

Este libro trata sobre la última semana de la vida de Jesús. Para los cristianos es una semana de extraordinaria importancia. Tiene su punto culminante en el Viernes Santo y en la Pascua; es la «Semana Santa», los días más sagrados del año cristiano. Y, precisamente por la importancia que tiene para las vidas de los cristianos, resulta del máximo interés cómo se narren los acontecimientos ocurridos en ella. ¿Qué se ventila en la última semana de la vida de Jesús? Y, puesto que el contenido de estos relatos es considerado como revelación, como algo que nos habla también hoy, ¿de qué tratan estos relatos?

Al comienzo de la Cuaresma de 2004, el Miércoles de Ceniza, la película de Mel Gibson *La pasión de Cristo* convirtió la muerte de Jesús en una «gran noticia» en todo el mundo. Portadas de revistas, programas de televisión en horario de máxima audiencia y grandes reportajes en periódicos del mundo entero tuvieron a esa obra cinematográfica como protagonista. Es digno de observar que casi dos mil años después de que sucediera, la muerte de Jesús se convirtió, una vez más, en noticia de primera página. Como dijo Flannery O'Connor hace treinta años: vivimos en una «cultura obsesionada con Cristo».



LA ÚLTIMA SEMANA DE JESÚS

M. J. BORG Y J. D. CROSSAN



MARCUS J. BORG Y JOHN DOMINIC CROSSAN



LA ÚLTIMA SEMANA DE JESÚS

El relato día a día de la semana final de Jesús en Jerusalén

P.P.C.



MARCUS J. BORG
JOHN DOMINIC CROSSAN

LA ÚLTIMA SEMANA
DE JESÚS

EL RELATO DÍA A DÍA DE LA SEMANA FINAL
DE JESÚS EN JERUSALÉN



PREFACIO

LA PRINCIPAL PASIÓN DE JESÚS

Este libro trata sobre la última semana de la vida de Jesús. Para los cristianos es una semana de extraordinaria importancia. Tiene su punto culminante en el Viernes Santo y en la Pascua; es la «Semana Santa», los días más sagrados del año cristiano. Y, precisamente por la importancia que tiene para las vidas de los cristianos, resulta del máximo interés cómo se narren los acontecimientos ocurridos en ella. ¿Qué se ventila en la última semana de la vida de Jesús? Y, puesto que el contenido de estos relatos es considerado como revelación, como algo que nos habla también hoy, ¿de qué tratan estos relatos?

Al comienzo de la Cuaresma de 2004, el Miércoles de Ceniza, la película de Mel Gibson *La pasión de Cristo* convirtió la muerte de Jesús en una «gran noticia» en los Estados Unidos y en otras muchas partes del mundo. La portada de las revistas nacionales, los programas de televisión en horario de máxima audiencia y grandes reportajes en periódicos de tirada nacional tuvieron al filme como protagonista. Es digno de observar que casi dos mil años después de que sucediera, la muerte de Jesús se convirtió, una vez más, en noticia de primera página. Como dijo Flannery O'Connor hace treinta años: vivimos en una «cultura obsesionada con Cristo».

La película fue muy discutida y puso de relieve la existencia de una división entre los cristianos de hoy. Millones de cristianos la recibieron con entusiasmo y proclamaron que poseía grandes posibilidades para una evangelización de nuestro tiempo. Muchos quedaron profundamente con-

Diseño: Pablo Núñez
Estudio SM

Título original: *The Last Week. A Day-by-Day Account of Jesus's Final Week in Jerusalem*
Publicado por acuerdo con HarperSanFrancisco, un sello de HarperCollins Publishers

Traducción de Federico de Carlos Otto

© 2006, Marcus J. Borg y John Dominic Crossan
© 2007, PPC, Editorial y Distribuidora, SA
Impresores, 15
Urbanización Prado del Espino
28660 Boadilla del Monte (Madrid)
ppcedit@ppc-editorial.com
www.ppc-editorial.com

ISBN 978-84-288-1851-3
Depósito legal: M-10.252-2007
Impreso en España / Printed in Spain
Imprime Grefol, S.L.

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la Ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de su propiedad intelectual. La infracción de los derechos de difusión de la obra puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

movidos por el poder gráfico de las imágenes, que mostraban hasta qué punto sufrió Jesús «por nosotros». Otros cristianos se sintieron molestos con la película, por su descripción de los «judíos» y por su mensaje de que todos nosotros fuimos o somos responsables de la muerte de Jesús: Jesús tuvo que experimentar todo aquel horror por causa nuestra.

La película tenía un efecto añadido. Reforzaba una comprensión muy extendida, aunque excesivamente estrecha, de la «pasión» de Jesús. Mel Gibson llamó a este film *La pasión de Cristo*, y basó su guión en la obra *La dolorosa pasión de nuestro Señor Jesucristo*, cuya autora es Ana Catalina Emmerich. Ambos autores entendieron el término «pasión» en el contexto de sus presupuestos tradicionales católico-romanos y cristianos en un sentido más amplio. «Pasión» es una palabra que procede del sustantivo latino *passio*, que significa «sufrimiento».

Ahora bien, en la lengua española que usamos a diario, la palabra «pasión» la empleamos también para significar cualquier interés importante, cualquier entusiasmo o cualquier compromiso en el que nos concentramos intensamente. En este sentido, la pasión de una persona es aquello que le apasiona. En este libro jugamos deliberadamente enfrentando estos dos significados entre sí. La primera (principal) pasión de Jesús fue el reino de Dios, es decir, encarnar la justicia de Dios exigiendo a todos compartir con justicia un mundo que pertenece a y es gobernado por el Dios de la alianza de Israel. Fue esta primera (principal) pasión por la justicia distributiva de Dios la que le llevó inevitablemente a su segunda pasión, producida por la justicia punitiva de Pilato. Antes de Jesús, después de Jesús y, para los cristianos, arquetípicamente en Jesús, todos los que viven en favor de una justicia no violenta terminan muriendo, con demasiada frecuencia, a manos de una injusticia violenta. Y por eso en este libro nos centramos en «qué consistió la pasión de Jesús», como camino para comprender por qué terminó su vida en la pasión

del Viernes Santo. Comprimir la pasión de Jesús reduciéndola a sus últimas doce horas –arresto, juicio, tortura y crucifixión– equivale a ignorar la vinculación que existe entre su vida y su muerte.

En este libro no tratamos de lograr una reconstrucción histórica de la última semana de Jesús en la tierra. Nuestro objetivo no es distinguir entre lo que sucedió realmente y la forma en que quedó recogido en los cuatro evangelios, que lo proclaman como «buenas noticias» (evangelio). Nuestra tarea es mucho más simple: contar y explicar, teniendo como telón de fondo la colaboración del sumo sacerdocio judío con el control imperial romano, la última semana de la vida de Jesús en la tierra, tal como se nos ofrece en el evangelio según Marcos. Nosotros dos nos hemos dedicado profesionalmente a un estudio centrado en el Jesús histórico, pero aquí trabajamos juntos en esta humilde tarea: volver a contar una historia a todos los que creen que la conocen demasiado bien, y a la mayoría que parece no conocerla en absoluto.

Hemos escogido a Marcos por dos razones. La primera es que Marcos es el evangelio más primitivo. Es el primer relato y la primera narración sobre la última semana de Jesús. Escrito unos cuarenta años después de la vida de Jesús, Marcos nos dice cómo era contada la historia de Jesús en torno al año 70. En cuanto tal, no se trata de «una historia sin más», sino, como todos los evangelios, de una combinación de historia recordada e historia interpretada. Es la historia de Jesús «actualizada» para el tiempo en que vivió la comunidad de Marcos.

Los estudiosos de los pasados doscientos años han logrado un claro y masivo consenso no solo sobre la primacía de Marcos con respecto a los cuatro evangelios del Nuevo Testamento, sino también sobre el hecho de que Mateo y Lucas lo utilizaron como su fuente principal, y sobre que Juan, con cierta probabilidad, utilizó las versiones primitivas de

estos como su principal fuente. Al discutir el evangelio de Marcos, por tanto, nos referiremos también con frecuencia a los caminos que esos otros autores siguieron cuando modificaron su versión. Esto será especialmente importante allí donde esos cambios han llegado a ser mejor conocidos que la versión original de Marcos.

Ahora bien, existe también una segunda razón de idéntica importancia para escoger a Marcos. Concretamente, Marcos es el único que optó por salirse de su esquema y hacer la crónica de la última semana de Jesús sobre una base narrativa del día a día, mientras que los otros mantuvieron algunas, aunque no todas, esas indicaciones temporales. He aquí lo que dice Marcos (poniendo el nombre de nuestros días):

- domingo: «Cuando se acercaban a Jerusalén» (11,1)
- lunes: «Al día siguiente» (11,12)
- martes: «Cuando a la mañana siguiente» (11,20)
- miércoles: «Faltaban dos días para la fiesta de la Pascua» (14,1)
- jueves: «El primer día de la fiesta» (14,12)
- viernes: «Muy de madrugada» (15,1)
- sábado: «El sábado» (15,42; 16,1)
- domingo: «El primer día de la semana» (16,2)

Además, solamente Marcos detalla también si es «mañana» o «tarde» en los acontecimientos de tres de estos días: domingo (11,1.11), lunes (11,12.19) y jueves (14,12.17).

Finalmente, Marcos es el único que narra los acontecimientos del viernes presentándolos cuidadosamente en intervalos de tres horas (siguiendo el «reloj» militar romano):

- seis de la mañana «Muy de madrugada» (15,1)
- nueve de la mañana «Eran las nueve de la mañana» (15,25)
- doce del mediodía «Al llegar el mediodía» (15,33)
- tres de la tarde «Y a eso de las tres» (15,34)
- seis de la tarde «Al caer la tarde» (15,42)

En otras palabras, Marcos es el único que se ha preocupado considerablemente por construir su relato de tal forma que los oyentes o los lectores puedan seguir los acontecimientos día a día, e incluso también hora a hora. Da la impresión de que quizá estamos ante una deliberada base para una liturgia de Semana Santa que va desde el Domingo de Ramos hasta el Domingo de Pascua sin saltos intermedios.

Esta última afirmación introduce otra importante razón para este libro. La liturgia cristiana ha comenzado a comprimir la Semana Santa concentrándola en los últimos tres días, y ha rebautizado el Domingo de Ramos como Domingo de Pasión. Por una parte, el Domingo de Pasión y el Domingo de Pascua forman una poderosa diada de muerte y resurrección. Por otra, la pérdida de las gentes llenas de entusiasmo del Domingo de Ramos, y la de todos los otros días y acontecimientos que tienen lugar los días intermedios, podrían debilitar o incluso negar el significado de esta muerte y, consiguientemente, de esta resurrección. Nuestra esperanza es que este pequeño volumen pueda ofrecer un necesario correctivo y propiciar una base narrativa tanto para la sagrada liturgia dentro de la Iglesia como para el relato, la interpretación y el cine, dentro o fuera de ella. Muy especialmente después de dos mil años de anti-judaísmo teológico e incluso de racial antisemitismo derivados de este relato, es hora de volver a leerlo correctamente para seguirlo de cerca y entender plenamente su lógica narrativa.

Este libro procede de una amistad y una vocación compartida. En algunos terrenos somos una extraña pareja y es notable cómo nuestros caminos nos han hecho coincidir. Dom (Crossan) nació y creció en Irlanda; Marcus (Borg) creció como luterano (en un tiempo en que los luteranos estaban casi seguros de que los católicos no eran realmente cristianos). Dom se hizo monje y sacerdote; Marcus se casó y

tuvo hijos. Dom enseñó durante décadas en una universidad católica en Chicago; Marcus en una universidad pública en Oregón.

Pero hace veinte años Jesús nos unió. Esto es literalmente cierto. Nos encontramos en una de las primeras reuniones del *Jesus Seminar*¹, y desde entonces, durante dos décadas, nuestra amistad no ha dejado de crecer. Aunque vivimos en dos esquinas del país –los Borg en Oregón, los Crossan en Florida–, los cuatro pasamos muchas semanas juntos cada año en Oregón, Turquía, Irlanda, Escocia y otros lugares.

Nuestra vocación compartida tiene su centro también en Jesús. Se remonta mucho tiempo atrás: ambos comenzamos nuestros estudios académicos ya en serio sobre Jesús cuando teníamos veinte años. Y aunque las tareas para las que se nos pagaba se situaban en el campo académico, nuestra pasión por Jesús fue siempre más que académica. Hemos sido y somos apasionados del significado de Jesús (y de la Biblia en su conjunto) para la vida cristiana de hoy. Nuestra implicación con los textos sagrados de nuestra tradición ha tenido siempre que ver con esta pregunta: «¿Qué relación existe entre el *entonces* y el *ahora*?». Y como vivimos en Estados Unidos, nos preocupa especialmente esta cuestión: «¿Qué relación tiene el *entonces* con *este* ahora, *nuestro* ahora?».

