personal), siendo, al mismo tiempo, una experiencia orante y litúrgica. En esa última línea, los primeros himnos de la iglesia presentan a Jesús como Señor glorificado que dirige desde ahora no sólo la vida de los fieles, sino el mismo despliegue del mundo (cf. Rom 1, 3s; Flp 2, 6s; Col 1, 18-20; 1 Pe 3, 18-22; 1 Tim 3, 16). Jesús no es simplemente alguien que ha sido elevado a la gloria de Dios, para volver al final, sino aquel que reúne desde ahora a sus creyentes en *ekklesia* o comunidad escatológica. Por eso, ellos le invocan ya diciendo *Marana-tha* (Señor ven)[6].

[6] Esta presencia de Jesús se expresa también en unas prácticas sacramentales: la iglesia proclama el perdón de los pecados en nombre y con el poder de un Jesús a quien descubre como presente en los suyos. Cuando la iglesia celebra la eucaristía sabe que el Señor se encuentra entre sus fieles; las mismas palabras o logia del «Q» son mensaje de un Mesías elevado, que tiene autoridad de Reino: «A aquel quien me confiese delante de los humanos, le confesará el Hijo del humano ante de los ángeles de Dios...» (Lc 12, 8-9; cf. Mc 8, 38). Quien así habla no es alguien que un día ha de venir (porque no está todavía presente), sino el que está ya glorificado, manifestándose a los suyos con autoridad definitiva. Eso significa que la iglesia primitiva no se ha limitado a esperar a Jesús, sino que le venera ya como Kyrios o Señor glorioso. Más aún, entre la venida futura de Jesús y su triunfo actual no existe oposición, pues en ambos momentos se expresa la misma experiencia de Jesús como revelador final de Dios: el que vendrá y el que ahora actúa se vinculan formando un mismo ser humano glorioso (una persona). La iglesia primitiva ha podido presentar a Jesús como anuncio (o comienzo) de la pascua universal (resurrección de los muertos) porque ella sabe que Jesús está resucitado, como Señor glorioso. De esa manera, en la resurrección de Jesús vienen a expresarse y reciben su sentido todos los símbolos cristianos. (a) *La pascua expresa la identidad de Jesus*, que se ha entregado a sí mismo sin reservarse nada. Por eso lo ha recibido todo como don de Dios y lo ofrece (se ofrece) del todo a los hombres. (b) *La pascua es misterio del Espíritu Santo*, a quien los creyentes descubren como principio de vida, amor mutuo del Padre y del Hijo, resurrección en persona. (c) *La pascua es teofanía*. Quizá al principio los discípulos no supieron fijar la novedad pascual e interpretaron la nueva experiencia de Jesús desde perspectivas del entorno (apocalíptica, estructura sapiencial, mesianismo político); pero ellos supieron siempre y dijeron que la pascua es la acción y revelación definitiva de Dios, que resucita a su Mesías-Hijo, de tal forma que en ella culmina la historia de Dios y se expresa su identidad más honda, de manera que el mismo Dios aparece como aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos (cf. Rom 4, 24). (d) *La pascua es antropofanía*. Al principio, a los discípulos, les cuesta medir las consecuencias de aquello que ha pasado; únicamente saben que están llenos de Jesús y lo proclaman de una forma gozosa, pasional, provocativa, esperando la llegada de su reino; pero pronto irán reconociendo que la pascua es irrupción de nueva humanidad, de la vida que supera toda muerte; por eso, contarla es expresar el nuevo nacimiento humano. Desde diversas perspectivas, cf. P. Caba, *Resucitó Cristo, mi esperanza. Estudio exegético*, BAC, Madrid 1986; J. D. Crossan, *Los orígenes del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002; H. Schlier, *De la resurrección de Jesucristo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1970; A. Torres Queiruga, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2003; S. Vidal, *La*

Sólo en este fondo podemos hablar de resurrección, de surgimiento de una forma de vida distinta, de la plenitud de la vida. Éste es un tema que había aparecido en los escritos tardíos del Antiguo Testamento (por ejemplo en Dan 12, 1-3) y se empleaba, sobre todo, para destacar la experiencia de triunfo de aquellos que habían sido sacrificados y asesinados. Puede vincularse a la experiencia de la inmortalidad, pero tiene rasgos propios: el futuro de la resurrección no se funda en el hecho de que el hombre tenga una esencia inmortal, sino en la acción y presencia de Dios que recoge en su Vida a los muertos y, de un modo especial, a los que han entregado gratuitamente su vida, como Cristo. Para los cristianos, la resurrección no es una teoría sobre Dios, sino expresión de la presencia de Jesús. Ellos le han visto» tras la muerte y confiesan que Dios le ha resucitado (Rom 4, 14), de manera que entienden esa resurrección como centro y sentido de su fe mesiánica.

1. La resurrección es una forma de entender la muerte de Jesús, conforme a la experiencia radical del evangelio. En un primer momento, los discípulos pudieron pensar que Jesús había fracasado, como puso de relieve A. Schweitzer (cuya visión del camino de Jesús hemos retomado en el capítulo anterior): Jesús habría subido a Jerusalén para morir y resucitar inmediatamente, pero se equivocó por segunda vez. Sufrió por el Reino de Dios, pero el Reino no vino. Murió como pretendiente mesiánico, pero Dios no le acogió como tal, ni le convirtió en Mesías lleno de poder sobre la tierra. Toda la historia de la cristiandad habría sido un esfuerzo por interpretar aquella decepción de Jesús.

Pues bien, en contra de eso, debemos seguir afirmando que la experiencia de la resurrección no es la consecuencia de un fracaso, sino todo lo contrario: es la revelación y despliegue de la "lógica" de Dios, que se había mostrado ya de algún modo en la Biblia anterior, pero que ha venido a expresarse de forma ejemplar y total en el mensaje y en la vida de Jesús. Todo lo que él dijo y vivió era verdad y se ha expresado en su persona: Jesús vivió conforme a su mensaje y así sigue viviendo, ya resucitado. Su forma de vida, su evangelio, ha superado las fronteras de la muerte.

resurrección de Jesús en las cartas de Pablo, Sigueme, Salamanca 1982; U. Wilckens, *La resurrección de Jesús Estudio histórico-crítico del testimonio cristiano*, Sígueme, Salamanca 1981.

2. *Primeras interpretaciones*[7]. Jesús no volvió a este mundo de un modo externo (no re-vivió, como pudo haber revivido Lázaro, según Jn 11), sino que está presente como fuente de evangelio en la vida de sus seguidores, de manera que se identifica con su mismo mensaje hecho persona. Antes se podía hablar de su mensaje como fuente de transformación de los hombres, principio del Reino. Ahora se habla de Jesús, de su persona: él mismo es la garantía y verdad de su mensaje. Desde ese fondo se entienden algunas interpretaciones pascuales.

- *Algunos (como R. Bultmann y W. Marxsen) afirman que Jesús ha resucitado en la Palabra*, de manera que así se puede afirmar que su mensaje (la «cosa» de Jesús) sigue adelante. Ciertamente, él no ha "vuelto" en la forma en que esperaban muchos de los suyos, como triunfador apocalíptico, pero nos ha legado su Palabra o, mejor dicho, se ha vuelto Palabra y en ella está presente, como expresión de la gracia de Dios. Así podemos afirmar que ha resucitado y que sigue actuando en el Mensaje, que no es puro recuerdo de un tiempo ya pasado, ni simple argumento moralista, sino experiencia de gratuidad y salvación definitiva. Los poderes del mundo quisieron apagar el mensaje de Jesús condenándole a muerte, pero no lo consiguieron, porque su palabra sigue resonando en el mundo, como Palabra de Dios. En ese sentido se puede y se debe afirmar que ha resucitado de los muertos.
- Ha resucitado en la vida de los hombres (H. Braun). Jesús ha sido y sigue siendo más que una palabra, más que un signo de confianza en Dios, pues él personifica el valor definitivo del hombre como ser que puede vivir y morir de un modo gratuito, al servicio de los demás, abriendo así un camino de gracia y comunicación amorosa sobre el mundo. Fue un hombre auténtico: vivió lo que enseñaba, hizo carne su palabra; no se limitó a decir, sino que realizó lo que decía, muriendo por ello. De esa forma, su compromiso hasta la muerte hizo que muchos pudieran comprometerse como él, iniciando un camino radical de convivencia humana. La resurrección constituye, por tanto, una forma simbólica de expresar la autoridad mesiánica de Jesús. Tomada de manera literal, ella es una afirmación mitológica. Mirada de un modo simbólico, ella ratifica la autoridad humana de Jesús, a quien podemos ver, en estos tiempos de muerte de Dios (siglos XX y XXI), como fuente y garantía del valor de la existencia humana.

[7] Para lo que sigue, cf. H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Sígueme, Salamanca 1975; R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981; *Creer y comprender*, I-II, Studium, Madrid 1974/6; W. Marxsen, *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona 1974. Cf. también, en otro plano, X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973; F. Mussner, *La resurrección de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1971; A. Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990; G. Theissen, *La fe bíblica Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002.

3 Experiencia pascual, encuentro con Jesus como el Viviente Las interpretaciones anteriores son valiosas pero, llevadas hasta el final, resultan insuficientes La experiencia pascual no es un modo de explicar el fracaso de Jesus, ni una forma de entender su presencia en el mensaje y en la vida de los hombres, sino una experiencia de encuentro personal con Jesus crucificado, que se manifiesta a sus discipulos como Viviente Ellos esperaban quiza otra cosa, pero han visto a Jesus, se han encontrado con el, no solo con su vida y su mensaje, sino con el mismo, en persona, descubriendole vivo, en la Vida de Dios, de tal forma que pueden presentarle como Señor glorificado que sustenta la vida los fieles y la misma realidad del mundo No le ven simplemente como Mesias escondido que retornara al final, sino como amigo y salvador presente a quien pueden invocar ya desde ahora diciendo *Marana tha*, Señor ven (1 Cor 16, 22)

En ese sentido, por encima de todas las posibles interpretaciones (¡por otra parte necesarias!), la resurreccion de Jesus ha sido para los cristianos una experiencia de encuentro con Jesus, porque, como dice Flavio Josefo, «aquellos que antes lo habian amado no dejaron de hacerlo» (*Ant* 18, 64) Y asi podemos terminar hablando de una «mutacion pascual», una forma nueva de ver y sentir la presencia de aquel pretendiendo mesianico a quien habian crucificado y que, sin embargo, precisamente por eso, sigue vivo, animando su mensaje, continuando su obra Esta es la mutacion de la pascua, la nueva comprension y presencia del hombre Jesus, que se ha opuesto a los principios de la seleccion natural, que conduce al triunfo de los fuertes-ricos En contra de eso, a traves de la Pascua, Jesus viene a presentarse como testigo de la victoria de los expulsados del sistema, de los cojos-mancos-ciegos, de los impuros y pobres Con ellos y por ellos ha resucitado, como seguiremos viendo

2. *De la historia de Jesús a la historia de los primeros cristianos*

El influjo de Jesus forma parte del despliegue de su vida, porque a la vida de hombre pertenece tambien aquello que el ha suscitado Pues bien, Jesus ha tenido tras su muerte mas influjo que antes de ella Por eso, los que contaron su vida no se limitaron a decir lo que fue, sino que dijeron (y dicen) aquello que esta siendo despues de haber sido ejecutado Esta historia de Jesus que vive tras la muerte forma parte de la *historia de los primeros cristianos* (y de todos los hombres posteriores, pues la historia de la humanidad no puede

entenderse ya sin Jesús). De esa forma evocamos aquí y preparamos, de manera introductoria, los temas básicos de nuestro próximo libro.

1. Permanencia o retorno de Jesús. Las primeras comunidades[8]

Le mataron pero la memoria de su vida y de su obra se ha mantenido y expandido de diversas formas, como ha destacado el conjunto del Nuevo Testamento. Éstos son algunos de los lugares donde se conservó y creció esa memoria:

1. *Galilea, un recuerdo vivo.* Lo que Jesús fue diciendo y haciendo en Galilea, en su tarea al servicio del Reino de Dios, quedó grabado no sólo en la memoria de la gente que le vio y que le escuchó, sino que se fue expandiendo, pues muchos de sus discípulos y amigos (itinerantes y sedentarios) siguieron haciendo lo que él había hecho. Ellos sabían que, en un sentido, Jesús había muerto; pero supieron y sintieron también que seguía vivo en su mensaje y camino de Reino. Así continuaron viviendo y realizando su misma tarea, como portadores del proyecto y carisma del maestro asesinado (lo mataron a él, no pudieron matar su proyecto).

   Estos discípulos (cuyo mensaje estaría vinculado, según algunos investigadores, con un documento que suele llamarse "Q", escrito algunos años después de la muerte de Jesús) irían repitiendo básicamente las palabras y gestos del Jesús histórico, sin que el hecho y la forma de su muerte haya influido demasiado en sus formulaciones. El mensaje de Jesús era, sin duda, un mensaje resistente, que tenía su propia autonomía en cuanto tal (en cuanto vinculado a la praxis de itinerantes y sedentarios), sin que la muerte de Jesús hubiera cambiado demasiado sus formulaciones.

   Estos "creyentes del Q", cristianos galileos, parecen haber constituido un momento esencial de la "historia" del mensaje y movimiento de Jesús. Sin embargo,

8 La bibliografía sobre las primeras comunidades cristianas está siendo inabarcable, como indiqué hace unos años en *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001. Entre las obras en castellano, cf. R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Verbo Divino Estella, 1998 (= Desclée de Brouwer, Bilbao 1987); G. Theissen, *Teoría de la religión cristiana primitiva*, BEB 108, Sígueme, Salamanca 2002; L. Schenke, *La comunidad primitiva*, BEB 88, Sígueme, Salamanca, 1999; F. Vouga, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates*, Verbo Divino, Estella 2001; E. W. Stegemann y W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001; J. D. Crossan, *El nacimiento del cristianismo*, Panorama, Sal Terrae, Santander 2002; J. Taylor, *¿De dónde vino el cristianismo?*, Verbo Divino, Estella 2003.

todo nos permite suponer que ellos no lograron mantenerse y extenderse de manera autonoma, no fueron capaces de crear iglesias que pudieran atravesar la barrera del olvido de los siglos Por eso, su contribucion a la historia de Jesus es importante (muchas de sus tradiciones han sido conservadas por los evangelios), pero da la impresion de que ellos han sido incapaces de trazar una "biografia" historico/teologica del profeta galileo Eso lo hicieron mas bien los discipulos vinculados a Jerusalen (Sea como fuere, no podemos hablar mucho mas de estos cristianos galileos, porque el documento Q, en su forma actual, ha sido elaborado por una comunidad de lengua griega y los galileos debian expresarse en arameo Por eso, entre los cristianos galileos y el documento Q tienen que haberse dado tambien bastantes diferencias)

2 *Jerusalen, lugar de un muerto que esta vivo* Los discipulos de Galilea, han sido muy importantes, pero todo nos permite suponer que la Iglesia duradera nacio en Jerusalen, es decir, alli donde un grupo de discipulos mantuvo y elaboro no solo el mensaje de Jesus, sino la memoria y figura (novedad) de su vida y de su muerte, como maestro asesinado, a quien los creyentes habian visto y seguian viendo vivo (tras la muerte) Estos "primeros cristianos de Jerusalen" eran en gran parte galileos (como supone Hech 1, 11 y 2, 7), pero galileos trasplantados a la ciudad de las promesas Vinieron con Jesus a las fiestas de pascua, participaron de su suerte, no quisieron aceptar su fracaso y quiza le abandonaron antes de que muriera en la cruz Pero despues volvieron a "entenderle" o, mejor dicho, le entendieron bien por primera vez, descubriendo que el estaba vivo, aunque de una forma distinta y mucho mas alta de la que ellos habian esperado Por eso quisieron vivir con el y como el en Jerusalen, esperando la culminacion de su obra (la venida del Reino), mientras sentian cada vez con mas fuerza su presencia mesianica

Aqui se formo o, al menos, se ratifico la experiencia pascual Estos discipulos descubrieron que Jesus habia recorrido el buen camino mesianico, conforme a la voluntad de Dios Por eso quedaron en Jerusalen, pensando que alli debia irrumpir y manifestarse el Reino que Jesus habia anunciado y comenzado a realizar, un Reino que el mismo vendria a implantar desde el cielo, donde Dios le habia elevado Soldados y sacerdotes le habian matado en la ciudad de las promesas, pero alli, en la misma ciudad, muy pronto, tendria que manifestarse Jesus para instaurar ya plenamente el Reino de Dios (su Reino) Quiza le habian comenzado a buscar en una tumba o fosa donde parece que le habian enterrado Pero ellos descubrieron pronto que la tumba de Jesus ya no importaba, pues el estaba vivo y asi se les manifesto en una serie de "apariciones"

3 *Pedro y los Doce, un recuerdo personal* Mas que los lugares importan las personas y entre las personas de Jesus empezamos destacando a Pedro y a los Doce que habian venido con el a la Ciudad, para esperar la llegada del Reino Habian venido dispuesto para "reinar" con el, pero no estaban preparados para "fracasar" y morir Por eso, cuando Jesus fue condenado, ellos le negaron y, al menos por un tiempo, se alejaron Pero despues, poco despues, empezando por una mujer

llamada Magdalena, de la que apenas hemos hablado, y también por Pedro (quizá con la ayuda de los dos), descubrieron que Jesús estaba vivo. De esa forma tuvieron que romper sus antiguos esquemas mesiánicos, descubriendo la presencia del Reino de Jesús de otra manera.

Ellos formaron el núcleo de la comunidad cristiana más antigua, al menos en sentido oficial, una comunidad donde parecen dominar unos rasgos más apocalípticos que los del tiempo de la historia de Jesús (como hemos mostrado en el capítulo anterior). Ciertamente, la mayoría de esos discípulos procedían de Galilea, pero se asentaron en Jerusalén, lugar mesiánico, esperando allí la venida triunfadora de Jesús. Es probable que se reunieran por impulso del "espíritu" o presencia viva de Jesús en la fiesta de Pentecostés, es decir, a los cincuenta días de su muerte (como supone Hech 2). No iniciaron una misión estricta, por todos los lugares de Israel, sino que centraron su tarea en la capital. Da la impresión de que pensaban que el tiempo de mensaje en Galilea se había cumplido. La nueva etapa de la historia de Jesús debía realizarse en Jerusalén.

Todo nos permite suponer que ellos quisieron mantener el testimonio de Jesús en la ciudad, esperando allí que él "viniera" desde el cielo y culminara la obra que había comenzado en Galilea y que había ratificado con su muerte. De esta manera, Pedro y los Doce volvieron a creer, de una forma nuevo (es decir, sin la presencia de Jesús) en aquello que había creído Jesús: mantuvieron su esperanza, ratificaron su proyecto, pero la reinterpretaron desde la experiencia de su muerte, entendida como un momento esencial de su camino mesiánico, entendido ya sobre todo en claves apocalípticas.

4. *Magdalena y las mujeres, un evangelio de vida.* Junto a la tradición de los galileos y de Pedro con los Doce, en el comienzo de la iglesia, hallamos la experiencia y misión de unas mujeres, entre las que sobresale, de un modo especial, la figura de María Magdalena. Esas mujeres habían acompañado a Jesús a lo largo de su misión en Galilea, pero no le abandonaron en el momento del juicio, en Jerusalén, sino que se mantuvieron bajo la cruz y lloraron por él tras su muerte, guardando su luto.

Sin embargo (como sabe la historia que está al fondo de Mc 15-16), ellas no pudieron encontrar el cuerpo de Jesús ni culminar los ritos funerarios, por razones que siguen siendo misteriosas, como hemos indicado en las páginas anteriores. (1) No le encontraron porque la tumba donde le habían colocado se encontró pronto vacía, sin que se pudiera saber la causa de ello. (2) Porque los soldados romanos habían arrojado el cadáver a una fosa común de ajusticiados, sin que familiares o amigos pudieran recibir su cuerpo y despedirle de un modo adecuado. (3) O porque unos delegados del Sanedrín judío, para que los ajusticiados no colgaran insepultos de una cruz, ensuciando la tierra en un día de fiesta, los enterraron en secreto, sin dejar que los discípulos pudieran encontrar su cuerpo.

Humanamente hablando, la falta del "cadaver" resultaba terrible, pues un muerto sin buen enterramiento era maldito Las mujeres amigas del ajusticiado no tuvieron ni siquiera el consuelo de ungir su cadaver y honrarle con ceremonias funerarias Pues bien, esa ausencia de un rito efímero aunque emocionante, de embalsamamiento y llanto funebre (¡un entierro digno!) vino a trasformarse, por la misma experiencia del amor que triunfa de la muerte, en una certeza superior de Vida y Presencia mesianica ¡No pudieron embalsamar y enterrar su cadaver porque el estaba vivo!

Maria Magdalena y otras mujeres descubrieron, por caminos propios (distintos de Pedro y los Doce), a Jesus resucitado, en clave de amor Es posible que ellas iniciaran unas practicas distintas de experiencia pascual y creacion comunitaria (iglesia) que la tradicion posterior, dominada por varones, ha dejado en la penumbra o silenciado De todas maneras, la misma tradicion masculina, trasmitida basicamente por varones, ha supuesto que el angel de Dios o el Jesus resucitado se aparecio a esas mujeres y les pidio que fueran y dijeran a Pedro y los restantes discipulos lo que ellas habian "visto" (cf Mc 16, 1 8, Mt 28, 9-10, Jn 20, 17) y es muy posible que ellas lo hicieron, pero no para someterse a Pedro y estar despues subordinadas, sino al contrario para dar testimonio de una experiencia comun, propia de Jesus, que se abre y expresa igualmente a varones y mujeres[9]

[9] Todo lo anterior supone que la experiencia pascual tiene varios puntos de partida, entre los que podemos contar uno mas propio de varones (con Pedro) y otro mas propio de mujeres (con Maria Magdalena) Esta diversidad constituye un dato irrenunciable de la iglesia, aunque algunas comunidades posteriores lo hayan silenciado, dejando en penumbra, por ejemplo, la autonomia de las mujeres, cerrando para ellas el acceso a la palabra y a los ministerios eclesiales En este contexto debemos recordar que las mujeres descubrieron y pusieron de relieve (cultivaron) una experiencia pascual originaria que esta en la base de la iglesia posterior Sin ellas no podriamos haber mantenido el recuerdo de Jesus, no seriamos cristianos La experiencia pascual de las mujeres, vinculada a una tumba vacia, nos ha hecho capaces de superar el riesgo de apocaliptica pura de algunas comunidades (que parecian limitarse a esperar la vuelta de Jesus) Ellas supieron que lo importante era amar como habia amado Jesus, creando en su nombre grupos de experiencia mesianica, a partir de los rechazados y excluidos, de los crucificados y asesinados De esa forma ofrecieron una contribucion esencial al cristianismo, conforme a los relatos evangelicos Ellas fueron, con Pedro y con los Doce (desde perspectivas distintas), las cristianas mas antiguas, las fundadoras de la iglesia Logicamente, ellas no pudieron ni quisieron crear una iglesia distinta (solo de mujeres), sino que se integraron (quisieron integrarse) en la unica comunidad, que tampoco es de varones, sino de todos (varones y mujeres), a partir de Jesus, el gran rechazado, Principio y Centro de la nueva humanidad reconciliada Ellas, con Pedro y los Doce, son garantes de la realidad y obra del Cristo (cf Mc 16, 7 8) El testimonio cristiano y eclesial de estas mujeres sigue abierto y pendiente todavia, pues no ha llegado a expresarse plenamente en la tradicion posterior de la iglesia La experiencia pascual solo habra culminado en el momento en que cristianas y cristianos podamos encontrarnos en igualdad y esperaza junto a la tumba vacia de Jesus para re iniciar el camino en plenitud del Reino

5 *Santiago y los hermanos, experiencia de familia* Han aparecido ya en la historia de Jesus, pero alli se decia que no creian en su hermano, a quien acusaban de "loco" (cf Mc 3, 21-22, Jn 7, 3-5) Pues bien, poco despues, hacia el año 35-36, segun Gal 1-2, Santiago aparece en Jerusalen como cabeza de una comunidad "cristiana", con rasgos algo distintos de la de Pedro Mas aun, el mismo Pablo recuerda y admite a Santiago como uno de aquellos que "han visto" a Jesus resucitado, de tal forma que su testimonio resulta fundamental en el comienzo de la Iglesia (cf 1 Cor 15, 7)

De aqui se pueden deducir dos afirmaciones basicas (1) Que en la iglesia (o las iglesias) del principio hubo diversas maneras de entender y de vivir la experiencia de Jesus resucitado y entre ellas debe contarse la de Santiago y los parientes de Jesus (2) Que Pedro y los Doce no pudieron (¡o no quisieron!) mantener la exclusiva del grupo de Jesus, de manera que el "modelo unico" de Iglesia de los Doce (cuyos sucesores serian los obispos posteriores) resulta demasiado estrecho Ademas de los galileos y los Doce, surgieron otros grupos de personas que asumieron y recrearon tambien la vida de Jesus y su movi miento

Algunos han pensado que Santiago y su grupo destacaron en la Iglesia (como Iglesia) solamente por su deseo de liderazgo e "interpretacion legal" del evangelio (cf Mc 3, 20-35) Algo de eso puede haberse dado, pero el tema es mucho mas complejo y esta vinculado a la "polivalencia" de la vida de Jesus Lo que el dijo y lo que hizo (y de un modo especial lo que paso en torno a su muerte) se hallaba abierto a diversas interpretaciones La de Santiago y los hermanos fue una entre ellas, una de las mas significativas

6 *Helenistas y Pablo, el Jesus universal* Ellos ofrecen otra linea de lectura de la vida y muerte de Jesus Fueron posiblemente los ultimos en llegar a la primera iglesia, pues no parece que hubieran tenido contacto con Jesus antes de su muerte Pero han debido venir pronto, en el contexto de la comunidad de Jerusalen, en un tiempo cercano al de la Pascua Seguramente lo han hecho porque han visto en Jesus algo que concuerda con sus ideales y experiencias anteriores Desde ese fondo (reinterpretando la muerte y presencia de Jesus), ellos fueron criticos con la Ley y con un judaismo (y cristianismo) vinculado al templo

Precisamente ellos, los que parecian mas distantes, han podido ser los que mejor han comprendido y expresado algunos elementos distintivos del camino de Jesus En este contexto destacara muy pronto la experiencia y mision de Pablo, conforme a lo que el mismo ha contado en 1 Cor 15, 1-11 Conforme a su linea teologica, Pablo solo cita e incluye en su vision los "grupos cristianos" que podian apoyarse sobre una experiencia pascual Por eso ha silenciado a los galileos (que, al parecer, no habrian entendido la pascua como elemento clave del proyecto de Jesus) y tambien a las mujeres, quiza porque no se podia admitir "oficialmente" un testimonio femenino en un texto abierto al dialogo oficial entre las iglesias Sea como fuere, conforme a la vision de los helenistas y Pablo, la "figura y memoria" de Jesus se condensa en los rasgos ya indicados

murió, fue enterrado, resucitó, le hemos visto. Los otros elementos de su "vida" y mensaje quedan en penumbra.

Éstos son, mirados sobre todo desde de 1 Cor 15, algunos momentos del despliegue de la iglesia, vinculados a la vida de Jesús, que se conserva e interpreta en ellos.

2. Iglesia primitiva, una historia de redescubrimiento de Jesús[10]

La historia de Jesús Galileo forma parte de un tiempo pasado, que termina con su muerte. Pero, en otro sentido, como ya sabemos, ella resulta inseparable del comienzo de la iglesia, cuyos "personajes" más significativos acabamos de citar. Desde ese fondo hemos querido de relieve algunos momentos importantes esa historia.

Normalmente, los movimientos socio-religiosos suelen desaparecer cuando su líder muere o "fracasa". En este caso sucede lo contrario: el movimiento de Jesús no sólo no ha desaparecido, sino que se ha consolidado y ha extendido su influjo, de diversas formas, como en un abanico poderoso, tras su muerte. Las ondas fundamentales de ese movimiento en abanico se encuentran esencialmente vinculadas a la forma de entender la historia y presencia de Jesús, que volvemos a presentar ahora de manera cronológica, para completar lo antes indicado desde la perspectiva de las personas de la pascua. Por eso serán necesarias algunas repeticiones:

1. *Año 30. Galilea y Jerusalén. Surge o se consolida el movimiento de Jesús.* Son los años fundamentales. Por un lado, el mensaje y movimiento de Jesús se consolida en Galilea, donde la gente que le había escuchado y le seguía continúa realizando

[10] Además de las obras citadas en notas anteriores, cf. R. Aguirre, (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella 1990; R. E. Brown, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986; Íd (ed.), *Pedro en el Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Santander 1976; R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus en the Early Church*, Clark, Edinburgh 1990; J. Delorme (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975; P. Dschulnigg, *Petrus im Neuen Testament*, KBW, Stuttgart 1996; J. Gnilka, *Pedro y Roma. La figura de Pedro en los dos primeros siglos de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2003; G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*, DDB, Bilbao 1986; *¿Necesita Dios la Iglesia?*, San Pablo, Madrid 1998; M. Y. MacDonald, *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca 1994; F. Mussner, *Petrus und Paulus - Pole der Einheit*, QD 76, Herder, Freiburg 1976; J. M. Robinson y H. Koester, *Trajectories Through Early Christianity*, Fortress, Philadelphia 1971; J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, GNT 10, Vandenhoeck, Göttingen 1993. Seguimos esperando la 2ª y 3ª parte de J. D. G. Dunn, *Christianity in the Making Vol. 1 Jesus Remembered*, Eerdmans Grand Rapids MI, que trataran, Dios mediante, de la historia de las primeras comunidades cristianas, del 30 al 70 d. C. y del 70 al 150, más o menos.

sus gestos y pregonando su anuncio, centrado sobre todo en la unión de marginados (artesanos-mendigos) y de pequeños propietarios que les reciben en sus casas. Más que la figura de Jesús en sí, más que los momentos de su vida, importan sus gestos y los gestos de sus compañeros y sucesores. No le esperan a él, sino que esperan con él la llegada del Reino.

En otra línea, algunos de los que vinieron de Galilea siguieron en Jerusalén tras la pascua, con Pedro y los Doce, como galileos mesiánicos, para esperar a Jesús, a quien descubren vivo, más que para continuar realizando su obra. Ciertamente, ellos mantienen el ideal que Jesús había desarrollado en Galilea (el Reino como reconciliación de pobres y propietarios), pero lo hacen de un modo nuevo, pues forman ya una comunidad escatológica que espera al Hijo del Hombre. Así identifican el Reino de Dios (y la misión del Hijo del Hombre) con la vida y persona de Jesús, sabiendo que él vendrá como triunfador y resolverá todos los problemas. Por eso, ellos empiezan a entender la vida de Jesús de una forma mesiánica, pero con rasgos apocalipticos. Más que seguir haciendo las cosas que hacía Jesús, esperando que llegara el Reino, parece que importaba la vuelta de Jesús, a quien esperaban. Todo nos permite suponer que en el principio de la iglesia hubo un "estallido" de esperanza apocalíptica.

2. *Años 30-32. Los primeros grupos: mujeres, helenistas, parientes de Jesús.* Además de los grupos anteriores (galileos, los Doce), surgieron por entonces otros, que mantuvieron y desarrollaron el ideal de la presencia de Jesús de maneras distintas, complementarias. No podemos empezar distinguiéndolos con precisión, pero ellos surgieron desde el principio de la Iglesia, entendida como "federación" (comunión) de agrupaciones de judíos mesiánico/apocalípticos, vinculados por la memoria, presencia y esperanza de Jesús, a quien descubren y confiesan de maneras distintas, pero convergentes como Mesías humano, revelación plena de Dios.

   Para las mujeres, Jesús es aquel que está Vivo en su vida, en comunión de amor más que de doctrina. En este momento, los "helenistas" judeo-cristianos (Hech 6-7) empiezan a ver a Jesús como aquel que ha muerto para superar un tipo de ley o judaísmo sagrado, de manera que de ahora en adelante vendrán a entenderle como salvador universal, que ha de venir muy pronto, para culminar la historia Israel, pero en línea universal. En ese tiempo se consolida también el grupo cristiano de los parientes de Jesús, que asumen y recrean su mensaje en Jerusalén, viéndole como aquel que sostiene su experiencia y tarea, dentro de una comunidad sacral, donde se destaca quizá más la Nueva Ley de Jesús que su persona en cuanto tal, esperando siempre la llegada final del juicio de Dios, a través de Jesús.

3. *Año 32-34. Misión de los helenistas y persecución de Pablo.* Estos acontecimientos, que definen el surgimiento de lo que será la Iglesia posterior, deben haberse dado muy pronto, a los pocos años de la Pascua (entre el 32-34 d. C.). En ese principio se inscribe la misión de los helenistas, que han criticado desde Jesús una visión cerrada (nacional) del judaísmo, suscitando así el rechazo no sólo de la línea de los sacerdotes mas tradicionales, sino del mismo Pablo, que se

presenta a si mismo como fariseo (cf Hech 6-8) Pablo no persigue a Pedro, ni a Santiago, sino a los helenistas, no solo en Jerusalen, sino tambien en otros lugares (Hech 9 supone que en Damasco) Esta persecucion parece alentada por los Sumos Sacerdotes, que descubren el peligro que cierta interpretacion de Jesus puede suponer para el judaismo establecido En este contexto se inscribe la conversion de Pablo, que termina aceptando a Jesus como "hijo de Dios", revelador escatologico de la salvacion, abierta a los gentiles

Es evidente que estos primeros portadores de la mision universal cristiana han desarrollado una vision mesianico/apocaliptica de Jesus que puede resultar peligrosa (discutida) para el judaismo nacional Esa vision esta en el fondo de gran parte de las interpretaciones posteriores de la vida de Jesus, tanto en linea mas cristologica (en la linea posterior de Pablo) como en linea mas biografica (como aparecera despues en los evangelios) En ese sentido se puede afirmar que la historia mas antigua de la iglesia constituye un proceso de interpretacion apocaliptica (y despues helenista) de la figura de Jesus Pues bien, esa interpretacion no se ha realizado a traves de un "proceso academico", sino vital, propio del conjunto de las iglesias que nacen y se consolidan como interpretaciones y recreaciones de la vida de Jesus

4 *Ano 35 36 Pablo, Pedro, Santiago* En ese tiempo, a los tres años de su "conversion" (cf Gal 1, 18), Pablo vino a Jerusalen, para hablar basicamente con Pedro, sin interesarse, al parecer, por el resto de los Doce (¿no estan? ¿no son significativos?) Pablo dice que, ademas de Pedro, vio solo a Santiago, el hermano del Señor, a quien llama "apostol" Este pasaje supone que Pedro y Santiago tienen algo en comun con Pablo, que les visita y comparte con ellos su forma de entender al Cristo

Es evidente que los tres despliegan experiencias distintas (pero no excluyentes) de Jesus, al que cada uno conoce y entiende desde su propia perspectiva uno como discipulo directo, que ha convivido con el durante el tiempo de su vida publica (Pedro), otro como hermano, que le ha conocido desde nino, compartiendo con el casa y familia (Santiago), otro como antiguo perseguidor de los cristianos (Pablo) Jesus es el mismo, pero cada uno conoce y recrea su figura desde su perspectiva, descubriendole como portador de una plenitud mesianica esperada por Israel y abierta, de formas distintas, a los hombres y mujeres de otros pueblos

Los tres son distintos, pero los tres aceptan y despliegan una misma vision "apocaliptica" de Jesus que, ciertamente, ha resucitado, pero que "vendra" muy pronto, de inmediato, para culminar asi su obra (en ese contexto, tanto Pedro como Santiago podrian haber aceptado el menaje basico de Pablo en 1 Tes 1, 10, cuando dice que "esperamos a Jesus que nos liberara de la ira venidera") Significativamente, en este contexto, Pablo solo cita a Pedro y a Santiago, parece que los demas (mujeres, galileos) no le importan Ciertamente, Pedro, Santiago y Pablo no han sido los unicos transmisores de la experiencia y vida

de Jesús, pero han sido muy significativos. Todo nos permite supone que ellos han entendido a Jesús de forma apocaliptica[11].

5. *Año 41-45: Reinado de Agripa, gran crisis.* Agripa reinó sobre el conjunto de Israel (Judea, Samaría, Galilea) entre el 41-45, como lo había hecho medio siglo atrás su abuelo, Herodes el Grande. Todo nos hace suponer que esos años fueron muy importantes para la iglesia. Quizá el dato más significativo fue la "persecución" que sufrió la comunidad de Jerusalén, con el martirio de Santiago el Zebedeo (Hech 12, 2). Parece que fue en estos años cuando se consolidó la autoridad y tarea de los tres líderes citados: (1) *Pedro* tuvo que dejar Jerusalén, pues su forma de vivir el camino de Jesús resulta peligrosa para cierto judaísmo saduceo (cf. Hech 12, 1-18). ¿Dónde va? El libro de los Hechos le presenta en las ciudades de la costa de Palestina. Quizá puede llegar a Antioquía, donde asume la misión de los helenistas. De todas maneras, es posible que tras la muerte de Agripa (el 45 d. C.) pueda volver a Jerusalén. (2) *Pablo.* Se vincula con la iglesia helenista de Antioquía e inicia en este tiempo una misión abierta a los gentiles, desligada de la Ley nacional del judaísmo, en la que presenta a Jesús como salvador universal (cf. Hech 13). (3) *Santiago* ha podido quedar en Jerusalén, como representante de un judaísmo cristiano que, por ahora, no parece peligroso para los sacerdotes del templo. Da la impresión de que el Jesús de Santiago sigue siendo un Mesías básicamente judío.

   En este momento no podría escribirse todavía una "biografía de Jesús" que fuera aceptada por todos los grupos cristianos, pues las perspectivas de los diferentes líderes de las iglesias (y de las mismas iglesias) eran muy distintas, de manera que resultaría muy difícil que surgiera un evangelio aceptado por todos. Más aún, era imposible escribir un tipo de biografía de Jesús, pues más que "el Jesús de la historia" seguía importando el Jesús apocalíptico, cuya "parusía" se espera de inmediato.

6. *Año 49-50. "Concilio" de Jerusalén. De nuevo Pablo, Pedro y Santiago.* Conocemos dos versiones de esta historia, la de Pablo (Gal 2) y la del libro de los Hechos (Hech 15). Las perspectivas son distintas, pero queda claro que la causa directa de la disputa entre las iglesias representadas por los tres líderes no es la figura de Jesús en cuanto tal, sino la forma de relacionar su movimiento con las leyes nacionales del judaísmo. El problema no es Jesús, sino en la forma en que su mensaje y la vida de los partidarios de su movimiento se relaciona con la "ley" del judaísmo. Ciertamente, todos esperan la "parusía" de Jesús, su vuelta inmediata. Pero, mientras tanto, unos y otros van creando formas de convivencia que pueden distinguirse de las formas de convivencia del judaísmo nacional.