Comenzamos este libro repartiéndonos los ocho días de la última semana de Jesús sobre la tierra. Cada uno de nosotros escribió sus propias consideraciones sin consultas mutuas, de modo que lo que teníamos que unificar en nuestra

¹ El *Jesus Seminar* o «seminario sobre Jesús» es una reunión de estudiosos de todas las confesiones que pretendían y siguen pretendiendo unir sus esfuerzos de investigación para una reconstrucción lo más científica posible del Jesús histórico. Como puede comprenderse, desde un principio y hasta nuestros días ha tenido y tiene entusiastas seguidores y furibundos detractores (N. del T.).

edición eran dos interpretaciones independientes del relato de Marcos. Nos encontramos al concluir este proceso, a comienzos de septiembre de 2005, no deliberadamente, aunque sí muy apropiadamente, a lo largo de las orillas del río Resurrección, junto a las costas de la bahía Resurrección y en las extensiones de la península Resurrección, cerca de Seward, en la parte sur de Alaska central.

DOMINGO DE RAMOS

Cuando se acercaban a Jerusalén, a la altura de Betfagé y Betania, junto al monte de los Olivos, Jesús envió a dos de sus discípulos con este encargo: «Id a la aldea de enfrente. Al entrar en ella encontraréis enseguida un borrico atado sobre el que nadie ha montado todavía. Soltadlo y traedlo. Y si alguien os pregunta por qué lo hacéis, le decís que el Señor lo necesita y que enseguida lo devolverá».

Los discípulos fueron, encontraron un borrico atado junto a la puerta, afuera, en la calle, y lo soltaron. Algunos de los que estaban allí les preguntaron: «¿Por qué desatáis el borrico?». Los discípulos les contestaron como les había dicho Jesús, y ellos se lo permitieron.

Llevaron el borrico, echaron encima sus mantos, y Jesús montó sobre él. Muchos tendieron sus mantos por el camino y otros hacían lo mismo con ramas que cortaban en el campo. Los que iban delante y detrás gritaban: «¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Bendito el reino que viene, el de nuestro padre David! ¡Hosanna en las alturas!». Cuando Jesús entró en Jerusalén, fue al Templo y observó todo a su alrededor, pero como ya era tarde se fue a Betania con los Doce (Marcos 11,1-11).

Un día de primavera del año 30 entraron en Jerusalén dos procesiones. Comenzaba la semana de Pascua, la semana más sagrada del año judío. Desde hace cientos de años, los cristianos han celebrado este día llamándolo Domingo de Ramos, el primer día de la Semana Santa. Se trata de la se-

mana más sagrada del año cristiano, que tiene su clímax en el Viernes Santo y en el día de Pascua.

Una de ellas era una procesión de campesinos, la otra una procesión imperial. Desde el este, Jesús, aclamado por sus seguidores, venía montado sobre un pollino bajando el monte de los Olivos. Jesús era oriundo de la campesina ciudad de Nazaret, su mensaje trataba del reino de Dios, y sus seguidores pertenecían a la clase campesina. Todos ellos habían viajado a Jerusalén desde Galilea, unos ciento sesenta kilómetros al norte. Este trayecto constituye la sección central y contiene la dinámica principal del evangelio de Marcos. El relato de Marcos sobre Jesús y el reino de Dios ha estado siempre enfocado hacia Jerusalén, resaltando la importancia de Jerusalén. Ahora ya ha llegado.

En la otra punta de la ciudad, desde el oeste, el gobernador romano de Idumea, Judea y Samaría, Poncio Pilato, entraba en Jerusalén a la cabeza de una columna de caballería y de soldados imperiales. La procesión de Jesús iba proclamando el reino de Dios; la de Pilato proclamaba el poder del Imperio. Ambas materializaban el conflicto central de la semana que desembocó en la crucifixión de Jesús.

La procesión militar de Pilato era una demostración tanto del poder imperial de Roma como de la teología imperial romana. Aunque a la mayoría de la gente hoy no le resulta familiar, la procesión imperial era bien conocida en la tierra judía en el siglo I. Marcos y la comunidad para la que escribió probablemente tuvieron noticia de ella, porque era una práctica habitual de los gobernadores romanos de Judea hacerse presentes en Jerusalén con motivo de las principales fiestas de los judíos. No lo hacían movidos por una reverente empatía hacia la devoción religiosa de sus súbditos judíos, sino para estar presentes en la ciudad en caso de que surgiera algún conflicto. Esto era especialmente frecuente durante la Pascua, una fiesta que celebraba la liberación del pueblo judío de un antiguo Imperio.

La misión de las tropas que acompañaban a Pilato era reforzar la guarnición romana estacionada permanentemente en la fortaleza Antonia, teniendo bajo vigilancia el templo judío y sus patios. Ellas y Pilato habían venido desde Cesarea Marítima, «Cesarea sobre el mar», que estaba a unos noventa kilómetros al noroeste. Al igual que los gobernadores romanos de Judea y de Samaría anteriores y posteriores a él, Pilato vivía en la costa en una nueva y espléndida ciudad. Para ellos resultaba mucho más agradable que Jerusalén, la capital tradicional del pueblo judío, situada en el interior y con rasgos provincianos, paletos y partisanos, además de frecuentemente hostil. Sin embargo, con ocasión de las fiestas principales de los judíos, Pilato, como sus predecesores y sucesores, se hacía presente en Jerusalén.

Imaginemos la llegada de la procesión imperial a la ciudad. Ante nuestros ojos, una panoplia espectacular de poder imperial: jinetes a caballo, soldados a pie, armaduras de cuero, cascos, armas, banderas, águilas doradas sobre mástiles, destellos de sol reflejados por el metal y el oro. Oigamos el sonido: los taconazos de la infantería, el crujido del cuero, el tintineo de las bridas, el batir de los tambores. Y también la polvareda creciente, los ojos de los espectadores silenciosos, algunos curiosos, otros atemorizados y no pocos llenos de resentimiento.

La procesión de Pilato mostraba no solo el poder imperial, sino también la teología imperial de Roma. De acuerdo con esta concepción teológica, el emperador no era simplemente el que gobernaba desde Roma, sino además el hijo de Dios. La cosa comenzó con el más grande de los emperadores, Augusto, que gobernó Roma desde el año 31 a. C. hasta el 14 d. C. Su padre fue el dios Apolo, que le concibió en su madre Atia. Existen inscripciones que se refieren a él como «hijo de Dios», «señor» y «salvador», el que trajo «la paz a la tierra». Después de su muerte fue visto subiendo a los cielos

para ocupar un puesto permanente entre los dioses. Sus sucesores siguieron llevando consigo títulos divinos, también, por ejemplo, Tiberio, que fue emperador desde el año 14 al 37 d. C., es decir, durante la época en que Jesús llevó a cabo su actividad. Para los súbditos judíos de Roma, la procesión de Pilato representaba no solo un orden social contrario, sino también una teología rival.

Volvamos al relato de la entrada de Jesús en Jerusalén. Aunque resulta familiar, contiene sorpresas. Tal y como Marcos cuenta las cosas en 11,1-11, se trata de una «contra-procesión» planificada de antemano. Jesús la planeó con anterioridad. Al final del viaje desde Galilea, conforme Jesús se va acercando a la ciudad procedente del este, se dirige a dos de sus discípulos para decirles que vayan al siguiente pueblo y que le consigan un asno, que encontrarán allí, un animal que nunca ha sido montado, es decir, muy joven. Ellos lo hacen y Jesús se monta en el burro y lo conduce hacia el monte de los Olivos, a la ciudad, rodeado por una multitud de entusiastas seguidores y simpatizantes que extienden sus ropas, siembran la calzada de hojas y ramas gritando: «¡Hosanna! Bendito el que viene en nombre del Señor. Bendito el reino de nuestro antepasado David, que ahora viene a nosotros. ¡Hosanna en lo más alto del cielo!». Como dijo hace cerca de cuarenta años uno de nuestros profesores de la universidad, esto tiene todo el aspecto de ser una manifestación política previamente planificada².

El significado de la manifestación está claro, porque utiliza un simbolismo tomado del profeta Zacarías, que aparece en la Biblia judía. Según Zacarías, de Jerusalén (Sión) vendría un rey «humilde y montado en un asno, en un joven borriquillo». En Marcos, la referencia a Zacarías está implícita.

² George Caird, profesor de Nuevo Testamento en Oxford y autor de numerosos libros.

Mateo, cuando trata la entrada de Jesús en Jerusalén, hace una conexión explícita, citando este pasaje: «Decid a la hija de Sión: “Mira, tu rey viene a ti, humilde y sentado en un asno, en un pollino, cría de un animal de carga”», citando Zac 9,9: «Salta de alegría, Sión, lanza gritos de júbilo, Jerusalén, porque se acerca tu rey, justo y victorioso, humilde y montado en un asno, en un joven borriquillo»³ (Mt 21,5). El resto del pasaje de Zacarías detalla qué tipo de rey será: «Destruirá los carros de guerra de Efraín y los caballos de Jerusalén. Quebrará el arco de guerra y proclamará la paz a las naciones. Dominará de mar a mar, desde el Éufrates hasta los extremos de la tierra» (Zac 9,10).

Este rey, a lomos de un asno, acabará con la guerra en todo el país; ya no habrá más carros de combate, caballos de guerra o arcos de tiro. Imponiendo la paz a las naciones⁴, será un rey de paz.

La procesión de Jesús tenía en cuenta deliberadamente lo que estaba ocurriendo en la otra punta de la ciudad. La procesión de Pilato exhibía el poder, la gloria y la violencia del Imperio que regía el mundo. La procesión de Jesús mostraba una alternativa: el reino de Dios. Este contraste entre el reino de Dios y el reino del César es algo central no solo en el evangelio de Marcos, sino también en todos los relatos sobre Jesús y en el primitivo cristianismo.

³ En una escala menor, que produce un resultado casi cómico, el autor de Mateo comprende equivocadamente el pasaje de Zacarías (tal vez porque utilizaba la versión griega de la Biblia hebrea conocida como Septuaginta o de los Setenta). Concretamente interpreta el pasaje como si se refiriera a dos animales: un asno y un borriquillo. De modo que Mateo añade un segundo animal a su relato. Así pues, en Mateo, Jesús entra en Jerusalén a lomos de dos animales, no de uno, y presumiblemente de diferentes tamaños. Realmente uno no es capaz de imaginarlo. Sin embargo, el autor de Mateo reconoce acertadamente que el relato en Marcos está basado en el pasaje de Zacarías.

⁴ Aquí y en adelante, «las naciones» son las naciones gentiles, especialmente los imperios gentiles que han dominado al pueblo judío.

La confrontación entre estos dos reinos prosigue a lo largo de la última semana de la vida de Jesús. Como todos sabemos, la semana termina con la ejecución de Jesús a manos de los poderes que gobernaban su mundo. La Semana Santa es el relato de esta confrontación. Pero, antes de descubrir cómo relata Marcos la última semana de Jesús, como primera providencia debemos situar el escenario. Para ello resulta central Jerusalén.

Jerusalén

Jerusalén no era una ciudad cualquiera. Desde el primer siglo durante un milenio se convirtió en el centro de la geografía sagrada del pueblo judío. Y siempre ha sido algo central para el «imaginario» sagrado, tanto de los judíos como de los cristianos. Posee connotaciones positivas y también negativas. Es la ciudad de Dios y la ciudad incrédula, la ciudad de la esperanza y la ciudad de la opresión, la ciudad de la alegría y la ciudad del dolor.

Jerusalén se convirtió en la capital del antiguo Israel en tiempos del rey David, alrededor del año mil antes de Cristo. Bajo el reinado de David y de su hijo Salomón, Israel experimentó el período más grandioso de su historia. La nación estaba unida, las doce tribus, en su totalidad, obedecían a un rey; estaba en su plenitud, era poderosa, y, por ello, sus gentes estaban a salvo de los vecinos merodeadores. Salomón había construido un templo glorioso en Jerusalén. El reino de David en particular (y no el de Salomón) fue visto no solo como un tiempo de poder y de gloria, sino también de justicia y de rectitud en el país. David era el rey justo y honrado. Llegó a asociársele con la bondad, el poder, la protección y la justicia; él era el pastor-rey ideal, la niña de los ojos de Dios, incluso el hijo de Dios.

Se recordaba el tiempo de gloria, el tiempo ideal. Hasta tal punto llegó a ser venerado David que el salvador espe-

rado para el futuro, el Mesías, se pensaba que sería un «hijo de David», un nuevo David; desde luego, alguien todavía más grande que David. Y este nuevo David, este hijo de David, gobernaría un reino reconstruido a partir de Jerusalén. De modo que Jerusalén estaba asociada a la esperanza de la futura gloria de Israel, una gloria que implicaba la justicia y la paz en la misma medida, o aún mayor, que el poder.

Salomón, el hijo de David, construyó el templo en Jerusalén alrededor del año 900 a. C. Se convirtió en el centro sagrado del mundo judío. Dentro del contexto teológico que se desarrolló en torno a él, resultó ser el «ombligo de la tierra», que conectaba este mundo a su fuente en Dios; aquí (y solo aquí) estaba la morada de Dios sobre la tierra. Por supuesto, el antiguo Israel afirmaba que Dios estaba también en todas partes. El cielo y lo más alto del cielo no podían contener a Dios, la gloria de Dios llenaba la tierra, aunque Dios estaba especialmente presente en el Templo. Estar en el Templo era estar en la presencia de Dios.