[11] En esa línea, parece apropiada la visión de E. Käseman, cuando habla de de *La Apocalíptica como Madre de la Teología cristiana*, en *Ensayos exegéticos*, Sigueme Salamanca 1977

Los tres grupos quedan claramente diferenciados Pedro con Juan Zebedeo, Pablo con algunos colaboradores, Santiago con sus presbiteros Es evidente que unos y otros siguen apelando al mismo Jesus, que es punto de referencia y centro de vinculacion de todos (un Jesus crucificado que vendra muy pronto) Pero las formas de entender su presencia en la comunidad son diferentes En ese contexto queremos destacar la "libertad" de estos primeros grupos cristianos, que no imponen a todos un tipo de unidad superior, sino que permiten que cada grupo vaya explorando un camino de evangelio, desde su propia situacion, desde su forma de entender a Jesus

Desde ese fondo comun, expresado en varias perspectivas, iran surgiendo las claves desde las que se redactaran los primeros "evangelios" o biografias cristianas de Jesus, aunque es muy posible que, por ahora, no existan todavia en forma escrita De todas maneras, se podra decir que Marcos estara mas en la linea de Pablo, Mateo mas en la linea de Pedro y un posible evangelio de los Hebreos en la linea de Santiago Es muy posible que en estos mismos anos se haya ido formando un tipo de evangelio especial, donde se conservan palabras de Jesus (el llamado el Documento Q), quiza mas vinculado a los itinerantes de Galilea (aunque posiblemente escrito fuera de Galilea) Todo nos permite suponer que sigue dominando una vision apocaliptica de Jesus, que vendra muy pronto Pero, mientras tanto, se van codificando sus recuerdos historicos

7 *Anos 49 64 La gran crisis Muerte de los lideres* Los anos que van del 49/50 (concilio de Jerusalen) al 63/64 (martirio de los tres lideres) marcan el periodo final de la primera generacion cristiana De manera telegrafica podemos distinguir dos fechas

(a) *Ano 58 59 Pablo sube a Jerusalen* donde solo encuentra a Santiago, como dirigente de la iglesia (cf Hech 20 26) No sabemos lo que ha pasado a Juan Zebedeo, si ha sido martirizado con su hermano Santiago (como puede suponer Mc 10, 35 45) o si ejerce su funcion en otros lugares Tampoco sabemos donde se halla Pedro, aunque es probable que se encuentre vinculado con la iglesia de Antioquia (de donde parece que ha viajado a Roma) Las relaciones con algunos miembros del grupo de Santiago y con otros dirigentes de la iglesia de Jerusalen parecen tensas, aunque podemos afirmar que Pablo no ha sido rechazado por Santiago Perseguido por algunos judios (¿judeocristianos?) extremistas, el apela a Roma donde le llevan prisionero

(b) *Ano 63 64 Muerte de los tres lideres* Santiago (en Jerusalen), Pablo y Pedro (en Roma) Con ellos acaba la etapa fundante de la iglesia, tiempo de pactos basicos con el judaismo (Santiago) y de apertura universal (Pablo), con un Pedro que parece haber actuado como mediador Solo a partir de aqui, una vez que han muerto los lideres, se puede hablar de una maduracion o estabilizacion de las iglesias Unicamente ahora, cuando ya no viven los fundadores, se ha ido apagando (o reformulando) la esperanza apocaliptica y se han debido escribir los evangelios, que ocupan de algun modo su lugar (el lugar de los fundadores) y ofrecen una vision unitaria del sentido de la vida de Jesus Ese

"enfriamiento" de la esperanza apocalíptica (con el abandono o reinterpretación de la vuelta inmediata de Jesús) ha hecho posible el re-descubrimiento de muchos de los rasgos históricos de Jesús, tal como han venido a presentarse en los evangelios.

8. *Años 67-100. De la guerra de los judíos al surgimiento de los evangelios.* La muerte de los grandes líderes coincide básicamente con el final del viejo equilibrio político del judaísmo dentro del Imperio. Hasta entonces, podía pensarse que la llegada del Reino estaba vinculada a la suerte de los judíos en Palestina y en el mundo. El mensaje de Jesús seguía siendo inseparable de la identidad del judaísmo y de la suerte de Jerusalén, como lo indicaba de un modo ejemplar el grupo cristiano de Santiago. Pues bien, a partir de ahora, las cosas van a cambiar de una forma radical, no sólo para el judaísmo sacerdotal (que pierde su templo: año 70), sino para los cristianos que, de hecho, empiezan a desligarse de un tipo de matriz judía (y apocalíptica), en el sentido tradicional del término.

   Éste no ha sido un problema exclusivamente cristiano, sino también de los restantes grupos israelitas. La derrota y destrucción del judaísmo histórico-político, vinculado a la Comunidad del Templo, ha permitido poner de relieve los elementos distintivos de los grupos que van a terminar (celotas, algunos apocalípticos radicales) y de aquellos grupos nuevos surgen del viejo Israel. Han terminado básicamente los esenios y celotas y pierden su función los sacerdotes. Ha entrado en crisis una apocalíptica de tipo nacionalista intra-judío. De ahora en adelante van a quedar sólo dos grupos: (1) Los judíos rabínicos (de tendencia farisea) que van a codificar sus tradiciones en la Misná, en un proceso que culminará hacia el año 200 d. C. (2) Los diversos grupos cristianos que, conservando su identidad israelita (mantienen su Escritura), van a fijar su identidad esencial en los evangelios, entendidos como biografías teológicas y sociales de Jesús. Sólo en este momento se pueden escribir los evangelios, reinterpretando desde Jesús más de cuarenta años de historia cristiana (y resituando esos años de historia cristiana desde la perspectiva de Jesús).

9. *Los evangelios, memoria y presencia de Jesús.* La historia de Jesús queda reinterpretada y fijada de un modo básico en los cuatros evangelios que la Iglesia posterior ha canonizado[12].

   (a) *El evangelio de Marcos* retoma el mensaje de la Iglesia desde la perspectiva de los helenistas y de Pablo, pero quiere vincularlo con la comunidad de Galilea, recuperando así la historia de Jesús, como principio y centro de todo el evangelio (cf Mc 16, 1-8). El esquema y despliegue de este evangelio (escrito quizá en oposición al documento de los Dichos: Q) sigue siendo el momento más importante en el proceso de fijación histórico/teológica de la vida de Jesús.

[12] Bibliografía básica sobre los evangelios, en los que se ha fundado nuestra visión de la historia de Jesús Galileo, en bibl 11.

(b) *El evangelio de Mateo* reelabora la historia de Marcos, desde la perspectiva de Pedro, entendido como representante de la *halaka* cristiana, es decir, de la universalización mesiánica de la Ley judía, en línea de radicalidad ética. Mateo asume el proyecto básico de Marcos y lo completa con temas del Documento Q, ofreciendo así la visión de un Jesús que, siendo totalmente judío, es salvador universal. Para ello siente también la necesidad de volver a Galilea, para retomar desde allí el mensaje del Reino para todos los pueblos (cf. Mt 28, 16-20).

(c) *El evangelio de Lucas (con el libro de los Hechos)* se funda también en las tradiciones y textos de Marcos y del Q, presentando así una figura de Jesús como salvador universal, pero lo hace desde una tradición paulina, sin necesidad de volver a Galilea, que así queda atrás, como lugar en el que Jesús había hablado y actuado en otro tiempo (cf. Lc 24, 6; Hech 1, 3.7; 13, 31). De esa manera recupera el sentido histórico de Jerusalén, para añadir, sin embargo, que el tiempo de la función salvadora de la ciudad ya ha terminado. Jesús vino de Galilea a Jerusalén, pero no para volver a Galilea, sino para abrirse desde la misma Jerusalén, por el Espíritu, a todos los pueblos de la tierra, pasando por Roma, conforme a la misión de Pablo (cf. Lc 24, 47; Hech 1, 4).

(d) *Evangelio de Juan*. Puede vincular las diversas historias de Jesús resucitado, desde Jerusalén y Galilea. Da la impresión de que, a su juicio, los dos caminos cristianos son válidos, desde la confesión de Jesús como Cristo, Hijo de Dios. Juan conserva bastantes datos históricos, siendo en muchos casos más fiable que los sinópticos, pero los traduce e interpreta desde una visión "espiritual" de Jesús, a quien concibe como Palabra de Dios, presencia superior de salvación. En ese fondo se puede tener la impresión de que la historia de Jesús puede acabar siendo algo secundario, lo que importaría es su verdad eterna de Hijo y Palabra de Dios.

(e) Evangelios apócrifos. Junto a los "canónicos", que son los anteriores, han surgido en la iglesia otros evangelios que no han sido aceptados como normativos. Algunos de ellos contienen recuerdos e interpretaciones diversas de Jesús, que en ciertos momentos pueden tener mucho valor. Pero caen ya fuera del campo de nuestro estudio y de ellos trataremos, de un modo especial, en el libro siguiente.

De esa forma hemos trazado el contexto en el deben de entenderse los datos de la "historia" de Jesús, pues el estudio de su vida resulta inseparable del despliegue de la iglesia primitiva con sus protagonistas y evangelios. Ciertamente, conocemos muchos elementos de la "historia de Jesús", pero sólo desde la perspectiva de las diversas tendencias de la iglesia primitiva que, como acabamos de indicar, ha ido tomando conciencia de su identidad en la medida en que ha interpretado y expresado la historia de Jesús. Y con esto hemos entrado ya, definitivamente, en el tema de la *historia de los primeros cristianos*,

es decir, en la historia del Cristo que actúa mesiánicamente en la Iglesia. Éste será el tema y "contexto" del comienzo del próximo libro.

11
APÉNDICE
CUATRO EXCURSUS

1. *Excursus 1. La madre de Jesús en la Iglesia antigua y en Marcos*

Jesus fue, sin duda, *hijo de María*, como sabe la tradición que está al fondo de Mc 6, 3 y de los evangelios de la infancia (cf. Mt 1, 16-29; Lc 1-2). Tambien el evangelio de Juan habla de ella, pero omite su nombre. El resto del Nuevo Testamento apenas habla de ella. Pues bien, la madre de Jesus ha venido a tomar tal importancia dentro de la iglesia (ortodoxa y católica) que resulta necesario ofrecer un breve esquema sobre el despliegue y desarrollo de su figura y de la veneración que ha recibido ya en el primero de los evangelios (en Marcos). Muchos diran que ella ha sido y sigue siendo complemento femenino del evangelio: al lado de Jesús hubo que poner una mujer y esa mujer no ha sido su esposa, hermana o amiga (Magdalena), sino su madre. Pero ella no sido solo un signo femenino, sino una mujer concreta que ha jugado un papel de importancia en la vida de Jesús y en el despliegue de la Iglesia[1].

María fue, ante todo, una mujer histórica, la madre de Jesús. Estos son los datos principales de su biografia. (a) *Fue una mujer galilea, judía, de comienzos*

[1] Para una vision general de Maria, cf R Brown (ed), *Maria en el Nuevo Testamento*, Sigueme Salamanca, 1986, J C R Garcia Paredes, *Mariologia*, BAC, Madrid 1995, I Gomez Acebo (ed), *Maria, mujer mediterranea*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1999, J McHugh, *La Madre de Jesus en el Nuevo Testamento*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1978, I de la Potterie, X Pikaza y J Losada, *Mariologia fundamental Maria en el misterio de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996, I de la Potterie, *Maria en el misterio de la alianza*, BAC, Madrid 1993 Para una vision de Maria en el evangelio de Marcos, cf M Navarro, *Marcos*, Verbo Divino, Estella 2006, X Pikaza, *Pan, casa y palabra La iglesia en Marcos* Sigueme, Salamanca 1997, N R Petersen, «When is the End not the End? Literary Reflections on the Ending of Mark's Narrative» *Int* 34 (1980) 15-66 Para una vision de Maria en la tradicion cristiana posterior, cf S Benko, *Los evangelicos, los catolicos y la Virgen Maria*, Causa Bautista, Barcelona 1981, *The Virgin Goddess Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Brill, Leiden 1993, A M Dubarle, *Maria, nueva Eva segun las Escrituras*, Athenas, Cartagena 1959, A Feuillet, *Jesus et sa Mere*, Gabalda, Paris 1974, R Laurentin y S Meo, «Maria nueva Eva», en S de Fiores y E Touron del Pie, (eds), *Nuevo diccionario de mariologia*, San Pablo, Madrid 1988, 1474-1486), E. Neumann, *La grande madre Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, Astrolabio, Roma 1981, X Pikaza, *La Madre de Jesus Mariologia biblica*, Sigueme, Salamanca 1991, L Pinkus, *El mito de Maria Aproximacion simbolica*, DDB, Bilbao 1987

de nuestra era. Todo lo que vivió, sintió y realizó ha de entenderse desde esa perspectiva. Muchos cristianos posteriores han proyectado sobre ella los rasgos primordiales de lo humano, en clave de mujer, de tal forma que la recuerdan y veneran como madre Dios y así la invocan. (b) *Fue esposa de José y madre de Jesús, un pretendiente mesiánico judío* ajusticiado por los romanos. El evangelio la presenta además como madre de otros cuatro hijos y de varias hijas, que llevaban nombres marcadamente judíos (Jacob [=Santiago], José, Simón y Judas). A diferencia de Mt 1-2 y Lc 1-2, Mc no la presenta como madre-virgen, pero de manera sorprendente define, de algún modo, a Jesús como "el hijo de María" (Mc 6, 3). (c) *Ella mantuvo relaciones complejas con Jesús y parece que al principio no aceptó su función mesiánica* (cf. Mc 3, 31-35 y 6, 1-6). Pero el conjunto del Nuevo Testamento sabe que ella se integró en la iglesia o comunidad de los discípulos de su hijo, entre los que jugó un papel importante, viniendo a convertirse en figura simbólica o paradigmática de la fe, sea en sentido crítico (no pudo imponer sus derechos sobre Jesús: cf. Mc 3, 31-35), sea en sentido ejemplar y edificante, de tal forma que los evangelios más tardíos (Lc 1-2 y en algún sentido Jn 19, 25-27) la presentan como modelo de vida cristiana.

Fue, sin duda, una mujer activa, pues no era fácil ser madre de, al menos, siete hijos en las circunstancias económicas y sociales que indicamos en el evangelio. De su relación especial (histórica) con Jesús sabemos poco, casi nada, pues los datos que de ella conserva el evangelio están interpretados desde la experiencia y el imaginario simbólico de la Iglesia posterior, que conserva su figura y la presenta como ejemplo de creyente (cf. Hech 1, 13-14; Lc 1, 45; Mt 1, 18-25, Jn 2, 1-11. Sea como fuere, María vino a convertirse pronto en lugar de referencia o modelo para la comunidad cristiana, como testifica desde varias perspectivas el Nuevo Testamento y, sobre todo, los autores eclesiásticos y gnósticos a partir del siglo II d. C. Varios grupos cristianos han seguido recordando su función de madre y su tarea particular como persona y miembro de la iglesia. Entre ellos destacamos dos, que han dejado su influjo en el Nuevo Testamento;

La comunidad de Jerusalén, representada por Santiago y los otros hermanos de Jesús, ha cumplido una función de referencia central para las otras iglesias (entre el 35 y el 65 d. C.) y parece que debemos tomarla como punto de partida en la visión de la figura y puesto de María, como supone Hech 1, 13-14. Los cristianos de Jerusalén entendieron a Jesús en la línea de las esperanzas davídicas y aguardaron un tipo de restauración mesiánica de Israel. Es normal que hayan destacado los aspectos dinásticos (la línea familiar) de Jesús, pues

estan dirigidos por los *adelphoi* o hermanos del Señor, citados por Pablo, entre ellos especialmente Santiago (cf Gal 1, 19, 1 Cor 9, 5) Pues bien, la tradicion de los "hermanos del Señor" ha desaparecido practicamente de la Iglesia posterior, pero en ella ha crecido la importancia simbolica de la Madre del Señor (cf Lc 1, 43), entendida como gebîra o "señora" de la comunidad En esa linea han debido elaborarse las genealogias de Jesus (Mt 1, 1-17, Lc 3, 23-38, centradas en la "madre" y no en el padre humano de Jesus, como luego indicaremos

Simbologia helenista Conforme a 1 Cor 15, 7, despues de aparecerse a Santiago, su hermano, Jesus se aparecio, a "todos los apostoles", que, en principio, deben identificarse con los creadores de la linea helenista de la misma iglesia de Jerusalen, que sera fundamental para la historia posterior de la Gran Iglesia Entre ellos, como el mas consecuente y mejor conocido, encontraremos pronto Pablo (cf 1 Cor 15, 8) Pues bien, en ese contexto (aunque no aparezca en Pablo) parece haber surgido el simbolo de la concepcion por el Espiritu, por el que Maria viene a presentarse como «madre virginal» de Jesus, desbordando el plano genealogico donde parecia situarla la tradicion los hermanos de Jesus Nadie ha resuelto todavia, de forma literaria y teologica, el surgimiento de esa tradicion, pero es muy posible que ella sea signo de un tipo de "pacto" entre los helenistas, mas inclinados a poner de relieve el "nacimiento espiritual" de Jesus, y los parientes, inclinados a destacar la importancia de la madre-gebira Lo cierto es que esas dos tradiciones se han "contaminado" o fecundado pronto, como muestran ya los evangelios de la infancia de Lc 1-2 y Mt 1-2

Todo esto ha venido a formularse rapidamente, a los 20 o 30 años de la muerte de Jesus, cuando los diversos grupos de cristianos han reflexionado sobre el sentido de su origen Por varias razones, de un modo significativo, unos y otros, han silenciado la figura del padre (Jose) y han colocado en el centro del origen de Jesus a su madre Maria, a la que miran como trasmisora de las genealogias israelitas (tradicion de los hermanos) y como expresion de la presencia activa del Espiritu de Dios (helenistas) Los autores de Mt y Lc han ofrecido un testimonio de la union de esas tendencias y lo han hecho de un modo personal (a partir de sus opciones teologicas) y eclesial (desde la vida de las comunidades donde surgen)

De esa forma se ha desarrollado y se ha expandido muy pronto (unos 40 años despues de la muerte de Jesus) el "simbolo" mas hondo y hermoso acerca de su origen Se trata, sin duda, de un simbolo, aunque muchos prefieran hablar de *teologumenon* (leyenda teologica) o de *mito* (narracion de aquello

que no puede narrarse). Los relatos de la concepción por el Espíritu quieren indicar que Jesús ha nacido de dos fuentes: (1) ha nacido de la historia de los hombres, de manera que María, su madre, puede presentarse como signo de la humanidad entera, compuesta de varones y mujeres; (2) y ha nacido del Espíritu de Dios, como expresión de su presencia radical, por medio de su Espíritu.

Los evangelios que narraron de esa forma el origen de Jesús (Mt 1-2 y Lc 1-2) no quisieron mentir ni ocultar ningún dato, sino sólo "decir" algo que no se podía decir de otra manera, en un plano creyente (de evangelio), ni de historia. Esos evangelios han marcado de manera poderosa dos mil años de reflexión e imaginación cristiana. Están bien donde están y así debemos acogerlos, con veneración, pues son el testimonio de una historia venerable. Pero hay que recordar también que el Nuevo Testamento incluye otras visiones de María, la Madre de Jesús, que no ponen de relieve su función como Gebirá ni la concepción por el Espíritu. En esta línea tenemos que citar la visión de Marcos.

Marcos ha rechazado de las "pretensiones" de la madre y de los hermanos de Jesús (Mc 3, 21. 31-35). Esta escena refleja las tensiones entre una iglesia judeo-cristiana (que parece encerrar a Jesús en el círculo de un judaísmo nacional) y una iglesia como la de Marcos, abierta, por encima de la ley judía, a la misión universal. Como representantes de la iglesia y sacralidad nacional se encuentran la madre y hermanos de Jesús, que quieren llevarle «a su casa», porque está "fuera de sí". Pues bien, conforme a la visión de Marcos, partidario de la misión helenista, que abre el mensaje de más allá las fronteras de la ley judía; la madre y hermanos de Jesús siguen encerrados en la sacralidad judía. En este contexto se eleva Marcos y dice: «¿Quién es mi madre y quienes son mis hermanos?... Los que cumplen la voluntad de Dios, eso son mi madre, mi hermano y mi hermana» (Mc 3, 31-35). Nos hallamos, sin duda, ante un Jesús pascual que rechaza la visión judeo-cristiana de su madre y sus hermanos.

Marcos ha citado la tradición de Galilea. ¿No es este el Hijo de María? (Mc 6, 1-6). Pero el mismo Marcos que rechaza la pretensión "eclesial" de la Madre, confiesa que Jesús es hijo de María, aceptando y superando la condena de los nazarenos que desprecian a Jesús, su paisano, diciendo: «¿No es éste el artesano, el hijo de María, el hermano de Santiago y José y Judas y Simón? ¿No están sus hermanas aquí con nosotros?» (Mc 6, 3). Así presenta a Jesús como *el hijo María*, en denominación metronímica que resulta sorprendente

y que podria aludir a un nacimiento misterioso o irregular (pues el hijo suele llamarse por el nombre del padre), a no ser que se suponga (¡como parece verosimil!) que el padre Jose ha muerto y que la madre Maria es la que define a la familia Sea como fuere, Jesus aparece asi en medio de varios hermanos (y hermanas), vinculados a la misma madre a la que, sin duda, el evangelio valora aqui positivamente, en contra de lo que hacen los nazarenos

Tradicion pascual Para la comprension de Marcos resultara esencial la presencia y testimonio de unas mujeres, discipulas de Jesus, en la cruz y ante la tumba Comenzamos por la cruz «Habia unas mujeres mirando de lejos, entres las cuales estaban Maria Magdalena y Maria, la madre de Santiago el Menor y de Jose, y Salome, las cuales le habian seguido cuando estaba en Galilea y le habian servido, con otras muchas, que habian subido tambien con el a Jerusalen» (Mc 15, 40-41) Nos hallamos ante las verdaderas "seguidoras" de Jesus, que serviran de enlace entre la historia de su vida y la iglesia posterior El mismo evangelio afirma despues que «Maria Magdalena y Maria la de Jose miraban donde le enterraban» (15, 47) y dice, finalmente, que «Maria Magdalena, y Maria, la de Santiago, y Salome» (16, 1) fueron a la tumba y la encontraron vacia Todo nos permite suponer que (en la linea Jn 19, 25-27), la "segunda Maria" (que en el primer texto aparece como "madre de Santiago y Jose" y despues como "Maria de Santiago" o "Maria de Jose") es la misma made de Jesus Eso nos permite afirmar que ella no ha quedado confinada al grupo de hermanos que querian "cerrar" a Jesus en casa (Mc 3, 31-35), ni ha quedado para siempre en Nazaret (Mc 6, 3), sino que ha seguido tambien a su hijo Jesus y que ha sido, con Magdalena, Salome y otras mujeres, el testigo principal de la muerte-pascua de su hijo, en el principio de la iglesia

Esto significa que el evangelio de Marcos no acepta la funcion de Maria como "gebira", al frente de los hermanos de Jesus, fundando con ellos un tipo de "iglesia genealogica" ni elabora el signo de su "concepcion virginal" (por el Espiritu), pero reconoce su funcion de madre de Jesus en Nazaret y su participacion esencial en el nacimiento de la iglesia, al lado de las otras mujeres (como en otro sentido hara Jn 19, 25-27) Pues bien, partiendo de estos supuestos, se puede preguntar ¿Por que no aparece la primera, sino despues de Maria Magdalena, entre el grupo de mujeres «que han seguido a Jesus y le han servido», subiendo con el hasta Jerusalen (Mc 15, 40-41)? ¿Por que no se le llama simplemente "madre de Jesus" (como en Jn 19, 25-27), sino que se le define como "madre de Santiago el Menor y de Jose? No es facil responder a esas preguntas, ni ponerse de acuerdo en lo que digo, pero pienso que ellas abren un camino importante para entender a Jesus y situar su evangelio

La madre de Jesús no ha sido "la primera cristiana", honor que corresponde a Magdalena, pero ella ha estado al lado de la primera, ante la cruz y la tumba, en el mismo origen de la iglesia, donde aparece como madre de dos hermanos de Jesús (Santiago y José), miembros esenciales de la iglesia. De esa forma, ella se encuentra en la frontera: por un lado pertenece a la comunidad de los hermanos de Jesús (¡sus hijos!), con el riesgo que ellos tienen de encerrarle otra vez dentro de la casa del judaísmo nacional; por otra parte, ella se encuentra vinculada a las mujeres, que son las encargadas de abrir la experiencia pascual, saliendo de Jerusalén y volviendo a Galilea, para retomar desde allí, con Pedro, el verdadero camino pascual de Jesús, rompiendo así el círculo que puede cerrarle en torno a la tumba. En este contexto, para entender la figura y función de la madre de Jesús hay que llegar, como haremos, al final del evangelio.

En esa línea, lo que, en un sentido, parece un abajamiento (llamar a María "la madre de Santiago y de José) es, en otro sentido, un signo de elevación cristiana: la madre de Jesús ha sido una auténtica discípula, como María Magdalena y como las otras mujeres, desbordando así el nivel en que aparentemente la ponían Mc 3, 31-25. Ciertamente, es madre de Santiago y José, pero está vinculada al camino de las mujeres creyentes. Más aún, al presentarla como madre de aquellos que en Mc 3, 31-35 pretendían cerrar a Jesús en el judaísmo nacional, y al acoger la palabra del ángel de pascua que le dice que "vaya a Galilea", para encontrar allí a Pedro, el evangelio de Marcos está suponiendo que la Madre de Jesús tienen que dejar Jerusalén para ir a Galilea, llevando con ella a sus otros hijos (Santiago y José). Es como si Marcos quisiera decir a Santiago (a su comunidad de Jerusalén) que abandone el lugar de la tumba vacía y vaya a Galilea, para asumir allí el camino universal de la Iglesia. Este enigmático final de las tres mujeres (Magdalena, la Madre de Santiago-José y Salomé), que han seguido a Jesús desde el principio, como discípulas que llegan hasta la cruz, para iniciar un camino pascual que lleva de la tumba vacía a Galilea (camino que, en algún sentido, no se ha cumplido todavía, según Mc 16, 7-8) marca el mensaje más hondo de Marcos, define su evangelio. En este final, la madre de Jesús ya no aparece como simple mujer de Galilea (como en Mc 6), ni está vinculada a unos parientes de Jesús, que quieren mantenerle encerrado en los límites de la comunidad nazarena, sino que viene a mostrarse, en el principio de la iglesia, como testigo pascual de la muerte, de la sepultura y del mensaje cristiano. Mateo y Lucas han reinterpretado el tema desde la perspectiva teológica de la "concepción virginal".

2. *Excursus 2. Concepción por el espíritu, nacimiento virginal*[2]

Las reflexiones del excursus anterior sobre el sentido de María en Marcos se situaban dentro de un plano básico de "historia", aunque interpretada teológicamente, desde la perspectiva de Marcos, que no conoce (¡no acepta!) las tradiciones jerosolimitanas de la iglesia de los hermanos de Jesús (los otros hijos de María). Pero la iglesia primitiva no ha vivido sólo de oposiciones, sino también, y sobre todo, de pactos y de vinculaciones, partiendo siempre del impacto que Jesús ha causado en sus discípulos. Desde ese fondo, vinculando, como hemos dicho, aspectos de la tradición de los hermanos de Jesús y de los helenistas de Jerusalén (que estarían en la línea de Marcos), ha surgido en la Iglesia el simbolismo del nacimiento virginal de Jesús, que ha marcado todo el imaginario posterior del cristianismo.

El tema que ahora nos ocupa es ya básicamente simbólico (teológico). No trata del nacimiento de Jesús en cuanto tal, sino de un signo de ese nacimiento, desde la fe de una Iglesia donde los diversos grupos han pactado, porque han visto y quieren presentar a Jesús como "Señor resucitado". Los datos que ahora ofrecemos no han de entenderse, por tanto, en un sentido biológico, sino religioso. No son "mentira", sino historia interpretada y valorada desde el misterio pascual. Son una forma de expresar la "verdad" de la encarnación o presencia de Dios en Jesús con categorías simbólicas propias de un contexto judeo-helenista. El final de Marcos se situaba todavía en un contexto básicamente histórico: el evangelio quería que la madre de Jesús hiciera el camino de vuelta a Galilea, para retomar allí el verdadero despliegue de la Iglesia y para ver así a Jesús, con Pedro y los auténticos discípulos (Mc 16, 7), como madre de unos hijos (Santiago, José), que también debían hacer ese camino. El final canónico de Marcos (Mc 16, 8) parece indicar "no fueron", pues tenían miedo, de manera que dejaron la misión de Jesús inacabada.

Pues bien, en contra de eso, los evangelios de Mt y Lc suponen, quizá en otro contexto, que la Madre de Jesús ha "recorrido su camino" con Jesús, ha culminado su tarea de "madre mesiánica", de manera que puede presentarse

[2] Además de los comentarios a Lucas y Mateo, cf. M. Coleridge, *Nueva lectura de la infancia de Jesús. La narrativa como cristología en Lucas 1-2*, El Almendro, Córdoba 2000; R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; J. C. R. García Paredes, *Mariología*, Sap. Fidei, BAC, Madrid 1995; J. McHugh, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, DDB, Bilbao 1978; S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia* I-IV, BAC, Madrid 1987; X. Pikaza, *Dios como Espíritu y persona*, Sec. Trinitario 1990; *La nueva figura de Jesús*, Estudios Bíblicos, Verbo Divino, Estella 2003.

ya como mujer "que ha concebido por obra del Espíritu Santo". De esa forma, ellos re-sitúan a María y colocan su tarea principal en el nacimiento de Jesús y no en lo que ha de hacer en el principio de la Iglesia (en contra de Mc). De esa forma nos llevan de la "María de la historia" (de la figura histórica de la madre de Jesús) a la "María de la Pascua". Ella les sirve para expresar el carácter trascendente del nacimiento de Jesús, como lugar donde se vinculan el Espíritu de Dios y la historia humana. Al presentar a María de esta forma, los evangelios no mienten, sino que cuentan las cosas en otro plano. Los que corren el riesgo de mentir son aquellos lectores que no saben situar los temas del evangelio en su contexto, distinguiendo niveles. Y con esto podemos pasar ya a los "relatos" de Mateo y Lucas[3].

1. Mateo 1-2. Mt no quiere contar una historia biológica (para no creyentes), sino confesar un misterio de fe, para creyentes, y lo hace de forma simbólica y paradójica, después de haber presentado la genealogía de Jesús, a través de José, insertando en ellas la trama y función de cuatro mujeres irregulares (Tamar, Rahab, Rut, Betsabé) que expresan la acción providente de Dios (Mt 1, 1-17).

> El nacimiento de Jesucristo fue así: Estando desposada María su madre con José, antes que cohabitaran, se halló que había concebido del Espíritu Santo. José su esposo, como era justo, y no quería infamarla, quiso dejarla en secreto. Y mientras pensaba en esto, he aquí un ángel del Señor le apareció

[3] Los relatos de la concepción virginal de Jesús se sitúan en el cruce entre una visión helenista del hombre y la experiencia judeo-cristiana de superación del patriarcalismo judío (que responde, como veremos, a la misma historia de Jesús). Por otra parte, como veremos en las genealogías, los textos destacan el origen davídico de Jesús, "nacido de David según la carne" (Rom 1, 3), para añadir, inmediatamente, que eso origen resulta secundario, pues lo que importa es su filiación divina por la resurrección (Rom 1, 4). En esa misma línea, los textos evangélicos y, en especial las genealogías, aceptan el origen davídico de Jesús (trasmitido a través de José), pero ponen de relieve el origen supradavídico (pascual), expresado a través de la "virgen" María. En otra línea, la designación metonímica de Jesús (hijo de María: Mc 6, 3) ha venido a vincularse a veces con la posibilidad de un "nacimiento irregular" de Jesús, que vendría a quedar reflejado en las leyendas judías posteriores que le llaman Ben Panthera (hijo de un soldado romano llamado Panthera, o de una virgen, en griego Parthenos). Ese tema ha sido estudiado, de forma poco convincente en el sentido externo, por J. Schaberg, *Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (Biblical Seminar Series, 28), Sheffield Academic Press 1995. Pero en el fondo puede haber un dato muy importante: el mesianismo de Jesús no está vinculado a nacimiento "honrado", como tampoco su resurrección depende de un sepulcro honrado, Jesús ha podido resucitar desde (en) una fosa común de ajusticiados. También ha podido nacer en circunstancias poco "honorables".

en suenos y le dijo Jose hijo de David, no temas recibir a Maria tu mujer porque lo que en ella es engendrado el del Espiritu Santo Dara a luz un hijo y llamaras su nombre Jesus, porque el salvara a su pueblo de sus pecados Todo esto sucedio para que se cumpliese lo dicho por el Senor por medio del profeta Una virgen concebira y dara a luz un hijo y le pondras por nombre Emmanuel que significa Dios con nosotros (Mt 1 18 23)

Podemos empezar destacando tres aspectos mas significativos del texto (a) *Mateo nos situa ante un nacimiento irregular* En clave de ley, desde el punto de vista de Jose, que es Hijo de David y portador de su promesa israelita, el surgimiento de Jesus resulta contrario al orden patriarcal y se situa en las fronteras del mayor pecado posible, que es el adulterio o ruptura del orden familiar (b) *El esposo/padre Jose*, que quiere abandonar a Maria, dejandola a su suerte, con el hijo en las entranas, es el signo del mejor judaismo (nacionalismo o legalismo) religioso, que es capaz de abandonar a otros hombres o mujeres cuando no caben en los supuestos religiosos y sociales que marcan el sentido de su vida (c) *Presencia superior de Dios* En contra de lo que podia esperar un judaismo legal y patriarcalista, Dios se expresa y actua a traves de esta mujer irregular, Maria, fecundandola por medio de su Espiritu Santo

Ciertamente, el justo Jose es un hombre bueno, pero actua por ley, dentro de unos esquemas de nacion y familia sagrada y de esa forma identifica la presencia de Dios con la obediencia a las estructuras de legalidad propias del grupo Pues bien, el Dios de Maria supera los esquemas de esa legalidad y viene a mostrarse como creador de vida, por medio del Espiritu Santo, de manera que puede definirse como «Dios con nosotros» Solo en esa perspectiva se puede hablar de una conversion y fe de Jose alli donde parecia reinar el orden de los padres de familia, segun buena ley (patriarcalismo), Jose reconoce la mas alta presencia y accion de Dios, por medio de Maria, mujer y madre, que aparece como signo de la fecundidad de Dios, en linea de gratuidad El evangelio nos situa de esta forma ante el "Jose de la fe" que supera la ley de los varones, aceptando la mas alta accion y presencia creadora de Dios en Maria

Mas alla del patriarcalismo Los aspectos anteriores se encuentran vinculados a la presencia directa de Dios, expresada por la accion de Espiritu Santo en Maria, que supera el nivel de paternidad humana (israelita, masculina) de Jose Naciendo de Maria virgen, Jesus desborda el patriarcalismo legal de la genealogia anterior de los varones, abriendose a la universalidad de lo humano Por eso, debemos afirmar que Jesus tiene un origen legalmente

"irregular": ha sido aceptado en la familia israelita, pero no por genealogía de sangre, sino por obediencia a Dios y decisión creyente, en la línea de aquello que Pablo ha llamado la descendencia según la promesa, y no según la carne (Rom 9, 8). Siendo judío (como muestra su genealogía anterior de varones y su misión dirigida al pueblo de la alianza: cf. Mt 1, 21), Jesús viene a presentarse desde ahora como más que judío, como nuevo ser humano. Según eso, el evangelio de Mateo ha proyectado sobre la concepción de Jesús dos rasgos o momentos que Pablo había presentado y separado en Rom 1, 3-4: (a) Jesús es Hijo de David según la carne; (b) es Hijo de Dios por la resurrección. Según Mt 1, 18-25, Jesús nace, al mismo tiempo, como Hijo de David (de José) y como Hijo de Dios (por la acción del Espíritu en María), de tal forma que podemos afirmar que su mismo nacimiento es una especie de pascua, un tipo de resurrección.

El signo de María. El texto dice que ella estaba encinta, por obra del Espíritu Santo (Mt 1, 18). No se dice cómo ha sido, aunque por todo el contexto sabemos que la acción generadora de Dios sobrepasa el nivel legal-patriarcal de los varones, para inscribirse en el plano más hondo de una maternidad humana, que Lc 1, 26-38 presentará como diálogo de Dios con María. Mateo 1, 18-23 ha preferido dejar a María en silencio, para mostrar de esa manera que el nacimiento de Jesús supera las normas y poderes patriarcales, pues la fuente de la vida es el Espíritu de Dios, que se expresa ahora de forma ejemplar por medio de ella. El padre humano de Jesús, que aparece como Hijo de David (Mt 1, 20), ha de acoger ese misterio en fe, superando el patriarcalismo genealógico y aceptando la obra del Espíritu de Dios en María, pues el nacimiento y despliegue de Jesús desborda el nivel de la esperanza nacional judía, como misterio de fe que desborda el nivel de los datos legales y biológicos. La ley judía tiende a regular de forma minuciosa (alguien diría obsesiva) la identidad patriarcal de los varones, para asegurar su poder (su propiedad) sobre los hijos, imponiendo para ello una serie de normas minuciosas sobre la sexualidad (sangre menstrual, pureza...) de las mujeres. José supera ese nivel, apareciendo así como creyente que acoge la obra de Dios y no como patriarca que define y regula con su acción la realidad (la vida humana).

El relato nos sitúa ante el misterio de la creatividad supra/histórica e histórica de Dios, que, siendo fuente de vida primigenia/eterna se ha expresado, de forma ejemplar, en el signo materno de María, dentro de la historia. Según las promesas, Jesús ha nacido como *sperma* o descendiente de Abrahán (cf. Gal 3, 15-29), de la semilla de David según la carne, pero ha sido constituido Hijo de Dios en poder, según el Espíritu de Santidad, por la resurrección de entre

los muertos (Rom 1, 3-4). Pues bien, según Mateo 1, 18-25, todo ese misterio pascual se ha revelado ya en la concepción de Jesús, aceptada fielmente por José: al confiar en la obra del Espíritu de Dios y acoger a María como madre mesiánica, José debe superar el nivel de la filiación israelita, recibiendo como Mesías de Dios (e hijo propio) al hijo de María. Así podemos hablar de una conversión cristológica de José.