El Templo no era únicamente una mediación de la presencia, sino también del perdón de Dios. Era el único lugar para el sacrificio, y el sacrificio era un instrumento para obtener el perdón. De acuerdo con la teología del Templo, algunos pecados y ciertas formas de impureza solo pueden ser perdonados o abolidos mediante el sacrificio que tiene lugar en el Templo. Como mediación del perdón y de la purificación, el Templo condicionaba el acceso a Dios. Estar en el Templo, purificado y perdonado, era estar en la presencia de Dios.

Por consiguiente, el Templo era centro de devoción y destino de peregrinaciones. La devoción que evocaba Jerusalén aparece expresada de forma emocionante en una colección de salmos (120-134), utilizados por los peregrinos judíos cuando «subían» a Jerusalén en peregrinación. Denominados habitualmente «cánticos de subida», nos hablan del anhelo

y la alegría que suscitaba Jerusalén en su calidad de ciudad de Dios (el Templo es «la casa del Señor»):

Qué alegría cuando me dijeron: «Vamos a la casa del Señor». Nuestros pies ya pisan tus umbrales, Jerusalén... Rogad por la paz de Jerusalén: ¡vivan en paz los que te aman!... Cuando el Señor cambió la suerte de Sión, nos parecía un sueño: la boca se nos llenaba de risas, la lengua de canciones. Los paganos decían: «El Señor ha hecho cosas grandes por ellos»... Pues el Señor ha elegido a Sión, ha querido que fuese su morada: «Esa será mi morada para siempre, en ella quiero residir» (Salmo 122,1-2.6; 126,1-2; 132,13-14).

Ahora bien, Jerusalén, la ciudad de Dios, adquirió también connotaciones negativas, porque a partir de medio siglo después del rey David se convirtió en el centro de un «sistema de dominación». Vamos a detenernos en este punto, porque esta noción es sumamente importante para comprender un conflicto que atraviesa toda la Biblia y también, particularmente, la última semana de la vida de Jesús.

La expresión «sistema de dominación» es una expresión taquigráfica para referirse a la forma más común de un sistema social –el modo de organizar una sociedad– en las épocas antiguas y premodernas, es decir, en las sociedades agrarias preindustriales. Se refiere a un sistema social marcado por tres rasgos principales:

- 1) *Opresión política*. En este tipo de sociedades, la gran mayoría era gobernada por unos pocos, las elites poderosas y adineradas: la monarquía, la nobleza, la aristocracia y todos los que estaban asociados a ellas. El pueblo carecía de voz a la hora de configurar la sociedad.
- 2) *Explotación económica*. Un alto porcentaje de la riqueza de la sociedad, procedente sobre todo de la

producción agrícola en las sociedades preindustriales, iba a parar a las arcas de los ricos y poderosos, la mitad o dos tercios de toda la población. ¿Cómo se las arreglaban para hacer las cosas así? Mediante la forma de construcción del sistema: a través de estructuras y leyes referentes a la propiedad de la tierra, de los impuestos, del contrato de trabajo basado en la deuda, etc.

- 3) *Legitimación religiosa*. En las sociedades antiguas, estos sistemas quedaban legitimados o justificados gracias a un lenguaje religioso. Al pueblo se le decía que el rey gobernaba en virtud de un derecho divino, el rey era el hijo de Dios, el orden social reflejaba la voluntad de Dios, y los poderes existentes procedían de la voluntad de Dios. En algunas ocasiones, la religión se convirtió ciertamente en fuente de protestas contra estas pretensiones. Pero en la mayoría de las sociedades premodernas que conocemos, la religión ha sido utilizada para legitimar la posición de los ricos y de los poderosos dentro del orden social que ellos mismos presidían.

Nada hay de sorprendente o extraño en esta forma de sociedad. El gobierno monárquico y aristocrático, dirigido por unos cuantos ricos, había comenzado unos cinco mil años atrás, y era la forma más habitual de los sistemas sociales en el mundo antiguo. Con ciertos retoques persistió a lo largo de la Edad Media y de los primeros períodos modernos hasta las revoluciones democráticas acaecidas hace poco más de un centenar de años. Incluso sería posible defender que, en cierta forma, aunque diferente, todavía persiste hoy entre nosotros.

En este sentido, los «sistemas de dominación» son normales, no anormales, y por ello también pueden denominarse la «tónica de la civilización». Por eso vamos a utilizar

ambas expresiones para denominar el orden socio-económico-político en el que el antiguo Israel, Jesús y el primitivo cristianismo se desarrollaron. La expresión «sistema de dominación» centra la atención en lo que es su dinámica principal: la dominación política y económica de la mayoría a manos de unos pocos, y la utilización de los objetivos religiosos para justificarla. La versión religiosa afirma que Dios ha construido la sociedad de esta manera; la versión secular sostiene que las «cosas son y se desarrollan así», y que es la mejor forma posible para todos. La «tónica de la civilización» pone de relieve hasta qué punto todo ello es algo habitual. No hay nada extraño o anormal en relación con este estado de cosas. Es lo que sucede comúnmente.

Volvamos al nacimiento de este sistema social en el antiguo Israel. Bajo Salomón, hijo y sucesor de David, el poder y la riqueza se fueron concentrando cada vez más en Jerusalén. En efecto, Salomón se había convertido en un nuevo faraón y Egipto había sido recreado en Israel⁵. Y aunque Israel se dividió en dos reinos cuando murió Salomón el año 922 a. C. (el reino del norte, Israel, y el reino del sur, Judá, con su capital en Jerusalén), el sistema de dominación persistió durante los siglos posteriores en los que siguió habiendo monarquía. Y, como sugerimos después en este capítulo, esta fue la forma del sistema social a la que se enfrentaron Jesús y el primitivo cristianismo.

Las connotaciones negativas de Jerusalén resultan especialmente fuertes en los profetas del antiguo Israel, cuyas palabras, en tiempos de Jesús, formaban parte de la Biblia judía. Como hogar de la monarquía y de la aristocracia, de la riqueza y el poder, Jerusalén se convirtió en el centro de la injusticia y de la traición a la alianza de Dios. El apasionamiento

⁵ Cf. W. BRUEGGEMANN, *The Prophetic Imagination*. Filadelfia, Fortress, 1978, capítulo 2. Brueggemann es el principal estudioso de la Biblia hebrea hoy en Estados Unidos.

de Dios por la justicia había sido reemplazado por la injusticia de los hombres.

Para ilustrarlo, comencemos con Miqueas, un profeta del siglo VIII a. C. ¿Cuál es el pecado de Judá?, pregunta el profeta. Su sorprendente respuesta adquiere la forma de una pregunta retórica: «¿Acaso no es Jerusalén?» (Miq 1,5). Se trata de una observación llamativa: el pecado de Judá es una *ciudad*, ciertamente la ciudad de Dios. Su acusación contra los gobernantes es explícita:

Escuchad, jefes de Jacob, dirigentes de Israel: ¿no os corresponde a vosotros conocer el derecho? Pero vosotros odiáis el bien y amáis el mal, arrancáis la piel de encima y la carne de sus huesos... Escuchad esto, jefes de Jacob, gobernantes de Israel, que despreciáis la justicia y torcéis el derecho, que edificáis a Sión con sangre y a Jerusalén con crímenes» (Miq 3,1-2.9-10).

En el mismo siglo, el profeta Isaías acusó a los gobernantes de Jerusalén de «gobernantes de Sodoma» y a sus habitantes de «pueblo de Gomorra», dos ciudades antiguas legendarias por su injusticia (Is 1,10). Su lenguaje resulta impresionante y áspero:

¡Cómo se ha prostituido la ciudad fiel! Estaba llena de derecho, albergaba la justicia, ¡y no hay más que asesinos!... Tus jefes son bandidos y cómplices de ladrones; todos aman el soborno, van detrás de los regalos; no defienden al huérfano, no atienden la causa de la viuda (Is 1,21.23).

En la conclusión de su parábola sobre la viña, Isaías decía a propósito de su amada, pero incrédula ciudad: «La viña del Señor todopoderoso es el pueblo de Israel, y los hombres de Judá su plantel escogido. Esperaba de ellos derecho, y no

hay más que asesinatos, esperaba justicia, y solo hay lamentos» (Is 5,7). Y a sus jefes les decía: «¡Ay de los que llaman bien al mal y mal al bien, que toman las tinieblas por luz y la luz por tinieblas, que consideran a lo amargo dulce y a lo dulce amargo!» (Is 5,20).

Los mismos temas resuenan al final del siglo VII y principios del VI a. C. en el profeta Jeremías:

Recorred las calles de Jerusalén, mirad y comprobad; buscad por sus plazas a ver si encontráis un hombre, uno solo que practique la justicia y busque la verdad, y yo perdonaré a esta ciudad... ¿Acaso tomáis este templo consagrado a mi nombre por una cueva de ladrones? ¡Muy bien, pues yo también lo miraré así! Oráculo del Señor... Pues así dice el Señor todopoderoso: talad árboles, levantad un terraplén contra Jerusalén; es una ciudad sentenciada, donde solo hay opresión (Jr 5,1; 7,11; 6,6).

Sin embargo, incluso en los profetas que la acusaron con tanta dureza, Jerusalén siguió teniendo connotaciones positivas como la ciudad de Dios y la ciudad de la esperanza. Como ya hemos mencionado brevemente, el más grande de sus reyes, David, constituyó un modelo para un esperado Mesías de futuro. Es más, el futuro de Jerusalén no tenía que ver con ella misma, sino más bien con una esperanza para el mundo: el sueño de Dios para el mundo.

En uno de los pasajes más famosos de la Biblia hebrea, Isaías describe a Jerusalén como fuente de instrucción en la rectitud y el derecho para todo el mundo:

Al final de los tiempos estará firme el monte del templo del Señor; sobresaldrá sobre los montes, dominará sobre las colinas. Hacia él afluirán todas las naciones, vendrán pueblos numerosos. Dirán: «Venid, subamos al monte del Señor, al templo del Dios de Jacob. Él nos en-

señará sus caminos y marcharemos por sus sendas». Porque de Sión saldrá la ley, y de Jerusalén la palabra del Señor (Is 2,2-3).

El resultado será un mundo de paz:

Él será juez de las naciones, árbitro de pueblos numerosos. Convertirán sus espadas en arados, sus lanzas en podaderas. No alzará la espada nación contra nación, ni se prepararán más para la guerra (Is 2,4).

El último pasaje se encuentra también en Miqueas (4,1-3), pero con un añadido. Después de los versículos en los que aparece la promesa de un mundo de paz, Miqueas añade: «Sino que cada cual se sentará bajo su parra y su higuera, sin que nadie lo inquiete. Lo ha dicho el Señor todopoderoso»⁶ (Miq 4,4). Todas estas son imágenes de justicia, prosperidad y seguridad. Justicia: todos tendrán su propia tierra. Prosperidad: las viñas y las higueras se refieren a algo más que a medios de subsistencia o supervivencia. Seguridad: el pueblo no tendrá que vivir en un permanente estado de miedo. Y la creación de este mundo de justicia y paz, en el cual ya no habrá más miedo, vendrá del Dios cuya morada está en Jerusalén.

Jerusalén en los siglos anteriores a Jesús

Fueron las advertencias de los profetas y no sus esperanzas lo que terminó por imponerse. Después de un espantoso asedio que duró más de un año, Jerusalén fue conquistada por los babilonios el año 586 a. C. La ciudad y el Templo fueron

⁶ El hecho de que este oráculo se encuentre en dos profetas diferentes sugiere que se trataba de una esperanza común en círculos proféticos.

destruidos, y muchos judíos supervivientes de la guerra fueron llevados al exilio en Babilonia, donde vivieron en condiciones prácticamente de esclavitud. La impresión fue que se trataba del final del pueblo judío.

Sin embargo, incluso en el exilio se mantuvo en pie la añoranza de Jerusalén. En el Salmo 137 aparecen unas palabras impresionantes llenas de aflicción y resolución:

Junto a los ríos de Babilonia nos sentábamos a llorar acordándonos de Sión; en los álamos de la orilla colgábamos nuestras cítaras. Los que allí nos deportaron nos pedían canciones, y nuestros opresores, alegría: «¡Cantadnos una canción de Sión!». ¿Cómo cantar una canción al Señor en tierra extranjera? Si me olvido de ti, Jerusalén, que se me seque la mano derecha; que se me pegue la lengua al paladar, si no me acuerdo de ti, si no te pongo, Jerusalén, en la cumbre de mi alegría» (Sal 137,1-6).

Después de unos cincuenta años de exilio, el pueblo judío fue autorizado a volver a su patria. Al final de los años 500, pocas décadas después de su regreso, reconstruyeron el Templo. Dada la situación sumamente empobrecida de la comunidad que había regresado, se trataba de una estructura muy modesta en comparación con el templo de Salomón que había sido destruido.