2. Lucas 1-2. El relato de la concepción de Jesús en Lc 1, 26-38, elaborado en forma de anunciación angélica, ofrece una de las claves simbólicas más importantes de la Biblia cristiana y de la historia de occidente. La novedad de Lucas, frente a Mateo, está en el hecho de que pone en el centro a María, que aparece y actúa como persona, con plena responsabilidad, escuchando a Dios y dialogando con él, de manera que ella viene a presentarse como testigo de la fe más grande. A Lucas no le importa la «conversión de José-Israel», sino la experiencia de diálogo y encuentro de Dios con María, como lugar de revelación del misterio. El portador del diálogo es Gabriel (Fuerza de Dios, Dios engendrador)

El texto. Se divide en tres partes. (1) *Introducción* (Lc 1, 28-29). Dios saluda (¡Ave, alégrate!) y María se extraña y turba porque ese saludo rompe los esquemas normales de la cortesía: suele ser el inferior el que comienza presentando sus respetos; aquí es Dios, ser Supremo, quien se inclina ante María y le ofrece su presencia. (2) *Promesa y objeción* (Lc 1, 29-34). Dios le tranquiliza (*¡no temas!*), prometiéndole precisamente aquello que María, como buena israelita y madre, había deseado más que nada sobre el mundo: ¡concebirás, tendrás un hijo, será grande y Dios mismo le dará el trono de David su padre! Ese hijo cumplirá la esperanza de Israel, el sueño y deseo de la humanidad entera. Pero María se atreve a objetar: ¡no conozco varón! De esa forma se coloca en manos de Dios y purifica su deseo, pues, queriéndolo todo (al mismo Dios), parece que no quiere nada (ni el encuentro normal con un varón). (3) *Espíritu de Dios y voluntad de María* (1, 35-38). Dios acepta piadoso y reverente el argumento de su «amiga» María. Ella le ha dicho que no quiere encerrarse en la línea de generaciones de la historia, como una mujer más en la espiral de los deseos y los "conocimientos" de varones. Dios acepta ese deseo de María y le responde diciendo que ponga su vida a la luz del más hondo deseo divino: ¡vendrá el Espíritu Santo sobre ti...! Ella asiente admirada: ¡hágase en mí según tu palabra!

La pregunta de María. Ella es una *virgen* (*parthenon*), es decir, una muchacha joven capaz de concebir. Está desposada con un hombre de la casa de David, es decir, con un pretendiente mesiánico. Esto significa que puede tener hijos. Pues bien, en esa situación se introduce Dios (su ángel), diciéndole que concebirá y dará a luz un hijo que «será Hijo del Altísimo y se sentará en el trono de David, su Padre» (1, 31-32). Esa palabra se sitúa dentro de una línea mesiánica israelita, en el contexto de las promesas de David, cuyo hijo será rey universal sobre los hombres. Pero María, que antes se había turbado ante la presencia del ángel (Lc 1, 29), responde ahora con toda tranquilidad y plantea una cuestión que sitúa la propuesta de Dios sobre un nivel más elevado: «¿cómo será eso pues no conozco varón?» (1, 34).

El problema de fondo no es la virginidad o no virginidad de María, sino la filiación u origen de Jesús: ¿Será simplemente Hijo de David, en el nivel del mesianismo israelita? ¿Será Hijo de un modo distinto, superando (¡no negando!) el nivel de la filiación davídica? Entendida así, la pregunta de María (¿cómo será eso pues no conozco varón?) se sitúa en un nivel que es propio de los creyentes cristianos cuando se ponen ante Jesús resucitado, al que conciben ya como Hijo de Dios (cf. Rom 1, 1-3). Esa pregunta nos sitúa allí donde podemos confesar la novedad cristiana de la concepción o nacimiento por el Espíritu. Más que el aspecto biológico importa aquí el personal, de tipo teológico: Jesús nace por gracia, en un plano de fe. En este contexto se sitúa la respuesta más alta del Dios cristiano: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, por eso lo que nazca será llamado Santo, Hijo de Dios» (Lc 1, 35). Por encima del plano biológico (sobre todo conocimiento o desconocimiento de varón) se introduce el Espíritu Santo, que es acción y presencia escatológica de Dios, para quien nada es imposible (cf. Lc 1, 37, con cita de Gen 18, 14 en contexto de nacimiento providente).

Este diálogo de engendramiento mesiánico de Jesús ha de entenderse desde la perspectiva de la fe israelita (el trono de David, Jesús como el Santo...), pero en conjunto ofrece una experiencia nueva: aquí estamos ante un ser humano que se pone del todo en manos de Dios, en cuerpo y alma, diciendo «soy la Sierva del Señor, que él haga (= que hagamos) su Palabra» (Lc 1, 38); estamos ante un Dios que nace plenamente en forma humana. De esa manera ha recogido Lucas la historia y experiencia de María, expresando así por ella un elemento básico de la fe cristiana según la cual el *surgimiento divino y humano de Jesús* se corresponden, vinculándose a través del Espíritu santo. Entendido así, el surgimiento humano de Jesús nos sitúa en el mismo centro del despliegue de Dios.

La historia de Jesús se integra, según eso, en la misma historia de Dios. (1) En un nivel de fe, podemos afirmar que Dios (Padre) engendra eternamente a su Hijo por la fuerza del Espíritu, en su mismo "seno" divino de amor. (2) En otro nivel afirmamos que Dios padre engendra o suscita a Jesús en la historia, haciendo que nazca por medio de su Espíritu en el seno humano de María. No es que el Espíritu sea hipóstasis o simbolización femenina de Dios, como a veces se ha pensado; no es que se identifique de manera personal con María, como también se ha dicho, pero es evidente que entre ambos (Espíritu y María) existe, en un plano de fe, una fuerte vinculación.

Situada en este plano, la madre de Jesús aparece como signo de toda la humanidad, no como mujer opuesta al varón. En un sentido histórico (biológico) todo ha podido pasar como en los restantes casos de concepción y nacimiento de niños. Pero en otro sentido (que es sólo accesible a la fe) todo puede entenderse y se entiende como revelación y nacimiento del mismo Dios. Para mostrar mejor esa experiencia, en un sentido simbólico, en aquel contexto de cruce de judaísmo y helenismo, fue conveniente que se desarrollar el signo de la concepción virginal. Pero ahora, en un sentido, ese signo ha cumplido su función, de manera que, partiendo de la antropología actual, deberíamos recuperar la figura de José y decir (¡también desde la fe!) que Jesús ha nacido de Dios, surgiendo, al mismo tiempo, de la fe de José y María. Esto exigirá algunos cambios simbólicos en la re-elaboración del imaginario cristiano, especialmente del católico, en los últimos decenios. La historia final del nacimiento de Jesús, Mesías de Dios, no ha sido escrita todavía[4].

[4] «Los antiguos no sabían explicar el proceso de la generación de un niño; por eso, la atribuían de buen grado a una intervención directa de Dios (cf. 2 Mac 7, 22-23; Sal 139, 14-16 etc.). Por eso, sería imprudente leer esos textos (Mt 1, 18-25 y Lc 1, 26-38) como una enseñanza expresa sobre el origen físico de Jesús. Por otra parte, en sus textos paralelos, Marcos, Juan y Pablo ignoran todo lo referente a la concepción virginal de Jesús: la concordancia entre las Escrituras no permite que liguemos esta creencia (en el nacimiento virginal) a la fe en Cristo como Hijo de Dios. Por eso hay que buscar la intención teológica que tienen generalmente esos relatos bíblicos del nacimiento e interpretarlos conforme a ella. En esa línea, san Pablo habla por dos veces del origen de Jesús como Hijo de Dios. Una vez para decir que ha "surgido de la descendencia de David según la carne"... (Rom 1, 2-3). Otra vez para mostrar la finalidad redentora según la cual "Dios ha enviado a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley"... (Gal 4, 4-5). En los dos casos, la finalidad teológica de la referencia al nacimiento de Jesús es clara y el autor se muestra cuidadoso al articular la historia futura de Jesús con la historia pasada de su pueblo, a través de su generación humana, que no debe separarse de la cadena histórica de las generaciones, bajo pena de no cumplir su función. Los relatos evangélicos del nacimiento tienen igualmente una intención teológica muy clara: en una cultura donde la identidad social de un individuo venía marcada por su ascendencia patronímica (se iba remontando en la cadena de las filiaciones) y

3. *Excursus 3. José, padre davídico. Genealogía de Jesús*

La tradición de la iglesia considera a José como padre (al menos adoptivo) del Mesías (cf. Lc 2, 48; Jn 1, 45; 6, 42). En sentido histórico, lo más probable es que Jesús haya sido hijo de María y de José y haya nacido dentro de una familia judía de Galilea, abierta a las promesas davídicas. El evangelio de Juan, que ha puesto de relieve el origen "eterno" (divino) de Jesús, como Logos-Hijo de Dios (Jn 1, 1-18), no tiene reparo en decir que es hijo de José en un nivel humano (cf. Jn 1, 45; 6, 42).

Todo nos permite afirmar que José era (creía ser) de la familia de David, como supone, al menos implícitamente, el mismo Pablo, para añadir que ese nacimiento pertenece al nivel de la carne, pues Jesús sólo es hijo de Dios por la resurrección (cf. Rom 1, 3). Pues bien, al insistir en la concepción por el Espíritu, Mateo y Lucas dirán que Jesús es hijo de David desde su mismo nacimiento, pero no en sentido "carnal" sino espiritual, pues ha sido engendrado por obra del Espíritu Santo, de manera que la función de José se sitúa también en ese nivel espiritual (es decir, de padre creyente). Tanto Mt 1, 18-2, 33 como Lc 1, 26-2, 52 han entendido la "paternidad davídica" de José como algo que está vinculado con el Espíritu Santo, es decir, con la acogida y la educación de Jesús (superando así el nivel de la pura biología). José no es padre por generación física, sino por compromiso creyente[5].

en un tiempo en que el origen familiar de Jesús se oponía al testimonio de sus discípulos que le proclamaban hijo de Dios (Mt 13, 55), pareció útil "representar" de dónde tomaba Jesús su verdadera identidad de Hijo de Dios, cualidad que el no podía recibir de un padre humano, ni de ninguna ascendencia lejana, identidad que pertenece al orden del don, que se concede de un sujeto a otro, directamente, y no de una herencia familiar. Los cristianos actuales "reciben" estos relatos del nacimiento de Jesús en un espíritu de fe semejante: ellos afirman, por un lado, la identidad que Dios reconoce a Jesús y, por otro, la identidad que Jesús recibe de la historia, sin ver contradicción en ello» (cf. J. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme. II. De l'apparition à la naissance de Dieu*, Cerf, París 2005, 413-414. Traducción y adaptación de XP).

5 Con Rom 1, 3 pensamos que Jesús era (o se vio muy pronto) como "hijo de David", pero esa filiación ha sido no solo relativizada, sino incluso discutida y quizá negada por algunos (cf. Mc 12, 35-37; Jn 7, 42). Como he venido indicando en este libro, pienso que Jesús se presentó, al menos veladamente, sobre todo al final de su vida, como heredero de David y pretendiente mesiánico. Es imposible evaluar "biológicamente" esa pretensión. Por otra parte, es poco lo que sabemos sobre las pretensiones davídicas (mesiánicas) en los pequeños círculos nazarenos o galileos.
La tradición de los apócrifos (como el *Proto-evangelio de Santiago*, muy leído en la iglesia posterior) presenta a los familiares de Jesús en la línea de una piedad judía que se inspira en las tradiciones patriarcales... Esta es una línea, que comienza ya en Lucas 1-2, donde Simeón y Ana aparecen ante el nacimiento de Jesús a. Curiosamente, el Proto-evangelio de Santiago presenta como abuelos

Mateo presenta a José como Hijo de David (Mt 1, 20), heredero de las promesas mesiánicas, hombre «justo» (*dikaios*) que cumple lo que exige y pide la ley judía (Mt 1, 19). Lógicamente, él debía ser capaz de trasmitir a Jesús esas promesas, diciéndole la forma en que debía comportarse, como portador de la Palabra de Dios. Pues bien, el ángel le pide que renuncie a su paternidad, con los derechos que ella implica, poniéndose al servicio de María, su esposa (Mt 1, 18-25): que abandone a su función de "padre-patriarcal" y que acepte, acoja y cuide la obra que Dios ha realizado en su mujer María. Frente al varón dominador que duda de su esposa y la utiliza, frente al hombre que pretende «conquistar» a las mujeres y tomarlas como territorio sometido, se eleva aquí la voz más alta del ángel a José.

Lucas destaca la distancia entre Jesús y José, que había aparecido ya en el relato del niño perdido en el templo. La madre le reprende: "tú padre y yo te estábamos buscando". Él responde: ¿No sabéis que debo ocuparme de las cosas de mi Padre?" (Lc 2, 48-49). La nueva resulta aún más significativa: Jesús acaba de anunciar su mensaje de gracia universal (Lc 4, 18-19), retomando el mensaje de Is 61, 1-2 y 58, 6, pero omite la referencia al «día de venganza de nuestro Dios». Pues bien, en vez de alegrarse por ello, sus paisanos de Nazaret le rechazan, diciendo: «¿No es este el hijo de José?» (Lc 4, 22). Ciertamente, saben que lo es, en plano genealógico y legal. Por eso, su pregunta no es para que digamos «sí» y de esa manera ratifiquemos el origen familiar de Jesús, sino para que distingamos a Jesús (con su mensaje universal) y a José, que debió haber sido un padre creyente, partidario de la separación nacional israelita. Por eso, la pregunta puede sonar de esta manera: «¿Cómo siendo hijo de José puede comportarse de esta forma?». Los nazarenos recuerdan aquí al José «nacionalista» (probablemente ya muerto), para oponer su figura a la de Jesús, que parece romper las fronteras nacionales. Ha sido buen padre, pero un padre imperfecto: no ha llegado como María al corazón del evangelio (cf. Lc 1, 26-38)[6].

En este contexto podemos hablar de los hermanos y la genealogía de Jesús. Conforme a todo lo anterior, queda claro que *Jesús formaba parte de*

maternos de Jesús a Joaquín y Ana, en una línea de de piedad sacral más que de mesianismo davídico real, iniciando una interpretación espiritualizante e intimista de los evangelios.

[6] Desde la perspectiva de Lucas, puede leerse, en línea de exégesis proyectiva la propuesta del Rd. S. Moon, quien afirma que Jesús es hijo de Zacarías. Para una valoración del tema, cf. R. M. Price, *Was Jesus the Son of the Priest Zacharias?*, Journal of Unification Studies (V) 2003 (on line: http://www.robertmprice.indvendor.com/zachar.htm).

una familia de varios hermanos que, en principio, pueden considerarse como hijos de María y de José: «¿No es éste el carpintero, hijo de María y hermano de Jacob (Santiago), de José, de Judas y de Simón? ¿No están también sus hermanas aquí con nosotros?» (Mc 6, 3). Los intentos que se han hecho por hacerles primos de Jesús o hijos de un primer matrimonio de José tienen poco fundamento histórico y quieren salvaguardar la "virginidad biológica" de María, cosa que a nosotros, con gran parte de la exégesis actual, nos parece menos importante[7].

El tema de la *genealogía* tiene que haber preocupado a la iglesia judeocristiana, que ha querido entroncarle así en la historia de Israel y del conjunto de la humanidad. Pero el caso es que los evangelios nos ofrecen dos genealogías y que ellas no concuerdan, de manera que podemos pensar que no han tenido, ni en su origen, ni en sus primeros desarrollos un carácter historicista, sino simbólico. En esa línea, carecen de sentido las críticas pasadas y presentes, cuando afirman que los evangelios "engañan" al presentar la lista de los antepasados de Jesús. Los evangelios engañan sólo a los que se dejan engañar (es decir, a los que no saben leerlos). Y con esto pasamos ya a las listas genealógicas de Mateo y Lucas[8].

1. Genealogía de Mateo. Conforme a la tradición israelita, la identidad personal de un hombre o mujer no se define en clave de esencia (pertenencia a la especie humana) o en línea de existencia (conciencia particular como individuo), sino en perspectiva genealógica. Pues bien, según Mateo, Jesús nace de un tronco israelita, como empieza diciendo el evangelio:

7 Jesús ha tenido, de un modo normal, varios hermanos, que han llevado los nombres de los grandes patriarcas de Israel, como hemos dicho. Más tarde, esos hermanos, siguiendo una costumbre normal, una vez integrados en la comunidad de Jesús (cf. Hech 1, 13-14), querrán ocupar unos puestos dirigentes en la Iglesia. Marcos ha desarrollado una tradición que se opone a las pretensiones genealógicas de los familiares de Jesús. Pero en otros contextos eclesiales, especialmente en la iglesia de Jerusalén, parece que ellos han recibido el título honorífico de «hermanos del Señor», que les reconoce el mismo Pablo (cf. Gal 1, 19; 1 Cor 9, 5), de manera que, María, la madre, puede presentarse como Gebîrá o Madre del Señor (Lc 1, 43). En la línea de Marcos, Mt 25, 31-46 llamará hermanos de Jesús a los más pobres y pequeños (hambrientos, sedientos, desnudos...). Más aún, conforme a la enseñanza de Jesús Mt 23, 8 dirá que todos los creyentes son hermanos: «no llaméis a nadie Padre, porque sólo uno es vuestro Padre, el del cielo; no llaméis a nadie Rabi, porque sólo uno es vuestro Maestro, y todos vosotros sois hermanos».

8 Cf. R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus en the Early Church*, Clark, Edinburgh 1990; R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; U. Luz, *Mateo* I, Sígueme, Salamanca 1993, 121-135; S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia* I-IV, BAC, Madrid 1987.

> Libro de la genealogia de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahan Abrahan engendro a Isaac, Isaac engendro a Jacob, Jacob engendro a Juda y a sus hermanos, Juda de Tamar a Fares y a Zeraj, Fares a Hesron, Hesron a Aram, Aram a Aminadab, Aminadab a Naason, Naason a Salmon, Salmon de Rajab a Boaz, Boaz de Rut a Obed, Obed a Jese, Jese al rey David David a Salomon, de la mujer de Urias, Salomon a Roboam, Roboam a Abias, Abias a Asa Asa a Josafat, Josafat a Joram, Joram a Ozias, Ozias a Jotam, Jotam a Acaz, Acaz a Ezequias, Ezequias a Manases, Manases a Amon, Amon a Josias, Josias a Jeconias y a sus hermanos en el tiempo de la deportacion a Babilonia Despues de la deportacion a Babilonia, Jeconias engendro a Salatiel, Salatiel a Zorobabel, Zorobabel a Abiud, Abiud a Eliaquim, Eliaquim a Azor, Azor a Sadoc, Sadoc a Aquim, Aquim a Eliud, Eliud a Eleazar, Eleazar a Matan, Matan a Jacob Jacob engendro a Jose, esposo de Maria, de la cual nacio Jesus, llamado el Cristo De manera que todas las generaciones desde Abrahan hasta David son catorce generaciones, y desde David hasta la deportacion a Babilonia son catorce generaciones, y desde la deportacion a Babilonia hasta el Cristo son catorce generaciones (Mt 1, 1 17)

Mateo ha recogido (y elaborado) esta tabla de los antepasados de Jesus, organizandola sistematicamente en tres conjuntos dobles de catorce generaciones Segun la vision septenaria de la cronologia judia, esto significa que se han cumplido ya seis septenarios o semanas de la humanidad (tres grupos de dos) Con Jesus empieza la septima semana, el final o cumplimiento de la historia De esa forma, Mateo comienza asumiendo la tradicion de los israelitas, que se presentan como herederos de Abrahan, frente a las restantes naciones de la tierra Jesus se ha encarnado, segun eso, en la tradicion israelita, como buen judio entre judios Pero el conjunto del evangelio parece ir en contra de esa vision, pues Jesus se unira a los impuros y manchados (a los que no tienen buena genealogia), situandose asi en el lugar paradojico donde, por un lado, tiene buen origen (ha nacido de limpia familia judia), pero, al mismo tiempo, rompe ese origen, como sabe la misma "limpia" genealogia, diciendo que proviene de cuatro mujeres "irregulares"

Asi se formula la paradoja (1) *Jesus nace de la raiz del judaismo*, de manera que puede llamarse Hijo de Abrahan (Mt 1, 1-2 heredero de las promesas patriarcales) e Hijo de David (1, 1, 6 portador de la esperanza mesianica). Por otra parte, su nacimiento se encuentra vinculado al retorno de los exilados de Babilonia (1, 12), es decir, a la esperanza de restauracion nacional, como ha destacado el mejor fariseismo de su tiempo (Hillel es tambien un retornado de Babilonia) Jesus asume de esta forma la perspectiva israelita oficial, propia de varones (2) Pero, al mismo tiempo, siendo hijo de Tamar, Rahab, Rut y la esposa de Urias (1, 3-6), *Jesus nace de cuatro mujeres irregulares*

y *sufrientes*, "poseídas" por hombres, en general, poco ejemplares. Por ellas se ha insertado en el ancho espacio de la historia universal de exclusión y sufrimiento, pues han sido familiarmente rechazadas (Tamar), no integradas en el grupo (Rahab), exiladas (Rut) o adúlteras (mujer de Urías). Así puede presentarse como Mesías de todos los rechazados de la sociedad. En esa línea, la genealogía nos lleva hasta José, el esposo de una mujer también irregular, llamada María, la madre de Jesús[9].

2. *Genealogía de Lucas.* Mateo había comenzado el evangelio con la genealogía. Lucas, en cambio, ha comenzado con la anunciación y nacimiento (Lc 1-2), para hablar después del bautismo, donde el mismo Dios dice a Jesús: «tú eres mi Hijo querido» (Lc 3, 22). Sólo entonces, después de afirmar que es Hijo de Dios, presenta Lucas su genealogía:

12. «Este Jesus... era (según se creía):
11. hijo de Jose, de Elí, de Matat, de Leví, de Melqui, de Jana, de Jose,
10. de Matatías, de Amós, de Nahúm, de Esli, de Nagai, de Maat, de Matatías,
9. de Semei, de José, de Judá, de Joanán, de Resa, de Zorobabel, de Salatiel,
8. de Neri, de Melqui, de Adi, de Cosam, de Elmodam, de Er, de Josue,
7. de Eliezer, de Jorim, de Matat, de Levi, de Simeon, de Judá, de José,
6. de Jonán, de Eliaquim, de Melea, de Mainán, de Matata, de Natán, de David,
5. de Isaí, de Obed, de Boaz, de Salá, de Naasón, de Aminadab, de Admín,
4. de Arni, de Hesrón, de Fares, de Judá, de Jacob, de Isaac, de Abrahán,
3. de Taré, de Nacor, de Serug, de Ragau, de Peleg, de Heber, de Sélaj,
2. de Cainán, de Arfaxad, de Sem, de Noé, de Lamec, de Matusalén, de Henoc,
1. de Yared, de Mahalaleel, de Cainán, de Enós, de Set, de Adán, de Dios» (Lc 3, 23-37).

A diferencia de Mateo, Lucas sigue un orden ascendente y universal, empezando en Jesús y terminando en Adán (en Dios), no en Abrahán. No cita a mujeres, ni siquiera a María, la madre de Jesús, sino que se limita a trazar una austera lista de varones, sin diferencias que permitan establecer

[9] Debemos recordar que esta genealogia es mas simbolica que historica Esas cuatro mujeres, lo mismo que los varones, no pueden tomarse como antepasados biologicos de Jesus Pero sirven para mostrar el ancho espectro humano del que ha provenido

comparaciones Por otro lado, de Jesus a David, Lucas no sigue la linea de los reyes de Juda, de manera que no incluye a Salomon ni a ninguno de sus descendientes Todo intento de compaginar las listas de Mateo y Lucas carece de sentido ni uno ni otro han querido ofrecer una genealogia critica en linea biologica, sino trazar las claves mesianicas del origen de Jesus Dicho esto, debemos añadir que la genealogia de Lucas debe provenir de circulos donde se rechaza el mesianismo politico y la historia de los reyes de Juda, quiza en la linea de Esteban, que habia condenado la construccion del templo (Hech 6-7) Todo nos permite suponer que ella han dado una importancia particular a los patriarcas *prediluvianos*, como hacian muchos circulos apocalipticos y sacerdotales de aquel tiempo, que especulaban especialmente con las figuras de Noe, Lamec, Matusalen, Henoc, Yared, Enos y Set, que figuran al principio de la lista genealogica

Esta genealogia, que consta de once periodos, cada uno con siete generaciones, ha sido cuidadosamente construida para situar a Jesus en un contexto de mesianismo davidico y apocaliptico, muy importante para algunos grupos judios, entre los que podian encontrarse los parientes de Jesus, que la construyeron de un modo simbolico y especulativo, mostrando que Jesus se hallaba en la linea divisoria de los tiempos, en el principio de la era final, inaugurando el periodo decimosegundo, es decir, la culminacion del tiempo Entre los que culminan los periodos anteriores estan el mismo Dios, con Henoc, Abrahan y David, lo cual no puede ser casualidad, sino una indicacion del sentido oculto de la historia

Esa genealogia davidica, abrahamica y henoquica, que situaba a Jesus en el culmen de las generaciones, venia a realizarse humanamente, por medio de Jose de quien se dice que "segun se creia" era padre de Jesus Posiblemente se habia dado una redaccion previa del texto en la que Jose aparecia de hecho como padre de Jesus, pero ella ha sido "reescrita", para indicar, por un lado, que Jesus forma parte de las genealogias y para responder, por otro, que las supera, como ha indicado todo el evangelio de la infancia (Lc 1-2)

En un cierto nivel, Jesus ha podido nacer como todos los hombres, dentro de una genealogia marcada por los signos apocalipticos Pero, en un nivel mas alto, el es hijo de Dios, como supone el final de la genealogia (cf Lc 3, 37) y como el mismo Dios habia proclamado en el bautismo (Lc 3, 22) Esto es algo que los lectores de Lucas ya sabian por la narracion anterior (Lc 1-2), especialmente por el dialogo de la Anunciacion (Lc 1, 26-38), que podemos comparar con el texto paralelo de Mt 1, 1-17.Siendo distintas y estando al servicio de objetivos diferentes, las dos genealogias (de Mt y Lc) tienen un

fondo común, una intención mesiánica: asumen la historia salvadora de Israel, centrándola en José, para así superarla. Siendo israelita, Jesús desborda la historia mesiánica de su pueblo, de manera que así puede presentarse como signo definitivo de la acción de Dios para salvación de la humanidad. Buscar en la genealogía una línea de transmisión biológica es un error, pero no de los evangelistas, sino de algunos lectores modernos.

4. Excursus 4. Jesús, Hijo de Hombre

En el texto de la "confesión de Cesárea" (Mc 8, 27-33 par), Jesús se presenta a sí mismo como Hijo de Hombre, evocando de esa manera una expresión o título que sigue siendo fundamental para entender su conciencia y obra mesiánica. Dado el carácter de mi estudio, no he querido desarrollar el tema en el cuerpo del libro, pues esta reflexión podría resultar demasiado técnica. Por eso, recogiendo algunas aportaciones críticas de otros trabajos anteriores, he presentado aquí, en forma de esquema, algunas de las interpretaciones básicas sobre el tema, pues ellas nos ayudan a plantear mejor el sentido de conjunto del libro y, sobre todo, la forma en que Jesús se ha tomado a sí mismo[10].

Como venimos indicando en el cuerpo del libro, Jesús se ha entendido e interpretado a sí mismo desde su visión del Dios que le envía y desde la

[10] Me he ocupado del tema en *Hermanos de Servidores de los más pequeños (Mt 25, 31-46)*, Sígueme, Salamanca 1984 y en *Éste es el Hombre. Cristología bíblica*, Secretariado Trinitario, Salamanca. 1997. Para una visión más precisa del sentido del Hijo del Hombre, en relación con la conciencia de Jesús, además de obras citadas en bibl. 4. 1, cf.: F. H. Borsch, *The son of Man in Myth and History*, SCM, London 1967; R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, BEB 32, Sígueme, Salamanca 1981, C. Colpe, *Ho Huios tou Anthrôpou*, TDNT: 8, 400-478; O. Cullmann, *Cristología del NT*, Sígueme, Salamanca 1997; Ch. Duquoc, *Cristología, I-II*, Sígueme, Salamanca 1971; R. Fuller, *Fundamentos de Cristología neotestamentaria*, Cristiandad, Madrid 1979; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT, 83, Göttingen 1962; E. Käsemann, E., *Ensayos exegéticos*, (BEB 20) Sígueme, Salamanca 1978; B. Lindars., *Jesus, Son of Man*, SPCK, London 1983; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, Cambridge UP 1967; *The Sayings of Jesus*, SCM, London 1971; J. Mateos. y F. Camacho, *El Hijo del Hombre. Hacia la plenitud humana*, Almendro, Córdoba 1995; K. H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento* II, Herder, Barcelona 1977; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhohung, bei Jesus und seinen Nachfolgern*, ATANT 28, Zürich 1956; A. Strobel, *Kerygma und Apocalyptik. Eine religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christusfrage*, Vandenhoeck, Göttingen 1967, 53-84; H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung*, Mohn, Gütersloh 1959; G. Vermes, *Jesús el judío*, Muchnik, Madrid 1997.

visión de su entrega a favor de los demás. En ese sentido, de un modo general, podríamos decir que, conforme a lo indicado al tratar de su bautismo, él ha tenido conciencia de ser *hijo de Dios*: Jesús se sabe y conoce desde el Padre, que le envía y asiste. Al mismo tiempo tiene conciencia de ser *hijo de David*, es decir, Mesías al servicio de los demás. Sólo desde ese fondo, allí donde se vinculan los rasgos anteriores, en el contexto de la historia israelita y de su misión universa, podemos añadir que Jesús tiene conciencia de ser *hijo de hombre*, un hombre que vive plenamente desde Dios, al servicio de los hombres, asumiendo y desbordando los elementos del mesianismo israelita, entregándose en manos de los hombres, como hemos visto al comentar el texto clave de Marcos (cf. Mc 8, 27-38). Aquí he querido retomar lo ya dicho en el cuerpo del libro, evocando con cierta precisión el sentido del título en la tradición judía (a partir de lo ya dicho en el cap. 1º de esta libro), para situar después el tema en la historia de Jesús, desde las varias perspectivas de la exégesis moderna.

1. Introducción. Trasfondo israelita

Hijo del Hombre no es un título confesional (como son Cristo, Hijo de Dios, Señor), ni soteriológico (como pueden ser Sacerdote, Redentor, Logos), sino un tipo de expresión "referencial". De esa forma aparece más como una expresión de identidad que como un título estrictamente dicho y sirve para situar a Jesús en el contexto de la esperanza escatológica y de la historia humana. Recordemos que para los judíos, un hombre (un ser humano) es alguien quien *nace de otros seres humanos*: una persona se define por sus padres (no por su esencia en abstracto). Jesús es humano (=Hijo de Hombre) porque nace de María (en ámbito de filiación davídica y/o abrahámica) y, en último término, porque nace de otros seres humanos.

1. Contexto general. La tradición más antigua ha llamado a Jesús *Hijo de (del) hombre*, indicando así su humanidad. Sin embargo, en el contexto de la esperanza israelita, esa expresión puede interpretarse no sólo como indicación de humanidad, sino como un "título" o dignidad especial, en alguna de estas líneas. (1) *Jesús es Hijo del primer Humano (Adán-Eva)*, desbordando las referencias particulares de David y Abrahán (cf. Mt 1, 1-16), como ha mostrado Lc 3, 38. En esa línea, partiendo de Gen 4, 2 (Eva, madre de todos los vivientes), podría llamarse a Jesús *hijo de mujer* (cf. Gal 4, 4), pues desde ella se define lo humano. Así lo suponen los relatos de la concepción virginal (de mujer) de Lc 1-2 y Mt

1-2. (2) *Es Hijo (anticipo) del último humano, del Adán que vendrá.* No nace sólo del pasado, sino del futuro, como anticipación de la nueva humanidad, del último Adán, humanidad reconciliada. Por eso, invirtiendo el sentido normal de la palabra, Jesús es Hijo de la humanidad haciéndose promesa (germen y principio) de futuro para ella. (3) *Finalmente, Jesús es Hijo del verdadero humano,* es decir, de la humanidad poderosa y fundante que desborda todas las sacralidades adventicias (sábado, templo), pues surge en plenitud como imagen y representante de Dios, conforme al tema clave de Gen 1, 27-28, recreado por la tradición rabínica, sapiencial y apocalíptica[11].

El hecho de que Jesús sea *Hijo de Hombre* pertenece al principio de la fe cristiana. Esta afirmación no es un dogma, sino algo previo: expresión de su humanidad concreta y compleja, rica y fuerte, creadora y enigmática. Sólo allí donde se expresa y actúa como verdadero *humano* (un hombre concreto y signo de toda la humanidad) los cristianos han podido llamarle Redentor e Hijo de Dios. (1) *El pensamiento griego* tiende a dividir el mundo en un *plano inferior* de corrupción o cárcel donde las almas quedan atadas a lo sensible y *otro superior,* propio de Dios, patria y descanso para el alma inteligible: los hombres y mujeres deben superar el plano mundano de caída, alcanzando su verdad divina. (2) *El pensamiento israelita* distingue entre *humanidad actual* (imperfecta, dominada por las fuerzas malas de la tierra) y *humanidad futura,* abierta a un final reconciliación (mesianismo): acabará lo malo (oposición intra-cósmica) y Dios suscitará para los justos una tierra nueva, sin violencias ni divisiones. En ese contexto de "reconciliación de lo presente y lo futuro" y de culminación escatológica de la humanidad puede hablarse de un "Hijo de Hombre" que pertenece a la historia humana (en debilidad y violencia) y que anticipa el futuro de la reconciliación completa. En el camino que va de la humanidad actual a la humanidad reconciliada (en línea mesiánica) se sitúa el símbolo del Hijo del Hombre, se sitúa la figura de Jesús para los cristianos.

El judaísmo apocalíptico del tiempo de Jesús no conoce un desarrollo gradual de la humanidad que lleve de forma progresiva desde el mundo actual de corrupción hasta la reconciliación futura, ni conoce un progreso positivo de la historia en línea de "evolución" progresiva (aunque puede conocer

[11] Expongo el tema en I. de la Potterie y X. Pikaza (eds.), *Mariología fundamental,* Sec. Trinitario, Salamanca 1996. En ese sentido, para la tradición cristiana, Jesús no es simplemente "un hombre", sino "el hombre", tal como lo pondrá de relieve la tradición paulina en un estadio antiguo de la reflexión cristiana, especialmente en 1 Cor 15 y en Rom 5.

un deterioro: la humanidad se va destruyendo a sí misma, como parecen indicar las bestias de bestias de Dan 7). Entre la situación actual de ruptura interhumana y de lucha mutua y la reconciliación futura debe darse un "salto" cualitativo, es decir, una intervención especial de Dios, como ha venido suponiendo todo el mensaje de Jesús: su anuncio de Reino, sus milagros, su gesto de subida a Jerusalén.

Eso significa que Jesús no puede planificar y preparar el Reino de Dios de un modo "racional" (con los medios "racionales" de la política: trasformación económica, militar, social...). La llegada del Reino de Dios (de la Nueva humanidad) implica una trasformación radical de la vida humana, una nueva "creación". Por eso los enfermos y oprimidos, iniciando un camino de reconciliación, deben esperar también (sobre todo) una presencia activa y gratuita de Dios. En ese contexto se plantea la gran paradoja que habían ya formulado los profetas. Precisamente cuando todo parezca insostenible actuará el Señor y llegará la solución definitiva: "Cuando estas cosas comiencen a suceder, mirad y levantad vuestras cabezas; porque vuestra redención está cerca"[12].

2. Contexto judío: el Hijo de Hombres de Dan 7 y 1 Hen 37-71. Empecemos por el libro de Daniel y la historia de las bestias-imperios que parecen destruir la historia de los hombres. Frente a las cuatro bestias que han brotado del abismo/mar y representan los imperios perversos de la tierra (Dan 7, 1-8; cf 2, 31-45), muestra el vidente al Dios que viene (Dan 7, 9-14): destruye a los poderes destructores y concede su reino a una figura misteriosa que desciende de la nube y se presenta como *Hijo de Hombre* (7, 13), apareciendo después como pueblo de los *Santos del Altísimo* (7, 27). Quizá ese *Hijo de Hombre* era en principio un nuevo dios o figura divina a quien su padre, el Dios primero, Anciano, dará al final el reino. Por su parte, los *Santos del Altísimo* podían ser espíritus angélicos, hijos de Dios que asumirán su poder sobre el mundo. Pero en su forma israelita actual, el Hijo del Hombre ya no puede ser otra

[12] Sobre la apocalíptica, cf. M. J. Lagrange, *Le judaisme avant Jésus-Christ*, Gabalda, París 1931, 70-90; M Noth, *Das Geschichtsverstandnis der alttestamentlichen Apokalyptik*, en *Gesammelte Studien zum AT*, Kaiser, Munchen 1960, 248-273 (=*Estudios sobre el Antiguo Testamento*, BEB, Sigueme, Salamanca 1985); D. Rossler, *Gesetz und Geschichte*, Neukirchener, Neukirchen 1962; 55-60; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sigueme, Salamanca 1969, 177s, D. S. Russell, *Jewish Apokalyptic*, SCM, London, 1971, 205s.

divinidad sino la misma presencia judicial y salvadora de Dios; por su parte los Santos son el pueblo israelita que al final tendrá la gloria[13].

En esa línea avanzan las parábolas de Henoc (1 Hen 37-71) donde se dice que el mismo Dios (Señor de los espíritus) quiso escoger en el principio al Hijo del humano, para salvar a los elegidos, pues ningún otro sobre el mundo puede hacerlo. Dios le envía como juez de los perversos (1 Henoc 46) y esperanza de los justos (1 Hen 48) que pueden sentirse seguros pues aunque impere sobre el mundo la violencia, el Elegido está ante Dios, lleno del Espíritu, dispuesto a realizar su obra para así salvarles (1 Henoc 49). Por eso, cuando los poderes enemigos irrumpan con más fuerza y parezca que ellos han triunfado (1 Henoc 56, 5-8), Dios asentará sobre su trono al Elegido (Hijo del Hombre). (1) *Pueblos y reyes* adversos le verán sobrecogidos (1 Hen 62, 3-4). Gritarán pidiendo auxilio y será tarde (1 Hen 62, 5-12). Tendrán que confesar que su castigo es justo (1 Hen 63, 6-8) y sufrirán pena por siempre (1 Hen 53). (2) *Los justos* gozarán del triunfo que Dios mismo les otorga a través de su Elegido (1 Hen 51): habitarán en luz eterna, en justicia para siempre (1 Hen 58), cuando Dios revele su misterio a través de su Elegido (Hijo del Hombre)[14].

[13] Sobre el Hijo del Hombre en Dan 7 y 1 Henoc, cf L. Rost, *Zur Deutung des Menschensohnes in Dan 7*, en *Gott und die Gotter* (Fest. E. Fascher), Berlin 1958, 413-43, M Noth, *Die Heiligen des Hochsten*, en *Gesammelte Studien zum AT*, Kaiser, Munchen 1960, 274s, J. Y. Campbell, *The origin and meaning of the term Son of man* en *Three NT estudies*, Brill, Leiden 1965, 29-40; A Feuillet, *Le fils de l=homme de Daniel et la tradition biblique* RB 60 (1953) 170-202, 321-346, T W Manson, *The son of man in Daniel, Enoch and the gospels*, en *Studies in the gospels and epistles*, Manchester 1962, 123s, J. Muilenburg, *The son of man in Daniel and the ethiopic Apocalypse of Enoch* JBL 79 (1960) 197-209; K Muller, *Menschensohn im Aethiopischen Henochbuch*, Lund 1946 Traduccion de *1 Henoc*, en A. Diez Macho, *Apocrifos del Antiguo Testamento IV*, Cristiandad, Madrid 1984, 13-143 Otras traducciones R H Charles, *Apokrypha and Pseudoepigrapha of the OT*, Clarendom, Oxford 1973, 163-281, P. Sacchi (ed), *Apocrifi del'AT I*, Unione T, Torino 1989, 413-619 Sobre literatura apocaliptica cf J. J Collins, *The Apocalyptic Imagination An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1984; P Grelot, *L'esperance juive a l'heure de Jesus*, Desclee, Paris 1978, 117-168, G. W. E Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, SCM, London 1981, 48-55, P Sacchi, *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*. Paidea, Brescia 1990

[14] Con R. H Charles (*Apokrypha and Pseudoepigrapha of the OT*, Clarendom, Oxford 1973, 171) suponemos que 1 En 37-71 es un texto fundamentalmente pre-cristiano y con Balz (*Methodische Probleme der nt Christologie*, Neukirchener V, Neukirchen, 97s) nos inclinamos a pensar que el Hijo del humano se debe interpretar como Ungido y Elegido de Dios, personificacion de su juicio y salvacion. Dado que 1 En 37-71 no aparece en Qumran, se ha pensado que ese texto es de origen cristiano, pero en los últimos años se va imponiendo la vision tradicional· el Hijo del humano de las Parabolas de Henoc no depende de la tradicion cristiana sino que ha surgido al lado de ella (antes que ella), como expresion de la misma dinamica apocaliptica del judaísmo

El Hijo del Hombres simboliza el poder, elección y juicio de Dios. Ahora actual está inactivo, pues la historia es mala y la dirigen los poderes de la tierra (el abismo), pero se encuentra preparado para realizar su obra y estamos seguros de su triunfo. ¿Quién es? ¿Cómo podemos definirle? (1) *Hijo del Hombre, el Pueblo entero.* Algunos, como Manson, suponen que el Hijo del humano carece de existencia personal, es sólo signo del pueblo de Israel, elegido por Dios desde el principio. Por eso decimos que se encuentra ya en el cielo: el Dios excelso, que juzga y salva a los pequeños, le hace su Elegido y le mantiene preparado para el triunfo final del pueblo en su conjunto[15]. (2) *Hijo del Hombres, Revelación de Dios.* Otros, como Balz, suponen que es una figura esencialmente mesiánica, portador escatológico de la salvación, en la línea de Ez 1, 4-28, como la Gloria de Dios que aparece ante el vidente de Dan 7 y 1 Hen como "Hijo de humano". La apocalíptica sabe que Dios es trascendente, pero descubre su presencia a través de signos o figuras (Ángel de Dios, Sabiduría...) entre las cuales se encuentra el Hijo del Hombre[16]. En esta última línea podemos afirmar que el Hijo del Hombre es, por un lado, presencia o personificación de Dios (por eso viene en las nubes y realiza el juicio) y, por otro, es cumplimiento de las viejas esperanzas mesiánicas (apareciendo como figura independiente de Dios, dentro de la historia). La apocalíptica vincula así aspectos trascendentes (revelación de Dios) y rasgos profético-escatológicos (culminación humana al final de los tiempos)[17]. El Hijo del Hombre nos sitúa de esa forma ante la proto-logía y escato-logía. Su *origen* está en Dios, su principio y realidad precede a todo lo que pasa sobre el mundo: venir de Dios implica estar viniendo del fondo de los tiempos; por eso, no es la historia humana la que alumbra (da a luz) al Salvador, sino, al contrario, es el mismo Salvador quien, surgiendo de Dios, funda nuestra historia.

[15] Cf. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, Cambridge UP 1967, 201-234.

[16] H. B. Balz, *Methodische Probleme der neutestamentliche Christologie*, Neukirchener, Neukirchen 1967, 75-77, 81-94.

[17] *Ibid.*, 95. Es difícil precisar el estatuto ontológico de ese Hijo del humano. Más que realidad independiente parece expresión del encuentro final entre Dios y lo humano.

2. Jesús, Hijo del hombre. Punto de partida

Las palabras sobre el Hijo del hombre aparecen en todos los estratos de los evangelios, siempre en labios de Jesús (menos en Hech 7, 56): (1) *Jesús alude por ellas a su actividad humana y mesiánica:* come y bebe (Mt 11, 19; Lc 7, 34), perdona pecados (Mc 2, 10), es dueño del sábado (Mc 2, 28), pero no tiene donde reclinar la cabeza (Mt 8, 20; Lc 9, 58). (2) *Jesús evoca de esa manera su pasión:* el Hijo del humano debe recorrer un camino de entrega, definido por la muerte, pero abierto a la resurrección de Dios (cf. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33 par). (3) *Jesús anuncia su función escatológica:* quien le niegue en el mundo será negado por el Hijo del humano cuando venga en la gloria Padre para el juicio (Mc 8, 38 y Mt 10, 32-33; cf. Mc 13, 26 par; Mc 14, 62 par; Mt 25, 31)[18].

Muchos han pensado que los textos más antiguos de la tradición evangélica son los que anuncian la venida y obra final del Hijo del humano en el juicio (grupo c). Los que describen su pasión (grupo b) serían profecías *ex evento* (habrían sido creados por la Iglesia para indicar el carácter salvador de la muerte de Jesús). Los que evocan su poder (grupo a) aplicarían a la vida humana de Jesús su función escatológica, siendo así los más recientes. Pensamos que esa visión puede invertirse (empezando por los textos que hablan de la acción histórica de Jesús); pero lo cierto es que *la iglesia primitiva* empezó viendo a Jesús como Hijo del Hombre en la totalidad de su acción, pasada, presente y futura. (a) *Jesús fue un profeta que anunciaba la llegada del reino,* actuando con poder sobre la tierra. Dios mismo ha influido en su origen y vida, externamente semejante a la de otros hombres y mujeres de la tierra. (b) *Jesús ha muerto,* como mueren los hombre; pero su muerte ha tenido un valor especial, como signo de solidaridad con los pobres y como expresión de la violencia de los poderosos, que le matan. *(c) Jesús ha de re-nacer (venir) desde las nubes del cielo,* como el Hombre pleno que realiza el juicio y salvación de Dios al fin de la historia, culminando así su tarea de profeta asesinado. El mismo Jesús anterior, profeta del reino, sin perder su identidad humana, vendrá de forma nueva (como juez futuro). El Hijo del humano, que desciende del misterio de Dios para realizar su obra salvadora, no es un personaje de

[18] Para la estructuración del material: H. E. Todt, *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung,* Mohn, Gutersloh 1959,25s; R. Fuller, *The mission and achievement of Jesus,* SCM, London 1970, 95-108; A. Richardson, *An introduction to the theology of the NT,* SCM, London 1972, 132-136.

mito o leyenda, sino el mismo Jesús de Galilea, juzgado por los sacerdotes y ajusticiado por Pilatos[19].

El dato distintivo del cristianismo está en la identidad de Jesús. *La apocalíptica judía* tendía a diluir al Hijo del hombre en unos rasgos de tipo funcional (protológico y escatológico): no tenía realidad, era puro símbolo del juicio de Dios y de la utopía de lo humano. En contra de eso, *la experiencia cristiana* le identifica con Jesús de Galilea, que aparece así como verdad y realidad del juicio de Dios sobre la historia (nace de Dios y expresa su exigencia): vendrá del cielo para realizar el juicio de Dios, pero puede hacerlo y lo hace porque ha sido y sigue siendo un profeta concreto asesinado. En esa nueva línea, la figura del Hijo del Hombre remite siempre a Jesús de Galilea. Esta es la novedad y/o paradoja cristiana: Dios no se revela por ninguna idea o ley, símbolo o nación (como podía suceder en el judaísmo), sino en la vida y mensaje de un hombre, para cambiar y trasformar la historia desde dentro de la misma historia. Cuando Dios se expresa totalmente no surge un ángel o monstruo, un héroe mitológico o un tipo de batalla sangrienta, sino una persona: Jesús de Galilea.

Lógicamente, dentro de la iglesia, el signo apocalíptico del Hijo del hombre se aplica pronto a los momentos principales de Jesús: a su muerte/resurrección (texto grupo b) y a su función histórica y liberadora (textos grupo a); en ese contexto se recuperan y reinterpretan los textos en los que Jesús se ha presentado a sí mismo como Hijo de Hombre: el Hombre que da la vida por los demás (siendo así Mesías: cf Mc 8, 27-38) puede ser y será el que viene como Juez definitivo de la historia (cf. Mc 14, 62; Mt 25, 31-46). De esa manera, habiendo dado su vida por los otros, Jesús puede aparecer en un estrato posterior de la tradición cristiana no sólo como el Juez futuro, sino también como el "redentor preexistente", vinculando así principio y meta de la creación de Dios. Así lo ha visto ya Pablo, cuando interpreta a Jesús como *El Hombre*, relacionándole con el Adam primero y el Adam último (cf. 1 Cor 15, 42-48; Rom 5), en una línea que Filón Alejandrino había explorado en

[19] Cf J. Jeremias, *Der älteste Schicht der Menschensohn-Logien*: ZNW 58 (1967) 159-173; W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie*, Mohn, Gütersloh 1969, 20-34; E. Schweizer, *Der Menschensohn. Zur eschatologische Erwartung Jesu*, en *Neotestamentica*, Zürich, 1963, 56-84; H. Conzelmann, *Jesus*: RGG III (1959) 630-631; W. M. O. Walker, *The origin of the Son of man concept as applied to Jesus*: JBL 91 (1972) 482-490.

perspectiva helenista[20]. El símbolo del Hijo del Hombre (hombre primero y final) ha ofrecido el primer esquema o modelo completo para interpretar a Jesús como aquel que viene de Dios y culmina en apertura a Dios su camino mesiánico. Pero estas afirmaciones nos sitúan ya en un momento posterior de la experiencia de la Iglesia. Para situar el tema en la historia de Jesús debemos volver hacia atrás, evocando algunas interpretaciones de la exégesis de los últimos decenios[21].

3. Interpretación clásica. Línea protestante

Con esto volvemos a la historia de la tradición cristiana primitiva. La forma en que Jesús se relacionó con el Hijo del hombre constituye uno de los enigmas y tareas más salientes de la investigación de los evangelios. A modo de ejemplo voy a presentar algunas posturas, que pueden tomarse como representativas de los diversos momentos de la investigación exegética protestante a lo largo del siglo XX.

a. Postura tradicional (protestantismo ortodoxo). Los autores de tipo más tradicional piensan que, Jesús se presentó a sí mismo como Hijo de Hombre y que, al hacerlo, unió en su persona dos elementos complementarios: anticipa su venida gloriosa (como humanidad ya culminada, en la línea de Dan 7) y anuncia la entrega de su vida (como Siervo del 2º Isaías). En esa perspectiva distinguimos dos líneas (1) *Jesús, humanidad definitiva (T. W. Manson).* Hijo del Hombres es aquel que con su entrega hace posible la llegada del

[20] Apoyados R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, wisdom and the son of Man*, Cambridge UP 1973, 62-102, partiendo de los textos donde se dice que el Hijo de Hombre tiene poder de perdonar y es señor del sábado (Mc 2, 10.28), pensamos que la tradición cristiana ha vinculado a Jesús ya muy pronto con el principio de la creación de Dios. En esa línea se sitúa H. B. Balz, *Methodische Probleme der nt Christologie*, Neukirchener V., Neukirchen 1967, 121-122, y A. Feuillet, *Le Fils de l=homme de Daniel et la tradition biblique*· RB 60 (1953) 344-346. En esa línea avanza O. Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997, como hemos señalado en nuestra *Introducción* y *Conclusión* a su edición castellana.

[21] Cf. A. J. B. Higgins, *Son of Man-Forschung since "The teaching of Jesus"*, en M. Black (ed.), *NT Essays (In memory of T. W. Manson)*, Manchester Univ. P. 1959, 119-135; G. Lindeskog, *Das Ratsel des Menschensohnes*: StudThOslo 22 (1968) 149-175; J. Y. Campbell, *The origin and meaning of the term Son of Man*, en *Three NT Studies*, Brill, Leiden 1965. En una línea algo distinta, H. M. Teeple, *The origin of the Son of Man Christology*: JBL 84 (1965) 213-250 y W. M. O. Walker, Jr., *The origin of the Son of Man concept applied to Jesus*: JBL 91 (1972) 482-490, postulan un origen helenista para el símbolo de Hijo de Hombre.

reino (humanidad definitiva) de Dan 7. Para preparar ese reino, Jesús debió asumir el sufrimiento, en la línea de Is 40-56, sacrificándose por los otros, como "resto bueno" de Israel, y suscitando el pueblo de Dios con su propio sufrimiento, en camino compartido con sus seguidores. Así se expresa su más honda conciencia, su identidad mesiánica: se toma a sí mismo como Hijo de Hombres, humanidad que debe construirse a través del sufrimiento de la tierra; es hombre concreto, siendo a la vez el Hijo de humano, reino que engloba a todos aquellos que le siguen[22]. (2) *Hijo del humano, Siervo sufriente (O. Cullmann).* Conforme a la visión de Cullmann, Jesús ha vinculado en su conciencia la figura de Hijo de humano con el Siervo de Yahvé, concibiéndose a sí mismo como encarnación (anticipación) terrena del Hombre futuro que viene a culminar la historia. Jesús vive según eso en pequeñez, debe cargar en dolor con los pecados de su pueblo (Israel) y del conjunto de los hombres (cf. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 32-34 par), muriendo rechazado, pero después se mostrará glorioso, desplegando así el poder de Dios sobre la historia. Los dos símbolos (Hijo de humano y Siervo de Yahvé) estaban antes separados; Jesús los ha unido, enriqueciendo el uno desde el otro. Cuando alude al tiempo de su vida emplea el esquema del Siervo; cuando anuncia su venida gloriosa, en juicio y victoria, habla del Hijo de humano[23].

Manson había destacado la gloria futura del Hijo del humano. Por el contrario, *Cullmann* piensa que Jesús se ha visto antes que nada como Siervo: debe entregarse en redención sacrificial, para convertirse así en Hijo del humano

[22] Manson piensa que el símbolo de "Hijo del Hombre" reúne en sí las figuras de "resto" de Isaías, del Siervo de Yahvé, del "yo" de muchos salmos y del Hijo de humano de Daniel: cf. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, Cambridge UP 1967, 214, 225-232; *The Sayings of Jesus*, SCM, London 1971, 249-252; *The Son of Man in Daniel, Enoch and the gospels*, en *Studies in the gospels and epistles*, Manchester 1962, 143-145. De un modo tradicional, distingue en el Nuevo Testamento dos grupos de textos: unos referidos a la parusía (presentes en todos los estratos de la tradición: Mt 8, 38; 16, 36, y 14, 62 par), otros referidos a la pasión y centrados en Mc (8, 31; 9, 9.12.31; 10, 33.45; 14, 21.41). Todos culminan en Mt 25, 31-46: al llegar la parusía, Jesús se manifestará como Hijo de humano individual y colectivo (incorporando en su gloria a quienes sufrieron con él).

[23] O. Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997, acentúa el aspecto individual del Hijo del Hombre, fundándose en los textos donde Jesús alude a la venida gloriosa de ese Hijo de Hombre (Lc 17, 22 s; Mt 24, 27; Mc 8, 38), con quien se identifica, asumiendo así un poder escatológico que, según el Antiguo Testamento, pertenece exclusivamente a Dios (aunque 1 Hen lo había unido ya con el Hijo de Hombre). La visión de Cullmann culmina también en Mt 25, 31-46, donde Jesús, Hijo del humano, realiza la función gloriosa y judicial de Dan 7 y 1 Hen 13, apareciendo al mismo tiempo como Siervo de Yahvé que ha sufrido en todos los necesitados el mundo.

Muchos autores "clásicos" (del protestantismo ortodoxo) han entendido en este línea la conciencia de Jesús: no pudo presentarse a sí mismo como Mesías glorioso, respondiendo a la esperanza política de Israel, pues su obra era de tipo reparador: Dios le había enviado para realizar el sacrificio de la redención, entregando su vida en dolor y reuniendo con su entrega a los humanos. Sólo a través de esa función de Siervo de Yahvé, en sacrificio expiatorio, Jesús ha podido convertirse en Mesías transcendente, Hijo del humano. (1) *Jesus se ha entendido a sí mismo como víctima ante Dios.* Así ha tenido que asumir el pecado y sufrimiento de la historia, muriendo con (y por) los humanos. Pudo pensar al principio que Dios le llamaba a realizar el reino (conforme a los principios del mesianismo nacional israelita). Pero en un momento dado, a partir de la confesión de Cesarea de Filipo (cf. Mc 8, 27 ss), descubrió que ser mesías implicaba dar la vida por los otros, realizando así la función del Siervo de Yahvé y muriendo como víctima. (2) *Jesús ha sido Siervo para poder convertirse en Hijo del humano*, Hombre glorioso que vendrá al final en las nubes del cielo, ofreciendo salvación a sus seguidores, conforme a la visión de Dan 7. Quien ha sabido entregarse como víctima se volverá Juez glorioso de todos los humanos. Eso significa que la transformación mesiánica será obra de Dios, efecto de su gracia, en el futuro de los tiempos.

Ésta es la visión más honda del protestantismo ortodoxo, en la línea de A. Schweitzer (de la que hemos hablando en el texto: cap. 8, 2): Jesús mismo habría vinculado en su conciencia estos momentos (es Siervo de Dios e Hijo de Hombre) en una historia personal de entrega (culminada en la cruz) y confianza futura (esperanza escatológica). De esa manera puede convertirse en *salvador:* alguien que vendrá en gloria futura. Entre la cruz actual y la gloria esperada discurre la historia, definida para los creyentes por la fidelidad y el sacrificio. Esta visión resulta significativa y verdadera para los creyentes, pero ella corre el riesgo de omitir la experiencia del mesianismo histórico de Jesús[24].

[24] Cf. R. Maddox, *The function of the Son of Man according to the synoptic gospels:* NTS 15 (1968-1969) 45-74; I. H. Marshall, *The synoptic Son of Man Sayings in recent Discussions:* NTS 12 (1965-1966) 327-351; R. T. France, *The Servant of the Lord in the teaching of Jesus:* Tyndale Bulletin 19 (1968) 26-52. Para una visión "católica" cf. A. Feuillet, *Les Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique:* RevBib 60 (1953) 170-203; 321-346; P. Benoit, *Jésus et le Serviteur de Dieu:* en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie*, Gembloux 1975, 111-140. He desarrollado el tema en *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25, 31-46)*, Sígueme, Salamanca 1984, 89-127.

b. Protestantismo liberal. Línea bultmanniana. Muchos estudiosos de la "historia de las formas" (es decir, de una visión crítica de la tradición de los evangelios), sobre todo en la línea de la que podemos llamar "escuela de R. Bultmann", han criticado la visión anterior, pensando que Jesús no ha tenido un conciencia mesiánica expresa; por eso, ellos entienden los textos donde Jesús aparece en forma mesiánica como reflexión teológica de la comunidad cristiana. La misión de Jesús habría sido proclamar el reino y suscitar la paz entre los hombres, no identificarse con la figura mitológico-teológica del Hijo de humano (cosa que hará la comunidad postpascual). En esta línea distinguimos dos vertientes: la *derecha*, quizá más fiel al mismo Bultmann, sostiene que Jesús, anunció con el reino la venida de un Hijo de humano distinto de sí mismo (Bornkamm, Tödt, Hahn, Fuller); la *izquierda*, avanzando quizá más allá de Bultmann, piensa que Jesús sólo ha proclamado el reino, sin prometer la llevada del Hijo de humano (Vielhauer, Käsemann, Conzelmann, Perrin).

1. La "derecha bultmanniana" piensa que Jesús ha anunciado la llegada de un Hijo de hombre futuro distinto de sí mismo. Como hemos dicho ya, la tradición cristiana ha conservado tres grupos de dichos sobre el Hijo de Hombre: 1) viene en el futuro, en la parusía (Mc 8, 39; 9, 9; 13, 26; 14, 62; Mt 12, 40 y par; 24, 27 y par; 24,44 y par); 2) ha sido perseguido y entregado su vida por el evangelio (Mc 8, 31; 9, 12.31; 10, 33.45; 12, 21.42 par); 3) tiene poder de perdonar y/o superar el sábado en la tierra (Mc 2, 10.28; Mt 8, 20; 11, 19; 12, 32). El tercer grupo sería una traducción defectuosa del original ("hijo de hombre" significa en arameo "un ser humano", no es un título). Tampoco son originales los textos del segundo grupo, sino que serían simples profecías creadas *a posteriori* (después que los hechos sucedieron), para explicar la muerte del mesías. *Sólo son auténticos los textos del primer grupo*, pero en ellos, hablando en tercera persona, Jesús se limita a anunciar la llegada de un Hijo de humano, que vendrá en el futuro, según la apocalíptica judía.

Esta visión ha venido a convertirse en una especie de "dogma" para muchos investigadores posteriores, que rechazan la conciencia mesiánica de Jesús. (1) *Bornkamm* entiende a Jesús como un profeta escatológico que anuncia, en tercera persona, la llegada de un Hijo de humano celeste distinto de sí mismo. (2) *Tödt* insiste en que el Hijo de humano confesará (salvará) en su parusía a quienes hubieren confesado a Jesús sobre la tierra (cf. Mt 8, 38), ratificando de esa forma su misión de reino.En esta perspectiva, Jesús aparece como mensajero de Dios (anuncia la llegada de su reino) y precursor de la nueva humanidad (simbolizada por el Hijo del humano). Habla y actúa con

autoridad, prometiendo salvación a quienes le reciban, pero no se entiende como salvador escatológico; sólo la iglesia, tras la pascua, le hará Hijo del humano. Estrictamente hablando, Jesús no ha tenido conciencia mesiánica, no se ha tomado como Mesías final, sino como profeta y precursor de la obra de Dios, simbolizada por el Hijo del humano[25].

2. La izquierda bultmanniana avanza en la línea anterior, pero añadiendo que Jesús, habiendo centrado su mensaje en la llegada del Reino de Dios y en la plenitud existencial del ser humano, no ha podido incluir en su mensaje un elemento mitológico como el Hijo de humano. Su representante más significativo es *Ph. Vielhauer*, que ha entendido el mensaje de Jesús en categorías existenciales de reino y plenitud humana. A su juicio, un pensador tan "moderno" y poco mitológico como Jesús no pudo referirse a una figura de mito como el Hijo de humano. La tradición sinóptica ha mantenido también separados esos temas: la visión del reino (existencial, profunda) pertenece a Jesús; la del Hijo de humano (mítica, objetiva, apocalíptica) es propia de la tradición eclesial apoyada de nuevo en Dan 7, 1 En 37-71 y 4 Es 13. Retomando la figura del Hijo del humano, la iglesia ha corrido el riesgo de mitificar y destruir la hondura espiritual del mensaje de Jesús. Desde ese fondo, Vielhauer ha destacado dos temas. (1) *Derecho sagrado, origen de la iglesia.* Como portavoz del Espíritu de Dios, Jesús ha superado el legalismo, anunciando la aurora del reino, el cambio de los siglos; por eso no ha podido referirse a un personaje apocalíptico, pues lo que viene es el Reino y no un Hijo de hombre mitolótico. Las sentencias más antiguas sobre el Hijo del Hombre (Mc 8, 38 y par) son creación del derecho apocalíptico o sentencias de jurisprudencia sagrada (*Sätze heiligen Rechtes)* que la comunidad emplea para sancionar la relación que los humanos han tenido en la tierra con Jesús: él habló de Dios y de su reino, la iglesia le vincula con el Hijo del humano (2) *Conciencia de Jesús.* Fue maestro de sabiduría divina, portador del reino de Dios, promotor de humanidad,

[25] Para las referencias anteriores, cf. G. Bornkamm, *Jesús de de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1975, 221-222 y H. R.Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung*, Mohn, Gütersloh 1959, 46-62; 265-266. En sentido general, cf. R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981, 68-69. Para una visión de conjunto de esta línea exegética, cf. G. Lindeskog, *Das Rätsel des Menschensohnes:* StudThOslo 22 (1968) 149-175, 155; R. H. Fuller, *The mission and achievement of Jesus*, SCM, London 1963, 96-97; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT 83, Göttingen 1962, 40ss; R. H. Fulller, *Fundamentos de Cristología neotestamentaria*, Cristiandad, Madrid 1979, ad locum.

profeta donde viene a culminar el conocimiento de la historia. Ha estado centrado en su misión de anunciar y preparar el Reino de Dios (la nueva humanidad), de manera que no ha tenido tiempo ni lugar psicológico para ocuparse de su identidad personal. La causa de Dios y el bien de los hombres han llenado su vida, de manera que ha podido ni ha querido tratar de signos mitológicos. Éste es Jesús, el primer "ilustrado existencial" de la historia de occidente, promotor de una sabiduría perfecta, centrada en el misterio de Dios y la libertad humana. Jesús "desaparece" en su misión y mensaje, para que emerjan Dios y los humanos[26].

Conforme a esta visión, Jesús ha sido sólo un mensajero del reino, voz que anuncia el don de Dios sobre la tierra. No se ha ocupa de sí, no se identifica con ninguna tradición escatológica judía, sino que ha sido simplemente un ser humano que pone su palabra y vida al servicio del reino de Dios. Esta visión resulta sugerente, pero no estamos seguros de sus presupuestos: nos parece que Jesús ha podido ser y ha sido, al mismo tiempo, maestro de sabiduría y profeta escatológico, vinculando en su mensaje misterio del reino e Hijo del humano. Por otro lado, el hecho de centrarse en Dios y los humanos no impide que él se haya ocupado de sí mismo, sino todo lo contrario; parece lógico que haya interpretado su función a la luz del don de Dios para los humanos. Así pasamos a la tercera perspectiva.

4. Búsqueda nueva. Identidad abierta

En contra de la línea crítica anterior se viene elevando en los últimos años una corriente donde convergen diversos factores que de algún modo nos aproximan a la primera perspectiva (de Manson o Cullmann). Como hemos venido suponiendo en todo el libro, ha surgido un *third quest*, tercer

[26] Presentación básica de su postura en Ph. Vielhauer, *Gottesreich un Menschensohn in der Verkundigung Jesu*, en *Aufsätze zum NT*, Kaiser, München 1965, 56-91. Cf. E. Käsemann ha contribuido a extender la postura de Vielhauer Cf. *Die Anfänge christlichen Theologie*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, 1970 (=*Ensayos*, 247s); *Das Problem der historischen Jesus*: ZTK 51 (1954) 145-151 (=*Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 159-190). Las "*sentencias de derecho sagrado*", propias de la Iglesia antigua, habrían venido a convertirse en principio de la teología postpascual. Cf. también H. Conzelmann, *Grundriss del Theologie des NT*, Kaiser, München 1968, 151-156; *Das Selbsbewusstsein Jesu*, en *Ausfsätze zum NT*, Kaiser, München 1974, 30-41; *Jesus Christus*: RGG 3 (1959) 619-653. A su juicio, todos los textos del NT sobre el Hijo de humano provienen de la iglesia; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, SCM, London 1967, 185-191. Cf. K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic*, SCM, London 1972, 68-69.

cuestionamiento o estudio de la historia de Jesús, que nos permite superar el escepticismo de la izquierda bultmanniana, interpretando de forma distinta los textos del evangelio[27]. Desde este fondo evocamos aquellos elementos más significativos de lo que ha sido a nuestro juicio la conciencia de Jesús, tema en el que se integra el del Hijo de Hombre.

Jesús, hombre escatológico. Como profeta final, Jesús ha vinculado su anuncio del Reino con la expresión y figura del Hijo de hombre, es decir, del *hombre sin más* (hombre histórico en su realidad concreta de ser limitado, pero capaz de amar de un modo gratuito) y del *hombre escatológico* (es decir, del hombre que alcanza su plenitud). En esa línea decimos que Jesús se ha presentado a sí mismo como un hombre, simplemente, como un ser humano, sin más títulos ni prerrogativas que su humanidad, al servicio de todos los hombres (empezando por los pobre y expulsados de Galilea). Sólo así, desde ese fondo y conciencia de solidaridad no violenta con todos, ha podido anunciar la llegada del Hijo del Hombre futuro, es decir, de la humanidad reconciliada en Dios (desde Dios), según la profecía y esperanza Israelita. Más que la posible diferencia entre Jesús (hombre sin más) y el Hijo de humano escatológico importa su vinculación paradójica: a través de su mensaje y vida (como un hombre sin más: hijo de hombre histórico), Jesús ha ido suscitando sobre el mundo un camino de Reino (culminado en el Hijo del Hombre escatológico). Por eso, su palabra sobre el Hijo de Hombre ha podido actuar como un catalizador o punto de referencia donde se vinculan los diversos aspectos de su vida y mensaje: humanidad concreta, con poder mesiánico (cf. Mc 2, 10.28), entrega hasta la muerte (cf. Mc 9, 30-31; Lc 22, 27), relación con sus discípulos (Mt 10, 32-33; Lc 22, 28-30). Ciertamente, Jesús no ha dicho *¡yo soy el Hijo del hombre!*, pero su vida y su obra suponen que él se ha identificado con esa figura paradójica, en camino de revelación de Dios y apertura al reino. Así va apareciendo como portador escatológico de la nueva y definitiva humanidad[28].

[27] Valoración de esta *nueva búsqueda* de la identidad de Jesús en obras de Borg, Dunn, Meier, Whitherington, Wright y otros, citadas en bibl. 3.

[28] Cf. U. Wilckens, *Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums*, en W.Pannenberg (ed.), *Offenbarung als Geschichte*, Vandekhoeck, Göttingen 1965, 57 (= *La revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1977, 73-74). E. Jüngel, *Paulus und Jesus*, Mohr, Tübingen 1967, 250-262, esp. 261, ha mostrado, en contra de Vielhauer, la vinculación entre hijo de humano (humanidad, en sus diversos planos) y reino de Dios. Cf. también O. Michel, *Der Menschensohn*: ThZ 27 (1971) 81-104; B. Lindars, *Re-enter the apocalyptic Son of Man*: NTS 22 (1975/6) 52-72.

Jesús, servidor el reino. Las visiones de Manson y Cullmann (antes señaladas) resultaban unilaterales, porque estaban demasiado influidas por un tipo de dogmática posterior (de tipo básicamente protestante). Pero el tema que planteaban pertenece a la más honda historia de Jesús, expresada en su entrega y fidelidad hasta la muerte. Jesús no ha sido victimista, no ha sacralizado el sufrimiento, ni ha visto a Dios como un Molok cananeo o un Uitchlipotchli mexica, que necesita sangre expiatoria para vivir y aplacarse. Pero, después de decir eso, debemos añadir que, en gesto paradójico, el mismo Jesús de la historia (¡el autor de las bienaventuranzas del reino!), precisamente para ponerse y estar al servicio de la vida, ha debido ponerse a sí mismo en manos de Dios, en gratuidad, sin violencia, para abrir entre los hombres un camino de Reino. En el centro de su acción y su mensaje han ido emergiendo así, de un modo natural, representaciones fundamentales de la tradición israelita (Siervo de Yahvé, justo y sabio de Sab 2-5) que vinculan entrega personal y mesianismo, como dijimos ya en el capítulo primero de este libro. Parece que la "ortodoxia" judía ignoraba la figura explícita de un Mesías sufriente, pero había vinculado mesianismo y sufrimiento. Pues bien, desde el mismo fondo israelita, Jesús ha encarnado de hecho, en su propia vida, la experiencia mesiánica (es Hijo de David) y la experiencia de entrega de la vida (de muerte a favor del Reino). En esa línea ha sido fundamental la figura simbólica del Hijo del Hombre, pues ella le capacita para relacionar los diversos rasgos de su anuncio del Reino y de su entrega personal. El sufrimiento, entendido como don de sí en favor del reino, no es algo que se añade al mensaje y vida de Jesús, sino un rasgo esencial de su propio camino mesiánico en favor de los oprimidos del pueblo[29].

Jesús, función del reino (de Dios y los hombres). Las reflexiones anteriores nos sitúan en el centro de la controversia cristológica actual. Algunos investigadores han presentado a Jesús como alguien que, en principio, es *ajeno al sufrimiento* (un predicador sapiencial, cínico ambulante), que presenta el reino de Dios

[29] Así lo destacó de un modo clásico E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhohung, bei Jesus und seinen Nachfolgern*, ATANT 28, Zurich 1956; 33-52; *Der Menschensohn* y *The Son of Man again*, en *Neotestamentica*, Zürich 1963, 56-84 y 85-93. Según A. Strobel, *Kerygma und Apocalyptik. Eine religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christusfrage*, Vandenhoeck, Gottingen 1967 53-84, desde su situación histórica de pequeñez, Jesús esperaba la gloria y justicia del Hijo del hombre. Cf. R. Pesch, *Die Passion des Menschensohnes*, en R. Pesch und R. Schnackenburg (eds.) *Jesus und der Menschensohn. Festsch. A. Vogtle*, Herder, Freiburg 1975, 166-195 ha vinculado la experiencia de Jesús Hijo de humano y la tradición del judaísmo tardío sobre el justo sufriente. Cf. también L. Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte?*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1972, 58-71.

como algo separado de su vida, aunque de hecho haya tenido que morir Pues bien, en contra de eso, como ha ido señalando nuestro analisis, Jesus ha vinculado su anuncio de Reino (su tarea al servicio de la justicia de Dios) y su entrega personal, de tal forma que ha venido a presentarse como alguien cuya vida esta totalmente integrada en su proyecto mesianico El aparece asi como *funcion de Reino* o, mejor dicho, como portador personal del Reino, que se va expresando en su propia vida al servicio de los demas Desde ese fondo, el capitulo final de su vida (subida a Jerusalen, fracaso mesianico externo, muerte por el Reino, es decir, a favor de los demas) constituye un elemento integral de su mensaje y de su identidad En esa linea resulta esencial su forma de interpretar el mesianismo (ser Hijo de David) en linea de humanidad universal (ser Hijo de Hombre) En esa linea resulta basicamente historico el mensaje que hemos presentado en el texto del libro, al comentar el pasaje de la confesion de Cesarea, donde Pedro le llama Mesias y el responde apelando al Hijo del hombre Desde ese fondo se entiende tambien su "conciencia", vinculada a unos *titulos* (Mesias, Hijo del Hombre, Hijo de Dios), pero, sobre todo, al propio despliegue del mensaje y vida de Jesus Eso significa que en este momento de la "confesion de Cesarea" no se puede cerrar ya su identidad, porque ella no esta todavia fijada, sino que se encuentra *abierta* y solo puede explicitarse y concretarse en perspectiva historica (en la que se incluye la muerte y la experiencia de la resurreccion) y dialogal (en relacion con Dios y con los hombres que se acogen o rechazan)

Jesus ha realizado su vida a la luz de Dios (a quien concibe como Padre teo-conciencia) y en apertura a los hombres (por quienes entrega su vida) Desde ese fondo se ha entendido a si mismo Por llamada de Dios (como hemos visto en la experiencia del bautismo) y al servicio de los hombres (de los campesinos de Galilea y de todos los oprimidos) ha ido recorriendo su camino En este contexto viene a expresarse y recibe su sentido su conciencia de Hijo de David (por familia y tradicion) y su experiencia de Hijo de Dios (bautismo), al servicio de los hombres (por quienes tiene que entregar su vida) En esta ultima linea puede presentarse a si mismo, de manera paradojica, como Hijo de Hombre Logicamente, para fijar de manera mas precisa su identidad, queda pendiente la respuesta (de rechazo o acogida) de Dios y de los hombres, tal como el evangelio lo ha expresado en el relato de su muerte y pascua

Eso significa que el tema de la conciencia historica de Jesus es muy importante (el sabe quien es, sabe lo que quiere y lo que hace), pero no constituye la ultima palabra Dentro de esa misma conciencia se incluye un

elemento histórico (la identidad de Jesús depende de su misión) y relacional, pues la misma identidad Jesús depende de la respuesta de Dios (a través de los hombres). Ser "Hijo del Hombre" significa encontrarse "esencialmente" en manos de los hombres. De ellos ha nacido, ellos definen su identidad, en un camino que, sin embargo, depende, en último término, de Dios. Por todo eso, lógicamente, esta pregunta por la identidad (conciencia) de Jesús sigue abierta a través del evangelio. Ella depende de todo lo anterior (de lo que él piensa de Dios y los humanos) y de todo lo siguiente: del despliegue de su vida (de su muerte), de la forma en que le acojan y respondan Dios y los hombres, como indicaré en mi nuevo libro sobre *La historia de los primeros cristianos.*

En ese contexto, podemos y debemos afirmar que *Jesús es signo fuerte de Dios* (de forma que su vida sólo puede interpretarse a la luz de lo divino) y *signo de los hombres.* Jesús ha sido y sigue siendo una "vida" entregada al servicio de los otros hombres, de manera que él mantiene viva la esperanza de la nueva humanidad (reino, Hijo del humano). En el lugar donde se cruzan y fecundan revelación de Dios y plenitud humana se interpreta y entiende Jesús, como ha querido mostrar todo este libro[30].

[30] Esta visión del Hijo del hombre sigue siendo fundamental en la iglesia, pues ella nos recuerda el origen y sentido de Jesús como humanidad original y escatológica, querida por Dios al principio, culminada al final de los tiempos, pero realizada en el transcurso concreto de la historia, desde su nacimiento hasta su pascua. La cristología dogmática posterior afirmará que Jesús tiene (es) *naturaleza humana,* en el sentido abstracto, griego: un ser de cuerpo y alma, alguien que posee los elementos de la esencia humana. Esa afirmación, ratificada en un sentido por el concilio de Calcedonia (año 451 d. C.), sigue siendo válida, pero resulta muy insuficiente, si la comparamos con la tradición bíblica. Según el Nuevo Testamento, Jesús no es simplemente *humano* por el hecho de poseer una *naturaleza humana,* entendida en forma dualista (cuerpo y alma) o triádica (cuerpo, alma, espíritu), sino porque *ha desplegado en su persona el sentido más hondo de la vida humana,* en libertad personal, en apertura de gracia hacia los otros hombres, en fidelidad a Dios. No se limita a "tomar" una naturaleza que ya existía, sino que asumiendo el camino de la humanidad (naciendo de lo humano) se realiza a través de una biografía concreta. Así podemos llamarle el *ser humano verdadero,* siendo como es el *Dios verdadero.* Al decir esto nos hallamos dentro de la confesión cristiana.