Durante varios siglos, Judea, con su capital en Jerusalén, fue gobernada por imperios extranjeros. Bajo el imperio persa y sus sucesores helenistas, el templo de Jerusalén era el centro del gobierno local en Judea. El sumo sacerdote y las autoridades del Templo eran, de facto, los que gobernaban al pueblo judío, aunque, por supuesto, rendían pleitesía y tributo a sus máximos jefes imperiales. Este estado de cosas continuó durante el siglo II a. C., cuando el pueblo judío logró su independencia del Imperio helenista de Antíoco Epífanes en torno al año 164 a. C. La exitosa revolución fue capi-

taneada por una familia judía conocida con el nombre de los Macabeos. Gobernaron la patria judía desde Jerusalén durante cien años, más o menos, hasta que cayó bajo el control de Roma en el año 63 a. C., conociéndoseles también como los asmoneos.

Tras abolir la monarquía judía, Roma gobernó inicialmente a través del sumo sacerdote, el Templo y la aristocracia local centrada en él. Esta era la práctica tradicional de Roma a lo largo y ancho de sus territorios: nombrar colaboradores locales, sacados de la población indígena, para que gobernaran a favor de Roma. La primera cualidad exigida era la riqueza; Roma confiaba en las familias adineradas. A estos colaboradores locales se les concedía una relativa vara alta de cara al gobierno de su propia población, siempre que fueran leales a Roma y mantuvieran el orden. Se imponía una condición adicional: ellos deberían ser los responsables de cobrar y pagar el impuesto anual que se debía a Roma.

Sin embargo, en las décadas posteriores a la toma del control del territorio judío por parte de Roma, se produjeron luchas de poder en el seno de familias aristocráticas judías, y por ello Roma nombró como rey de los judíos a un individuo llamado Herodes, un idumeo cuya familia se había convertido al judaísmo muy recientemente. Herodes poseyó un gran reino hasta el año 4 a. C., y, con el tiempo, terminó siendo conocido por la historia como Herodes el Grande.

Como es obvio, Herodes era un hombre de gran capacidad, aunque también cruel. Muy al comienzo de su reinado ordenó la ejecución de muchos aristócratas tradicionales para asegurarse a sí mismo contra las luchas por el poder, y quizá también para confiscar sus tierras y fortunas. Por esta razón eliminó a las antiguas elites económicas y de poder y las reemplazó con otras nuevas que le debían su posición. No les confió sus asuntos y les colocó bajo supervisión prohibiendo asambleas públicas que no estuvieran autorizadas. También limitó drásticamente el poder del sumo sacer-

dote. Aunque, de acuerdo con la ley judía, el servicio del sumo sacerdote era vitalicio, Herodes nombró y destituyó a siete sumos sacerdotes durante sus treinta y tres años de reinado. Además redujo su actividad a una función estrictamente religiosa en el marco del Templo.

Herodes gobernó desde Jerusalén, y durante su reino la ciudad adquirió notable magnificencia. Sobre todo reconstruyó el Templo. A partir de los años veinte del siglo I a. C., Herodes «remodeló» el modesto Templo posexilico, aunque de hecho lo que hizo fue construir uno nuevo rodeado de espaciosos patios y elegantes columnatas, con un uso suntuoso del mármol y el oro. Para hacer todo esto, lo primero que tuvo que realizar fue la construcción de una enorme plataforma o explanada, de unos 450 metros por 300, casi 20 hectáreas. Hasta los escritores no judíos describieron el complejo resultante como el de mayor magnificencia de todo el Imperio romano.

Se hizo construir un palacio que más tarde terminaría siendo residencia de los gobernadores romanos, también de Pilato, cuando estaban en Jerusalén. Era lujoso, con columnas de mármol de color y fuentes resplandecientes, piscinas cubiertas, techos pintados con oro y bermellón, sillas de plata y oro con incrustaciones de joyas, y suelos de mosaicos con ágata y lapislázuli. Al igual que el Templo, era enorme. El comedor tenía divanes en número suficiente para trescientos invitados⁷. Los proyectos arquitectónicos de Herodes fueron más allá de Jerusalén. En la costa construyó un puerto enorme para todo tiempo, concretamente en Cesarea Marítima, costa mediterránea de Judea, que posteriormente llegaría a ser el centro de la administración romana en territorio judío. A la ciudad la llamaron como a César y al puerto como a Augusto (*Sebastos* en griego). Los gigantescos diques

⁷ Una descripción del palacio de Herodes en A. WROE, *Pontius Pilate*. Nueva York, Random House, 1999, pp. 76-77.

del puerto tenían cimientos de vanguardia que secaban bajo el agua y con suficiente tamaño como para aguantar grandes lonjas. Por sus triples anclajes pasaban no solo el tráfico y el comercio, sino también las peregrinaciones y el turismo. Construyó también fortalezas y palacios para su propio uso en Masada, Herodium, Jericó y Maqueronte. Dentro y fuera de su reino financió la construcción de templos para César Augusto.

Todo esto costaba una enorme cantidad de dinero. Además de tener que pagar sus proyectos arquitectónicos y su opulento tren de vida, era responsable de recolectar y pagar el impuesto anual a Roma. Sus fuentes de ingresos eran las que estaban a disposición de los gobernantes en las sociedades agrarias preindustriales: la propiedad directa de la tierra cultivable (tierras reales), el sistema de impuestos y, por usar la mejor expresión, la extorsión a las familias adineradas a las que había favorecido previamente.

Aunque la historia le conoce como «Herodes el Grande», no era popular entre la mayoría de los judíos. Algunos le llamaban «Herodes el Monstruo». Era despilfarrador a la hora de gastar, brutal como opresor y, cerca ya del final de su reinado, psicopatológicamente paranoico.

Sabemos con certeza que, cuando murió el año 4 a. C., surgieron revueltas a lo largo y ancho de su reino. Hasta tal punto fueron estas serias que tuvieron que ser traídas del sur de Siria las legiones romanas para reprimirlas. En Galilea, los romanos quemaron y destruyeron la ciudad de Séforis, a seis kilómetros de Nazaret, y vendieron a muchos de los supervivientes como esclavos. Después de hacerse de nuevo con Jerusalén, los romanos crucificaron en masa a dos mil de sus defensores. La represión de las revueltas del año 4 a. C. fue la primera experiencia directa que tuvieron los judíos, en varias décadas, del poder militar romano.

Herodes gobernó la totalidad del territorio judío. Después de su muerte, Roma dividió su reino en tres partes,

cada una de ellas gobernada por uno de sus hijos. Galilea y la Perea transjordana fueron asignadas a Herodes Antipas; el área noroeste del Jordán, a Filipo; y Judea y Samaría, a Arquelao. Igual que hiciera su padre, Arquelao gobernó desde Jerusalén. Ahora bien, el año 6 d. C., Roma removió a Arquelao de su trono y comenzó a gobernar su parte del reino de Herodes con gobernadores enviados desde Roma.

Jerusalén en el siglo I

Los acontecimientos del año 6 d. C. cambiaron de forma significativa las circunstancias políticas en relación con Jerusalén y con el Templo. Roma continuó con su práctica de poner la administración local en manos de jefes tomados de las elites locales, y, una vez eliminado Arquelao, Roma asignó esta función al Templo y a sus autoridades. Aunque este había sido siempre religiosamente importante, ahora se convirtió en la institución económica y política principal de toda la nación.

El Templo reemplazó al gobierno herodiano como centro del sistema de dominación local. Un sistema de dominación no era algo nuevo, había existido ya bajo Herodes y también antes. Lo nuevo fue que el Templo estaba ahora en el centro de la colaboración local con Roma. Adquirió los rasgos definitorios de los antiguos sistemas de dominación: *gobierno de unos pocos, explotación económica y legitimación religiosa*. Se trataba de un sistema de dominación de dos estratos: el sistema local de dominación centrado en el Templo quedaba subsumido bajo el sistema de dominación imperial que era el gobierno romano. Como tal, rendía «tributo» al emperador, lealtad y también dinero, y, en consecuencia, constituía un sistema de dominación tributario.

Los *pocos* que *mandaban* en la cúspide del sistema local eran las autoridades del Templo dirigidas por el sumo sacer-

dote, incluyendo también a miembros de las familias aristocráticas. La terminología que utiliza Marcos para referirse a las autoridades del Templo es “los sumos sacerdotes, los ancianos y los maestros de la ley” (p.ej., 14, 53). Los sumos sacerdotes procedían de las capas altas de las familias sacerdotales y los ancianos de las familias laicas adineradas. Muchos podían provenir de las nuevas elites creadas recientemente por Herodes. Los maestros o escribas, asociados con los «sumos sacerdotes» y los «ancianos», eran una clase culta que trabajaba para ellos como expertos legales amanuenses y administradores de nivel inferior. Marcos se refiere también a un «consejo», un cuerpo de gobernantes situado en Jerusalén compuesto amplia o totalmente por estos grupos.

En relación con las condiciones *económicas*, las autoridades del Templo, sacerdotes y laicos, procedían de familias adineradas. Como en el mundo premoderno la riqueza era sobre todo producto de la posesión de la tierra y de la producción agrícola, muchos eran grandes terratenientes. Incluso muchas familias de alto nivel sacerdotal poseían tierras, a pesar de la prohibición de la ley judía sobre la posesión de tierras por parte de sacerdotes. (Sus maestros o escribas interpretaban que la prohibición significaba que no podían trabajar en la tierra, aunque sí pudieran poseerla; lo que uno piensa al respecto de la cuestión es exactamente lo que uno está en condiciones de esperar.) Puesto que vivían en Jerusalén fuera de sus posesiones, eran también propietarios ausentes. En esto se amoldaban al modelo típico, porque los propietarios adinerados vivían con muchísima frecuencia en las ciudades.

Para poder acumular tierras, los ricos –laicos o sacerdotes– tenían que subvertir las leyes de la Biblia judía relativas a la tierra. Entre esas leyes había una que decía que la tierra cultivable no podía ser comprada ni vendida. La razón de esta ley residía en el intento de asegurar que cada familia tuviera su propia parcela de tierra a perpetuidad. En conse-

cuencia, la tierra solo podía adquirirse mediante confiscación, lo cual tenía lugar al menos de dos maneras. La primera: la tierra podía ser confiscada por un rey. Herodes tuvo grandes «propiedades reales», tierras reales, y presumiblemente no compró todas ellas. También regaló tierras a las nuevas elites que él mismo creó. En realidad, el hecho de poseer tierras fue lo que les convirtió en elites.

La segunda forma de adquisición de tierras mediante confiscación era su blindaje a través del endeudamiento. Aunque la tierra no podía comprarse ni venderse, sí podía utilizarse como garantía de un préstamo. Entonces, si el préstamo no era reembolsado, la tierra podía ser confiscada. No resulta difícil darse cuenta de cómo todo esto beneficiaba al rico: solamente las familias campesinas que luchaban por una supervivencia a corto plazo, en medio de desesperadas estrecheces, bien a causa de un año de mala cosecha, bien por cualquier otra razón, podían hipotecar su tierra. El montante de la apertura del juicio hipotecario debía de ser alto, por lo que las esforzadas familias campesinas no tenían más remedio que endeudarse también⁸.

Estas son las dos formas principales que utilizaban las elites poderosas y adineradas para adquirir tierras (y de esta manera más riqueza). Una vez que se hacían con la propiedad de la tierra, estaban en condiciones también de decidir qué hacer con ella: bien permitir a los antiguos propietarios permanecer en ellas como arrendatarios, bien reemplazar a estos por aparceros o trabajadores temporales (de día). Y como grandes propiedades pasaban frecuentemente, en lo que a producción agrícola se refiere, de productos básicos (grano, vegetales, etc.) a productos más especializados (higos, dátiles, aceitunas, etc.), muchos antiguos propietarios

⁸ Un argumento convincente de que esto estaba ocurriendo cada vez con más frecuencia en el siglo I aparece en M. GOODMAN, *The Ruling Class of Judaea*. Cambridge, University Press, 1987, pp. 55-58.

quedaban desplazados. En consecuencia, la pérdida de tierras significaba no solo convertirse en trabajador para algún otro, sino también el que las tierras dejaban de ser la fuente de la subsistencia alimentaria de la familia. Esa gente no solo ya no producía lo básico, sino que incluso se veía obligada a comprarlo.

Existen razones convincentes para pensar que este proceso de desplazamiento del campesinado durante el crecimiento de grandes propiedades en el período herodiano y romano se fue acelerando. El reino de Herodes impulsó una explosión de grandes propiedades y de concentración de riqueza, y este proceso prosiguió durante el siglo I. Las condiciones de vida de los campesinos fueron empeorando.

La integración de la Palestina judía en el Imperio romano propició la comercialización de la agricultura, con los efectos que acabamos de mencionar: se produjo un dramático crecimiento del número de grandes propietarios; los campesinos fueron obligados a salir de sus tierras ancestrales, donde durante siglos habían producido lo que necesitaban para sus familias, y la subsistencia, basada en el cultivo de la granja familiar, fue sustituida por una producción agrícola destinada a la venta y la exportación. Los campesinos que habían poseído su propia tierra se convirtieron en arrendatarios o aparceros, y los propietarios de grandes propiedades trataron de trabajar la tierra con el menor número posible de arrendatarios. Los campesinos sin tierra tenían pocas opciones: trabajo diario, emigración, trabajar en proyectos de construcción en una ciudad o mendigar. Aunque, de acuerdo con los parámetros occidentales modernos, la existencia campesina ha sido siempre precaria, sin embargo ha resultado suficiente. Ahora bien, para muchos no lo era entonces en absoluto.

Jerusalén no solo era el hogar de grandes propietarios que obtenían la riqueza de sus posesiones; esta llegaba a la ciudad por otras razones. El Templo era el centro del sistema

de impuestos, tanto local como imperial. Los impuestos locales, normalmente llamados «diezmos», gravaban la producción agrícola. Muchos diezmos se pagaban al Templo y al sacerdocio, mientras que el resto debía ser gastado en Jerusalén. Los diezmos suponían una cantidad superior al 20% de la producción. Existía también un «impuesto» anual del Templo, pagado por los judíos a partir de cierta edad, incluidos los millones de judíos que vivían en la diáspora, es decir, comunidades judías establecidas en otros países. Y, a partir del año 6 d. C., el Templo y sus autoridades se convirtieron también en el centro del sistema de impuestos imperial. Ellas eran las que tenían la responsabilidad de recoger y pagar el tributo anual que se debía a Roma. De igual modo, por ser el centro económico del sistema de dominación, en el Templo se almacenaban libros de contabilidad que recogían las deudas.

Pero la riqueza llegaba hasta la ciudad todavía por otro cauce. Cientos de miles de peregrinos judíos visitaban cada año la ciudad. Aunque las estimaciones de población en lo que se refiere a las ciudades del mundo antiguo resultan difíciles, en el siglo I Jerusalén tenía probablemente alrededor de 40.000 habitantes. Ahora bien, con motivo de una festividad tan importante como la Pascua podían llegar a la ciudad 200.000 peregrinos o más. Por otra parte, los viajeros no judíos resultaban también atraídos hacia Jerusalén, a la que habitualmente se describía como una de las ciudades más bellas del antiguo Oriente Próximo.

Las elites de Jerusalén vivían rodeadas de lujo. Esto es lo que uno podía esperar, y la reciente arqueología desarrollada en Jerusalén lo ha confirmado sacando a la luz mediante excavaciones algunas de sus villas: testigos que permanecen y evidencian la opulencia de las clases superiores. Su riqueza demuestra su situación en la cumbre de un sistema de dominación bajo el cual la condición económica de la clase campesina iba en declive.

Es importante señalar que la forma en que describimos la riqueza y el poder no trata de dirimir si ellos –en nuestro caso, las autoridades de Jerusalén centradas en el Templo– eran «corruptos», si con esta expresión queremos referirnos a una falta individual. Como individuos, los poderosos y opulentos pueden ser buenas personas, es decir, responsables, honestos, trabajadores, fieles a la familia y a los amigos, interesantes, encantadores y dotados de buen corazón. El asunto no está en su virtud o debilidad individual, sino en el papel que desempeñaban dentro del sistema de dominación. Ellos lo diseñaban, lo reforzaban y se beneficiaban de él.

El sumo sacerdote y las autoridades del Templo tenían una tarea difícil. Como ocurre cuando se está frente a una relación cliente-dueño, su principal obligación para con Roma era la lealtad y la colaboración. Tenían que asegurar que el tributo anual destinado a Roma se pagara. También tenían que mantener la paz doméstica y el orden. Roma no quería rebeliones. Su función era hacer de intermediarios entre un sistema de dominación local y un sistema de dominación imperial.

Se trataba de un acto de delicado equilibrio. Necesitaban colaborar con Roma lo suficiente para tenerla contenta, pero no hasta el punto de angustiar a sus súbditos judíos. Se encontraban en una situación incómoda. Sus decisiones resultaban con frecuencia difíciles. Es fácil imaginar a un responsable oficial diciendo, como se nos cuenta en el evangelio de Juan que dijo el sumo sacerdote Caifás: «¿No os dais cuenta de que es preferible que muera un solo hombre por el pueblo a que toda la nación sea destruida?» (Jn 11,50). El porqué de esta afirmación de Caifás se puede inferir de un versículo anterior, que pone de manifiesto el miedo ante una intervención de Roma: «Si dejamos que siga actuando así, toda la gente creerá en él. Entonces las autoridades romanas tendrán que intervenir y destruirán nuestro Templo y nuestra nación» (Jn 11,48).

Parece que algunos sumos sacerdotes tuvieron más éxito que otros a la hora de andar por el filo de la navaja. Aunque la ley judía prescribía que el de sumo sacerdote era un servicio vitalicio, tal como se ha dicho antes, Roma cambiaba a los sumos sacerdotes con notable frecuencia. Hubo dieciocho sumos sacerdotes desde el tiempo en que Roma cambió la norma local procedente de Arquelao referida al Templo, en el año 6 d. C., hasta el estallido de la gran revolución en el año 66 d. C. Caifás, sumo sacerdote durante la actividad pública de Jesús, debió de ser particularmente hábil, puesto que se mantuvo en el cargo durante dieciocho años, desde el 18 hasta más o menos el 36 d. C.

El papel del Templo como centro de un sistema de dominación estaba *legitimado teológicamente*: se afirmaba que su lugar dentro del sistema había sido determinado por Dios. La teología del Templo continuó contemplándolo como el lugar de la morada de Dios, el mediador del perdón a través del sacrificio, el centro de devoción y el destino de las peregrinaciones.

Es importante subrayar una vez más que no hay nada de anormal en todo esto. Era (¿es?) algo absolutamente común en todas sus combinaciones. Los poderosos y acaudalados justifican su posición diciendo: «Las cosas son así». Ya dependa de autoridades religiosas o no religiosas, el efecto es el mismo. Dios –o la forma de funcionar las cosas– lo ha dispuesto de esta manera.

Esta es la Jerusalén en la que entró Jesús el Domingo de Ramos. Su mensaje era profundamente crítico con el Templo y con el papel que este jugaba en el sistema de dominación, como hemos de ver posteriormente.

Jesús no era la única voz judía contraria al Templo en el siglo I. Esto, dado el papel desempeñado por el Templo en un sistema tributario de dominación colaborador de un sistema imperial, no tenía por qué ser algo sorprendente. Otras voces igualmente críticas eran los esenios, a los que casi con

certeza se debe identificar con la comunidad que produjo los manuscritos del mar Muerto. Ellos rechazaban la legitimidad de ese Templo en concreto y la del sacerdocio, entendiendo que su propia comunidad era un templo provisional, y, por otra parte, miraban hacia el futuro, es decir, hacia el día en que sería restaurado su poder en un templo purificado en Jerusalén.

Gran parte del apasionamiento de los movimientos revolucionarios judíos se dirigía contra Jerusalén y contra el Templo por su colaboración con el sistema de dominación. La gran revolución judía que estalló en el año 66 de nuestra era iba dirigida tanto contra los colaboradores judíos que estaban en Jerusalén como contra la misma Roma. Cuando los rebeldes judíos, conocidos desde entonces como «zelotas», tomaron Jerusalén al comienzo de la revuelta, sus primeras actuaciones fueron cambiar al sumo sacerdote, poniendo en su lugar a uno nuevo elegido por sorteo entre la clase campesina, y quemar los libros que se guardaban en el Templo en los que se consignaban las deudas.

En los evangelios, tanto el movimiento de Juan el Bautista como el de Jesús tenían una dimensión anti-Templo. El bautismo de Juan era para el «perdón de los pecados». Ahora bien, el perdón era una función que la teología del Templo reclamaba para este, y que se realizaba mediante los sacrificios que se celebraban en él. Para Juan, proclamar el perdón al margen del Templo significaba negar su función como mediador esencial del perdón y del acceso a Dios.

Al igual que Juan, Jesús proclamaba el perdón al margen de los sacrificios celebrados en el Templo. Es algo que aparece implícitamente en gran parte de su actividad, incluidas sus comidas con «recaudadores de impuestos y pecadores», los cuales eran vistos como intrínsecamente impuros, aunque también llega a ser algo explícito. Por ejemplo, en Marcos 2, Jesús perdona los pecados a un paralítico y le permite caminar. Algunos escribas objetan: «¿Cómo habla este así?

¡Blasfema! ¿Quién puede perdonar pecados sino solo Dios?» (Mc 2,7). La cuestión para ellos no está en que Jesús pretenda ser Dios. Más bien lo central de su objeción es que Dios ha provisto un medio para perdonar pecados: mediante los sacrificios que tienen lugar en el Templo. Y he aquí a Jesús, igual que lo hiciera Juan, proclamando el perdón al margen del Templo.

Otras enseñanzas de Jesús reflejan la existencia de vinculaciones del Templo con Jerusalén, tanto positivas como negativas. Por una parte, Jerusalén es la «ciudad del gran Rey» (Mt 5,35) y objeto del amor de Dios: «Cuántas veces he deseado reunir a tus hijos como la gallina reúne a sus polluelos bajo sus alas». Sin embargo, después, en la prolongación del mismo pasaje, Jerusalén aparece como la «ciudad que mata a los profetas y apedrea a los que le han sido enviados» (Mt 23,37; Lc 13,34). En otro pasaje, transmitido solo por Lucas, Jesús llora sobre la ciudad al mismo tiempo que, como uno de los profetas clásicos del antiguo Israel, le reprocha:

Quando se fue acercando, al ver la ciudad, lloró por ella, y dijo: «¡Si en este día comprendieras tú también los caminos de la paz! Pero tus ojos siguen cerrados. Llegará un día en que tus enemigos te rodearán con trincheras, te cercarán y te acosarán por todas partes; te pisotearán a ti y a tus hijos dentro de tus murallas. No dejarán piedra sobre piedra en tu recinto, por no haber reconocido el momento en que Dios ha venido a salvarte» (Lc 19,41-44).

Por tanto, según estos ecos procedentes del tiempo de Jesús, Jerusalén, con su Templo, era considerada todavía como la «ciudad de Dios» que suscitaba la devoción de los judíos. Pero al mismo tiempo era el centro de un sistema local de dominación, el centro de la clase dirigente, el centro de las grandes fortunas y el centro de la colaboración con Roma.

Jerusalén y el Templo no sobrevivieron al siglo I. En el año 70 de la era cristiana, las legiones romanas frustraron la gran revuelta y reconquistaron la ciudad. Una vez terminado este trabajo, destruyeron el Templo dejando en pie únicamente parte del muro occidental de su explanada. La destrucción del Templo cambió el judaísmo para siempre. Se acabaron los sacrificios, quedó eclipsada la función del sacerdocio y las instituciones centrales del judaísmo terminaron siendo la Escritura y la Sinagoga.

El evangelio de Marcos fue escrito muy cerca del momento de la destrucción del Templo. Escritores de primera categoría lo datan no antes del año 65, y muchos dicen que en torno al 70. Un abanico que abarca desde pocos años antes de la destrucción del Templo hasta pocos años después. En cualquier caso, Jerusalén estaba ampliamente «en los titulares» cuando escribió Marcos. Marcos es, como dice un colega nuestro, «un evangelio de tiempo de guerra»⁹.

Jerusalén en el evangelio de Marcos

Jerusalén ocupa un lugar central en el relato de Marcos sobre Jesús. Incluso antes de que el evangelio alcance su clímax en Jerusalén, la ciudad está en el centro de la dinámica del evangelio. Seis de los dieciséis capítulos de Marcos se sitúan en Jerusalén; es decir, casi el 40% del total (en Mateo, el 33%, y en Lucas, alrededor del 20%). Si añadimos la sección central de Marcos, que nos transmite el relato del viaje final de Jesús a Jerusalén, esta es el tema de más de la mitad de su evangelio. Sin embargo, antes de desarrollar el papel que desempeña Jerusalén en el relato de Marcos necesitamos decir algo sobre el Jesús del evangelio de Marcos y sobre su mensaje.

⁹ D. SCHMIDT, *The Gospel of Mark*. Sonoma, CA, Polebridge, 1990, pp. 3-6.

En Marcos, el mensaje de Jesús no trata sobre *su propia persona*, no versa sobre su identidad como Mesías, Hijo de Dios, Cordero de Dios, Luz del mundo; tampoco sobre cualquiera de los otros títulos de exaltación familiares a los cristianos. Por supuesto, Marcos afirma que Jesús es el Mesías y también el Hijo de Dios; así nos lo dice en las primeras palabras del evangelio: «Comienzo de las buenas noticias sobre Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios».