Bibliografía

He ofrecido parte del material de esta bibliografía en *Mil y un libros sobre la Biblia*, Cuadernos Bíblicos 124, Verbo Divino, Estella 2004 y en *La nueva Figura de Jesus*, Verbo Divino, Estella 2003, completandola y actualizandola desde la perspectiva de este libro Para una vision de conjunto de algunas "bibliografias" actuales sobre Jesus, especialmente aquellas que aparecen on line, cf 3 1 *Historia de la investigacion Elenco bibliografico* Resulta a veces dificil encuadrar algunas obras, por eso en algun caso las pongo en dos lugares La bibliografia va numerada, en orden progresivo, de 1 a 12, pero he introducido un apartado 0 (=cero), dedicado a cuestiones introductorias

0. *Textos, fuentes, siglas e instrumentos de trabajo*

El texto base y fuente de este libro (y de la historia de Jesus) siguen siendo los evangelios, con otras obras del Antiguo y Nuevo Testamento Por eso, despues de recordar varias siglas, empiezo presentando algunas ediciones y traducciones de la Biblia Ofrezo despues algunas concordancias de la Biblia y algunas sinopsis de los evangelios, para fijarme en los apocrifos y textos basicos del entorno cultural judio Termino recogiendo algunos comentarios y diccionarios de conjunto de la Biblia

0.1. Siglas principales

Para los textos del Antiguo y Nuevo Testamento utilizo las que aparecen en los textos de la Biblia y en los libros cristianos (Mt es Mateo, Lc es Lucas etc) Empleo las siglas usuales para las revistas y colecciones de libros, tal como han sido recogidas, por ejemplo, en G Flor Serrano, *Diccionario de la Ciencia Biblica*, Verbo Divino, Estella 2000, o en algunas bibliografias especializadas (cf P Nober y P North, *Elenchus Bibliographicus Biblicus*, Instituto Biblico, Roma 1968ss, *Bibliografia Biblica Latino-Americana*, Vozes, Saô Paulo, I-V, 1987ss, ed on *line* http // www2 metodista br/biblica/) Cf ademas

Abot	Uno de los tratados de la Misna
Ant	Antiguedades biblicas, de Flavio Josefo
AT BC	Biblia Cristiana, que consta de AT y Nuevo Testamento Incluye los deuterocanonicos del AT (Tob, Jud, Sab, Eclo, Bar, Carta Jer, 1 y 2 Mac, con añadidos a Est y Dan)
Bell	*Guerra judia*, de Flavio Josefo
EvTomas	*Evangelio de Tomas*, uno de los apocrifos mas significativos del Nuevo Testamento Algunos lo consideran muy antiguo, aunque parece depender de los evangelios canonicos Muestra principios de una tendencia gnostica
Hen	*Henoc* Literatura apocrifa apocaliptica, vinculada al personaje Henoc y a su grupo Citamos basicamente los textos de 1 Hen, es decir, del llamado Pentateuco de Henoc
LXX	Los *Setenta* Traduccion griega de la BH, hecha en Alejandria, entre los siglos IV-I AEC, en ella se incluyen los deuterocanonicos (Tob, Jud, Sab, Eclo (=Ben Sira), Bar, Carta Jer, 1/2 Mac) y se añaden textos a Est y Dan
Misna	Recopilacion de leyes y tradiciones judias, codificadas en el II III d C
Q	Del aleman Quelle o Fuente Posible documento antiguo, hoy perdido, parte de sus dichos se recogen en los evangelios de Mt y Lc
1, 2Q	*Qumran* Lugar junto al Mar Muerto donde se instala una comunidad judia en el II a C Citamos sus textos segun las cuevas donde se encontraron Asi 1QS es la *Regla de la Comunidad*, encontrada en la cueva 1
Talmud	Comentarios judios a la Misna, redactados basicamente en Babilonia, entre el siglo IV y el VI d C
Test	*Testamentos de los XII Patriarcas*, libro de los Apocrifos del Antiguo Testamento

0.2. Texto Bíblico del Antiguo y Nuevo Testamento

Aunque para los cristianos ni el hebreo, el arameo, el griego o latin son ya lenguas sagradas, para el estudio de Jesus siguen siendo fundamentales los textos originales de la Biblia Entre los investigadores hay un consenso basico sobre esos textos Las ediciones criticas mas significativas son

Biblia Hebraica Stuttgartensia, por K Elliger y W Rudolph, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1977, con aparato critico Ha sustituido a la R Kittel

Novum testamentum graece, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart[27]1993 Sigue utilizando el texto antiguo de Eberhard y Erwin Nestle, actualizado por Kurt Aland et Barbara Aland, con *el Instituto de estudios del texto del Nuevo Testamento* de Munster

Septuaginta, id est *Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, por A Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979

Greek New Testament, editado bajo la direccion de K Aland, por un comite ecumenico y cientifico, por las Sociedades Biblicas Unidas, Stuttgart[4]1993

Novi Testamenti Biblia graeca et latina, por J M Bover, CSIC, Madrid 1958 Fundada en las grandes ediciones clasicas Tiende a separarse del texto alejandrino, aproximandose al bizantino y al occidental

Nuevo Testamento trilingue, en griego, latin y castellano, por J M Bover, J O'Callaghan, BAC, Madrid 19945 Utiliza el texto griego de Bover y el latino de la neo-vulgata

0.3. Traducciones al castellano

La mayor parte de los lectores utilizaran traducciones castellanas de la Biblia Actualmente, no existe diferencia entre las traducciones catolicas y las protestantes, ni entre las cristianas y las no-cristianas Ciertamente, hay ligeras diferencias de matiz, pero las traducciones que ahora presentamos son basicamente fiables

Alonso Schokel, L *Biblia del Peregrino Edicion de Estudio* Traduccion y comentario de conjunto de la Biblia, Mensajero, Bilbao y Verbo Divino, Estella 1996

Biblia de Jerusalen (Desclee de Brouwer, Bilbao, 1998) Se inspira en la *Bible de Jerusalem* (Cerf, Paris, 1973ss)

Biblia Latinoamericana (Paulinas, Madrid y Verbo Divino, Estella 1972) Traduccion de R Ricciardi y B Hurault, realizada en Chile, y destinada a las comunidades cristianas de base (al pueblo, mas que al clero)

Casa de la Biblia, *Sagrada Biblia* Coeditada por Atenas y PPC (Madrid), Verbo Divino (Estella) y Sigueme (Salamanca), desde 1992

Nacar Colunga (BAC, Madrid 1944) Primera version catolica moderna de los originales hebreos y griegos, con los metodos de la nueva exegesis cientifica

Nueva Biblia española Traduccion de L Alonso Schokel (1920-2000) y Juan Mateos, (Cristiandad, Madrid 1975)

Reina Valera Desde 1992, las Sociedades Biblicas Unidas vienen ofreciendo ediciones adaptadas y de estudio de la traduccion protestante antigua, realizada por C de Reina (1569) y C Valera (1602)

Sagrada Biblia (BAC, Madrid 1975) Traduccion de F Cantera (AT) y M Iglesia (NT), que sustituye a J M Bover, que habia hecho la primera traduccion (1947)

Traduccion ecumenica Preparado por una comision mixta, catolico-protestante El Nuevo Testamento aparecio hace tiempo (SBU, BAC, Casa de la Biblia, Madrid 1978) La traduccion de toda la Biblia aparecera pronto (SBU, Verbo Divino)

0.4. Concordancias

Con los nuevos metodos informaticos, como el programa *BibleWorks* (cf http // www bibleworks com/) y otros buscadores biblicos, las grandes concordancias antiguas han perdido parte de su actualidad Entre las ediciones manuales, en castellano, siguen teniendo cierta utilidad las siguientes

Concordancias de la Biblia Nuevo Testamento, Desclee de Brouwer, Bilbao 1975 Sobre la base de la Biblia Jerusalen Permite seguir las palabras castellanas y las griegas

Lujan, J , *Concordancias del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1975 Eclectica, valor orientativo

Petter, H M , *Concordancia greco-espanola del Nuevo Testamento*, Clie, Terrasa 1984 Sigue traduccion Reina Valera, aunque cita equivalencias griegas

Sloan, W H , *Concordancia completa de la Santa Biblia*, Clie, Terrasa 1986 Sigue la traduccion Reina-Valera Poco precisa

Strong, J , *Concordancia exhaustiva de la Biblia*, Caribe, San Jose de Costa Rica 2003 Recoge el texto de una obra clasica inglesa Realizada segun la traduccion de Valera

0.5. Sinopsis

Siguen siendo muy importantes para una vision de conjunto de los evangelios Entre las mas valiosas, sobre todo en castellano, cf

Aland, K , *Synopsis quattuor evangeliorum*, locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis, 5ª ed Bibelanstalt, Stuttgart 1976 Obra de referencia basica

Alonso Diaz, J , y Vargas Machuca, A , *Sinopsis de los Evangelios*, Comillas, Madrid 1996

Benoit, P , Boismard, M E y Malillos, J L , *Sinopsis de los cuatro evangelios* I-II, Desclee, Bilbao 1975 Mas que simple sinopsis es una investigacion sobre la tradicion de los evangelios La hipotesis de fondo es discutible, pero bien fundada Texto muy util

Cervantes G , J , *Sinopsis Bilingue de los tres primeros Evangelios con los paralelos del Evangelio de Juan*, Estella, Verbo Divino, 1999 Texto griego y castellano (traduccion del autor), con notas de critica textual muy significativas Edicion de gran valor Deberia completarse incluyendo tradiciones no canonicas (como Ev Tom)

Funk, R W (ed), *New Gospel parallels I* The Synoptic Gospels, Fortress, Philadelphia 1985

Funk, R W (ed) *New Gospel Parallels Volume II John and the Other Gospels*, Fortress, Philadelphia, 1985

Hurault, B , *Sinopsis pastoral de Mateo, Marcos, Lucas (Juan)*, San Pablo, Madrid 1980

Kloppenborg, J S , *Q Parallels Synopsis, Critical Notes & Concordance*, Polebridge Press, Sonoma CL 1988

0.6. Apócrifos del Antiguo Testamento y escritos intertestamentarios

Son fundamentales para conocer el trasfondo religioso y social en el que ha surgido Jesus Solo citamos como ejemplo algunos textos mas significativos

Diez Macho, A (ed), *Apocrifos del Antiguo Testamento* Introduccion general a los apocrifos del AT Obra editada por A Diez Macho con la colaboracion de M A Navarro y M Perez F , Cristiandad Madrid 1982/1984

Filon de Alejandria, *Obras completas* I-V Traduccion, introduccion y notas de J M Triviño, Acervo Cultural, Buenos Aires 1975/6

Garcia M, F , *Textos de Qumran*, Trotta, Madrid, 1992 Traduce y organiza el conjunto de los textos Para un estudio de los diversos textos de Qumran, con bibliografia, Id , *Textos de Qumran*, en G Aranda (y otros), *Literatura judia intertestamentaria*, IEB9, Verbo Divino, Estella 1996, 15 241

Josefo, Flavio, *Obras completas* I-V, Traduccion de Luis Farre, Acervo Cultural, Buenos Aires 1961 Incluye 4ª Mac, que en otro tiempo solia atribuirse a F Josefo Otras

traducciones. *Guerra de los Judíos*, I-II, Gredos, Madrid 1999 (traducción fiable); *Autobiografía. Contra Apión*, Gredos, Madrid 1994 (excelente traducción de M. R. de Sepúlveda, con prólogo de L. García Iglesias, donde se estudian las traducciones españolas de Josefo); *Antigüedades judías*, I-II, Akal Clásica, Madrid 2002 (trad. de José vara Donado); *Autobiografía. Contra Apión*, Alianza, Madrid 1987 (traducciones de J. J. Busto y de M. V. Spottorno).

0.7. Apócrifos del Nuevo Testamento y textos gnósticos

En ciertos sectores se sigue discutiendo el valor (y la datación) de algunos apócrifos, pues ellos ofrecerían materiales que los evangelios canónicos han relegado. Ciertamente, son importantes y su estudio es básico para conocer la historia y teología de la iglesia primitiva. Pero son menos importantes para el conocimiento del Jesús histórico:

Alcalá, M., *El evangelio de Tomás. Palabras ocultas de Jesús*, BEB 67, Sígueme, Salamanca 1989; *El evangelio copto de Felipe*, El Almendro, Córdoba 1992; *Los evangelios de Tomás, el mellizo y María Magdalena*, Mensajero, Bilbao 2000.

Aranda, G. y Rupérez, P. (eds.), *Apócrifos cristianos*, Ciudad Nueva y Fundación San Justino, Madrid (1998-). Traducción de apócrifos cristianos, para uso popular. 1. *La leyenda del rey Abgar y Jesús*. Orígenes del cristianismo en Edesa. 2. *La dormición de la Virgen*. Relatos de la tradición copta. 3. *El protoevangelio de Santiago*. 4. *Hechos de Andrés y Mateo en la ciudad de los antropófagos*. Martirio del apóstol San Mateo.

González Blanco, E., *Los evangelios apócrifos* I-III, Bergua, Madrid 1934. Ofrece mucho material, pero queda anticuada por poco crítica.

Piñero A. (et. al.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*. I. Tratados filosóficos y cosmológicos. II. Evangelios, hechos, cartas. III. Apocalipsis y otros escritos, Trotta, Madrid, 1997-2000. Edición cuidada. Buenas traducciones e introducciones.

Santos Otero, A., *Los Evangelios Apócrifos. Textos griegos y latinos*, con versión crítica, estudios introductorios y comentarios, BAC 148, Madrid 1975. Es la mejor edición hasta el momento.

0.8. Comentarios de conjunto a la Biblia

Los grandes comentarios a la Biblia, y en especial al Nuevo Testamento, ofrecen secciones importantes sobre el entorno y la vida de Jesús. Entre los más significativos en castellano:

Brown, R. E., Fitzmyer, J. A. y Murphy, R. E., *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* (=NCBSJ). I-II, Verbo Divino, Estella 2004. La primera edición fue traducida en cinco volúmenes (Cristiandad, Madrid 1971). Ofrece excursus y ampliaciones muy importantes para conocer la vida de Jesús.

Farmer, W. R. y Levoratti, A. J. (eds.), *Comentario Bíblico Internacional* (=CBI), Verbo Divino, Estella, 1999. Ofrece una visión de conjunto de los temas y libros de la Biblia. Colaboran especialistas católicos y protestantes, del ámbito europeo y americano.

La Biblia y su mensaje, Clie, Terrasa 1982. Protestante, de tipo popular. Han aparecido, entre otros: 1. *Génesis-Exodo* (José Grau); 3. *Josué - 1-2 Samuel* (B. Sánchez); 6. *Salmos* (J. M. Martínez); 10. *Mateo* (B. Sánchez); 11 Marcos (B. Sánchez); 13. Juan (P. Puigvert); 15. *Romanos* (S. Pérez Millos); 18. *Efesios-Colosenses* (T. H. Wickham).

Levoratti, Armando J (ed), *Comentario Bíblico Latinoamericano* (=CBL), Verbo Divino, Estella 2004 ss Obra codirigida por Elsa Tamez (evangelica) y P Richard (catolico), ofrecera la mejor vision de conjunto de la exegesis de los paises de America Latina

0.9. Diccionarios

Ofrecen una vision de conjunto de los temas de la historia y teologia biblica y son muy utiles para el conocimiento de Jesus Entre ellos podemos destacar, desde diversas perspectivas, los siguientes

Balz, H y G Schneider (eds), *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, I-II, Sigueme, Salamanca 1998

Baroukh, E , *Enciclopedia practica del judaismo*, Robinbook, Barcelona 1995

Bauer, J B , *Diccionario de teologia biblica*, Herder Barcelona, 1985 Destaca los aspectos teologico-pastorales, desde una perspectiva catolica Buena bibliografia

Bogaert, P M (y otros), *Diccionario enciclopedico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993

Buttrick, G A (ed), *The Interpreter's Dictionary of the Bible* I-IV, Abigdom, Nashville 1962 Algo anticuado, pero muy valioso

Cazelles, H y A Feuillet (eds), *Supplements au Dictionnaire de la Bible*, Letouzey en Ane, Paris 1928 ss Sigue siendo un texto clave para el conocimiento del Nuevo Testamento

Coenen, L , E Beyereuther y H Bietenhard (eds), *Diccionario teologico del Nuevo Testamento*, I-IV Sigueme, Salamanca 1984

Diez Macho, A y S Bartina, *Enciclopedia de la Biblia*, I-VI (I A-B, II C-M, III N-H, IV H-M, V M-P, VI Q-Z), Garriga, Barcelona, 1963-1965 De tipo mas historico y arqueologico que teologico Algo anticuado Sigue siendo una obra de referencia obligada

Fernandez Ramos, F (ed), *Diccionario de Jesus de Nazaret*, Monte Carmelo, Burgos 2001 Desigual, pero muy importante Tiene entradas basicas para el conocimiento de Jesus

Friedmann, D N (ed), *Anchor Bible Dictionary* I VI, Doubleday, New York 1992 El major instrumento de conjunto para el conocimiento de la Biblia

Green, J B (ed), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Intervarsity, Downers Grove 1992

Jenni, E y C Westermann (eds), *Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1985

Kittel, G (ed), *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament* I VII, Kohlhammer, Stuttgart 1933 1969 (traduccion inglesa e italiana, texto *on line)* Sigue siendo el instrumento de estudio literario y teologico mas importante que se ha escrito hasta el momento actual

Leon-Dufour, X (ed), *Vocabulario de teologia biblica*, Herder, Barcelona 1985

Pikaza, X , *Diccionario de la Biblia Historia y Palabra*, Verbo Divino, Estella 2007 Ha recogido y ordenado los elementos basicos de la vida de Jesus

Rossano, P (ed), *Nuevo diccionario de teologia biblica*, Paulinas, Madrid 1990

1. Obras generales. Teología del Nuevo Testamento

La historia de Jesus forma el nucleo del Nuevo Testamento Por eso, las introducciones y teologia del Nuevo Testamento ofrecen no solo un encuadre general de la tematica (historia

de Jesús), sino que suelen incluir muy buenas bibliografías. Yo mismo he cuidado las que aparecen en la edición castellana de Brown (2004), Bultmann y Cullmann. Las obras aquí indicadas pueden completarse con las que aparecen en num 11 (sobre los evangelios).

AAVV, *Introducción al Estudio de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1992/2002. Los cinco volúmenes dedicados al Nuevo Testamento ofrecen una visión general de la historia de Jesús, desde el contexto judío de su tiempo, tal como ha sido desarrollada por los libros del Nuevo Testamento.

Brown, R. E., *Introducción al Nuevo Testamento I-II*, Biblioteca de Ciencias Bíblicas y orientales, Trotta, Madrid 2002. Ofrece un buen panorama del Nuevo Testamento. Presenta los bloques de libros y los libros en concreto. Incluye extensa bibliografía, actualizada para la edición castellana.

Brown, R. E. (ed.), *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2004. Contiene una introducción básica a los temas de la historia de Jesús y del despliegue del Nuevo Testamento, con bibliografía castellana actualizada.

Bultmann, R., *Teología del Nuevo Testamento*, BEB 32, Salamanca 1981. Obra clave de la exégesis del siglo XX. Elabora su teología desde la antropología creyente, en línea existencial, interpretando a Jesús como "Palabra" de Dios, que ofrece al hombre su identidad. Centrada en Pablo y Juan. Devalúa la historia de Jesús.

Cullmann, O., *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998. En la edición castellana de la obra he ofrecido una visión panorámica de la cristología del Nuevo Testamento, desde la perspectiva de Cullmann y de los estudios posteriores.

Fernández Ramos, F. (ed.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Monte Carmelo, Burgos 2001.

García Cordero, M., *Teología de la Biblia* I-III. Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, BAC, Madrid 1972.

George, A y Grelot, P., *Introducción crítica al Nuevo Testamento* I-II, Herder Barcelona, 1983. Obra monumental, algo anticuada en sus valoraciones, pero con mucha información. Aún valiosa.

Gnilka, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid, 1998. Obra clásica, católica. Tradicional, sólida, siguiendo un orden académico: Jesús, Pablo, sinópticos, Juan... Quizá algo aséptica.

Jeremias, J., *Teología del Nuevo Testamento* I, BEB 2, Sígueme, Salamanca 1985. Obra inacabada (por muerte del autor), pero clásica. Sólo expone el mensaje de Jesús.

Köster, H., *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenista e historia y literatura del cristianismo primitivo*, BEB 59, Sígueme, Salamanca 1988. Sitúa el Nuevo Testamento dentro de la historia del judaísmo tardío y del helenismo, incluida la literatura cristiana primitiva fuera del canon. Obra de tesis, más que de información. Sigue siendo importante para situar la vida de Jesús y el conjunto del Nuevo Testamento en su contexto histórico y social.

Ladd, G. E., *Teología del Nuevo Testamento*, Clie, Terrasa 2002. Teología confesional protestante; de gran envergadura. Conservadora, bien fundada.

Lohse, E., *Teología del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1978. Obra básica, ofrece un compendio teológico más que un desarrollo detallado de los temas.

Meinertz, M., *Teología del Nuevo Testamento*, Fax, Madrid 1966. De tipo tradicional; críticamente superada, pero sigue ofreciendo elementos valiosos.

Pinero, A y Pelaez, I , *El Nuevo Testamento Introduccion al estudio de los primeros escritos cristianos*, Cordoba, 1995 Obra de sintesis Estudia la historia de la interpretacion (texto, lengua, contexto) del Nuevo Testamento Analiza los metodos de estudio (diacronicos y sincronicos) y ayuda a situar la vida de Jesus Buena bibliografia

Pinero, A , *Guia para entender el Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2006 Aparece como una continuacion de la anterior Situa de un modo general los temas y libros del Nuevo Testamento, pero apenas estudia la historia de Jesus

Schelkle, K H , *Teologia del Nuevo Testamento* I IV, Herder, Barcelona 1975 De tipo enci clopedico Mas que una teologia unitaria o una vision critica de la historia de Jesus ofrece un panorama de los temas basicos del Nuevo Testamento

Vielhauer, Ph , *Historia de la Literatura Cristiana Primitiva Introduccion al Nuevo Testamento, los apocrifos y los Padres Apostolicos* (BEB 72) Sigueme, Salamanca 1991 (^{2}2003) No estudia la historia de Jesus, sino que analiza los textos que contienen la memoria de Jesus, los del Nuevo Testamento y otros que se situan dentro del contexto cul tural y social del cristianismo primitivo (de todo el siglo II d C), con los apocrifos, papiros etc

Vouga, F , *Una teologia del Nuevo Testamento* Agora, Verbo Divino, Estella 2003 Reinter preta en forma unitaria los temas del NT, destacando su sentido para la existencia humana Obra ejemplar, vincula la tradicion protestante con la exigencia de conversion al evangelio, reformulando de un modo unitario los temas basicos del Nuevo Testamento

2. Entorno de Jesús, Jesús y el Judaísmo

Este es quiza el campo donde mas han avanzado los estudios relacionados con la vida y mensaje de Jesus Durante largas etapas, se habia separado a Jesus de su contexto, como si fuera una "aparicion espontanea", desligada de su tierra y de su gente Hoy sabemos que Jesus fue un judio de su tiempo, de manera que su historia forma parte de la historia del judaismo del siglo I d C Por eso el estudio del contexto judio (y, en especial, galileo), con sus grupos y tendencias (fariseos, esenios, Qumran, celotas, sacerdotes) constituye un elemento clave para el conocimiento de la vida y obra de Jesus

2.1 Visión general. Historia de Israel, trasfondo judío

Comienzo presentando algunos trabajos sobre el entorno judio de Jesus La bibliografia sobre el tema resulta inabarcable, de manera que aqui solo he podido recoger algunos estudios mas significativos, de tipo historico, literario, sociologico y teologico

Albertz, R , *Historia de la religion de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I II, Trotta, Madrid 1999

Aranda Perez, G (ed), *Literatura judia intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996

Armstrong, K , *Una historia de Dios 4000 anos de busqueda en el judaismo, el cristianismo y el Islam*, Paidos, Barcelona 2001

Bright, J *Historia de Israel* Edicion revisada y aumentada con introduccion y apendice de W Brown, Desclee de Brouwer, Bilbao 2003

Buber, M., *La fede dei profeti*, Marietti, Casale Mo 1983, 125-153; *Moisés*, Lumen, Buenos Aires 1994.

Cazelles, H. *En búsqueda de Moisés*, Verbo Divino, Estella 1981.

Chouraqui, A., *Moisés. Viaje a los confines de un misterio realizado y de una utopía*, Herder, Barcelona 1997.

Comby, J. y J. P. Lémonon, *Roma frente a Jerusalén vista por autores griegos y latinos*, DETB 8, Verbo Divino, Estella 1983; *Vida y religiones en el imperio romano en tiempos de las primeras comunidades cristianas*, DETB 13, Verbo Divino, Estella 1986.

Ebner, M., *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*, (SBS 196), Stuttgart 2004.

Goodman, M., *The Ruling Class of Judaea, The Origins of the Jewish Revolt against Rome* AD 66-70, Cambridge UP 1987.

Gottwald, N. K., *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Reli-gion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E*, SCM, London 1980.

Guevara, H., *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985. Analiza desde la obra de F. Josefo las condiciones políticas y militares de Palestina del tiempo de Jesús.

Hengel, M., *Judaism and Hellenism I-II*, SCM, London 1974; *The Charismatic Leader and his Followers*, Crossroad, New York 1981 (*Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1981); *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*, SCM, London 1990.

Heschel, A. J., *Los profetas I-III*, Paidós, Buenos Aires 1973.

Holmberg, B., *Historia social del cristianismo primitivo: la sociología y el Nuevo Testamento*, Almendro, Córdoba 1995.

Horbury, W., *Herodian Judaism and New Testament Study*, Mohr, Tübingen 2006.

Josefo, F., *Obras completas* I-V, Traducción de Luis Farré, Acervo Cultural, Buenos Aires 1961. Ediciones parciales: *Antigüedades de los judíos* I-III, Clie, Terrassa 1988; *La guerra de los judíos* I_II, Gredos, Madrid 1997; *Autobiografía, Contra Apión*, Gredos, Madrid 1994.

Kasher, A., *Jews and Hellenistic Cities in Eretz Israel*, Mohr, Tübingen 1990.

Kremer, C. S., *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, El trasfondo de cultural de cada versículo del NT, Mundo Hispano 2003.

Leipoldt, J. y Grundmann, W., *El mundo del Nuevo Testamento*, I-III, Cristiandad Madrid, 1973-1975. Estudia el contexto histórico-cultural del NT (vol. I), con selección de textos (vol II) e ilustraciones (vol III).

Malina, B. J., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995; *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Sal Terrae, Santander, 2002. Ha iniciado una fecunda línea de investigación, partiendo de un estudio antropológico-cultural del entorno del Mediterráneo Oriental.

McLaren, J. S., *Power and Politics in Palestine. The Jews and the Governing of their Land*, Sheffield Academic Press 1991.

Mettinger, T. N. D., *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Gleerup, Lund 1976.

Mowinckel, S., *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, FAX, Madrid 1975.

Neher, A., *La esencia del Profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975.

Neusner, J. (ed.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Fortress, Filadelfia 1988.

Nodet, E. y J. Taylor, *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée*, Cerf, Paris 2002.

Paul, A., *El mundo judio en tiempos de Jesus. Historia politica* Historia politica, Cristiandad, Madrid ²1982.

Penna, R., *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del Cristianismo*, DDB, Bilbao 1994 Ofrece documentos históricos, legales y religiosos significativos del entorno del Nuevo Testamento.

Pikaza, X., *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1997.

Quesnel, M. y Gruson, Ph. (eds.), *La Biblia y su cultura* II. NT, Sal Terrae, Santander 2002.

Richardson, P., *Herod· king of the Jews and friend of the Romans*, University of South Carolina Columbia, 1996.

Riches, J., *The World of Jesus· first-century Judaism in crisis*, Cambridge University Press. 1990.

Russell, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, London 1971.

Sacchi, P., *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*, Paideia, Brescia 1990.

Safrai, S. y M. Stern (eds.): *The Jewish People in the First Century Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions I-II*, Fortress Press, Philadelphia. 1974.

Sanders, E. P. (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, I-III, SCM, London 1980.

Sanders, E. P., *Judaism Practice & Belief 63BCE-66 CE*, SCM, London 1992; *Jesus' Galilee Fair Play Diversity and Conflicts in Early Christianity*, en I. Dunderberg (ed.), *Essays in Honor of Heikki Raisanen*, Brill, Leiden 2001, 3-41. Otra versión mas reducida del mismo tema en *Jesús en Galilea*, en D. Donnelly (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa*, Verbo Divino, Estella 2004, 11-38.

Sicre, J. L, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella, Estella 1992, 67-136.

Stanton, G. N., *¿La verdad del evangelio? Nueva luz sobre Jesús y los evangelios*, Verbo Divino, Estella 1999.

Theissen, G., *Sociología del movimiento de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1979; *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sigueme, Salamanca 1985.

Trebolle Barrera, J., *Biblia judía, Biblia cristiana Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1993; *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1999.

Trebolle, J. (ed.), *The Madrid Qumran Congress 'actas del Congreso Internacional sobre los Manuscritos del Mar Muerto, Madrid, 18-21 de marzo de 1991*, Univ. Complutense, Madrid 1993.

Trevijano, R., *Orígenes del cristianismo El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Univ. Pontificia, Salamanca 1995. Trabajo escolar, de tipo enciclopédico, más centrado en tendencias culturales y religiosas que en movimientos sociales. Ofrece la mejor bibliografía sobre los diversos temas.

Vaux, R. de, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985.

2.2. Grupos y tendencias. Qumrán

Jesus no pertenecio a ningun grupo judio de tipo particular, a no ser al movimiento de Juan Bautista, sobre el que presentaremos una bibliografia especial (bibl 5 2)) Pode mos decir que el se situo en la gran corriente del judaismo Pero es importante conocer las tendencias y grupos que habia en ese tiempo Especial importancia se ha dado en los ultimos decenios al grupo de esenios de Qumran

Braun, H , *Qumran und das Neue Testament* I II, Mohr, Tubingen 1966

Casciaro, J R , *Qumran y el Nuevo Testamento* Eunsa, Pamplona 1982 Compara las estruc turas sociales y religiosas de Qumran y el Nuevo Testamento

Charlesworth, J H , (ed), *Jesus' Jewishness Exploring the Place of Jesus in Early Judaism*, Ameri can Interfaith Institute, Philadelphia 1991, *Jesus and the Dead Sea Scrolls* Doubleday, Nueva York 1993, *Hillel and Jesus Comparative Studies on Two Major Religious Leaders*, Fortress, Minneapolis 1997

Chilton, B , C A Evans y J Neusner, *The Missing Jesus Rabbinic Judaism and the New Testa ment*, Brill, Boston Leiden 2002

Collins, J J , *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, London y New York, 1997

Danielou, J , *Los Manuscritos del Mar Muerto y los Origenes del Cristianismo*, Criterio, Buenos Aires, 1959

Daube, D , *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Hendrickson, London 1956

Diez Macho, A (ed), *Apocrifos del Antiguo Testamento* I-V, Cristiandad, Madrid 1982 87

Downing, F G , *Cynics and Christian Origins*, Clark, Edinburgh 1992

Garcia M, F , *Textos de Qumran*, Trotta, Madrid, 1992, *Introduccion a la literatura esenia de Qumran*, Cristiandad, Madrid, 1992 La primera obra traduce y organiza el conjunto de los textos de la literatura de Qumran La segunda, aunque anterior, puede leerse como complemento de la traduccion de los textos Para un estudio de los textos de Qumran, con bibliografia, cf Id , *Textos de Qumran*, en G Aranda (y otros), *Literatura judia intertestamentaria*, IEB9, Verbo Divino, Estella 1996, 15 241

Garcia M , F y J Trebolle, *Los hombres de Qumran Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, Madrid, 1994

Gonzalez Lamadrid, A , *Los descubrimientos de Qumran*, Marova, Madrid 1964, *Los descu brimientos del Mar Muerto*, BAC 317, Madrid 1971 Sigue ofreciendo un punto de partida valioso para el estudio de los textos

Horsley, R A y J S Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs Popular Movements of the Time of Jesus*, Fortress, Minneapolis 1985

Johns, L L (ed) *Hillel and Jesus Comparisons of Two Major Religious Leaders* Fortress, Minneapolis 1997

Levine, L I , *Jewish Sects, Parties and Ideologies in the Second Temple Period*, Ben Zvi, Jerusalen 1978, *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity* Ben Zvi, Jerusalem, 1989

Neusner, J , *From Politics to Piety The emergence of Pharisaic Judaism*, Ktav, New York 1979, *Judaic Law from Jesus to the Mishnah*, Scholars Press, Atlanta 1993

Saldarini, A J , *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society a sociological approach*, Michael Glazier, Wilmington 1988

Sanders, J T, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants The First Hundred Years of Jewish Christians Relations*, Trinity Press International, Valley Forge 1993
Shanks H (ed), *Christianity and Rabbinic Judaism A Parallel History of their Origins and Early Development*, SPCK, London 1993
Stegemann, H , *Los esenios, Qumran, Juan Bautista y Jesus*, Trotta, Madrid 1996
Stemberger, G , *Jewish Contemporaries of Jesus Pharisees, Sadducees, Essenes*, Fortress Press, Ausburg 1991, *Pharisaer, Sadduzaer, Essener*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1991
Vazquez Allegue (ed), *Para comprender los manuscritos del Mar Muerto*, Verbo Divino, Estella 2004 Con colaboraciones de los mejores especialistas sobre el tema
Vazquez Allegue, J , *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas El prologo de la regla de la comunidad de Qumran*, Biblioteca Midrasica 20, ABE-Verbo Divino Estella 2000

2.3. La tierra. Palestina y Galilea

Especial interes han tomado en los ultimos años los estudios sobre el contexto geografico de Jesus, en especial sobre Galilea Para responder a ese interes, que aparece claro en mi libro, he querido recoger algunas obras sobre Palestina y, en especial, sobre Galilea

Abel, F M *Geographie de la Palestine*, Gabalda, Paris 1933, II, Paris 1938
Ayaso, J , *Iudaea Capta La Palestina romana entre las dos guerras judias (70 132)*, Verbo Divino, Estella 1990
Berger, K , *Qumran y Jesus ¿la verdad oculta?*, Lumen, Buenos Aires 1996
Betz, O y R Riesner, *Jesus, Qumran y el Vaticano*, Herder, Barcelona 1994
Bosen, W , *Galilaa Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*, Herder, Freiburg 1998
Carmignac, J , *Christ and the Teacher of Righteousness*, Helicon, Baltimore/Dublin 1962
Chancey, M , *The Cultural Milieu of Ancient Sephoris*, NTS, 47 (2001) 120 145, *The Myth of a Gentile Galilee*, MSSNTS, Cambridge University Press 2002
Crossan, J D y J L Reed, *Excavating Jesus Beneath the Stones, Behind the Texts* Harper, SanFrancisco, 2001 (trad castellana *Jesus desenterrado*, Critica, Barcelona 2003)
Charlesworth J H , (ed), *Hillel and Jesus, Comparative Studies on two major Religious Leaders*, Fortress, Minneapolis 1997
Edersheim, A , *La vida y los tiempos de Jesus el Mesias*, Clie, Terrasa 1999, *Usos y costumbres de los judios en los tiempos de Cristo*, Clie, Terrasa 1990 Obra clasica, de finales del siglo XIX, escrita por un judio convertido al cristianismo
Evans, C A , *Jesus and his Contemporaries Comparative Studies*, AGJU 25, Leiden 1995
Freyne, S , *Galilee from Alexander the Great to Hadrian A Study of second Temple Judaism*, Wilmington 1980, "The Geography, Politics, and Economics of Galilee and the quest for the historical Jesus" en B Chilton (ed), *The World of the New Testament*, M Glazier, Wilmington, 1980, *Galilee, Jesus and The Gospel Literary Approaches and Historical Investigations*, Fortress, Philadelphia 1988
Gonzalez Echegaray, J , *Arqueologia y Evangelios*, Estella, 1994, *Jesus en Galilea Aproximacion desde la arqueologia*, Verbo Divino, Estella 2000
Habbe, J , *Palestina zur Zeit Jesus*, Neikirchener V, Neukirchen 1996
Hanson, K C y D F Oakman, *Palestine in the Time of Jesus Social structures and social conflicts*, Fortress, Minneapolis 1998

Jeremias, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1985. Sigue siendo obra de referencia básica.

Puech, E., *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien. I La résurrection des morts et le contexte scripturaire. II Les données qumraniennes et classiques*, Etudes bibliques Gabalda, Paris, 1993; *Mesianismo, escatología y resurrección en los manuscritos del Mar Muerto*, en J. Trebolle (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en les textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1999, 245-286.

Reed, J. L., *Archaeology and the Galilean Jesus. A Re-examination of the Evidence*, Trinity Press, Harrisburg 2000 (version castellana: *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Sígueme, Salamanca 2006).

Saulnier, Ch. y Rolland, B., *Palestina en los tiempos de Jesús*, CB 27, Verbo Divino, Estella, 1981.

Schürer, E. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (175 a. C.-235 d. C., I-II)*, I-II, Cristiandad, Madrid, 1985. Obra clásica, escrita publicada en tres volúmenes en los años 1898-1901 y actualizada en inglés por G. Vermes, F. Millar y M. Black (1973-1979). Se tradujeron al castellano los dos primeros volúmenes. Sigue siendo obra clave.

Shanks, H. (ed.), *Christianity and Rabbinic Judaism. A Parallel History of their Origins and Early Development*, SPCK, London 1993.

Trebolle J. (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en les textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1999, 245-286.

Wilkinson, J., *La Jerusalén que Jesús conoció*, Destino, Barcelona 1990.

2.4. Jesús y el judaísmo. Identidad judía de Jesús

Jesús pertenece a la historia del judaísmo. Por eso, si alguien quiere conocer la vida y mensaje de Jesús debe situarle dentro del judaísmo de su tiempo. Siguiendo en la línea del apartado anterior (2.1) recogemos aquí algunos trabajos que sitúan a Jesús en el judaísmo de su tiempo, añadiendo varios estudios judíos sobre Jesús. En este contexto deben tenerse en cuenta las investigaciones sobre el Jesús histórico, que citaremos en el apartado 4. 1 (especialmente las de Crossan, Meier y Sanders) que interpretan a Jesús desde el judaísmo de su tiempo. En este contexto se inscriben también algunas obras sobre la infancia-formación de Jesús y sobre Juan Bautista (apartados 5.1 y 5.2).

Ben-Horin, Sh., *Hermano Jesús. El Nazareno desde una perspectiva judía*, Riopiedras, Barcelona 2003. Ben-Horin es un periodista judío, discípulo de M. Buber, que ha escrito, además de esta obra, otras dos, una dedicada a Pablo y otra a María, la madre de Jesús.

Bogaert, P. M., *L'identité juive de Jésus. Une question d'actualité*: Revue théologique de Louvain 33 (2002) 351-370.

Borowitz, E., *Contemporary Christologies - A Jewish Response*, Paulist Press, New York 1980.

Charlesworth, J. H., *Jesus within Judaism. New Light from Exciting Archeological Discoveries*, Doubleday, Nueva York 1988; *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, Doubleday, New York 1992.

Charlier, J. P., *Jesús en medio de su pueblo* I-III, Desclée de Brouwer, Bilbao 1993. Obra pedagógica, condensada.

Chilton, B. y C. A. Evans, *Jesus in Context· Temple, Purity and Restoration*, AGJU 39, Leiden 1997; B. D. Chilton, C.A. Evans y J. Neusner, *The Missing Jesus. Rabbinic Judaism and the New Testament*, Brill, Boston 2002.

Cohen, Haim., *The Trial and Death of Jesus*, Harper, New York 1977.

Compagnoni, P., *Come pregava l'ebreo Gesù*, IPL, Milan 1994.

Dunn, J. D. G. (ed.), *Jews and Christians The Parting of the Ways A.D 70-135* WUNT 66, Mohr, Tubingen 1993 (SCM, London 1991).

Falk, H., *Jesus the Pharisee A New Look at the Jewishness of Jesus*, Paulist, New York 1985.

Flusser, D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Cristiandad, Madrid 1975; *El cristianismo, una religión judía*, Riopiedras, Barcelona 1995; *Judaism and the Origins of Christianity*, Magnes, Jerusalem 1988; *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichnisserzahler Jesus 1 Teil. Das Wesen der Gleichnisse*, Peter Lang, Bern 1981.

Frankemolle, H., *Der Jude Jesus und die Ursprunge des Christentum*, Topos plus Taschenbucher 503, Mainz 2003.

Fredriksen, P., *Jesus of Nazareth, King of the Jews A Jewish Live and the Emergence of Cristianity*, Knopf, New York 2000. Situa a Jesus en el contexto del judaismo de su tiempo y estudia de manera especial las razones y modo de su muerte.

Gordon, N., *The Hebrew Yeshua vs the Greek Jesus. New Light on the Seat of Moses From Shem Tov's Hebrew Matthew*, Hilkiah Press, Jerusalem 2005.

Hagner, D, A., *The Jewish Reclamation of Jesus. An Analysis and Critique of the Modern Jewish Study of Jesus*, Zondervan, Grand Rapids 1984.

Harrington, D. J., *The Jewishness of Jesus Facing Some Problems*, Catholic Biblical Quarterly, 49 (1987) 1-13.

Horsley, R. A., *Jesus and the Spiral of Violence Popular Jewissh Resistence in Roman Palestine*, Harper, San Francisco 1987; *Galilee History, Politics, People*, Trinity Press, Valley Forge 1995.

Imbach, J., *Wem gehort Jesus? Seine Bedeutung fur Christen, Juden und Moslems*, Kósel, Freiburg 199.

Klausner, J., *Jesús de Nazaret Su vida, su época, sus enseñanzas*, Paidós, Barcelona 1991. Obra antigua (del 1922). Sigue siendo clásica.

Lapide, P. y U. Luz, *Der Jude Jesu Thesen eines Juden - Antworten eines Christen*, CBW, Stuttgart 2000.

Lapide, P. y H. Küng, *Jesus im Widerstreit - Ein Judisches - christlicher Dialog*, Calwer, Stuttgart - München, 1976.

Lapide, P., *Der Rabbi von Nazaret - Wandlungen des judischen Jesusbildes*, Spee Verlag, Trier 1974; *¿No es éste el hijo de José? Jesús en el judaísmo actual*, Riopiedras, Barcelona 2000 (= *Ist das nicht Josephs Sohn? - Jesus im heutigen Judentum*, Kosel, Munchen 1976; *Er predigte in seinen Synagogen, - Judische Evangelienauslegung*, Mohn, Gutersloh (1980); *Er wandelte nicht auf dem Meer - Ein judischer Theologe liest die Evangelien*, Mohn, Gütesrsloh 1984; *Wurde Gott Jude? - Von Menschensein Jesu*, Kosel, Munchen 1987.

Levine, E., *Un judío lee el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1980.

Levinson, N. P., *Nicht anderes als ein Jude - Jesus aus der Sicht eines heutigen Juden*, en H. Goldstein (ed), *Gottesverachter un menschenfeinde? - Juden zwischen Jesus und fruhchristlicher Kirche*, Patmos, Dusseldorf 1979, 44-57.

Lindeskog, G., *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, Uppsala 1938 (2ª ed: Science Books P., Darmstadt 1973.
Maier, J., *Jesus von Nazareth In der Talmudischen Uberlieferung*, Wissenschaftllche Buchge sellachaft, Darmstadt 1978.
McKnight, S., *A New Vision for Israel. The Teaching of Jesus in National Context*, Eerdmans, Grand Rapids 1999.
Neusner, J., *A Rabbi Talks with Jesus: An Intermillenial Interfaith Exchange*. Doubleday, New York 1993; *Rabbinic Literature and the New Testament. What We Cannot Show We Do Not Know*, Trinity Press, Valley Forge PA 1994.
Neusner, J. W., S. Green y E. Frerichs (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge UP 1987.
Osier, J. P., *Jésus raconté par les juifs*, Berg, Paris 1999.
Pawlikowski, J. T., *What are they saying about Christian-Jewish relations?*, Paulist, New York: 1980; *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue*, Paulist,New York 1982.
Sandmel, S., *Judaism and Christian Beginnings*, Oxford Univ. Press, 1978; *We Jews and Jesus*, Gollancz, Londres 1965.
Schröter, J., *Der historische Jesus in seinem jüdischen Umfeld: eine Bestandsaufnahme angesichts der neueren Diskussion*, Biblica 83 (2002) 563-573.
Sestieri, L., "Gli ebrei di fronte a Gesù, in Gesù Ebreo. Provocazione e Mistero (IV Colloquio ebraico-cristiano": *Vita Monastica* 158 (1984), 40-63.
Sievers, J., *Jesus of Nazareth as seen by Jewish writers of the century*, en *The Roots of Anti-Judaism in the Christian Environment*: http://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents /ju_mag_01111997_p-48_en.html.
Thoma, C., *Jüdische Zugänge zu Jesus Christus*: Theologische Berichte 7 (1979) 149-176.
Vermes, G., *Jesús el judío*, Muchnik, Madrid ⁴1997 (1ª 1977); *La religión de Jesús el judío*, Muchnik, Madrid: 1996; *Jesus and the World of Judaism*, SCM Press, London 1983.
Vidal, M., *Un judío llamado Jesús: Lectura del Evangelio a la luz de la Torah*, Ega, Bilbao 1997.
Vogler, W., *Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht*, Böhlaus, Weimar 1988.
Wengst, K., *Jesus zwischen Juden und Christen*, Kohlhammer, Stuttgart 2004.
Winter, P., *El proceso a Jesús*, Muchnik, Barcelona 1983.
Zeitlin, I. M., *Jesus and the Judaism of His Time*, Polity Press, Cambridge 1988.

3. *Jesús Histórico 1. Fuentes Bibliográficas*

La investigación sobre la vida de Jesús ha marcado la teología y la historia cristiana del siglo XX, a partir de A. Schweitzer que, en una obra publicada en 1906, mostraba que los "científicos" del XVIII-XIX habían proyectado sobre Jesús sus presupuestos culturales, sociales y religiosos, ignorando el carácter apocalíptico y anti-cultural de su mensaje. Por eso, a lo largo de la primera mitad del siglo XX, muchos exegetas profesionales (sobre todo protestantes, como R. Bultmann), renunciaron a escribir la historia de Jesús, pues pensaban que ella resulta inaccesible, de manera que sólo podemos hablar del *Cristo de la fe*, recreado por los cristianoş. A pesar de eso, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y a principios del siglo XXI, se ha desarrollado una actividad frenética de estudio sobre

Jesus, como indicaremos ofreciendo un elenco bibliografico, con algunos estudios generales y los compendios bibliograficos mas significativos, que conocemos, algunos de los cuales pueden consultarse "on line"

AAVV, *Cristologia latinoamericana Bibliografia* (1968 2000) en http //www jesuitas cl/Archivos/DOCUMENTOS%20DE%20P JORG/Criptologia/Bibliografia_de_la_cristologia_latinoamericana doc

AAVV, *Frontline From Jesus to Christ, en* www pbs org/wgbh/pages/frontline/ shows/religion/

Aguirre, R , *Aproximacion actual al Jesus de la historia*, Univ Deusto, Bilbao 1996, *El Jesus Historico a la luz de la exegesis reciente* Iglesia Viva 210 (2202) Vision panoramica del tema, con bibliografia

Barriola, M , *Consideraciones acerca del 'Jesus judio' y las investigaciones de la "Third Quest*, Soleriana, www foroexegesis com ar/ Jornadas 2004/ third_ quest htm Trabajo presentado en la "Semana Teologica" de la "Facultad de Teologia del Uruguay «Mons Mariano Soler»" (24 27/IX/2001) Publicado en *Soleriana*, VI (2001 / 2), 193-249

Bartolome, J J , *La busqueda del Jesus historico Una cronica*, Estudios biblicos 59 (2001) 179 242

Bible Gateway (http //www biblegateway com/) Quiza el portal mas completo para estudios de tematica biblica, incluido el Jesus historico

Bibliografia Biblica Latino Americana, editada primero en forma impresa (Vozes, Saô Paulo, I-V, 1987 1992) y despues *on line* (http //www2 metodista br/ biblica/) Ofrece una informacion detallada de las publicaciones en portugues (brasileño) y castellano

Bonilla, M , *The Jesus Seminar its Methodology and Philosophy A Challenge to Catholic Biblical Theology*, SciEsp 54 (2002) 313-335

Borg, M J , *Portraits of Jesus in Contemporary North American Scholarship* The Harvard Theological Review 84 (1991) 1 12, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity Press, Valley Forge Penn 1994 Pagina sobre el Jesus historico en www united edu/portrait

Boring, M E , *The 'third Quest' and the Apostolic Faith*, Interpretation 50 (1996) 341 354

Cadavid, A , *La investigacion sobre la vida de Jesus* Teologia y vida 43 (2002) Online www scielo cl/scielo php?script=sci_arttext&pid=S0049-44920020004000003&lng=en &nrm=iso&tlng=es

Craig, V L , *Rediscovering the Historical Jesus The Presuppositions and Pressumptions of the Jesus Seminar*, Faith and Mission 15 (1998) 3-15 (=http //www leaderu com/offices/bill craig/docs/rediscover1 html

Crotty, R , *The Jesus Question The Historical Search*, Harper Collins, Blackburn 1996

Chilton, B y C A Evans (eds), *Studying the Historical Jesus Evaluations of the State of Current Research*, Brill, Leiden 1994

Chilton, B , *Rabbi Jesus An Intimate Biography*, Doubleday, New York 2000

Dawes, G W (Ed), *The Historical Jesus Quest Landmarks in the Search for the Jesus of History* , Westminster Press, Louisville Kentucky 2000

Donnelly, D (ed), *Jesus Un coloquio en Tierra Santa*, Agora 16, Verbo Divino, 2004 Tres exegetas (E P Sanders, J P Meier y J D G Dunn), con una teologa (E Johnson) han dialogado sobre el Jesus historico en Palestina

Dunn, J D G y S McKnight (eds), *The Historical Jesus in Recent Research*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 2005 Obra enciclopedica que incluye trabajos de algunos

autores muy significativos del siglo XX: P. S. Alexander, D. C. Allison, P. W. Barnett, M. J. Borg, R. Bultmann, H. J. Cadbury, P. M. Casey, G. B. Caird, B. Chilton, C. E. B. Cranfield, J. D. G. Dunn, R. A. Horsley, J. Jeremias, M. Kähler, W. G. Kümmel, E. E. Lemcio, A.-J. Levine, G. Lüdemann, J. P. Meier, B. F. Meyer, R. Morgan, J. A. T. Robinson, E. P. Sanders, A. Schweitzer, K. R. Snodgrass, G. N. Stanton, P. Stuhlmacher, G. Theissen y N. T. Wrigh.

Evans, C. A., *Life of Jesus Research. An Annoted Bibliography*, NTTS 24, Brill, Leiden 1996; *Assessing Progress in the Third Quest of the Historical Jesus*, trabajo presentado en la reuniòn regional de la AAR/SBL, en Rocky Mountains/GreatPlains, April, 2005, http://craigaevans. com/Third_Quest.rev.pdf.

Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine, bibliografía y buscadores sobre Jesús en http://fltebiblio.over-blog.org/article-2290516.html.

García Moreno, A., *La 'Third Quest': reflexiones en torno a la obra 'Jesus' Jewishness:* Estudios Bíblicos 61 (2003) 417-46.

Ghiberti, G., *Überlegungen zum neuen Stand der Leben - Jesu - Forschung*, Münchener Theologische Zeitung 33 (1982) 99-115.

Goodacre,M., *The Historical Jesus*, University of Birmingham (www.ntgateway.com/Jesus/).

Guijarro, S., *Curso sobre el Jesús histórico*, con Bibliografía: www.jesus.upsa.es/ principal. htm; *La investigación sobre el Jesús histórico*, Didaskalia 32 (2002) 3-30.

Haight, R. *The Impact of Jesús Reserch*, Louvain Studies 21 (1996) 216-228, condensado en *El impacto de la investigación del Jesús histórico sobre la Cristología*, Selecciones de Teología 146 (1998) 127-134. Ofrece su visión de Jesús en *Jesús, symbol of God*, Orbis Books, New York 1999.

Jesus Seminar, Seminario on-line, con encuentros organizados para estudiar en equipo la historia de Jesús. Muchos han criticado su metodología y sus resultados. Pero, en conjunto, su aportación sigue siendo muy importante para el estudio de Jesús. Cf. http://www.westarinstitute.org/Jesus_ Seminar/jesus_seminar.html y http://virtualreligion.net/forum/. Catálogo de publicaciones en http://virtualreligion.net/forum/publish.html.

Lambiasi, F., *El 'Jesús de la historia'. Vías de acceso*, Sal Terrae, Santander 1985

Loader, W., *The Historical Jesus Puzzle*, Colloquium 29.2 (1997) 131-150 (=http://wwwstaff.murdoch.edu.au/~loader/hJesus.html.

Martín-Moreno, J. M., *Bibliografía sobre Jesús*, en http://www.upcomillas.es/personal/ jmmoreno/ cursos/profesor.html. Ofrece un extenso material bibliográfico, organizado según las claves de la vida de Jesús.

Meier, J. P., *The Present State for the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain*, Biblica 80 (1999),459-487.

Mielgo, C., *El Jesús histórico y el Jesus Seminar*, Estudios Agustinianos (1997) 171-216.

Miller, R.J., *The Jesus Seminar and its Critics*, Polebridge, Santa Rosa 1999.

New Testament Gateway, *The Historica Jesus*, http://www.ntgateway.com/Jesus/; *Books,Articles, Reviews*, http://www.ntgateway.com/Jesus/biblio.htm.

Nober, P. y R. North (eds.) *Elenchus bibliográphicus Bíblicus*, Inst. Biblica, Roma 1968. Ofrece la bibliografía más completa sobre temas bíblicos, incluidos los de la historia de Jesús.

Orion Center, bibliografía sobre los manuscritos de Qumrán y la literatura vinculada a ellos. http://orion.huji.ac.il/resources/bib/year/2002.shtml.

Peláez, J., *Un largo viaje hacia el Jesús de la historia*, en J. J. Tamayo, *Diez Palabras sobre Jesus de Nazaret*, Verbo Divino, Estella 1999, 57-123.

Pikaza, X., *El Jesús histórico. Nota bibliográfico-temática*, Iglesia Viva 210 (2002); on line http://www.iglesiaviva.org/210/n210-14.htm y en http //perso.wanadoo es/laicos/Jesus/Jesus-historico-nota-bibliografica.htm; *1001 libros sobre la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2004.

Powell, M. A., *Jesus as a Figure in History How Modern Historians View the Man from Galilee*, Westminster, Louisville KY 1998.

Puig, A., «La recherche du Jesus historique»: Biblica 81 (2000) 179-201 On line: http://www.bsw.org/?l=71811&a=Comm04.html.

Resources for Studying Historical Jesus/Christology, en http://www.textweek.com/mtlk/jesus.htm.

Robinson, J. M., *A New Quest of the Historical Jesus*, SBT 25, SCM, Londres 1959. Sigue siendo una obra clasica, necesaria para conocer el paso de la primera a la seguda "investigación" de la vida de Jesús en el siglo XX.

Schroter, J y R. Brucker (eds.), *Der historische Jesus Tendenzen und Perspektiven der gegenwartigen Forschung*, BZNW 114, Berlin 2002

Schweitzer, A , *Investigación sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990 Hemos estudiado su obra en el texto (cap. 8, 2).

Segalla, G., *La 'terza' ricerca del Gesu storico Il Rabbi ebreo di Nazaret e il Messia crocifisso*, Studia Patavina 30 (1993) 463-511; *La verità storica dei vangeli e la 'terza ricerca' su* Gesù", Lateranum 41(1995)195-234 (461-500).

Smith, B. D, *The life of Jesus*, on line www.abu.nb.ca/Courses/NTIntro/LifeJ/IndexLife.htm.

Stauros Specialized Biliography http://stauros.webhotel.be/uk_main.htm Contiene bibliogafía sobre temas vinculados a la cruz (sufrimiento, mal). El mejor buscador sobre la pasion y muerte de Jesus en cada uno de los libros del Nuevo Testamento (http.//stauros.webhotel.be/search.asp?l=engels&a=sub&r=III).

Tatum, W. B., *In Quest of Jesus*, Abingdon, Nashville TN 1999.

Vargas Machuca, A., *El Jesús histórico Un recorrido por la investigación moderna*, Comillas, Madrid 2004.

White, J. L., *Jesus the Christ A Bibliography*, Glazier, Wilmington 1988.

Witherington III, B., *The Jesus Quest The Third Search for the Jew of Nazaret*, Paternoster Press, Carlisle 1995.

Wright, N. T., *The Interpretation of the New Testament 1861 1986*, Oxford University Press, 1988, 379-403; *Jesus and the Victory of God*, SPCK, London 1996, 1-144; *The Challenge of Jesus Rediscovering Who Jesus Was and Is*, Intervarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1999.

4. Jesús Histórico 2. Visión de conjunto

La investigación clásica sobre el Jesús histórico ("first quest"), representada por obras de tipo más bien moralista (en los siglos XVIII y XIX), recibió una fuerte sacudida a principios del siglo XX, con la publicación del libro de A. Schweitzer (*Investigación sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990, original de 1906). Sólo a mediados del siglo XX, se inició una "segunda investigación" (Second Quest) que mostraba la necesidad teológica y la posibilidad histórica de estudiar con cierta garantía los hechos de la vida y mensaje de Jesús. A partir de los años setenta se inicio un nueva investigación, que suele llamarse la "tercera" (Third Quest), que sigue aún en marcha.

4.1. "Second Quest". Obras clásicas

Tras la crisis histórica suscitada por la investigación de Schweitzer y por la misma hermenéutica existencialista de R. Bultmann y su escuela, se inició hacia el 1950 un período de nueva búsqueda de Jesús, que ha producido algunas de las obras más significativas sobre el tema (como la de G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*). Una parte considerable de los supuestos de las obras que aquí citamos siguen estando vigentes y ofrece un punto de partida mesurado y profundo para generaciones de exegetas. Ofrezco sólo algunos ejemplos más significativos.

Blank, J., *Jesús de Nazaret: Historia y mensaje*, Cristiandad, Madrid, 1973.

Bornkamm, G., *Jesús de Nazaret*, BEB 13, Sígueme Salamanca, 2002 (original 1956). Sigue siendo obra clásica, mesurada.

Braun, H., *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, BEB 9, Sígueme, Salamanca 1975 (original 1969). Obra minimalista, pero de gran impacto. Incluye una introducción mía, que sitúa la obra dentro del panorama exegético de aquel momento.

Bultmann, R., *Jesús*, Sur, Buenos Aires, 1968 (original de 1926), Se centra en la identidad kerigmático de Jesús como Palabra de Dios.

Caba, J., *El Jesús de los evangelios*, BAC, Madrid 1977; *De los evangelios al Jesús histórico*, BAC, Madrid 1980.

Dodd, C. H., *El fundador del cristianismo*, Herder, Barcelona 1977.

Espeja, J., *Jesucristo, palabra de libertad*, San Esteban, Salamanca 1979.

Grelot, P., *Los evangelios y la historia*, Herder, Barcelona 1986; *Las palabras de Jesucristo* Herder, Barcelona 1988.

Käsemann, E., *El problema del Jesús histórico*", en *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca, 1978, 159-189.

Latourelle, R., *A Jesús el Cristo por los evangelios*, Sígueme, Salamanca 1986.

Léon-Dufour, X., *Los Evangelios y la historia de Jesús*, Estela, Barcelona 1966.

Robinson, J. M., *A New Quest of the Historical Jesus*, SBT 25, SCM, Londres 1959.

Perrot, Ch., *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid 1982 (= Acento, Madrid 1999). Sitúa a Jesús en el trasfondo de su tiempo.

Trilling, W., *Jesús y los problemas de su historicidad*, Herder, Barcelona 1974.

Trocmé, E. *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su tiempo*, Herder, Barcelona 1974. Recrea muy bien el entorno del mensaje de Jesús.

4.2. "Third Quest". Autores y obras más significativas

A partir de 1970 se ha venido desarrollando un nuevo tipo de acercamiento a Jesus, que suele llamarse (con palabra muy equivoca "third quest" o "tercera investigacion") Seguimos empleando esa palabra, a pesar de que nos parece poco apropiada Sea como fuere, los estudios sobre la vida de Jesus se han precisado y multiplicado, de manera que ellos nos ofrecen una base solida para el conocimiento de Jesus, Las aportaciones principales de esta investigacion han sido (han sido) o estan siendo traducidas al castellano En este apartado incluso solo trece autores que, a mi juicio, resultan fumdamentales para un estudio del Jesus historico Esta seleccion es convencional, pero nos ayuda a situar el tema Por fidelidad a la perspectiva en que me situo, he introducido cinco autores hispanos Bartolome, Fernandez, Mateos, Pikaza y Vidal

Bartolome, J J *El evangelio y Jesus de Nazaret*, CCS, Madrid 1995 Recoge y evalua la investigacion anterior, ofreciendo una vision fiable de la historia mensaje de Jesus

R E Brown, *La muerte del Mesias* I-II, Verbo Divino, Estella 2004/2006 (original de 1994) El autor, un catolico norteamericano, era muy conocido por su *Comentario a Juan* (Cristiandad, Madrid 1979), por su *Introduccion a la Cristologia del Nuevo Testamento* (Sigueme, Salamanca 2001) y su *Introduccion al Nuevo Testamento* (Trotta, Madrid 2002) Esta obra monumental sobre *La muerte del Mesias* recoge y evalua los temas de conflicto de Jesus con su entorno, desde una confianza basica en los datos de los evangelios

Crossan, J D , *Jesus Vida de un campesino judio*, Critica, Barcelona 1994 (original de 1991), *Jesus, una biografia revolucionaria*, Grijalbo, Barcelona 1996) Situa a Jesus en el entorno social y religioso de su tiempo, presentandole como sabio (casi en la linea de los cinicos), carismatico ambulante (sanador) y amigo de la mesa compartida Es muy significativa su interpretacion de la muerte de Jesus y de los orígenes de la iglesia *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002 (original ingles 1999) Quiza devalua los aspectos historicos e institucionales del origen eclesial, pero abre caminos valiosos Cf tambien *Kingdom and Children A Study in the Aphoristic Tradition*, Semeia 29 (1983) 75-95, *Sayings Parallels A Workbook for the Jesus Tradition*, Fortress, Philadelphia 1986, *The Essential Jesus Original Sayings and Earliest Images*, Harper-Collins, New York 1998, *The Cross that Spoke The Origins of the Passion Narrative*, Harper & Row, San Francisco 1988, *Who killed Jesus? Exposing the Roots of Anti Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*, Harper, San Francisco 1995

Dunn, J D G , *Jesus y el Espíritu Santo*, Sec Trinitario, Salamanca 1975, *La llamada de Jesus historico*, Sal Terrae, Santander 1992, *Christology in the Making A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, SCM, London 1980 Destaca los aspectos carismaticos de la vida y mensaje de Jesus, en su relacion con el Espiritu (Jesus carismatico), centrandose en el comienzo de la iglesia Ha comenzado a publicar una trilogia monumental *Christianity in the Making (27 150 CE) I Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2003 El vol 2° tratara del nacimiento de la iglesia y el 3° de los orígenes del cristianismo Cf tambien *A New Perspective on Jesus What the Quest for the Historical Jesus Missed*, Baker Ac Press, Grand Rapids 2005 (version castellana *Redescubrir a Jesus Lo que la investigacion sobre el Jesus historico ha olvidado*, Sigueme, Salamanca 2006)

Fernandez Ramos, F (ed), *Diccionario de Jesus de Nazaret,* Monte Carmelo, Burgos 2001 Obra extensa (mas de 1300 paginas, a dos columnas y gran formato), escrita por 26 biblistas Algunas colaboraciones recogen lo mejor de la investigacion actual sobre los temas

Gnilka, J , *Jesus de Nazaret Historia y mensaje,* Herder, Barcelona 1993 Se situa en la linea de la critica historico literaria de la tradicion germana Manual para teologos y estudiantes, mesurado, quiza un poco aseptico en su vision de Jesus

Mateos, J y Camacho, F , *El horizonte humano la propuesta de Jesus,* El Almendro, Cordoba 1988, *El hijo del Hombre,* Almendro, Cordoba 1996 Ponen de relieve el sentido ejemplar y transformador de la historia de Jesus

Meier, J P , *Un judio marginal Nueva vision del Jesus historico* I-IV, Verbo Divino, Estella 1998-2004 (original de 1991 ss) Obra monumental, en curso de publicacion (faltan al menos dos volumenes) El autor, jesuita norteamericano, presenta a Jesus como pretendiente mesianico, maestro sabio y carismatico asesinado Esta obra, escrita de forma clara, atractiva y apasionada constituye, posiblemente el mejor trabajo historico actual sobre Jesus

Pikaza, X , *Este es el hombre Manual de Cristologia biblica,* Sec Trinitario, Salamanca 1997, *La nueva figura de Jesus,* Estudios Biblicos, Verbo Divino, Estella 2003 Vision de conjunto de la investigacion sobre la historia de Jesus, culminando con una interpretacion de las tradiciones de la pascua y del nacimiento de Jesus

Sanders, E P *Jesus y el judaismo,* Trotta, Madrid 2004 (original de 1985), *Jesus in Historical Context", Theology Today* 50 (1993) 429 48 (version oficial on line http //theologytoday ptsem edu/oct1993/v50-3-article8 htm), *La figura historica de Jesus,* Verbo Divino, Estella 2001 Entiende a Jesus como profeta escatologico, testigo de la gratuidad y mensajero del Reino De tradicion protestante Deja abierto el tema de la pascua y la confesion de fe cristiana

Schussler Fiorenza, E , *En Memoria de Ella,* Desclee, Bilbao 1989, *Cristologia feminista critica,* Trotta, Madrid 2001 Pone de relieve el aspecto sapiencial de Jesus como profeta-hijo de un Dios-Sabiduria, de caracter dialogal y fraterno

Theissen G y Merz, A , *El Jesus historico,* Sigueme, Salamanca 1999 (original de 1996) Compendio escolar (casi enciclopedico) sobre el marco social y la identidad del mensaje y vida de Jesus, profeta y carismatico, maestro y poeta Theissen ha popularizado sus aportaciones, en forma novelada, en *La sombra del Galileo,* Sigueme Salamanca 1985

Vidal, S , *Los tres proyectos de Jesus y el cristianismo naciente,* BEB 110, Sigueme, Salamanca 2003, *Jesus el Galileo,* Sal Terrae, Santander 2006 Quiza el estudio hispanico mas audaz sobre la historia de Jesus, en cuya vida distingue tres momentos 1 Profeta apocaliptico, como Juan Bautista 2 Mensajero del Reino de Dios etapa galilea 3 Mesias crucificado

Wright, N T , *The NT and the Victory of the People of God I,* SPCK, London 1992, *Jesus and the victory of God* II, SPCK, London 1996 Cf tambien N T Wright y M J Borg, *The Meaning of Jesus Two Visions,* Harper, San Francisco 1999 Ofrece una vision enciclopedica ejemplar sobre Jesus y su iglesia

4.3. Otras obras

El calificativo "otras obras" es muy convencional, pues no se trata de obras secundarias. Al contrario, muchas de ellas (como las de Borg, Horsley, Johnson, Stanton...) ofrecen algunas de las mejores investigaciones sobre el tema. Se trata de una bibliografía muy selectiva, pues los trabajos que se vienen publicando sobre la historia de Jesús en estos últimos años resultan inabarcables.

Allison, D. C., *Jesus of Nazareth Millenarian Prophet*, Fortress, Minneapolis 1998; *The Jesus Tradition in Q*, Trinity Press, Harrisburg PA, 1997.

Alt, F., *Jesús, el primer hombre nuevo*, El Almendro, Córdoba 1993.

Barbaglio, G., *Jesús, hebreo de galilea. Investigación histórica*, Sec. Trinitario, Salamanca 2003. Obra densa, recoge y elabora la mejor bibliografía sobre los temas básicos de la vida de Jesús.

Becker, J., *Jesus von Nazareth*, De Gruyter, Berlin/New York 1996.

Bockmuehl, M., *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah*, Clark, Edinburgh 1994.

Borg, M. J. y N. T. Wright, *The Meaning of Jesus. Two visions*, Harper, San Francisco 1998.

Borg, M. J., *Jesus, a New Vision. Spirit, Culture and the Life of Discipleship*, HarperCollins, New York 1987; *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith*, Harper, San Francisco 1994; *The Lost Gospel Q: The Original Sayings of Jesus*, Ulysses Press, Berkeley CA 1996.

Cain, M., *Jesus the Man: An Introduction for People at Home in the Modern World*. Polebridge Press, Santa Rosa 1999.

Capps, D., *A Psychobiography of Jesus. Psychology and the Bible: A new way to read the Scriptures*, en J. H. Ellens y W. G. Rollins (eds.), *From Christ to Jesus IV*, Praeger Publishers, Westport CT 2004.

Downing, F. G., *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition*, JSOT Manuals, 4, Sheffield 1988; *Cynics and Christian Origins*, Clark Edinburgh 1992 (describe a Jesús básicamente como pensador o filósofo cínico).

Ebner, M., *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*, SBS 196, Stuttgart 2004.

Ehrman, B. D., *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millenium*, Oxford University Pres, Oxford 1999; *Jesús, el profeta judío apocalíptico*, Paidós, Barcelona 2001.

Evans, C. A., *Jesus and his Contemporaries. Comparative Studies*, Brill, Leiden 1995; *The Historical Jesus and the Christ of Faith*, Oxford Press, Oxford 1996.

Fabris, R., *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Sígueme, Salamanca 1985.

Fredriksen, P., *Jesus of Nazareth, King of the Jews*, Knopf, New York 1999.

Freyne, S., *Jesus, a Jewish Galilean. A New Reading of Jesus-Story*, Clark, London 2004.

Funk, R. W., *Jesus as Precursor*, Polebridge, Sonoma 1994; *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium*, Harper, San Francisco 1998; *A Credible Jesus: Fragments of a Vision*, Polebridge Press, Santa Rosa 2002.

Harvey, A. E., *Jesus and the Constraints of History: The Bampton Lectures*, 1980, Duckworth, London 1982.

Hengel, M. *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Presencia Teológica 7, Sal Terrae, Santander 1981. Pone de relieve la radicalidad de la llamada de Jesús y su conciencia de vocación.

Hoover, R W (Ed), *Profiles of Jesus*, Polebridge Press, Santa Rosa CA 2002
Horsley, R A , *Jesus and the Spiral of Violence*, Harper, San Francisco 1987, *El Reino de Dios y el Nuevo desorden mundial*, Agora 14, Verbo Divino, Estella 2003 Jesus como lider de la resistencia frente al imperio mundial
Johnson, E , *La Cristologia hoy Olas de renovacion en el acceso a Jesus*, Presencia Teologica 131, Sal Terrae, Santander 2003 Obra de una teologa dogmatica que ha seguido con interes los estudios sobre la historia de Jesus
Johnson, L T , *The Real Jesus The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*, Harper, San Francisco 1996, *Living Jesus*, Harper, San Francisco 1999
Kaylor, R D , *Jesus the Prophet His vision on the Kingdom on Earth*, Knox, Louisville KY 1994
Kee, H C , *¿Que podemos saber sobre Jesus?*, El Almendro, Cordoba 1992
Kloppenborg, J S , *The Formation of Q Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Fortress, Philadelphia 1987
Knight, J , *Jesus A Historical and Theological Investigation*, Clark, London 2004
Koch, T *Jesus von Nazareth, der Mensch Gottes Eine gegenwartige Besinnung*, Mohr, Tubingen 2004
Laurentin, R , *Vida autentica de Jesucristo I Relato II Fundamentos, pruebas y justificacion*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1999 Obra fundamentalista
Lemonon, P P, *Jesus de Nazaret Profeta y sabio, CB 119*, Verbo Divino, *Estella 2004*
Loader, W , *Jesus and the Fundamentalism of his Day Jesus, the Bible and the Church*, Eerdmans, Grand Rapids 2001 Cf http //wwwstaff murdoch edu au/ ~loader/hJesus html
Ludemann, G , *The Great Deception What Jesus Really Said and Did*, Prometheus, Amherst 1999, *Jesus After 2000 Years*, SCM, London 2000
Mack, B , *El Evangelio perdido El documento Q* , M Roca, Barcelona 1994
Marguerat, E Norelli, J M Poffets (eds), *Jesus de Nazareth Nouvelles approches d'une enigme*, Labor et Fides, Geneve, 1998
Marsh C y S Moyise, *Jesus and the Gospels An Introduction*, Cassell, London 1999
Moxnes, H , *Putting Jesus in His Place A Radical Vision of Household and Kingdom*, Westminster Press, Louisville 2203
Nolan, A , *Quien es este hombre? Jesus, antes del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1997 Pone de relieve la experiencia radical de libertad e igualad de Jesus
Pelaez, J , *Un largo viaje hacia el Jesus de la historia*, en J J Tamayo, *Diez Palabras sobre Jesus de Nazaret*, Verbo Divino, Estella 1999, 57 123
Powell, M A , *Jesus as a Figure in History*, Westminster, Louisville KY 1998
Schenke, L (ed), *Jesus von Nazaret Spuren und Konturen*, Kohlhammer, Stuttgart 2004
Schlosser, J , *Jesus, el profeta de Galilea*, Sigueme, Salamanca 2005
Schottroff, I y Stegemann, W , *Jesus de Nazaret, esperanza de los pobres*, Sigueme, Salamanca 1981 Preciosa introduccion a la vida y movimiento de Jesus
Schweizer, E , *Jesus, parabola de Dios ¿Que sabemos realmente sobre la vida de Jesus?*, Sigueme, Salamanca 2001 Relee con cierto escepticismo la vision de Jesus "made in USA" del Jesus Seminar
Smith, M , *Jesus el Mago*, M Roca, Barcelona 1988 Presenta a Jesus como curandero "paganizante" Libro de gran densidad, aunque provocador y quiza unilateral

Stanton, G. N., *¿La verdad del evangelio? Nueva luz sobre Jesús y los evangelios*, Verbo Divino, Estella 1999; *The Gospels and Jesus*, Oxford UP 1989.
Stegemann, E. W. y Stegemann, W., *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001.
Vázquez, A., *Psicología de Jesus*, en F. Fernández Ramos, *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Monte Carmelo, Burgos 2001 (on line: http://www.galiciadigital.com/psd/Opinion/opinion_ detalle.php?id=291).
Witherington, B. *Jesus the Sage. The Pilgrimage of Wisdom*, Fortress, Minneapolis 1994.

5. *Origen de Jesús. Familia, Juan Bautista*

Continuamos en la línea de lo dicho en apartado 2, donde hemos presentado algunos trabajos básicos sobre el contexto judío de Jesús. Ese contexto e identidad se expresa de un modo especial a través de su familia y de su "maestro" o iniciador profético, Juan Bautista.

5.1. Nacimiento y familia

Sobre los evangelios de la infancia (Mt 1-2 y Lc 1-2) existe una bibliografía inabarcable, recogida en las revistas especializadas de mariología, como *Marianum* (Roma), *Marial Studies* (Dayton, Ohio) y *Ephemerides Mariologicae* (Madrid), que han dedicado al tema varios números monográficos. Aquí evocamos no sólo el nacimiento e infancia de Jesús, sino aquello que se puede afirmar sobre su familia, como espacio de crecimiento compartido. En este contexto introducimos algunos trabajos sobre su origen davídico (desde la perspectiva de Rom 1, 3-4).

Aron, R., *Los años oscuros de Jesús*, Ega, Bilbao 1992; *Así rezaba Jesús, de Niño*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1988. Desde una perspectiva de judaísmo piadoso.
Bauckham, R., *Jude and the relatives of Jesus*, Clark, Edinburgh 1990.
Benko, S., *Los evangélicos, los católicos y la Virgen María*, Causa Bautista, Barcelona 1981. El autor ha escrito más tarde un estudio básico sobre la función simbólica de María en el mundo mediterráneo (*The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Brill, Leiden 1993).
Bernheim, P.-A., *James, Brother of Jesus*, Trinity P., London 1997.
Bojorge, H., *La figura de María a través de los evangelios*, Sal Terrae, Santander 1984.
Brown, R. E. (ed.), *María en el Nuevo Testamento*, BEB 49, Sígueme Salamanca, 1986.
Brown, R. E., *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982. La obra más documentada sobre el tema, desde una perspectiva católica.
Burger, Ch., *Jesus als Davidssohn*, FRLNT 93, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1970.
Barnouin, M., *Marie Mère de Jacques et de José (Marc 15, 40): quelques observations*, NTS 42, 1996, 472-474.
Calduch, N., *La Sagrada Familia en la Biblia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.
Chilton, B. y C. A. Evans (eds.), *James the Just and Christian Origins*, Nov. T. Sup. 98, Brill, Leiden 1999.

Chilton B. y J. Neusner, *Brother of Jesus· James the Just and His Mission*, Westminster, Philadelphia/2001.

de Jonge, M., "Jesus, Son of David and Son of God", en S. Draisma (ed.), *Intertextuality in Biblical Writings Essays in Honour of Bas van Iersel*, Koj, Kampen 1989, 95-104.

De la Potterie, I., Pikaza, X. y Losada, J., *Mariología fundamental. María en el misterio de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca. 1996. Obra enciclopedica, con algunas de las aportaciones bíblicas e históricas más significativas sobre la Madre de Jesús.

De Leon Azcárate, J. L., *Santiago el hermano del Señor*, Verbo Divino, Estella 1998.

Díez-Macho, A., *La Historicidad de los Evangelios de la Infancia*, Fe Católica, Madrid 1977.

Duling, D. C., *The Promises to David and Their Entrance into Christianity -Nailing Down a Likely Hypothesis*, NTS 20 (1973/74) 55-77.

Dunn, J. D. G., *Jesus - Flesh and Spirit An Exposition of Romans 1, 3-4*: Journal of Theological Studies 24 (1973) 40-68.

Flores, S. de y Touron del Pie, E. (eds.), *Nuevo diccionario de mariología*, San Pablo, Madrid 1988. Obra enciclopedica, con numerosas colaboraciones hispanas.

Garcia Paredes, J. C. R., *Mariología*, Sap.Fidei, BAC, Madrid 1995. Buen estudio de los datos bíblicos.