Sin embargo, todo esto no forma parte del mensaje del propio Jesús. Él ni lo proclama ni lo enseña; tampoco forma parte de la enseñanza de sus seguidores durante su vida. Es más, en Marcos únicamente hablan de una especial identidad de Jesús las voces procedentes del mundo del Espíritu. En su bautismo, «una voz procedente del cielo» declara: «Tú eres mi Hijo, el amado; en ti me complazco plenamente». La voz se dirige a Jesús y a nadie más («tú»); ningún otro la escucha. En su transfiguración habla la misma voz, aunque ahora se dirige a sus discípulos. La primera mitad de la declaración es idéntica, pero ahora aparece en tercera persona: «Este es mi Hijo, el amado». La segunda mitad dice así: «Escuchadlo». Sin embargo, también los malos espíritus saben quién es él. Unos espíritus «impuros» exclaman: «Sé quién eres, el Santo de Dios», «Tú eres el Hijo de Dios» y «¿Qué tienes que ver tú conmigo, Jesús, Hijo del Dios altísimo?». Sin embargo, estas declaraciones no son escuchadas por los discípulos o por otra gente; no se nos refiere ninguna reacción.

Solamente en dos ocasiones parece atribuirse Jesús a sí mismo una identidad superior. Pero no forman parte de su mensaje; ambas tienen lugar en privado, no en público. Y decimos «parece» porque los dos relatos son ambiguos. El primero es la bien conocida narración de la confesión de fe de Pedro al final de la primera mitad de Marcos. En respuesta a la pregunta que plantea Jesús a sus discípulos: «¿Quién dice la gente que soy yo?», Pedro responde: «Tú eres el Mesías». Esta es la única vez que en el evangelio de Marcos un segui-

dor de Jesús dice algo de este tenor. La respuesta de Jesús confirma que la afirmación no formaba parte del mensaje mismo de Jesús: «Y les mandó severamente que no hablaran a nadie sobre él» (8,27-30)¹⁰.

La segunda ocasión está casi al final del evangelio. La noche anterior a su ejecución, Jesús es interrogado por el sumo sacerdote, el cual le pregunta: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?». La respuesta de Jesús suele traducirse así: «Lo soy» (14,61-62). Sin embargo, en griego, la lengua en la que escribe Marcos, la frase resulta ambigua. El griego no cambia el orden de las palabras para indicar que se trata de una pregunta en vez de una afirmación. Por tanto, la respuesta de Jesús, *ego eimi*, puede significar tanto «lo soy» como «¿yo?». Como Mateo y Lucas elaboran esta escena siguiendo a Marcos, presentan la respuesta de Jesús como algo distinto a una simple afirmación. Mateo la transforma de esta manera: «Así lo has dicho tú», y Lucas: «Tú dices que lo soy» (Mt 26,4-64; Lc 22,70), sugiriendo de esta forma que podría existir base para una traducción en sentido interrogativo.

Si el mensaje de Jesús en Marcos no trataba sobre sí mismo, ¿cuál era su contenido? Para Marcos, el mensaje trata del *reino de Dios* y del *camino*. Empezando por esto último: los versículos iniciales del evangelio proclaman que este trata sobre el «camino». «Mirad, yo envío a mi mensajero delante de vosotros; él preparará vuestro *camino*; la voz del que grita en el desierto dice: “Preparad el *camino* del Señor”» (1,2-3). La palabra griega para «camino» es *hodos*, y Marcos la usa con frecuencia a lo largo de su evangelio. Esta frecuencia a veces queda oscurecida en otros idiomas, porque *hodos* se

¹⁰ Mateo convierte la respuesta de Jesús, tal como la presenta Marcos, en una llamativa afirmación: «Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás. Porque esto no te lo ha revelado nadie de carne y hueso, sino mi Padre que está en los cielos» (16,17).

traduce usando diversas palabras. Detrás de todas ellas, sin embargo, está siempre *hodos*, «camino».

El mensaje de Jesús se refiere además al Reino de Dios. Marcos señala su centralidad poniéndolo como sumario o resumen inicial de su relato sobre Jesús. En Marcos, las primeras palabras de Jesús al comienzo de su actividad –su «discurso inaugural»– son: «Se ha cumplido el tiempo y el reino de Dios está cerca» (1,15). Dada su importancia para descubrir el retrato que hace Marcos de Jesús, nos ocuparemos ampliamente de ello.

«Reino de Dios» es una metáfora política y también religiosa. Desde el punto de vista religioso se refiere al reino de Dios; desde el punto de vista político se refiere al *reino* de Dios. En el siglo I, «reino» era un término político. El auditorio de Jesús (y la comunidad de Marcos) vivieron bajo diferentes reinos y supieron lo que eran: los reinos de Herodes y sus hijos, el reino de Roma. Jesús podría haber hablado de la familia de Dios, de la comunidad de Dios o del pueblo de Dios; sin embargo, según Marcos habló del *reino* de Dios. Para sus oyentes, este lenguaje sugería probablemente un reino muy diferente de los reinos que conocían, muy diferente de los sistemas de dominación que gobernaban sus vidas. Y el mensaje de Jesús en Marcos, como diremos más adelante, trata del *reino de Dios presente ya* y que, sin embargo, tiene también que llegar en plenitud.

Marcos concluye su inicial sumario del mensaje de Jesús con estas palabras: «Convertíos y creed en la buena noticia» (1,15). La palabra «convertíos» tiene aquí dos significados, ambos bastante diferentes del posterior significado cristiano sobre la contrición con respecto al pecado. A partir de la Biblia hebrea, su significado es «volver», especialmente «volver del destierro», una imagen vinculada también con «camino», «senda» y «viaje». Las raíces de la palabra griega «conversión» le dan este significado: «Ir más allá del pensamiento o mentalidad que ahora se tiene». Convertirse es em-

prender un camino que lleva más allá de la mentalidad que ahora se tiene. Igualmente, también la palabra «creer» tiene un significado algo diferente de su comprensión habitual en el cristianismo. Para los cristianos, «creer» significa casi siempre pensar que un conjunto de afirmaciones o un conjunto de doctrinas es verdadero. Sin embargo, el antiguo significado de la palabra «creer» tiene que ver en mucha mayor medida con confianza y adhesión. «Creer en la buena noticia», como escribe Marcos, significa confiar en la noticia de que el reino de Dios está cerca y adherirse a este reino.

¿Y a quién dirigió Jesús su mensaje sobre el reino de Dios y sobre el «camino»? En primer lugar a los campesinos. En el sentido en que usamos el término, se trata de una amplia categoría social que incluye no solo a los trabajadores del campo, sino también al conjunto de la población rural en las sociedades agrarias preindustriales. Marcos no trata de la condición de la clase campesina. No necesita hacerlo, porque tanto él como su comunidad eran muy conscientes de ella. Cerca del 90% de la población era rural y vivía en haciendas o en aldeas, en pueblos o en pequeñas ciudades. La población rural era la principal productora de riqueza; por definición, no había industria, y la «manufacturación» se realizaba a mano por artesanos que pertenecían también a la clase campesina. Como ya se ha mencionado brevemente, las ciudades eran el hábitat de los ricos y poderosos, junto con sus «criados» (sus empleados) y mercaderes (y sus empleados), que estaban al servicio de la clase adinerada.

En Marcos (y en los otros evangelios), Jesús nunca va a una ciudad (excepto a Jerusalén, por supuesto). Aunque la primera mitad de Marcos se desarrolla en Galilea, Marcos no informa de que Jesús fuera a sus mayores ciudades, Séforis y Tiberias (o Tiberíades), aunque la primera dista de Nazaret solo seis kilómetros y la segunda está a orillas del mar de Galilea, el área de la mayor parte de la actividad de Jesús. Por el contrario, Jesús habla en el campo y en pequeñas ciudades como Cafarnaún. ¿Por qué? La respuesta, casi ineludible, es

que Jesús entendió su mensaje como dirigido fundamentalmente a los campesinos.

Según Marcos, el mensaje y la actividad de Jesús le implicaron inmediatamente en un conflicto con las autoridades. Los capítulos 2 y 3 contienen una serie de relatos de conflictos; sus oponentes son identificados como maestros de la ley (escribas), fariseos y herodianos (2,1-3,6). Hacia el final de estos relatos tiene lugar la primera referencia explícita a Jerusalén. Unos escribas «procedentes de Jerusalén» acusan a Jesús de estar poseído: «Tiene a Belzebú y expulsa a los demonios gracias al poder de los demonios» (3,22).

Jerusalén se convierte en algo central en la sección de Marcos que relata el viaje de Jesús desde Galilea a Jerusalén. Comienza ásperamente, justo en la mitad de Marcos, con la afirmación de Pedro de que Jesús es el Mesías. Los siguientes dos capítulos y medio, que desembocan en la entrada de Jesús en Jerusalén en el Domingo de Ramos, tratan sobre el significado del seguimiento de Jesús, sobre qué quiere decir ser un auténtico discípulo. Marcos desarrolla este tema entrelazando diversos subtemas:

- Seguir a Jesús significa seguirle en *el camino*.
- *El camino* conduce a Jerusalén.
- Jerusalén es el lugar de la *confrontación con las autoridades*.
- Jerusalén es el lugar de la *muerte y resurrección*.

Inmediatamente después de que Marcos informe de la afirmación de Pedro de que Jesús es el Mesías, Jesús habla por primera vez sobre su destino. Está yendo a Jerusalén, donde será ejecutado por las autoridades:

Entonces Jesús comenzó a instruir a sus discípulos sobre que el Hijo del hombre debe hacer frente a un gran sufrimiento, ser rechazado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los maestros de la ley, y ser asesinado, y al tercer día resucitar (8,31).

Denominada habitualmente «primera predicción de la pasión», va seguida de dos anuncios más solemnes que anticipan la ejecución de Jesús y proporciona la estructura a esta parte de Marcos. Los temas de la confrontación con las autoridades, de la ejecución y de la resurrección suenan como una campana fúnebre. El segundo anuncio aparece un capítulo después:

El Hijo del hombre va a ser entregado en manos de hombres, que le matarán y tres días después de su asesinato resucitará (9,31).

Un capítulo después aparece por tercera vez. Jesús y sus seguidores «estaban *de camino*, subiendo a Jerusalén». Jesús dice:

Mirad, estamos subiendo a Jerusalén y el Hijo del hombre va a ser entregado a los sumos sacerdotes y a los maestros de la ley, que le condenarán a muerte; entonces, ellos le entregarán a los gentiles; se burlarán de él, le escupirán, le azotarán y le matarán; y tres días después resucitará (10,32-34).

Las autoridades del Templo, a las que aquí se llama sumos sacerdotes y maestros de la ley (escribas), entregarán a Jesús a los gentiles —esto es, a las autoridades del Imperio romano—, que le matarán.

Cada una de estas anticipaciones de la ejecución de Jesús va seguida de una *instrucción* sobre lo que significa seguir a Jesús. Después de la primera, dirigida tanto a los discípulos como a la multitud, el Jesús de Marcos dice: «El que quiera convertirse en seguidor mío, niéguese a sí mismo, cargue con su cruz y sígame» (8,34). En el cristianismo del siglo I, la cruz tuvo un doble significado. Por una parte representaba la ejecución a manos del Imperio; solo el Imperio crucificaba, y

entonces solamente por un crimen: negar la autoridad imperial. La cruz no se había convertido todavía en un símbolo universal del sufrimiento, como lo es a veces en nuestros días, cuando uno se puede referir a su enfermedad o a otras vicisitudes como a «la cruz que tengo que soportar». Más bien significaba arriesgarse al castigo imperial.

Por otra parte, la cruz, en tiempos del evangelio de Marcos, se había convertido también en un símbolo del «camino» o la «senda» de muerte y resurrección, de entrar en una nueva vida a través de la muerte a una vida vieja. La cruz como «camino» de transformación se encuentra en Pablo, y está también presente en Marcos. Por si perdiéramos la orientación, Lucas añade la palabra «diaria» al pasaje de Marcos sobre el tomar la cruz para asegurarse que entendemos que el camino de la cruz es el camino de la transformación personal (9,23).

Después del segundo pasaje, que anticipa la ejecución de Jesús en Jerusalén, Marcos nos dice que Jesús pregunta a sus discípulos: «¿De qué estabais discutiendo *en el camino*?». Al enterarse de que habían estado discutiendo sobre quién de ellos era el más importante, dice: «El que quiera ser el primero debe ser el último de todos y servidor de todos» (9,33-35). El contraste del primero y el último está en correlación con otro contraste paradójico en la enseñanza de Jesús: los que se enaltecen a sí mismos serán humillados, y los que se humillan a sí mismos serán enaltecidos. Los que se engríen, los que se dan mucha importancia y se creen alguien, serán humillados. Y los que se humillan, los que se vacían de sí mismos serán llenados, serán enaltecidos (Mt 23,12). Este es el camino del seguimiento de Jesús.

La tercera anticipación de la ejecución de Jesús, la más larga y detallada, va seguida de la exposición –la más larga y detallada también– sobre lo que significa seguir a Jesús. Santiago y Juan, dos del círculo íntimo de sus seguidores, se interesan por los puestos de honor en el reino que creen que está a punto de llegar. Jesús responde: «¿Sois capaces de beber la *copa* que yo

bebo, o de ser bautizados con el *bautismo* con el que yo soy bautizado?» (10,38). Tanto la copa como el bautismo son imágenes de la muerte. Posteriormente en Marcos, cuando Jesús afronta su propia muerte, habla de ella como de su «copa» (14,36). Por otra parte, en el primitivo cristianismo el bautismo era entendido como una proclamación ritual de la muerte y la resurrección. La pregunta de Jesús significa: «¿Queréis seguirme en el camino de la muerte y la resurrección?».