Gómez-Acebo, I. (ed), *María, mujer mediterránea*, El clave de Mujer, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

Hahn, F., *The Titles of Jesus in Christology*, Lutterworth, London 1969, 246-251.

Johnson, L. T., *Brother of Jesus, friend of God. Studies in the Letter of James*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2004.

McHugh, J., *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1978.

Michaud, J. P., *María en los evangelios*, CB 77, Verbo Divino, Estella 1992.

Muñoz Iglesias, S., *Los cánticos del evangelio de la infancia según san Lucas*, CSIC, Madrid 1983; Id., *Los evangelios de la Infancia* I-IV, BAC, Madrid 1986/90.

Navarro, M., *María, la mujer. ensayo psicológico-bíblico*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1987.

Perrot, Ch., *Los relatos de la infancia de Jesús. Mt 1-2 y Lc 1-2*, CB 18, Verbo Divino, Estella 1987.

Pikaza, X., *Los Orígenes de Jesús* Salamanca, BEB 15, Sigueme, Salamanca 1976; *La Madre de Jesús Mariología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1992

Pinkus, L., *El mito de María Aproximación simbólica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1987.

Refoulé, F., *Les frères et soeurs de Jésus Frères ou cousins?*, Desclée de Brouwer, Paris 1995.

Ruggieri, G., *Il Figlio di Dio davidico*, Analecta Gregoriana 166, Gregorian University, Roma 1968.

Schaberg, J., *The Illegitimacy of Jesus A Feminist Theological Interpretation of the Infance Narratives*, Harper and Row, San Francisco 1987.

Serra, A., *María según el evangelio*, Sigueme, Salamanca 1988.

Warner, M., *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Taurus, Madrid 1991. Toma como punto de partida los datos bíblicos.

Wengst, K., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Studien zum Neuen Testament 7, Mohn, Gutersloh 1972, 112-117.

5.2. Juan Bautista. Vocación y bautismo de Jesús

Al origen y entorno inmediato de Jesús pertenece Juan Bautista. Por eso, sólo un buen conocimiento de la vida-obra del Bautista nos permitirá conocer a Jesús, su discípulo más importante. En este mismo contexto hemos querido citar algunas obras sobre el Espíritu Santo, vinculadas a la experiencia bautismal de Jesús, tomada en un sentido extenso. Para un estudio más amplio del tema habrá que acudir a los trabajos fundamentales citados en 3.1 (como el de Meier, *Jesús, un judío marginal* 3).

Barth, G., *El Bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1986.

Beasley-Murray, G. R., *Baptism in the New Testament*, Eerdmans, Gran Rapids 1962.

Böhlemann, E., *Jesus und der Täufer. Schlüssel zur Theologie und Ethik des Lukas*, MSSNTS, Cambrigde 1997.

Braun, H., *Qumran und das Neue Testament* I-II, Mohr, Tübingen 1966.

Collins, J., *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Doubleday, New York 1995.

Crossley, J. G., *The Semitic background to repentance in the teaching of John the Baptist and Jesus*, Journal for the study of the historical Jesus 2 (2004) 138-157.

Charlesworth, J. H., *John and Qumran*, Chapman, London 1972.

Charlesworth, J. H. (ed.), *John and the Dead Sea Scrolls*, Crossroad, Nueva York 1990.

Chevallier, M. A., *Aliento de Dios, el Espíritu Santo en el Nuevo Testamento* I, Sec. Trinitario, Salamanca 1982.

Chilton, B. D., *John the purifier. His immersion and his death*, HTS 57 (2001) 247-267.

Dormeyer, D., *Der gewaltsame Prophetentod des Täufers und die weiteren Umstände (Mk 6,17-29)*, en J. Mrázek (ed.): *Epitoauto. FS P. Pokorný*, Mlýn, Praha 1998, 96-106.

Dunn, J. D. G., *Baptism in the Holy Spirit*, SCM, London 1970, 8-2; *Jesús y el Espíritu*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981.

Eisler, R., *The Messiah Jesus and John the Baptist*, Dial, New York 1931.

Ernst, J., *Johannes der Täufer. Interpretation - Geschichte - Wirkungsgeschichte*, BZNW 53, Berlin 1989.

Guyénot, L, *Jésus et Jean Baptiste. Enquête historique sur une rencontre légendaire*, Imago, Chambéry 1999. La imagen que los evangelios ofrecen de Juan Bautista se encuentra muy «cristianizada».

Häfner, G., *Der verheissene Vorläufer. Redaktionkritische Untersuchung zur Dastellung Johannes des Täufers im Matthäusevanglium*, SBB, Stuttgarg 1994.

Hutchison, J. C., *Was John the Baptist an Essene from Qumran?*, Bibliotheca sacra 634 (2002) 187-200.

Kelhoffer, J. A., *Did John the Baptist eat like a former Essene?: locust-eating in the ancient Near East and at Qumran*, in: Dead Sea discoveries 11 (2004) 293-314.

Lichtenberger, H., *The Dead Sea Scrolls and John the Baptist: Reflections on Josephus' Account of John the Baptist*, en D. Dimant y U. Rappaport, *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Brill, Leiden, 1992, 340-46.

Lupieri, E., *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche* (SB 82), Paideia, Brescia 1988; *Giovanni Battista fra Storia e Leggenda* (BCR 53), Paidia, Brescia 1988; *Giovanni e Gesù* (UR 60), Mondadori, Milano 1991.

Meier, J., *Un judío marginal II, 1. Juan y Jesús*, Verbo Divino, Estella 2001, 47-291.

Muller, U. B., *Johannes del Taufer Judischer Prophet und Wegbereiter Jesu*, Evang. Verlag., Leipzig 2002.

Murphhy, C. M., *John the Baptist· Prophet of Purity for a New Age*, Liturgical, Collegeville 2003.

Murphy-O'Connor, J., *John the Baptist and Jesus History and Hypotheses*, NTS 36 (1990) 359-374.

Ohler, M., *Elia im Neuen Testament Untersuchungen zur Bedeutung des altestamentlichen Propheten im fruhen Christentum*, BZNW 88, Berlin 1997.

Pixner, B., *Jesus and His Community Between Essenes and Pharisees*, en J. H. Charlesworth y L. L. Johns in *Hillel and Jesus Comparisons of Two Major Religious Leaders*, Fortress, Minneapolis 1997, 193-224.

Robinson, J.A. T., *The Baptism of John and the Qumran Community*: Harvard Theological Review 50 (1957) 175-91.

Sabbe, M., *Le baptême de Jésus*, en I. de la Potterie (ed.), *De Jésus aux évangiles, FS Joseph Coppens* (BEThL 25), Gembloux 1967, 184-211.

Stegemann, H., *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid 1996.

Stowasser, M., *Johannes der Taufer im Vierten Evangelium*, OBS 12, Klosterneuburg 1992.

Tatum, W. B., *John the Baptist and Jesus A report of the Jesus Seminar*, Polebridge, Sonoma 1994.

Taylor, J., *The Immerser John the Baptist within Second Temple Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids 1997.

Theissen, G., *Geschichte und Geschichten· die Geschichte vom Tod Johannes des Taufers*, en K. Nagorni y M Oeming (eds.), *Geschichten vom Tod, der Liebe und dem Leben Neue Zugange zur Bibel* (Herrenalber Forum, 39), Evangelische Akademie Baden, Karlsruhe 2003.

Tylly, M., *Johannes der Taufer und die Biographie der Propheten*, BWANT 137, Stuttgart 1994.

Vidal, S., *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, BEB 110, Sigueme, Salamanca 2003; *Jesús el Galileo*, Sal Terrae, Santander 2006. Pone de relieve el hecho de que asumio por un tiempo el proyecto teologico e historico de Juan Bautista.

Webb R. L., *Jesus' baptism. Its historicity and implications*, Bulletin for biblical research 10 (2000) 261-309.

6. *Mensaje y palabras de Jesús*

Hemos evocado ya el tema al ocuparnos de la investigacion sobre el Jesús de la historia (cf. apartado 4.1 y 4.2) y volveremos a evocarlo al ocuparnos de los evangelios. Aqui presentamos el mensaje de Jesús profeta, destacando, las parabolas y el Sermon de la Montaña. Incluimos tambien algunas obras que tratan de la oración de Jesús, en cuanto vinculada a su mensaje.

Alonso, J., *Padrenuestro Estudio exegético*, Sal Terrae, Santander 1954.

Arnal, W. E., *Jesus and the Village Scribes Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Fortress, Minneapolis 2001.

Batstone D. B *Jesus, Apocalyptic, and World Transformation*, http://theologytoday. ptsem. edu/oct1992/v49-3-article9.htm

Bartolomé, J. J., *La alegría del Padre. Estudio exegético de Lc 15*, Verbo Divino, Estella, 2000. Sitúa la parábola del hijo pródigo en el contexto de las tres parábolas de Lc 15, poniendo de relieve la tendencia eclesial del evangelista.

Beasley-Murray, G. R., *Jesus and the Kingdom of God*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1986.

Bultmann, R., *Historia de la tradición sinóptica*, BEB 102, Sígueme, Salamanca 2000. Quizá la obra más influyente de la exégesis del siglo XX (1ª ed. 1921; 2º ed. 1931). Ha forjado la terminología y métodos de generaciones de exegéticos. Tiene aspectos aún no superados. Esta edición cuanta con un prólogo de G. Theissen y un epílogo de X. Pikaza.

Camacho, F., *La proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegético de las bienaventuranzas de Mt 5, 3-10*, Cristiandad, Madrid 1987.

Casciaro, J. M., *Las palabras de Jesús. Transmisión y hermenéutica*, Eunsa, Pamplona 1992.

Chilton, B., *Pure Kingdom. Jesus' Vision of God*, Grand Rapids, Eerdmans, Michigan 1996.

Chilton, B. y C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus*, Brill, Leiden 2002.

Contreras M., F., *Un padre tenía dos hijos*, Verbo Divino, Estella 1999. Sobre la parábola del hijo prodigo.

Crossan, J. D., *In Fragments: The Aphorisms of Jesus*, Harper and Row, San Francisco 1983.

Cullmann, O. *La fe y el culto en la iglesia primitiva*, Studium, Madrid 1971; *La oración en el Nuevo Testamento. Ensayo de respuesta a las cuestiones actuales a la luz del Nuevo* Testamento, BEB 92, Sígueme, Salamanca 1999.

Davies, W. D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, Scholars Press, Atlanta Ga. 1964;. Versión reducida y traducción castellana: *El Sermón de la Montaña*, Cristiandad, Madrid 1975. Obra clásica.

Dibelius, M., *La historia de las formas evangélicas*, San Jerónimo, Valencia 1984. Original de 1919. Distingue en la tradición diversas formas (relatos, dichos, parábolas...), que habrían tenido su identidad e historia antes de integrarse en los evangelios.

Dodd, Ch. H., *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid 2001.

Downing, F. G., *Cynics and Christian Origins*, T&T Clark Edinburgh 1992; *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition*, Sheffield Academic Press 1988); *Jesus and the Threat of Freedom*, SCM, London 1987. Su visión de Jesús como cínico ha sido criticada, entre otros, por C.A. Evans, *The Misplaced Jesus: Interpreting Jesus in aJudaic Context*, en B. D. Chilton, C.A. Evans y J. Neusner (eds.), *The Missing Jesus: Rabbinic Judaism and the New Testament. New Research Examining the Historical Jesus in the Context of Judaism*, Brill, Leiden/Boston 2002, 11-39.

Dupont, J., *Les Béatitudes* I-III, Gabalda, Paris 1969-1971; resumen temático en *El mensaje de las bienaventuranzas*, CB 24, Verbo Divino, Estella 1988.

Espinel, J. L., *La poesía de Jesús*, San Esteban, Salamanca 1986.

Estrada-Barbier, B., *El Sembrador: perspectivas filológico-hermenéuticas de una parábola*, Bibl. Salmanticensis 165, Pontificia, Salamanca 1994.

Evans, C. A., *Inaugurating the kingdom of God and defeating the kingdom of Satan*, Bulletin for biblical research 15 (2005) 49-75.

Fernández Ramos, F , *El Reino en parábolas*, Pontificia, Salamanca 1996.

Gerhardsson, B., *Prehistoria de los evangelios*, Presencia teológica, 3, Sal Terrae, Santander 1980. Se opone a la crítica de las formas. Aplica a los evangelios unos métodos de tradición rabínica.

Grelot, P., *Las Palabras de Jesucristo*, Herder, Barcelona 1988. La visión católica más documentada y fiable (aunque quizá un poco conservadora) de la tradición de los evangelios, vinculada a la historia de Jesús.

Guijarro, S., *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al "Proto-Evangelio de dichos Q"*, BEB minor 6, Sigueme, Salamanca 2004. Discusión científica y presentacion castellana del texto..

Harnisch, W., *Las Parábolas de Jesús*, BEB 66, Sígueme, Salamanca 1989.

Jeremias, J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, BEB 30, Sígueme, Salamanca 1981; *Interpretación de las parábolas*, Verbo Divino, Estella 1985; *Las parábolas de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1987; *Palabras de Jesús*, AB, Fax, Madrid 1968; *Palabras desconocidos de Jesús*, BEB 14, Sigueme, Salamanca 1996.

Kollmann, B., *Selig sind die Friedensstifter". zur Gegenwartsbedeutung von Jesu Aufruf zu Frieden und Gewaltverzicht*, en M. Hofheinz (ed.), *Ernstfall Frieden Biblisch-theologische Perspektiven (FS E. Busch)*, Wuppertal 2002, 85-102.

Lambrecht, J., *Pero yo os digo el Sermón programático de Jesús (Mt 5-7, Lc 6, 20-49)*, BEB 81, Sígueme, Salamanca 1994.

Leon-Dufour, X., *Estudios de evangelio*, Estela, Barcelona 1969.

Lohfink, G., *El sermón de la montaña ¿para quién?*, Herder, Barcelona 1988. Aplicación espiritual, en clave de comunicación personal.

Meier, J., *Un judío marginal II, 1 El Reino de Dios*, Verbo Divino, Estella 2001, 293-592.

Merklein, H., *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, FB 34, Wurzburg 1981.

Meyer, B. F., *The Aims of Jesus*, Pickwick, Allison Park, PA 1989.

Montes Peral, L. A., *El Padrenuestro La oración trinitaria de Jesús y los cristianos*, Verbo Divino, Estella 2001.

Morrice, W., *Dichos desconocidos de Jesús*. Presencia Teológica 119, Sal Terrae, Santander.

Patterson, S. J , *The God of Jesus. The historical Jesus and the quest for meaning*, Trinity Press International, Harrisburg 1998.

Pérez, M., *Parábolas rabínicas El masal midrásico; o el masal como recurso hermenéutico para abrir la Escritura*, San Fulgencio, Murcia 1988. Distingue parábolas rabínicas y parábolas de Jesús.

Perrin, N., *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, SCM, London 1963; *Rediscovering the Teaching of Jesus*, SCM, London 1967; *Jesus and the Language of the Kingdom*, SCM, London 1976.

Pikaza, X., *Antropología bíblica Tiempos de gracia*, Sígueme, Salamanca 2006.

Robinson, J., J. S. Klopenborg, y P. Hoffmann, *El Documento Q Edición Bilingue, con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás*, BEB 107, Sígueme, Salamanca 2002. Este libro forma parte de un proyecto editorial que quiere recoger las investigaciones del *International Q Project*, con estudios básicos sobre el Q.

Sabugal, S., *El Padrenuestro en la interpretación catequística antigua y moderna*, Sígueme, Salamanca 1982; *Abba' La oración del Señor*, BAC 467, Madrid 1985. Trabajo de gran extensión y erudición, pero de menos capacidad crítica.

Sante, C. Di, *El Padre Nuestro: la experiencia de Dios en la tradición judeo-cristiana*, S. Trinitario, Salamanca 1998.
Schlosser, J., *El Dios de Jesús. Estudio Exegético*, BEB 82, Sígueme, Salamanca 1995; *Règne de Dieu et règne du Christ*, Analecta Cracoviensia 35 (2003) 237-256.
Schnackenburg, R., *Reino y reinado de Dios*, AB 3, Fax, Madrid 1970; *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989.
Schrage, W., *Ética del Nuevo Testamento*, BEB 57, Sígueme, Salamanca 1987.
Schulz, S., Q. *Die Spruchquelle der Evangelisten*, TV, Zürich 1972.
Schürmann, H., *Padre Nuestro*, Sec. Trinitario, Salamanca 1982.
Sider, J. W., *Interpretar las parábolas*, San Pablo, Madrid 1997.
Spicq, C, *Teología moral del NT*, I-II, Eunsa, Pamplona 1970/3. Obra clásica.
Taussig, H., *Jesus Before God. The Prayer Life of the Historical Jesus*, Polebridge, Santa Rosa CA 1999.
Weisse, W., *Reich Gottes. Hoffnung gegen Hoffnungslosigkeit* (Ökumenische Studienhefte 6. Bensheimer Hefte 83) Göttingen 1997.
Zeller, D., *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern*, FB 17, Würzburg 1977, 161-162.

7. *Compromiso de Jesús: Milagros y gestos Mesiánicos*

Los estudios sobre los milagros de Jesús son muy numerosas. De ellos tratan muchas de las obras dedicadas al Jesús histórico (num 4.1 y 4.2) y los comentarios a los evangelios, que aquí no citamos. La mejor información de conjunto sigue siendo la de J. Meier, *Un judío marginal* II/2, Verbo Divino, Estella 2000. Las "acciones mesiánicas" de Jesús constituyen el principio del cristianismo y marcan su compromiso a favor de los hombres.

Aguirre, R. (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Monografías, ABE-Verbo Divino, Estella 2002. Utiliza los diversos métodos culturales y literarios.
Allison, D. C., *Jesus of Nazaret, Millenarian Prophet*, Fortress, Minneapolis 1998.
Bammel, E., y C. F. D. Moule (ed.), *Jesus and the Politics of his Day*, Cambridge UP, Cambridge 1984.
Belo, F., *Lectura materialista de Marcos*, Verbo Divino, Estella 1975.
Bokser, B.M., *Wonderworking and Rabbinic Tradition. The Case of Hanina ben Dosa*, JSJ 16 (1985) 42-92.
Borg, M., *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*, Mellen, New York-Toronto 1984; *Meeting Jesus Again for the first Time*, Harper and Row, San Francisco 1994.
Brandon, S. G. F., *Jesus and the Zealots*, Manchester University Press 1967.
Cazelles, H., *El Mesías de la Biblia*, Herder, Barcelona 1981.
Chilton, B. y C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus*, Brill, Leiden 2002.
Collins, J. J., *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, London y New York, 1997; *The Scepter and the Star: The messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other ancient Literature*, New York, 1995.
Davies, S. L., *Jesus the Healer. Possession, trance, and the origins of Christianity*, SCM, London 1995.

Ellacuría, I , *Dimensión política del mesianismo de Jesús*, Fe y Solidaridad 41, Barcelona 1982, *Carácter político de la misión de Jesús*, CEP Lima 1974

Estévez, E , *El poder de una mujer creyente Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b 34 Un estudio desde las ciencias sociales*, Monografías, ABE-Verbo Divino, Estella, 2003 Análisis de la perícopa de la hemorroísa desde la perspectiva de la antropología cultural

F García Martínez, *Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán* en F García Martínez y J Trebolle Barrera (eds), *Los hombres de Qumrán*, Trotta, Madrid 1993, 187 222

Freyne, S , *The Charismatic*, en J J Collins y J W Nickelsburg (eds), *Ideal Figures in Ancient Judaism Profiles and Paradigms*, (SBLSCS 12), Chico CA 1980, 223-258

Gil Arbiol, C J , *Los Valores Negados Ensayo de exegesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesus*, Monografías, ABE-Verbo Divino, Estella 2003 El fenómeno de autoestigmatización, que Jesús asume y transforma de un modo positivo, expresa la controversia de fondo que define su movimiento

Gonzalez F , J I , *Clamor del Reino Estudio sobre los milagros de Jesus*, Sigueme, Salamanca 1982

Grelot, P , *L'esperance juive a l'heure de Jesus*, Jesus et Jesus-Christ 63, Desclee, Paris 1994

Guijarro, S , *Fidelidades en conflicto La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1998 Análisis social, literario e histórico en *The Politics of Exorcism Jesus' Reaction to Negative Labels in the Beelzebul Controversy* Biblical Theology Bulletin 29 (1999) 118-29, *La dimensión política de los exorcismos de Jesus La controversia de Belcebu desde la perspectiva de las ciencias sociales* Estudios Bíblicos 58 (2000) 51-77, *Healing Stories and Medical Anthropology A Reading of Mark 10 46 52* Biblical Theology Bulletin 30 (2000) 102 12

Hengel M y A M Schwemer, A M (eds), *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfange der Christologie*, WUNT 138, Tubingen 2001

Hengel, M , *Jesus y la violencia revolucionaria*, Sigueme, Salamanca 1973, *Seguimiento y carisma La radicalidad de la llamada de Jesus*, Presencia Teológica 7, Sal Terrae, Santander 1981

Horsley, R A *Jesus and the Spiral of Violence*, Harper, San Francisco 1987, *Jesus y el Imperio El Reino de Dios y el Nuevo desorden mundial*, Verbo Divino, Estella 2003

Horsley, R A y N A Silberman, *La revolución del Reino Como Jesus y Pablo transformaron el mundo antiguo*, Sal Terrae, Santander 2005

Jonge, M de, *God's Final Envoy Early Christology and Jesus' own View of his Mission*, Eerdmans, Grand Rapids 1998

Kaylor, R D , *Jesus the Prophet His vision on the Kingdom on Earth*, Knox, Louisville KY 1994

Kee, H C , *Medicina, milagro y magia en tiempos del NT*, El Almendro, Cordoba 1992

Kollmann, B , *Jesus und die Christen als Wundertater Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum*, FRLANT, Gottingen 1996

Leon Dufour, X , (ed), *Los milagros de Jesus*, Cristiandad, Madrid 1979

Meier, J , *Un judío marginal II, 2 Los milagros*, Verbo Divino, Estella 2000

Miranda, J , *El ser y el Mesías*, Sigueme, Salamanca 1973 Interpretación liberadora del mesianismo, desde una hermeneutica social

Mowinckel, S., *El que ha de Venir. Mesías y Mesianismo*, AB, Fax, Madrid 1975. Sigue siendo el mejor estudio sobre el tema. Estudia de forma ejemplar los apocalípticos. Falta la referencia a Qumrán.

Moxnes, H., *Putting Jesus in His Place. A Radical Vision of Household and Kingdom*, Westminster Press, Louisville 2203.

Mussner, F., *Los milagros de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1970.

Neusner, J., *The Sage, Miracle, and Magic*, en *Why No Gospels in Talmudic Judaism?* Brown Judaic Studies 135, Atlanta 1988, 13-30.

Oakman, D. E., *Jesus and the Economic Question of his day*, Mellen, Lewingston 1986.

Peláez del Rosal, J., *Los Relatos de milagro en los Evangelios Sinópticos morfología e interpretación* I-II, Complutense, Madrid 1984. Interpretación crítica de los milagros de Jesús.

Pilch, J. J., *Healing in the New Testament Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress, Minneapolis 2000.

Puech, E., *Mesianismo, escatología y resurrección en los manuscritos del Mar Muerto*, en J. Trebolle (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en les textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1999, 245-286.

Richardson, A., *Las narraciones evangélicas sobre los milagros*, Fax, Madrid 1972

Sicre, J. L., *De David al Mesías*, El mundo de la Biblia, Verbo Divino, Estella 1995.

Stegemann, E. W. y Stegemann, W., *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001.

Storkey, A., *Jesus and the Politics. Confronting the Powers*, Baker, Grand Rapids 2005.

Theissen, G., *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Clark, Edinburgh 1983.

Trautmann, M., *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus*, Forschung zur Bibel 37, Echter, Wurzburg 1980.

Twelftree, G. H., *Christ Triumphant· Exorcism Then and Now*, Hodder and Stoughton, London 1984; *Jesus, the Exorcist A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Hendrickson, Peabody 1993; *Jesus the Miracle Worker: a historical and theological study*, Intervarsity Press, Downers Grove 1999.

Zimmermann, J., *Messianische Texte aus Qumran*, WUNT 104, Tübingen, 1998.

8. *Discípulos, amigos, competidores. El grupo de Jesús*

Como enviado mesiánico, Jesús quiso reunir en torno a su persona a un grupo discípulos/amigos, para formar con ellos la "familia" del Reino. En ese contexto se sitúa el tema de la mesa compartida como signo distintivo de su movimiento, y el motivo de sus competidores o adversarios. Se ocupan también de este motivo los trabajos generales sobre el Jesús histórico, evocados en apartado 4.1 y 4.2.

Aguirre, R. *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994; *Del Movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, EVD, Estella 1998; *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2001.

Barnett, P., *Jesus and the Rise of Early Christianity. A History of New Testament Times*, Inter-Varsity, Downers Grove 1999.

Barton, S. C., *Discipleship and family ties in Mark and Matthew*, Cambrige UP 1994.
Bolyki, J., *Jesu Tischgemeinschaften*, WUNT 96, Tübingen 1998.
Brown, R. E., *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986.
Campbell, John K., *Honour, Family and Patronage*, Clarendon, Oxford 1967.
Cassidy, R. J., *Jesús: política y sociedad. Evangelio de Lucas*, Biblia y Fe, Madrid 1988.
Corley, K. E., *Private Women, Public Meals: Social Conflicts in the Synoptic Tradition*, Hendrickson, Peabody Mass 1993.
Crossan, J. D., *El nacimiento del cristianismo*, Panorama, Sal Terrae, Santander 2002.
Duling, D., *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Fortress, Minneapolis 2002.
Elliot, J. H., *What is Social-Scientific Criticism?*, Fortress, Minneapolis 1993.
Esler, Ph. F., *The First Christians in their Social World: Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, Routledge, London 1994.
Friedrichsen, T. A., *"Disciple(s)" in the New Testament: background, usage, characteristics and historicity*, Salesianum 65 (2003) 717-739.
Gager, J. G., *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1975.
Gowler, D. B., *Host, Enemy and Friend: Portraits of the Pharisees in Luke and Acts*, Lang, Nueva York 1991.
Guijarro Oporto, S., *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Plenitudo temporum 5, Pontificia, Salamanca 1998; "La familia en la Galilea del siglo primero": *Estudios Bíblicos* 53 (1995):461-88; "Reino y familia en conflicto. Una aportación al estudio del Jesús histórico": *EstBib* 56 (1998) 507-541; "La familia en el movimiento de Jesús": *EstBib* 61 (2003) 65-83.
Haag, H., *¿Qué iglesia quería Jesús?*, Herder, Barcelona 1998.
Holmberg, B., *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el NT*, Almendro, Córdoba 1995.
Jacobson, A. D., *Jesus against the Family. The Dissolution of Family Ties in the Gospel Tradition*, en J. M. Asgeirrson (ed.), *From Quest to Q. Festschrift James M. Robinson* (BETL 146), Louvain 2000, 189-218.
Kraemer, R. S. (ed.), *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics: A Sourcebook on Women's Religions in the Greco-Roman World*, Fortress, Philadelphia 1988.
Kraemer, Ross. S., *Her Share of the Blessings: Women's Religión Among Pagans, Jews and Christians in the Graeco-Roman World*, Oxford University Press 1992.
Lohfink, G., *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986; *¿Necesita Dios la Iglesia? Teología del pueblo de Dios*, San Pablo, Madrid 1999.
MacKnight, S., *Jesus and the Twelve*, Bulletin for biblical research 11 (2001) 203-231.
Malina, B. J., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995.
Meeks, W. A., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, BEB 64, Sígueme, Salamanca 1988; *El mundo moral de los primeros cristianos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1992; *Los orígenes de la moralidad cristiana: los dos primeros siglos*, Ariel, Barcelona 1994.
Meier, J., *Un judío marginal III. Compañeros y competidores*, Verbo Divino, Estella 2003.

Modritzer, H., *Stigma und Charisma im Neuen Testament un seiner Umwelt*, Vandekhoeck, Gottingen 1994.
Moxnes, H (ed), *Constructing Christian Family Family as Social Reality and Methaphor*, Routledge, London 1997.
Moxnes, H., *Poner a Jesús en su lugar Una vision radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Verbo Divino, Estella 2005.
Pikaza, *Fiesta del pan, fiesta del vino Mesa común y eucaristia*, Verbo Divino, Estella 2000.
Sanders, E. P., *Jesús y el judaismo*, Trotta, Madrid 2004.
Schenke, L., *La comunidad primitiva*, BEB 88, Sígueme, Salamanca 1999
Schnackenburg, R., *Amistad con Jesús*, BEB minor 3, Sigueme, Salamanca, 1998.
Schottroff, I y Stegemann, W , *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, Sigueme, Salamanca 1981.
Schussler Fiorenza, E., *En Memoria de ella*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1987
Spicq, C , *Agape en el Nuevo Testamento*, Cares, Madrid 1977.
Stegemann, E. W., y Stegemann, W., *Historia social del cristianismo primitivo Los inicios en el judaismo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001.
Stemberger, G., *Jewish Contemporaries of Jesus Pharisees, Sadducees, Essenes*, Fortress Press, Minneapolis 1991.
Taylor, J , *¿De dónde vino el cristianismo?*, Ágora 13, Verbo Divino, Estella 2003. Estudio sistematico de las conexiones del primitivo cristianismo con el judaismo
Theissen, G., *Estudios de sociologia del cristianismo primitivo*, BEB 51, Sígueme, Salamanca, 1985; *Teoría de la religión cristiana primitiva*, BEB 108, Sígueme, Salamanca 2002, *El movimiento de Jesús Historia social de una revolución de los valores*, Sigueme, Salamanca 2005.
Vouga, F., *Los primeros pasos de cristianismo Escritos, protagonistas, debates*, Verbo Divino, Estella 2001.

9. *Juicio y Muerte*

Solo se entienden las palabras y los hechos de Jesus si es que ellos nos permiten explicar su juicio y su condena. Con cierta frecuencia, ha surgido una tendencia gnostica que ha querido desvincular las palabras de Jesús de la historia de su vida y de su muerte. En contra de eso, la exegesis critica, siguiendo en la línea trazada por las tradiciones mas antiguas (recogidas por Marcos), ha querido destacar esa vinculación En este contexto evocamos algunas obras mas significativas sobre las razones y acontecimientos basicos que estan en el fondo de la muerte de Jesus.

Adna, J., *Jesu Stellung zum Tempel Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung*, WUNT 119, Tubingen 2000.
Bammel, E. (ed), *The Trial of Jesus*, SCM, London 1970.
Benoit, P , *Pasión y resurrección del Señor*, AB, Fax, Madrid 1971.
Biguzzi, G., *"Yo destruiré este templo" El templo y el judaismo en el evangelio de Marcos*, Almendro, Cordoba 1992.
Blackwell, J., *The Passion as Story The Plot of Mark*, Fortress, Philadelphia 1986.

Blinzer, J., *El proceso de Jesús*, Litúrgica, Barcelona 1958.
Brandon, S. G. F., *The Trial of Jesus*, Stein and Day, New York 1968.
Brown, R. E. *La muerte del Mesías* I-II, Verbo Divino, Estella 2004/2006 (original de 1994). Obra monumental, que recoge y evalúa los temas de conflicto de Jesús con su entorno, en diálogo polemico con otras tendencias de la exégesis y, en especial, con Crossan.
Carmichael, J., *The Death of Jesus*, Dell, New York 1962.
Carrol, J.T. y J. B. Green, *The Death of Jesus in Early Christianity*, Hendrickson, Peabody MA 1995.
Catchpole, D. R., *The Answer of Jesus to Caiaphas*, New Testament Studies (1971) 213-26; *The Trial of Jesus*, Brill, Leiden 1971; *The 'Triumphal' Entry*, en E. Bammel y C.F.D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of his Day*, Cambridge UP 1984, 319-324.
Cohn, H., *The Trial and Death of Jesus*, KTAV, New York 1977; *Der Prozeß und Tod Jesu aus judischer Sicht*, Insel V., Frankfurt/Main 2001.
Cousin, H., *Los textos evangélicos de la pasión*, Verbo Divino, Estella 1981.
Crossan, J. D., *Jesús biografía revolucionaria*, Mondadori, Barcelona 1996; *Who Killed Jesus?*, Harper, San Francisco 1996; *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002.
Cullmann, O., *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, Madrid 1973.
Dewey, A. J., *The death of Jesus: the fact of fiction and the fiction of fact*, Forum 4, G. Berghaus, Mülheim/Ruhr 2002, 71-82.
Donahue, J. R., *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark* (SBL Diss. S.), Missoula MO 1973.
Egger, P.,*"Crucifixus sub Pontio Pilato" Das "crimen" Jesus von Nazareth im Spannungsfeld romischer und judischer Verwaltungs- und Rechtstrukturen*, NTA, Munster 1997.
Espinel, J. L., *La Eucaristía en el Nuevo Testamento*, San Esteban, Salamanca 1980.
Fiensy, D., *Leaders of Mass Movements and the Leader of the Jesus Movement*: Journal for the Study of the New Testament 74 (1999) 3-27.
Fitzmyer, J. A., *Crucifixion in Ancient Palestine Qumran Literature and the New Testament*: CBQ 40 (1978), 493-513.
Freyne, S., *Bandits in Galilee· A Contribution to the Study of Social Conditions in First Century Palestine*, en J. Neusner (ed.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Fortress, Philadelphia 1988, 50-68.
Gielen, M. *Der Konflikt Jesu mit den religiosen und politischen Autoritaten seines Volkes im Spiegel der matthaischen Jesusgeschichte*, BBB 15, Bodenheim1998.
Gourgues, M., *Jesús ante su pasión y su muerte*, CB 30, Verbo Divino, Estella 1987.
Green, J. B., *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative*, WUNT 33, Tubingen 1988.
Harvey, A. E., *Jesus on Trial A Study in the Fourth Gospel*, SPCK, London 1976.
Heid, St., *Kreuz Christi, titulus crucis und das Heilige Grab in neuesten Publikationen*, Forum katholische Theologie 17 (2001) 161-178.
Hengel, M., *Crucifixion in the Ancient World*, Fortress, Philadelphia 1977.
Horbury, *The Trial of Jesus in Jewish Tradition*, en E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus*, SCM, London 1970.

Horsley, R. A., *The Sicarii: Ancient Jewish Terrorists: JR* 59 (1979) 435-458; *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Harper, San Francisco 1987; *The Death of Jesus*, en B. Chilton y C. A. Evans, *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, New Testament Tools 19, Brill, Leiden 1994, 395-422.

Horsley, R. and L. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*, Winston, New York 1985.

Jeremias, J., *La última cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980.

Juel, D., *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, Scholars P., Missoula MO 1977.

Kilpatrick, G. D., *The Trial of Jesus*, Oxford UP 1953.

Lapide P. E., *Wer war schuld an Jesu Tod?*, http://www.amazon.de/exec/obidos/ASIN/3451267136/wystrach Gütersloher V., Gütersloh 1987.

Laverdiere, E., *Comer en el reino de Dios: los orígenes de la Eucaristía en el Evangelio de Lucas*, Presencia Teológica 128, Sal Terrae, Santander 2002.

Legasse, S., *El proceso de Jesús, I-II. I: La historia. II. La Pasión en los cuatro evangelios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995/6.

Léon-Dufour, X., *La fracción del pan: culto y existencia en el Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1983.

Maccoby, H., *Revolution in Judaea. Jesus and the Jewish Resistance*, Ocean Books, London 1973.

Mack, B. L., *A Myth of innocence. Mark and Christian Origins*, Fortress, Philadelphia 1988.

McGing, B. C., *Pontius Pilate and the Sources*, CBQ (1991) 416-38.

Morin, J.A., *Les deux derniers des Douze: Simon le Zélote et Judas Iskarioth*, RB 80 (1973), 332-358.

Murphy O'Connor, J., *Jesus and the Money Changers*, RB 107 (2000) 42-55.

Navarro P., M. *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, Monografías Bíblicas, ABE-Verbo Divino, Estella 1999. Trabajo dividido en tres partes: a) Análisis narrativo de Mc 14,3-9, en texto y el macrotexto; b) Análisis narrativo de Jn 12,1-8, en texto y macrotexto. c) Comparación. La aplicación del método narrativo permite sacar a la luz aspectos y significados antes ocultos. Interpreta la muerte de Jesús en perspectiva pascual, desde el signo de la mujer de la unción.

Paesler, K., *Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelerneuerung im Neuen Testament*, FRLNT 184, Göttingen 1999.

Patterson, S. J., *Beyond the Passion. Rethinking the Death and Life of Jesus*, Fortress, Minneapolis 2004.

Pesch, R., *The Trial of Jesus Continues*, Pickwic, Allison Park 1996.

Pikaza, X., *Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y eucaristía*, Verbo Divino, Estella 2006.

Rechberger, W.H., *Der Prozess Jesu*, Österreichisches Archiv für Recht und Religion 48 (2001) 177- 199.

Rivkin, E.., *What Crucified Jesus?*, Abingdon, Nashville 1984.

Schürmann, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982; *El destino de Jesús. Su vida y su muerte*, BEB 109, Sígueme, Salamanca 2004. El autor, exegeta católico de la antigua Alemania Oriental, ha vinculado la muerte de Jesús a su visión del reino de Dios y a su tarea mesiánica.

Sherwin-White, A. N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Baker, Grand Rapids 1963.
Tamayo, J. J., *Por eso lo mataron. El horizonte ético de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1998.
Taylor, J. E., *Golgotha A Reconsideration of the Evidence for the Sites of Jesus Crucifixion and Burial*: *NTS* 44 (1998) 180-203.
Telford, W.R., *The Barren Temple and the Withered Tree*, JSNT SupSer 11, Sheffield 1980.
Tyson, J. B., *The Death of Jesus in Luke-Acts*, University of South Carolina, Columbia 1986.
Weatherly, J. A., *Jewish Responsibility for the Death of Jesus in Luke-Acts*, Academic P, Sheffield 1994.
Winter, P., *El proceso a Jesús*, Muchnik, Barcelona 1983. Perspectiva judía, toda la responsabilidad de la muerte de Jesus la lleva la autoridad romana.

10. *La Resurrección de Jesús*

Hace unos decenios, la discusión teológica solia centrarse en la diferencia entre inmortalidad y resurrección (Cullmann, Diez Macho...). Despues se ha planteado con mas fuerza el sentido específico de la resurrección de Jesus (Ludemann, Crossan, Torres Queiruga), tanto en linea de experiencia historica como de vivencia comunitaria. La discusión sobre el tema es muy amplia, por eso he querido centrarme, preferentemente, en la aportación en lengua castellana.

Barker, M., *The Risen Lord The Jesus of History as the Christ of Faith*, Clark, Edinburgh, 1996.
Bartolomé, J. J., *La resurrección de Jesús Testimonio del Nuevo Testamento*, CCS, Madrid 1994.
Benoit, P., *Pasión y Resurrección del Señor*, FAX, Madrid 1971.
Boismard, M. É., *¿Es necesario aún hablar de "Resurrección"?*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996. Distingue entre experiencia de fe e interpretación.
Brambilla, F. G., *El crucificado resucitado resurrección de Jesús y fe de los discípulos*, Sígueme, Salamanca 2003.
Caba, P., *Resucitó Cristo, mi esperanza Estudio exegético*, BAC, Madrid 1986.
Crossan, J. D., *Los orígenes del cristianismo*, Panorama, Sal Terrae, Santander 2002. Obra monumental, tiende a identificar la resurreccion con una experiencia de duelo vinculada al recuerdo de la Escritura.
Cullmann, O., *La inmortalidad del alma o la resurrección de los muertos El testimonio bíblico*, Studium, Madrid 1970.
Deneken, M., *La Foi pascale. Rendre compte de la Résurrection de Jésus aujourd'hui*, Cerf, Paris 1997.
Diez Macho, A., *La resurrección de Jesús y la del hombre en la Biblia*, FE Católica, Madrid 1977. Buen estudio terminológico.
Domergue, B., *La Réincarnation et la Divinisation de l'Homme dans les Religions*, Gregoriana, Roma 1997.
Durrwell, F. X., *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Herder, Barcelona 1962.
Fuller, R. H., *The Formation of the Resurrection Narratives*, SPCK, London 1972.

Kessler, H., *La Resurrección de Jesús en el aspecto bíblico, teológico, pastoral*, Sígueme, Salamanca 1989.

Léon-Dufour, X., *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, BEB 1, Sígueme, Salamanca 1973. Estudio clásico. Distingue y vincula resurrección y elevación.

Lorenzen, Th., *Resurrección y discipulado. Modelos interpretativos, reflexiones bíblicas y consecuencias teológicas*, Presencia Teológica 97, Sal Terrae, Santander 1999. Visión de conjunto de la fe pascual. Perspectiva protestante.

Lüdemann, F., *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, Mohn, Göttingen 1994.

Lüdemann, G. y Özen, A., *Resurrección. Historia, experiencia, teología*, Trotta, Madrid 2001.

Marxsen, X., *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona 1974 (original de 1964); *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Pedal 95, Sígueme, Salamanca 1979. Resurrección significa que "la cosa de Jesús sigue adelante".

Moingt, J., *El hombre que venía de Dios I-II*, DDB, Bilbao 1995; *Dieu qui vient à l'homme: Du deuil au dévoilement de Dieu*, Cedrf, Paris 2002; *Dieu qui vient à l'homme II: De l'apparition à la naissance de Dieu. 1. Apparition*, Cerf, Paris 2005. Quizá el estudio sistemático más profundo de un teólogo católico para situar la figura de Jesús, en línea de encarnación y de pascua.

Müller, U., *El origen de la fe en la resurrección de Jesús: aspectos y condiciones históricas*, Verbo Divino, Estella, 2003.

Mussner, F., *La resurrección de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1971 (original de 1969). Discusión con Marxsen. Quiere mostrar el carácter histórico de la resurrección.

O'Collins, G., *Jesús resucitado. Estudio histórico, fundamental y sistemático*, Herder, Barcelona 1988.

Pagola, J. A., *Creer en el Resucitado, esperar nuestra resurrección*, Sal Terrae, Santander 1993.

Perkins, Ph., *Resurrection. New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Chapman, London 1984.

Pikaza, X., *Camino de Pascua. Misterios de Gloria*, Sígueme, Salamanca 1996; *Antropología bíblica. Tiempos de gracia*, Sígueme, Salamanca 2006.

Rodríguez C., A., *Targum y resurrección*, Facultad de Teología, Granada 1979.

Rückstuhl, E. y Pfammater, J., *La Resurrección de Jesucristo. Hecho histórico-salvífico y foco de la fe*, AB 32, Fax, Madrid 1973.

Sabugal, S., *Anástasis. Resucitó y resucitaremos*, BAC, Madrid 1993.

Sawicki, M., *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Minneapolis 1994.

Schlier, H., *De la resurrección de Jesucristo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1970.

Spong, J. S., *La resurrección ¿mito o realidad?*, Martínez Roca, Barcelona 1996.

Surgy, P. de, *La resurrección de Cristo y la exégesis moderna*, Studium, Madrid 1974.

Theissen, G., *Teoría de la religión cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca 2002.

Torres Queiruga, A., *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2003. Recoge e interpreta la temática bíblica desde un punto de vista de hermenéutica religiosa.

Vidal, S., *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, BEB 50, Sígueme, Salamanca 1982. Estudio ejemplar de las tradiciones cristianas prepaulinas de Pascua.

Wilckens, U , *La resurreccion de Jesus Estudio historico critico del testimonio cristiano*, BEB 37, Sigueme, Salamanca 1981

11. Sobre los Evangelios

Los evangelios constituyen la fuente basica para el estudio de Jesus, ellos ofrecen las primeras (y las mas importantes) *Historias de Jesus Galileo*, al menos entre las conservadas Aqui nos fijamos basicamente en los canonicos, dejando los apocrifos para la segunda parte de esta obra, que tratara de *La historia de los primeros cristianos* La bibliografia sobre el tema resulta absolutamente inabarcable Por eso nos limitamos a citar algunas obras generales, para fijarnos despues en algunos comentarios mas significativos, en lengua castellana

11.1. Obras generales

Desde principios del siglo XX, se ha venido elaborando un metodo de estudio llamado *critica de las formas* (Formgeschichte), que ha dominado la exegesis posterior, a partir de dos obras significativas (Dibelius, Bultmann) Ella habia tendido a prescindir de la "historia de Jesus" Pues bien, superando ese metodo (sin negarlo), la nueva investigacion de los sinopticos se interesa otra vez por la historia de Jesus Citamos aqui algunas obras mas importantes para conocer los evangelios, en su sentido historico, literario y teologico No hemos querido dedicar un apartado al documento "Q", porque sigue siendo solo una hipotesis de trabajo, mas que un texto fijado

Aguirre, R y Rodriguez C , A , *Evangelios sinopticos y Hechos de los Apostoles* Introduccion al estudio de la Biblia 6, Verbo Divino, Estella 1992 Presentacion historica, literaria y teologica de la tematica de Evangelios y Hechos, en clave escolar, con bibliografia general y sobre cada evangelio Estos mismos autores han publicado tambien una obra titulada *La investigacion de los evangelios sinopticos y Hechos de los Apostoles en el siglo XX*, Verbo Divino, Estella 1996, en la que recogen algunos textos muy significativos sobre el tema

Arnal, W E , *Jesus and the Village Scribe Galilean Conflict and the Setting of Q* , Fortress Press, Minneapolis 2001

Bartolome, J J , *El Evangelio y Jesus de Nazaret*, CCS, Madrid 1995 Estudia el fondo historico y el despliegue de la tradicion evangelica

Bultmann, R , *Historia de la tradicion sinoptica*, Sigueme, Salamanca 2000 (1ª ed 1921, 2º ed 1931) Esta en la base de casi todos los estudios posteriores sobre el tema

Burridge, R A , *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge University Press 1992

Caba, J , *De los evangelios al Jesus historico Introduccion a la cristologia*, BAC, Madrid 1971, *El Jesus de los evangelios*, BAC, Madrid 1977

Casciaro, J M , *Las palabras de Jesus Transmision y hermeneutica*, Eunsa, Pamplona 1992

Crossan, J D , *Four Other Gospels Shadows on the contours of the Canon*, Winston, Minneapolis 1985

Dibelius, M , *La historia de las formas evangelicas*, San Jeronimo, Valencia 1984 Original de 1919 Distingue en la tradicion diversas formas (relatos, dichos, parabolas), que habrian tenido su identidad e historia antes de integrarse en los evangelios

Fieger, M , *Das Thomasevangelium*, NTAbh 22, Munster 1991
Funk R W y the Jesus Seminar (eds), *The Acts of Jesus The Search for the Authentic Deeds of Jesus*, Harper, San Francisco 1999, *The Gospel of Jesus according to the Jesus Seminar*, Polebridge Press, Santa Rosa 2000
Funk, R W y R W Hoover (eds), *The Five Gospels The Search for the Authentic Words of Jesus*, Macmillan, New York 1993
Gerhardsson, B , *Prehistoria de los evangelios*, Presencia teologica, 3, Sal Terrae, Santander 1980 Se opone a la critica de las formas Aplica a los evangelios unos metodos de tradicion rabinica
Grelot, P , *Los evangelios y la historia*, Herder, Barcelona 1986, *Las Palabras de Jesucristo*, Herder, Barcelona 1988 La vision catolica mas documentada y fiable (aunque quiza "tradicional") de la tradicion de los evangelios, vinculada a la historia de Jesus
Guijarro, S , *La buena noticia de Jesus Introduccion a los evangelios sinopticos y Hechos de los Apostoles*, Atenas, Madrid 1987, *Dichos primitivos de Jesus Una introduccion al "Proto Evangelio de dichos Q"*, BEB minor 6, Sigueme, Salamanca 2004 Discusion cientifica y presentacion castellana del texto
Jenkins P , *The Hidden Gospels How the Search for Jesus Lost its Way*, Oxford University Press, Oxford 2001
Jeremias, J , *Palabras desconocidos de Jesus*, BEB 14, Sigueme, Salamanca 1996
Klauck, H J *Los evangelios apocrifos Una introduccion*, Sal Terrae, Santander 2006
Koester, H , *Ancient Christian Gospels Their History and Development*, SCM-Trinity Press, London Philadelphia 1990 Sigue siendo la obra de referencia mas importante para el estudio del surgimiento y despliegue de los evangelios, no solo de los canonicos, sino de los apocrifos y de otros textos (papiros) en los que se conserva la historia de Jesus
Leon Dufour, X , *Los evangelios y la historia de Jesus*, Herder, Barcelona 1967(²1982), *Estudios de evangelio*, Estela, Barcelona 1969
Mack, B , *El Evangelio perdido El documento Q* , M Roca, Barcelona 1994 Libro muy interesante y discutido, pero publicado en un lugar poco apropiado
Malina, B J y Rohrbaugh, R L , *Los evangelios sinopticos y la cultura mediterranea del siglo I Comentario desde las ciencias sociales*, Agora 2, Verbo Divino, Estella 1996 La antropologia cultural permite situar a los evangelios en su fondo historico
Marconcini, B , *Los sinopticos*, San Pablo, Madrid 1998
Moraldi, L *Dichos secretos de Jesus*, Sigueme, Salamanca 1981
Morrice, W *Dichos desconocidos de Jesus* Presencia Teologica 119, Sal Terrae, Santander 2002 Quiere fijar los "logia" conservados fuera de los evangelios En esta misma linea se situan los dos libros siguientes
Pagels, E , *Los evangelios gnosticos*, Critica, Barcelona 1987
Patterson, S J , *The Gospel of Thomas and Jesus*, Polebridge, Sonoma CA 1993
Piñero A (ed), *Textos gnosticos Biblioteca de Nag Hammadi* I Tratados filosoficos y cosmologicos II Evangelios, hechos, cartas III Apocalipsis y otros escritos, Trotta, Madrid, 1997 2000 Edicion cuidada Buenas traducciones e introducciones
Piñero, A , *El otro Jesus Vida de Jesus segun los evangelios apocrifos*, El Almendro, Cordoba 1993
Rivas, L H , *¿Que es un Evangelio?*, Claretiana, Buenos Aires 2001

Robinson, J., Klopenborg, J. S. y Hoffmann, P., *El Documento Q. Edición Bilingüe, con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás*, BEB 107, Sígueme, Salamanca 2002. Este libro forma parte de un proyecto editorial que quiere recoger las investigaciones del *International Q Project*.

Santos Otero, A., *Los Evangelios Apócrifos. Textos griegos y latinos*, con versión crítica, estudios introductorios y comentarios, BAC 148, Madrid 1975. Es la mejor edición hasta el momento.

Scheiffler, J. R., *Así nacieron los evangelios*, Mensajero, Bilbao 1968.

Stanton, G., *¿La verdad del Evangelio?: Nueva luz sobre Jesús y los Evangelios*, Estudios Bíblicos 17, Verbo Divino, Estella 1999. Destaca el fondo histórico de los evangelios.

Theissen, G., *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, BEB 95, Sígueme Salamanca, 1997; *La redacción de los evangelios y la política eclesial*, Ágora 11, Verbo Divino 2003. Recupera, desde el contexto político y social, el valor histórico de las tradiciones evangélicas.

Trevijano, R., *Estudios sobre el evangelio de Tomás*, Fuentes Patrísticas 2, Ciudad Nueva, Madrid 1997.

Tuckett, C., *Nag Hammadi and the Gospel Tradition*, Clark, Edimburgo 1986

Wenham, D. (ed.), *The Jesus Tradition Outside the Gospels*, Accad. Press, Sheffield 1982.

Weren, W., *Métodos de exégesis de los evangelios*, Verbo Divino, Estella 2003. Preciosa introducción teórica y práctica al estudio de los evangelios.

11.2. Sobre los evangelios en particular

La bibliografía sobre cada uno de los evangelios es también muy extensa. He recogido las obras fundamentales, editadas en castellano, en *Mil y un libros sobre la Biblia*, Cuadernos Bíblicos 124, Verbo Divino, Estella 2004. Hay también bibliografías en cada uno de los grandes comentarios. Aquí presentamos algunos má significativos, siempre en castellano.

a. Marcos

Belo, F., *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 1975. Obra clave de un tipo de exégesis estructuralista-marxista de Mc.

Biguzzi, G., *Yo destruiré este templo: el templo y el judaísmo en el evangelio de Marcos*, El Almendro, Córdoba 1992.

Bravo, C., *Galilea año 30. Para leer el evangelio de Marcos*, El Almendro, Córdoba 1991.

Délorme, E., *El Evangelio según San Marcos*, CB 15-16, EVD, Estella 1986.

Gnilka, J., *El evangelio según san Marcos* I-II, BEB 55-56, Sígueme, Salamanca 1986-87. Comentario científico de corte tradicional.

Maggi, A., *Jesús y Belcebú, Satán y demonios en el Evangelio de Marcos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000.

Mateos, J., *Los Doce y otros seguidores de Jesús en Marcos*, Cristiandad, Madrid 1982; *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia*, Cristiandad, Madrid 1987.

Marxsen, W. *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, BEB, Sígueme, Salamanca 1981. Texto que inició el "método de la historia de la redacción" (original del 1959).

Navarro, M., *Marcos*, Verbo Divino, Estella 2006.
Pikaza, X., *Para leer el Evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 1998; *Pan, casa y palabra. La iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1997.
Puente Ojea, G., *El evangelio de Marcos: del Cristo de la fe al Jesús de la historia*, Siglo I, Madrid 1998. Marcos como "inventor" de la historia de Jesús.
Rigaux, B., *Para una historia de Jesús. I El testimonio de Marcos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1967.
Roads, D., Dewey, J. y Michie, D., *Marcos como relato*, Sígueme, Salamanca 2002. Texto clásico, que se inició en USA una nueva etapa en el estudio literario y narrativo de Mc.
Schmid, J., *El evangelio según san Marcos*, CR, Herder, Barcelona 1966.
Schnackenburg, R. *El evangelio según san Marcos* I-II, Herder, Barcelona 1969; *El evangelio según san Juan* I-III, Herder, Barcelona 1980.
Swartley, W. M., *Marcos: El camino para todas las naciones*, Clara, Bogotá 1992.
Taylor, V., *Evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1979. Clásico, muy valioso.
Trevijano, R., *Comienzo del evangelio. Estudio sobre el prólogo de San Marcos*, Aldecoa, Burgos 1971.

b. Mateo

Aguirre, R., *Exégesis de Mateo 27, 51b-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo*, Monografías Bíblicas, ABE-Verbo Divino, Estella 1980 (=Eset, Vitoria 1980).
Goma, I., *El evangelio según san Mateo*, I-II, Facultad de Teología de Cataluña, Barcelona 1980. Excelente comentario. Tradicional y moderno.
Heras Oliver, G. *Jesús según san Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio*, Eunsa, Pamplona 2001.
Luz, U., *El evangelio según san Mateo*. 1. (Mt 1-7). 2 (Mt 8-17). 3. 18-28, BEB, 74, 103 y 111, Sígueme, Salamanca 2001/4. Comentario monumental, quizá el más completo. Vincula el aspecto literario y teológico. Estudia la *Wirkungsgechichte* o historia del influjo del texto.
Pikaza, X., *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25,31-46)*, BEB 46, Sígueme, Salamanca 1984.
Rigaux, B., *Para una historia de Jesús II El testimonio del evangelio de Mateo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1969.
Segundo, J. L., *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*, Sal Terrae, Santander 1994. Escrito de gran finura hermenéutica.
Trilling, W., *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, Actualidad Bílica, Fax, Madrid 1974 (original de 1959).

c. Lucas

Aletti, J.-N. *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, BEB 77, Sígueme, Salamanca 1992. Es uno de los trabajos con los que se ha iniciado el método de estudio narrativo de los evangelios.

Bovon, F. *El evangelio según san Lucas*. I. (Lc 1-9). 2. (Lc 9-14), BEB 85/6, Sígueme, Salamanca 1995 y 2002. A medida que va "creciendo", se va consolidando este comentario básico de Bovon, protestante francófono de Suiza, que enseña en USA.

Conzelmann, H., *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974 (original de 1954). Punto de partida de todos los trabajos redaccionales y teológicos sobre Lucas.

Fitzmyer, J. A., *El evangelio según san Lucas*, I-3. Cristiandad, Madrid 1986/7. Se ha publicado en castellano la introducción (vol 1º) y las dos primeras partes del evangelio. Es un comentario ya clásico.

Fornari-Carbonell, I. M. *La escucha del huésped (Lc 10,38-42). La hospitalidad en el horizonte de la comunicación*, Monografías Bíblicas, ABE-Verbo Divino, Estella 1995. Analiza la perícopa de Marta y María en la línea de una exégesis pragmático-comunicativa.

Gómez-Acebo, I. (ed.), *Relectura de Lucas. El clave de mujer*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998. Exégesis y teología de los grandes textos de Lc sobre temas de mujeres.

Rigaux, B., *Para una historia de Jesús III. El testimonio de Lucas*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1974.

d. Juan

Bartolomé, J. J., *Cuarto Evangelio. Cartas de Juan. Introducción y Comentario*, Madrid, CCS, 2002. Precioso manual que exponen y valora todas las visiones sobre Juan.

Brown, R. E. *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, BEB 43, Sígueme, Salamanca 1987. Reconstruye las diversas etapas del despliegue de la comunidad de Jn, desde una perspectiva social, eclesial y cristológica, poniendo de relieve el paso de una cristología baja a una cristología alta.

Brown, R. E., *El evangelio según Juan* I-II. Cristiandad, Madrid 1979 (²2002). Edición anterior, más breve, en R.E. Brown, *Evangelio y epístolas de san Juan*, Sal Terrae, Santander 1973. Sigue siendo el comentario normativo sobre Jn, que el autor estaba reelaborando en el momento de su muerte.

Destro A. y Pesce, M., *Cómo nació el cristianismo Joánico: antropología y exégesis del Evangelio de Juan*, Sal Terrae, Santander 2002. Análisis "religioso" del surgimiento de la tradición de Juan.

Dodd, C. H., *La Tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1977; *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978. Analizan los diversos contextos de surgimiento y lectura de Jn.

Käsemann, E., *El Testamento de Jesús: el lugar histórico del evangelio de Juan*, BEB 47, Sígueme, Salamanca 1983. Acentúa el carácter gnóstico de Jn.

Mateos, J. y Barreto, J., *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Cristiandad, Madrid 1979. Versión reducida en Id., *El Evangelio de Juan. Texto y Comentario*, El Almendro, Córdoba 2002.

Rigaux, B., *Para una historia de Jesús IV. El testimonio del evangelio de Juan*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1979.

Talavero Tovar, S., *Pasión y resurrección en el IV evangelio*, Pontificia, Salamanca 1976.

Tous, L., *San Juan, un teólogo de hoy. Comentario al cuarto evangelio*, Biblia y fe, Madrid 1978.

Vidal, S , *Los escritos originales de la comunidad del Discípulo "amigo" de Jesus*, BEB 93, Sigueme, Salamanca 1997 Reconstruye los diversos estadios del texto (en original griego y traduccion) Obra audaz y profunda Le falta quiza un dialogo expreso con la tradicion exegetico, que le permitiria compulsar y verificar mejor sus hipotesis

Wengst, K , *Interpretacion del evangelio de Juan*, Sigueme, Salamanca 1988 Precioso analisis de la tradicion de Jn, que se situaria en un ambiente judio de Transjordania

Wikenhauser, A , *El evangelio segun san Juan* CR, Herder, Barcelona 1967

12. Cristología. Hacia el Cristo de la Iglesia

Este libro quiere ser una *historia de Jesus* pero, como se viene diciendo desde antiguo, el Jesus de la historia resulta inseparable del Cristo de la fe (es decir, de la cristologia, tal como ha sido elaborada por la Iglesia) Ciertamente, los evangelios son libros historicos, pero ellos estan escritos desde la perspectiva de la fe de las comunidades En esa linea, las grandes cristologias tienen que incluir e incluyen elementos muy valiosos para el estudio de la historia de Jesus En este contexto habria que citar tambien las teologias del Nuevo Testamento (Bultmann, Vouga etc), que aparecen en el apartado 1 He querido fijarme sobre todo en obras publicadas en lengua castellana

Aletti, J N , *Jesucristo ¿factor de unidad del Nuevo Testamento?*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2000 Busca la unidad cristologica del Nuevo Testamento, vinculando el analisis literario y el teologico Abre una nueva interpretacion de Cristo

Amato, A , *Gesu il signore Saggio di Cristologia*, EDB, Bologna 1989 (version cast *Jesus, el Senor*, BAC, Madrid 1998)

Auer, J , *Jesucristo, Salvador del mundo*, CTD, IV, 2, Herder, Barcelona 1990

Bauckham, R , *Monoteismo y Cristologia en el Nuevo Testamento*, Clie, Terrasa 2003 Afirma que la idea de que Jesus es Dios resulta conciliable con la cosmovision judia De manera que la cristologia mas temprana resulta la mas elevada Jesus es Dios en cuanto realiza la obra de Dios, tanto en su humillacion y muerte como en su gloria Obra poderosa

Boff, L , *Jesucristo liberador*, en Id , *Jesucristo y la liberacion del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981, 445 538, *Jesucristo liberador Lectura historico teologica de Jesus de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991

Bordoni, M , *Gesu di Nazaret Signore e Cristo* I III, Herder PUL, Roma 1986

Brown, R E , *Introduccion a la cristologia del Nuevo Testamento*, BEB 97, Sigueme, Salamanca 2001 Sintesis de iniciacion

Casey, M *From Jewish Prophet to gentile God The Origins of Development of New Testament Christology*, John Knox Press, Wesminster 1991, *Is John's Gospel true?*, Routledge, London 1996

Craddock, F B , *La Pre-existencia de Cristo en el Nuevo Testamento*, Mensajero, Bilbao 1972

Cullmann, O , *Cristologia del Nuevo Testamento*, BEB 63, Sigueme, Salamanca 1998 Sigue el metodo de los "titulos" (Hijo de Hombre, Cristo, Senor) e intenta superar el escepticismo de la escuela de Bultmann, que habia separado al Jesus de la historia y al Cristo de la fe Ofrece una vision panoramica muy honda del contexto religioso

en que se despliega la confesión cristiana. Yo mismo he actualizado y contextualizado su bibliografía.

Dupuis, J., *Introducción a la Cristología*, Verbo Divino, Estella 1994.

Duquoc, Ch, *Cristología. I. El hombre Jesús, II. Ensayo dogmático* Sígueme, Salamanca 1971; *Jesús, hombre libre*, Sígueme, Salamanca 1975, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*, Cristiandad, Madrid 1986; El *único Cristo. La sinfonía diferida*, Sal Terrae, Santander 2002.

Espeja, J., *Jesucristo, palabra de libertad*, San Esteban, Salamanca 1979; *La experiencia de Jesús*, San Esteban, Salamanca 1988. Fino análisis de la humanidad de Jesús.

Fitzmyer, J., *Catecismo cristológico, respuestas del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1997.

Forte, B., *Jesús de Nazaret. Historia de Dios, Dios de la historia*, Paulinas, Madrid 1989.

Fuller, R. H. *Fundamentos de cristología neotestamentaria*, Cristiandad, Madrid 1979. Se mueve en la línea de Cullmann (estudio de los títulos), pero realiza un estudio literario más riguroso.. Es ya un clásico.

Galot, J., *La persona de Cristo*, Mensajero, Bilbao 1971; *Hacia una nueva cristología*, Mensajero, Bilbao 1972; *La conciencia de Jesús*, Mensajero, Bilbao 1973; *Cristo ¿tú quien eres?* y *Jesús liberador*, Centro de Teología Espiritual, Toledo 1982.

Gironés, G., *Cristología*, Fac. Teología, Valencia 1993.

González de Cardedal, O., *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, BAC, Madrid 1975; *La entraña del Cristianismo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997; *Cristología*, Sapientia Fidei, BAC, Madrid 2001. Destaca el elemento personalista y de misterio de la experiencia de Jesús.

González Faus, J. I., *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Eapsa, Madrid 1974 (=Sal Terrae, Santander 1994); *Acceso a Jesús*, Sígueme, Salamanca 1979; *Este es el Hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*, Sal Terrae, Santander 1980. Todas sus obras, especialmente la primera, realizan un fino análisis de la temática bíblica. Destaca la aportación social y religiosa de Jesús.

González Gil, M. M., *Cristo, misterio de Dios. Cristología y soteriología* I-II, BAC, Madrid 1976.

González, C. I., *Cristología. Tú eres nuestra salvación*, Celam, Bogotá 1988

Haight, R., *Jesus Symbol of God*, Orbis Books, Maryknoll 1999 (version brasileña: *Jesus, símbolo de Deus*, Paulinas, São Paulo 2003). Obra de gran envergadura hermenéutica.

Henry, M., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca 2000; *Palabras de Cristo*, Sígueme, Salamanca 2004. Es un filósofo que intenta elaborar una "fenomenología" radical de Jesús, como lectura de Juan.

Hünermann, P., *Cristología*, Herder, Barcelona 1997.

Karrer, M., *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, BEB 105, Sígueme, Salamanca 2002. Sigue el método del análisis literario, histórico y teológico de los hechos y dichos de Jesús, descubriendo en el fondo de ellos su sentido cristológico. El estudio más completo y fiable sobre el surgimiento y despliegue de la cristología del NT. Protestante, en línea ecuménica.

Kasper, W., *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1976.

Latourelle, R., *A Jesús el Cristo por los evangelios*, Sígueme, Salamanca 1982. Presenta los evangelios como testimonio cristológico.

Lauret, B., *Cristología dogmática*, en B. Lauret y B. Refoule (eds.), *Iniciación a la práctica de la Teología Dogmática I*, Cristiandad, Madrid 1984, 247-416.

Manson, T. W., *Cristo en la teología de Pablo y Juan*, Cristiandad, Madrid 1975. Elabora la cristología "alta" del Nuevo Testamento.

Mateos J. y Camacho, F., *El Hijo del Hombre Hacia la plenitud humana*, Almendro, Cordoba 1995. Jesus como expresión de plena humanidad.

Moingt, J., *El hombre que venía de Dios*, I-II, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995. Quiere volver a la experiencia originaria de Jesus, invirtiendo el camino de la tradicion helenista.

Moltmann, J., *El Dios crucificado*, Sigueme, Salamanca 1975 *El camino de Jesucristo*, Sigueme, Salamanca 1993; *Jesucristo para nosotros hoy*, Trotta, Madrid 1997.

Pagola, A., *Jesús de Nazaret El hombre y su mensaje*, Idatz, San Sebastian 1981.

Pannenberg, W., *Fundamentos de Cristología*, Sigueme, Salamanca 1974.

Pelikan, J. *Jesús a través de los siglos*, Herder, Barcelona, 1989. Las imagenes de Jesus: Señor, Rey, Monje, Contemplativo, Amigo etc.

Penna, R., *I Ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria I Gli inizi*, San Paolo, Torino 1996.

Pikaza, X., *Este es el hombre Ensayo de cristología bíblica*, S. Trinitario, Salamanca 1988; *La nueva figura de Jesus*, Verbo Divino, Estella 2003. Estudia a Jesus desde la perspectiva de su despliegue humano.

Puente Ojea, G., *El mito de Cristo evidencia de una falsedad*, Siglo I, Madrid 2000. Cree poder demostrar la falsedad del cristianismo.

Rahner, K. y Thüsing, W., *Cristología Estudio teológico y exegético*, Cristiandad, Madrid 1975. Vinculan el aspecto exegético y el teólogo. Thusing es un especialista en el evangelio de Juan. Rahner ofrece aqui un esbozo de su cristologia, en la que interpreta a Jesus como el hombre radical, plenamente realizado.

Schillebeeckx, E., *Jesús La Historia de un Viviente*, Trotta, Madrid ²2002 (1ª ed. Cristiandad, Madrid 1982; original holandés de 1974). Obra clasica de un dogmático que recoge y elabora de forma sistemática los datos más significativos de la exegesis.

Schussler Fiorenza, E., *Cristología feminista crítica*, Trotta, Madrid 2001. Interpreta a Jesus como presencia total de Dios, vinculando feminismo y cristología. Obra poderosa.

Sesboue, B., *Jesucristo, el único mediador* I-II, Sec. Trinitario, Salamanca 1990/2 Presenta a Jesus como redentor y reparador, mediador y liberador.

Sobrino, J., *Cristología desde América Latina*, CRT, Mexico 1976; *Jesucristo Liberador* I-II, Trotta, Madrid 1993/8. *La fe en Jesucristo*, VCA, San Salvador, 1999. Desde la perspectiva del compromiso liberador.

Stuhlmacher, P *Jesús de Nazaret Cristo de la fe*, Sigueme, Salamanca 1996. Interpretación teológica de Jesus.

Taylor, V., *Los nombre de Jesús*, San Esteban, Salamanca 1965. Recoge de un modo tradicional todos los titulos cristologicos de Jesús. Valioso como iniciacion.

Theissen, G., *La fe bíblica Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002. Situa la fe cristiana en un espacio de evolucion humana.

Wiederkehr, D., *Esbozo de Cristología sistematica*, en MS, III, I, 505-670.

Witherington III, B., *The Christology of Jesus*, Fortress, Minneapolis 1990); *Jesus the Sage*, Fortress, Minneapolis 1994.

Índice

Prologo 13

1. INTRODUCCIÓN. UN JUDÍO DE LIBRO

1 *Nacer judio Hijo de profetas* 23
2 *Moises, Elias y David la identidad judia* 24
3 *Figuras ejemplares de Adan al Justo Perseguido* 27
1 Adan (Eva) 28
2 Henoc 29
3 Hijo de Hombre 30
4 Abrahan y Jacob 31
5 Jeremias 33
6 Siervo de Yahve 34
7 Justo perseguido 35
4 *Alternativas de Jesus Cinco tipos de personajes de su entorno* 38
1 Celosos y lideres militares De Judas Macabeo a Judas Galileo 38
2 Esenios 40
3 Observantes y fariseos 42
4 Sabios 43
5 Profetas politicos e interpretes de la historia 45
5 *En la plenitud de la historia romana Julio Cesar* 48

2. PRINCIPIO. HIJO DE MARÍA, ARTESANO GALILEO

1 *Nacido en Nazaret, oriundo de Belen* 52
2 *Crecido en la Biblia, la escuela sagrada* 56
1 Una escuela de familia 57
2 La escuela del judaismo observante 59
3 *Educado en el trabajo la escuela de la vida* 64
1 Jesus, el carpintero (tekton) 64
2 Un artesano, campesino sin campo 67
a Jesus, el marginado 67
b Jesus, el dependiente 70
4 *Clases sociales Un campesino y artesano en Galilea* 73
5 *Galileo marginado, campesino sin campo, obrero sin obras* 84

3. MADURACION PROFÉTICA. JESUS Y JUAN BAUTISTA

1 *Las gentes de Juan (Mc 1, 1 8)* 91
2 *Juan y Bano, dos bautistas El camino de Jesus* 96
3 *Ayuno y comidas Juan nazoreo, Jesus nazareno* 100
4 *Anuncio de Juan, experiencia de Jesus el Mas fuerte* 105
5 *La muerte del Bautista* 109
6 *Jesus discipulo de Juan Bautismo, experiencia iniciatica* 113
7 *Tras las huellas de Juan ¿un Jesus Bautista?* 120

4. SE HA CUMPLIDO EL TIEMPO. ANUNCIO DEL REINO

1 *Punto de partida un Reino de pan* 130
1 Jesus, profeta del Reino 130
2 El Reino es pan que los hombres vivan 136
2 *Identidad El Reino es gracia pecadores y pobres* 139
1 Pecadores y pobres 141
2 Justicia y gracia 146
3 *Camino del Reino Tareas principales* 149
1 Mas alla del Imperio, mas alla del Templo 150
2 Tareas para el camino 151
4 *Tiempo del Reino* 153
5 *Conclusion y dos comparaciones* 158
1 Conclusion Mensaje escatologico de Jesus 158
2 Primera comparacion Escatologia de Pablo 160
3 Segunda comparacion Escatologia del Apocalipsis 164

5. AMOR EN ACCIÓN. HOMBRE CARISMÁTICO

1 *Introduccion la senal de Elias* 168
2 *Accion en la historia curaciones del Reino* 172
1 Las obras del Cristo 173
2 Los pobres curan a los "ricos" 176
3 Sentido de las curaciones mesianicas 179
3 *Exorcismos la lucha final* 182
1 Jesus exorcista 183
2 Sentido de los exorcismos 185
4 *Conclusion Jesus, un milagro de amor* 190
1 Pecadores, pobres y enfermos 190
2 Milagros, mesa compartida y Reino 194
3 Conclusion, el milagro del Reino 196

6. AMOR EN PALABRAS. MAESTRO DEL REINO

1 *Nuevo Moises Ensenanza para todos* 201
2 *Contenido ensenanzas basicas* 206
1 Abba Padre 207
2 El valor infinito del projimo 211
3 El hombre es un ser agraciado y responsable 213
3 *Grandes formulaciones Bienaventuranzas y parabolas* 216
1 Bienaventuranzas 216
2 Parabolas 221
4 *Ruptura mesianica no juzgar, perdonar, amar al enemigo* 226
1 No juzgueis y no sereis juzgados (Mt 7, 1, Lc 6, 37) 229
2 Perdonad y sereis perdonados (Lc 6, 37) 233
3 Amad a vuestros enemigos (Mt 5, 55, Lc 6, 36) 241
5 *Ensenanza y oracion El Padrenuestro* 245

7. AMIGOS DE JESÚS. LA GENTE DE REINO

1 *Jesus, hombre celibe un amor extenso* 254
1 Contexto y sentido del celibato de Jesus 255
2 Al servicio de marginados y pobres Herederos del Reino 260
2 *Nueva familia Pobres e itinerantes* 263
1 Mensaje de Reino y familia 266
2 Itinerantes de Jesus Los primeros de la familia 271
3 Familia mesianica, una tarea de itinerantes 273
3 *Aquellos que le habian amado El pueblo de Jesus* 275
1 Itinerancia El poder de los impotentes 276
2 Sedentarios Aplicacion actual 277
3 Los Doce, todo Israel 280
4 *Apendice La cosa empezo en Galilea En las raices de la Iglesia* 284

8. DECISIÓN MESIÁNICA. SUBIR A JERUSALÉN

1 *Introduccion Jerusalen, ciudad del Gran Rey* 287
2 *¿Por que subio Jesus? Jerusalen ciudad mesianica* 293
1 A Schweitzer Subida por fracaso en Galilea 293
2 Subida a Jerusalen y cumplimiento del mensaje de Galilea 299
3 *Cesarea de Felipe el Hijo del hombre ha de sufrir (Mc 8, 27 33)* 305
1 Presentacion del texto 305
2 El camino del Hijo del Hombre Una comparacion con Mahoma 311
3 Excursus 4 Jesus, el Hijo del Hombre 317
4 *Jerusalen, un camino y una meta* 317
1 Ultimo camino 317

2 Subida sin bajada 321
5 *Destino de Jesus Vision de conjunto* 324

9. DESTINO MESIÁNICO. MORIR EN JERUSALÉN

1 *Introduccion La ultima subida* 333
2 *El signo del templo Condenado por los sacerdotes* 341
1 Las funciones del templo 341
2 Gesto y palabra de Jesus 344
3 Templo, lugar de decision y crisis 347
3 *Juicio de los sacerdotes Una vision de Marcos* 351
4 *Jesus ante Pilato Imaginar el Reino* 354
5 *Jesus crucificado le mataron* 364
1 Jesus asumio el riesgo 364
2 Ha muerto por conflicto con los sacerdotes 366
3 Le han ejecutado los romanos por rebelde 368
6 *Crucifixion una muerte anunciada* 370
1 Despedida y promesa La proxima copa en el Reino 371
2 Vino y pan La tradicion eucaristica 373
3 El grito de la cruz 376
4 Apendice 1 Presencia de las mujeres 379
5 Apendice 2 Signos teologicos 381

10. TUMBA VACÍA Y APARICIONES. LOS PRIMEROS CRISTIANOS

1 *Tumba vacia, apariciones* 383
1 Tumba vacia, un muerto sin sepultura 384
2 Apariciones Vision de conjunto 392
3 Apendice El sentido de la resurreccion 397
2 *De la historia de Jesus a la historia de las primeros cristianos* 401
1 Permanencia o retorno de Jesus Las primeras comunidades 402
2 Iglesia primitiva, una historia de redescubrimiento de Jesus 407

11. APÉNDICE. CUATRO EXCURSUS

1 *Excursus 1 La madre de Jesus en la Iglesia antigua y en Marcos* 415
2 *Excursus 2 Concepcion por el espiritu, nacimiento virginal* 421
3 *Excursus 3 Jose, padre davidico La genealogia de Jesus* 428
4 *Excursus 4 Jesus, el Hijo del hombre* 434
1 Introduccion Trasfondo israelita 435
2 Jesus, Hijo del hombre Punto de partida 440

3 Interpretacion clasica Linea protestante 442
4 Busqueda nueva Identidad abierta 447

12. BIBLIOGRAFÍA

0 *Textos, fuentes, siglas e instrumentos de trabajo* 453
1 *Obras generales Teologia del Nuevo Testamento* 458
2 *Entorno de Jesus Jesus y el Judaismo* 460
3 *Jesus historico 1 Fuentes bibliografica* 467
4 *Jesus historico 2 Vision de conjunto* 471
5 *Origen de Jesus Familia, Juan Bautista* 476
6 *Mensaje y palabras de Jesus* 479
7 *Compromiso de Jesus Milagros y gestos Mesianicos* 482
8 *Discipulos, amigos, competidores El grupo de Jesus* 484
9 *Juicio y muerte* 486
10 *La resurreccion de Jesus* 489
11 *Sobre los evangelios* 491
12 *Cristologia Hacia el cristo de la Iglesia* 496