El pasaje continúa. Después de las imágenes de la copa y el bautismo, el Jesús de Marcos dice:

Sabéis que, entre los gentiles, aquellos que son reconocidos como dirigentes se enseñorean de la gente y sus grandes la tiranizan. Entre vosotros, sin embargo, nada de eso; entre vosotros, todo el que quiera llegar a ser grande debe ser vuestro servidor, y todo el que quiera ser el primero debe ser esclavo de todos (10,42-44).

El sistema de dominación –descrito aquí como propio de «los gentiles», en el cual «los dirigentes se enseñorean de la gente y sus grandes la tiranizan»– no deberá ser reproducido entre aquellos que siguen a Jesús.

Para subrayar la centralidad de estos capítulos que hablan de lo que significa seguir a Jesús, Marcos los estructura con dos relatos relacionados con la *visión*: unos ciegos que recuperan su vista gracias a Jesús. Al comienzo, justo antes de la afirmación de Pedro en Cesarea de Filipo, Jesús impone sus manos sobre un ciego en Betsaida, «y recuperó su vista y vio todas las cosas con claridad». Al final, cuando Jesús atraviesa Jericó y se aproxima a Jerusalén, Bartimeo, un mendigo ciego, suplica a Jesús: «Maestro, haz que vuelva a ver». Entonces Marcos nos dice: «Inmediatamente recuperó su vista *y seguía a Jesús por el camino*» (8,22-26; 10,46-52). La estructura es deliberada, el significado es claro también: *ver* significa comprender que *el camino* implica seguir a Jesús hacia Jerusalén.

Por consiguiente, tenemos el doble tema que conduce al Domingo de Ramos. El auténtico discipulado, seguir a Jesús, significa seguirle a Jerusalén, el lugar de: 1) la confrontación con el sistema de dominación y 2) la muerte y la resurrección. Estos son los dos temas de la semana que vienen a continuación, la Semana Santa. Ciertamente estos son los dos temas de Cuaresma y de la vida cristiana.

Al concluir este capítulo sobre el domingo y sobre las dos procesiones que dan comienzo a la Semana Santa queremos poner en guardia contra algunos posibles malentendidos sobre el conflicto que llevó a la crucifixión de Jesús. La cuestión no era Jesús contra el judaísmo. Gran parte de los estudios del último medio siglo, especialmente los últimos veinte años, han subrayado acertadamente que hemos de comprender a Jesús dentro del judaísmo y no contra el judaísmo. Jesús fue *parte* del judaísmo, no estuvo *aparte* del judaísmo.

El conflicto tampoco tiene que ver con sacerdotes y sacrificios, como si la principal pasión de Jesús hubiera sido protestar contra el papel mediador del sacerdocio o contra los sacrificios animales. Su protesta se dirigía más bien contra un sistema de dominación legitimado en nombre de Dios, un sistema de dominación radicalmente diferente de lo que sería el ya presente, y al mismo tiempo venidero, reino de Dios, el sueño de Dios. Ni Jesús estaba contra el judaísmo, ni el judaísmo estaba contra Jesús. Su voz, por el contrario, era una voz judía, una entre las diversas voces del judaísmo del primer siglo, que pretendían manifestar el significado de la lealtad al Dios del judaísmo. Y, para los cristianos, él es la voz judía definitiva.

Dos procesiones entraron en Jerusalén aquel día. A los posibles seguidores de Jesús hoy se les plantea la misma pregunta, la misma alternativa. ¿En qué procesión estamos? ¿En qué procesión queremos estar? Esta es la pregunta del Domingo de Ramos y de la Semana que está a punto de desarrollarse.

2

LUNES

Al día siguiente, cuando salieron de Betania, Jesús sintió hambre. Al ver de lejos una higuera con hojas, se acercó a ver si encontraba algo en ella. Pero no encontró más que hojas, pues no era tiempo de higos. Entonces le dijo: «Que nunca jamás coma nadie fruto de ti». Sus discípulos lo oyeron.

Cuando llegaron a Jerusalén, Jesús entró en el templo y comenzó a echar a los que vendían y compraban en el templo. Volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los que vendían las palomas, y no consentía que nadie pasase por el templo llevando cosas. Luego se puso a enseñar diciéndoles: «¿No está escrito: *Mi casa será casa de oración para todos los pueblos?* Vosotros, sin embargo, la habéis convertido en *una cueva de ladrones*».

Los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley se enteraron y buscaban el modo de acabar con Jesús, porque lo temían, ya que toda la gente estaba asombrada de su enseñanza. Cuando se hizo de noche, salieron fuera de la ciudad (Marcos 11,12-19).

Imagine el lector que ha leído el relato de Marcos sobre el primer día de Jesús en Jerusalén, ese día que nosotros los cristianos llamamos Domingo de Ramos, sin conocer nada de su trasfondo de la profecía de Zacarías. Probablemente lo comprendería francamente mal. Tal vez pensaría que Jesús estaba sencillamente agotado después de una semana de camino desde Galilea y que necesitaba un medio de transporte para el último tramo. O que quería ir sentado en una posición suficientemente elevada, de forma que cualquiera le pu-

diera ver. Sin embargo, lo que normalmente solemos llamar entrada triunfal de Jesús fue, de hecho, una entrada anti-imperial y anti-triunfal, una soflama deliberada contra la forma de entrar en una ciudad el emperador, como conquistador a lomos de un caballo, atravesando las puertas abiertas en una abyecta sumisión.

Todo esto resulta suficientemente claro una vez que se comprenden historia y profecía. El desafío simbólico que plantea Jesús en el domingo de Marcos conduce a uno segundo en el lunes, y este exige también cierto conocimiento de la historia y de la profecía para evitar serios malentendidos. Ciertamente, hablar de «purificación del Templo» el lunes significa hacerse una falsa idea de este incidente, igual que hablar de «triumfal entrada» del domingo supone una incorrecta interpretación de la finalidad de este acontecimiento. Jeremías 7 y 26 serán tan significativos para Marcos 11,12-19 como lo fue Zacarías 9,9-10 para Marcos 11,1-11. Además, como veremos posteriormente, estas acciones simbólicas forman un díptico y deben ser consideradas e interpretadas constituyendo una unidad inseparable.

Estructuras de Marcos

El evangelio de Marcos contiene muchas veces pares de incidentes que se pretende que sean interpretados el uno a la luz del otro. En la secuencia narrativa ellos vibran a la vez, y cada uno refleja un significado que se proyecta sobre el otro. Esto se realiza mediante un intercalado o técnica de estructuras-marco en la que el *incidente A* comienza; inmediatamente comienza, continúa y concluye el *incidente B*; y finalmente continúa y concluye también el *incidente A*. En este libro llamamos a esta técnica *marcos o estructuras*. He aquí algunos ejemplos:

<i>Incidente A</i> ¹	3,20-21	5,21-24	6,7-13	11,12-14	14,1-2	14,53-54
<i>Incidente B</i>	3,22-30	5,25-34	6,14-29	11,15-19	14,3-9	14,55-65
<i>Incidente A</i> ²	3,31-35	5,35-43	6,30	11,20-21	14,10-11	14,66-72

Cada uno de estos casos supuso un desafío para los oyentes del siglo I y lo supone también para los lectores del XXI que tratan de comprender. ¿De qué forma se iluminan mutuamente las estructuras-marco *incidente A* e *incidente B*? Tomemos, por ejemplo, la primera secuencia que está en Marcos 3,20-35. El *incidente A* se refiere a Jesús y a su familia. Comienza en la primera estructura-marco, o *A*¹, en 3,20-21 así: «Volvió a casa, y de nuevo se reunió tanta gente que no podían ni comer. Sus parientes, al enterarse, fueron para llevárselo, pues decían que estaba trastornado». En griego no se menciona la palabra «gente», simplemente aparece el pronombre «ellos» en tercera persona del plural y en un contexto que significa los «[miembros de la] familia», que en griego es plural. En otras palabras, los miembros de la familia natural de Jesús están rechazándole como loco. No hay que admirarse, dicho sea de paso, de que muchas traducciones, en diversas lenguas, cambien este rechazo y en vez de «familia» hablen de la «gente».

La estructura-marco inicial del *incidente A*¹ se interrumpe entonces y el *incidente B* toma el relevo con el relato de 3,22: «Los maestros de la ley que habían bajado a Jerusalén decían: “Tiene dentro a Belzebú”. Y añadían: “Con el poder del príncipe de los demonios expulsa a los demonios”». Jesús refuta la acusación como carente de lógica en 3,26: «Si Satanás se ha rebelado contra sí mismo y está dividido, no puede subsistir, sino que está llegando a su fin». Pero señala también: «Si un reino está dividido contra sí mismo, ese reino no puede subsistir. Si una casa está dividida contra sí misma, esa casa no puede subsistir» (3,24-25). La refutación se desarrolla inmediatamente en dos direcciones: hacia la estructura-marco «reino»

o dominio de Satanás y hacia la estructura-marco «casa» o familia de Jesús. En otras palabras, cuando Jesús pronuncia la sentencia de que «el que blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá perdón jamás; será reo de pecado eterno» (3,29), esta se dirige tanto contra la familia procedente de Nazaret como contra los maestros de la ley (escribas) procedentes de Jerusalén.

En este momento estamos ya preparados, hasta cierto punto, para la conclusión del *incidente A²* referente a la familia de Jesús en 3,31-35, que comienza a suscitarse claramente en 3,20-21. Ahí Jesús sustituye, podríamos decir, a su familia de sangre por una familia de fe: «Llegaron su madre y sus hermanos y desde fuera lo mandaron llamar. La gente estaba sentada a su alrededor, y le dijeron: “¡Oye! Tu madre y tus hermanos y tus hermanas están fuera y te buscan”. Jesús les respondió: “¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?” Y mirando entonces a los que estaban sentados a su alrededor, añadió: “Estos son mi madre y mis hermanos. El que cumple la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre”».

Marcos presenta *ambas cosas* como una blasfemia contra el Espíritu Santo: la acusación familiar de locura y la acusación de los maestros de la ley de posesión diabólica. Las dos alegaciones sitúan la misión y el mensaje de Jesús, su vida y su programa como sometidas a fuerzas ajenas y al margen del control divino, todo lo cual es rechazado por Jesús. La técnica estructural de Marcos obliga a los oyentes o a los lectores a meditar profundamente sobre la interconexión de estas dos descalificaciones que realiza Jesús. Piensa, viene a decir, y no dejes de pensar. Así pues, tomando como ejemplo esta técnica literario-teológica de 3,20-35, dirigimos ahora nuestra atención al primero de los tres conflictos de la última semana de Jesús según Marcos.

Aprender la lección de la higuera

Marcos comienza el lunes de la última semana de Jesús en 11,12-14. Jesús y los discípulos vienen desde Betania a Jerusa-

lén. Hambriento, Jesús ve una higuera y, al no encontrar higos en ella, pronuncia una maldición en el sentido de que no vuelva a producir higos jamás, una maldición que oyen los discípulos. A continuación viene el incidente que relata 11,15-19, al que normalmente se le llama, con poco acierto, «purificación del Templo», y a veces se despacha alegremente como la «rabieta de Jesús en el Templo». Finalmente, el martes, Marcos concluye así: «Cuando a la mañana siguiente pasaron por allí, vieron que la higuera se había secado de raíz. Pedro se acordó y dijo a Jesús: “Maestro, mira, la higuera que maldijiste se ha secado”» (en 11,20-21). Este pasaje, por supuesto, es una típica estructura-marco de este evangelista:

<i>Incidente A¹</i>	la higuera es maldecida y los discípulos lo oyen	11, 12-14
<i>Incidente B</i>	el incidente en el Templo	11, 15-19
<i>Incidente A²</i>	la higuera se seca y Pedro recuerda	11, 20-21

En otras palabras, Marcos quiere que los oyentes o los lectores consideren estos dos incidentes como una unidad, de suerte que lo que le ocurre a la higuera y lo que acontece en el Templo se interprete en correlación.

En relación con la higuera, Marcos subraya dos aspectos hasta cierto punto contradictorios. Por una parte era la semana de Pascua, el mes de Nisán –para nosotros, marzo/abril–, de modo que nunca podría haber habido higos en ese árbol. Cualquiera podría haber conocido este dato: en palabras de Marcos, «no era época de higos». Por otra parte, según Marcos, Jesús tenía hambre, esperaba encontrar higos y, al frustrarse su deseo, maldice el árbol para provocar su permanente esterilidad.

La evidente contradicción entre estos dos aspectos del incidente es el medio que utiliza Marcos para que tomemos el acontecimiento no histórica, sino simbólicamente. Entendido como un dato real, Jesús resultaría ser un petulante poco razo-

nable, cuando no un arrogante abusón de su poder divino. Sin embargo, entendido como una parábola, el fallo de la higuera se convierte en una cifra de cara al asunto del Templo. La estructura-marco «higuera» nos advierte de que la estructura-marco «Templo» no nos presenta la purificación de este, sino su destrucción simbólica, y nos advierte también de que en ambos casos el problema es la falta de «fruto» que Jesús esperaba que tuvieran. Ahora bien, ¿qué es exactamente lo que estaba mal en el Templo? ¿Fue la expectativa de Jesús con respecto a él, en todos sus pormenores, tan extraña como lo fue con respecto a la higuera? ¿Fue la acción de Jesús en el Templo, en todos sus pormenores, tan extraña como lo fue con la higuera?

Antes de proseguir con el relato de Marcos, vamos a hacer una pausa para clarificar algunos malentendidos sobre el contexto del incidente del Templo. En el pasado, los cristianos hemos interpretado con mucha frecuencia la acción de Jesús en el templo de Jerusalén de manera incorrecta, dando lugar a debates posteriores que contaminan su significado original. Unos debates casi siempre más ácidos que exactos entre cristianos y judíos, y también unas disputas, de nuevo más ácidas que exactas, entre católicos y protestantes, que han interpretado erróneamente la mencionada acción de Jesús considerándola una afirmación contra los sacrificios, o contra el sacerdocio, o incluso contra el mismo Templo. ¿Es posible que Jesús estuviera atacando la institución de los *sacrificios de sangre* –teniendo en cuenta de que ningún cristiano los practicó nunca después– o incluso que quisiera atacar *los sacrificios* en cuanto tales, teniendo en cuenta de que algunos cristianos evitaban hasta el mismo concepto? ¿Es posible que Jesús se estuviera oponiendo a la institución del *sacerdocio*, considerando que algunos cristianos no tenían sacerdotes? ¿Es posible que la acción de Jesús repudiara *el templo en sí mismo* representando por adelantado el repudio cristiano del judaísmo?

Contra estos presupuestos de un potencial antijudaísmo o incluso antisemitismo es necesario fijarse ante todo en los

sacrificios de sangre del judaísmo del siglo I, en el sacerdocio y el en ritual del Templo. Solo entonces estaremos en condiciones de comprender la acción de Jesús tal como aparece en Marcos 11,15-19.

El significado de los sacrificios de sangre

Nos centramos ahora en los sacrificios de sangre de animales, porque esta forma de culto está mucho más alejada de nuestra experiencia habitual y puede llevarnos con mayor probabilidad a una mala comprensión de la acción de Jesús en el templo de Jerusalén. Para todos los que son vegetarianos por razones morales, el hecho de sacrificar animales para ser comidos resulta éticamente repugnante. Un sacrificio de sangre animal también les resultaría repugnante. Sin embargo, la mayoría de la gente en el mundo antiguo daba por supuesto los sacrificios de sangre considerándolos como una forma normal, e incluso sublime, de piedad religiosa. ¿Por qué?

En primer lugar, la inmensa mayoría de la gente en la antigüedad crecía en estrecho contacto con los animales en la tierra que ellos mismos cultivaban como propietarios o como empleados al servicio de otros, y la mayoría había matado animales para comerlos o habían visto cómo otros lo hacían. En cualquier caso, los antiguos tuvieron claro que para comer carne o para celebrar una fiesta era necesario, como primera providencia, matar un animal. También nosotros sabemos esto, evidentemente, y de hecho comemos mucha más carne que la que ellos pudieron comer jamás; sin embargo pocos de nosotros han visto nuestra carne matada y descuartizada antes de que nos la hayan ofrecido como comida. Obtenemos nuestra carne envasada en plástico en el supermercado, y casi nadie tiene la posibilidad de contemplar el sangriento proceso mediante el cual aquella pasa del campo al almacén.

En segundo lugar, mucho antes de que se inventara el sacrificio de animales, los seres humanos tuvieron dos formas fundamentales de crear, mantener o restaurar unas buenas relaciones mutuas: el don y el banquete. Cada uno de ellos representa la manifestación externa de una disposición interna. Cada uno, también, cuenta con sus propios y delicados protocolos referidos al qué, cuándo, por qué, a quién y por quién. El don ofrecido y el banquete compartido son, probablemente, las formas más antiguas de interrelación humana, posiblemente más fundamentales incluso que el sexo como actividad vinculante.

Entonces, ¿cómo podía el pueblo crear, mantener o restaurar unas buenas relaciones con un ser divino? ¿Qué actos visibles podía hacer para alcanzar a un Ser invisible? Una vez más hay que decir que lo que podían hacer era ofrecer un don o compartir un banquete. En el sacrificio *como don*, un oferente tomaba un animal valioso u otros objetos comestibles y se lo ofrecía a Dios después de haberlo hecho arder sobre el altar. En este caso, el animal era totalmente destruido, al menos en lo que dependía del oferente. Indudablemente, el humo y el olor que se elevaban simbolizaban el paso del don desde la tierra hasta el cielo, desde el ser humano hasta Dios. En el sacrificio *como banquete*, el animal era transferido a Dios, una vez derramada su sangre sobre el altar; después retornaba al oferente como comida divina para celebrar una fiesta con Dios. En otras palabras, el oferente no invitaba a Dios a un banquete, más bien era Dios quien le invitaba a él.

Esta comprensión del sacrificio clarifica la etimología del término. Este procede del latín *sacrum facere*, «hacer» (*facere*) algo «sagrado» (*sacrum*). En un sacrificio, el animal es *hecho sagrado* y es entregado a Dios como un don sagrado o es devuelto al oferente en forma de banquete sagrado. Este sentido del sacrificio nunca debe confundirse ni con *sufrimiento* ni con *sustitución*.

Primero, sacrificio y sufrimiento. Los oferentes nunca pensaron que lo esencial del sacrificio consistía en hacer su-

frir al animal o que el mayor sacrificio era aquel en el que el animal sufría espantosamente. Para un banquete humano o divino, un animal tenía que ser sacrificado, pero esto se realizaba rápidamente y con gran eficiencia; de hecho, los antiguos sacerdotes eran también excelentes carniceros.

Segundo, sacrificio y sustitución. Los oferentes nunca pensaban que el animal era matado en su lugar o que lo entregaban para que fuera matado como castigo por sus pecados, sino que creían que Dios aceptaría el animal sacrificado como expiación sustitutoria o satisfacción vicaria. El sacrificio de sangre no debería nunca confundirse ni solaparse con el sufrimiento ni con la sustitución, mucho menos con un sufrimiento sustitutorio. A nosotros nos pueden gustar o no los antiguos sacrificios de sangre, pero lo que no debemos hacer es caricaturizarlos o difamarlos.

A este respecto, pensemos en nuestro uso corriente del término «sacrificio», incluso en nuestros días. Un edificio está en llamas y en el piso de arriba está atrapado un niño; un bombero entra corriendo para salvarlo y se las arregla para que pueda caer sano y salvo sobre la red extendida debajo, antes de que el tejado se desplome y le mate a él. Al día siguiente, la prensa local destaca en los titulares: «Un bombero sacrifica su vida». Nosotros no somos antiguos, sino modernos, y, no obstante, esta sigue siendo una afirmación totalmente aceptable. Por una parte, toda vida y toda muerte humanas son sagradas. Por otra, este bombero ha convertido su propia muerte en algo peculiar, especial y notablemente sagrado por el hecho de entregarla para salvar la vida de otro. Algo maravilloso. Ahora imaginemos que alguien confundiera sacrificio y sufrimiento, y negara que este caso constituyera un sacrificio al haber muerto el bombero en el acto sin sufrir una manera atroz. O imaginemos también que alguien confundiera sacrificio y sustitución, diciendo que Dios quería que alguien muriera tal día y aceptara la muerte del bombero en lugar de la del niño. Y lo peor de todo: imagine-

mos que alguien vinculara completamente sacrificio, sufrimiento y sustitución, y pretendiera que el bombero tenía que haber muerto tras una larga agonía como expiación por los pecados de los padres del niño. Semejante teología sería un crimen contra la divinidad.

Volvamos entonces a los antiguos sacrificios de sangre entendidos como don o comida, pero no como sufrimiento o sustitución. Al igual que el resto del mundo, la mayoría de los judíos aceptaban los sacrificios de sangre como un componente normal y normativo del culto divino en tiempos de Jesús. No hay razón para pensar que la acción de Jesús en el Templo estuviera causada por cualquier forma de rechazo de los sacrificios de sangre o que tuviera algo que ver realmente con el sacrificio en cuanto tal. En el Israel del siglo I entraban en juego otras poderosas fuerzas llenas de ambigüedad relacionadas ciertamente con el sacerdocio oficial y, a través de sus miembros, relacionadas también con el propio Templo.

La ambigüedad del sacerdocio

Hoy día, algunas denominaciones cristianas tienen sacerdotes y otras no; nunca, sin embargo, deben retroproyectarse sobre la actuación de Jesús en el Templo las tensiones posteriores a la Reforma a propósito del clero, entendido como una función o como una casta. Situándonos en otra perspectiva, queremos centrarnos en la relación existente entre el sumo sacerdote Caifás y el gobernador Pilato, como un ejemplo de la situación ambigua del propio sacerdocio en tiempos de Jesús.

En el siglo de independencia que terminó el año 63 a. C., los líderes judíos asmoneos o macabeos lograron, a través de una serie de guerras terminadas con éxito contra el imperia- lismo sirio, elevar su estatuto al de sumos sacerdotes y reyes

para convertirse en sacerdotes-reyes. Esta usurpación del carácter hereditario del sumo sacerdocio podría haber conducido perfectamente a la familia sacerdotal más legitimada y a sus sucesores a retirarse a Qumrán, donde, a mediados del siglo pasado, se descubrieron los manuscritos del mar Muerto. Esta es probablemente la causa por la que este grupo, al que denominamos los esenios, esperaban dos mesías diferentes, uno sacerdotal y otro real, en vez de uno solo (el mesías sacerdotal terminó siendo más importante que el real). Obviamente, la comunidad de Qumrán no estaba contra los sacerdotes ni contra los sumos sacerdotes en cuanto tales, sino únicamente contra aquellos contemporáneos a los que consideraban ilegítimos. Por otra parte, el sumo sacerdocio no hubiera sido considerado nunca más favorablemente por aquellos disidentes, cuando los herodianos, y después los romanos, dominaron Judea poniendo y quitando sumos sacerdotes a voluntad. El sacerdocio se había convertido en algo, como poco, ambiguo.

Medio milenio después, el Talmud de Babilonia recoge una acusación poética procedente del siglo I que reprocha a las cuatro principales familias sumo-sacerdotales su violencia contra el pueblo:

¡Ay de mí por la casa de Beotus,
ay de mí por los grandes palos!
¡Ay de mí por la casa de Anás,
ay de mí por sus cuchicheos!
¡Ay de mí por la casa de Katrós,
ay de mí por sus cárceles!
¡Ay de mí por la casa de Ismael, hijo de Fiabi,
ay de mí por sus puños!
Porque ellos son los sumos sacerdotes,
y sus hijos son tesoreros,
y sus yernos son fideicomisarios,
y sus siervos golpean al pueblo con grandes palos (*Pesahim* 57).

Como se puede comprobar fácilmente, la palabra «palos» –nosotros diríamos «porras»– enmarca el comienzo y el final de esta cuádruple acusación. Ahora bien, ¿cuál era exactamente el problema que había detrás de este aplastante repudio?

De las cuatro familias sacerdotales acusadas por estos repetidos «lamentos» que acabamos de transcribir, la de Hanán (también Anás, Anano o Jananías) era la más poderosa antes de la guerra de los años 66-74 d. C. Esta familia tuvo ocho sumos sacerdotes que gobernaron acumulativamente durante un período no inferior a cuarenta años. Hanán I gobernó del 6 al 15 d. C., y después de él hubo cinco hijos suyos, un yerno y un nieto como sumos sacerdotes. Parece también que Jesús y todos aquellos judíos cristianos del siglo I cuyas muertes en tierra judía conocemos, fueron ejecutados bajo sumos sacerdotes procedentes de la familia de Hanán: Esteban en Hch 6-7; Santiago, el hermano de Juan, en Hch 12; y Santiago, el hermano de Jesús, en *Antigüedades judías* de Flavio Josefo (20, 197-203).

En una situación imperial, el poder extranjero tiene que actuar con la cooperación local y autóctona. Esto sería verdad referido a cualquier gobernador romano en cualquier lugar y, en caso de ser él mismo un aristócrata, esperaría colaborar con la aristocracia local. Sin embargo, Judea era un caso especial. Pilato, como gobernador, estaba sujeto a la autoridad última del legado de Siria, y actuaba en un Estado con Templo. Habitualmente, en la sociedad romana cualquier aristócrata podía ser sacerdote, pero, en Judea, los sumos sacerdotes eran escogidos entre unas cuantas familias especiales. Ya no existía una única dinastía hereditaria que estableciera el siguiente sumo sacerdote con carácter vitalicio; en su lugar estaban esas cuatro familias principales compitiendo entre sí por ese supremo oficio. Y el gobernador podía poner y quitar al sumo sacerdote según su voluntad, usando de aquellas familias de acuerdo con la clásica máxima imperial del divide y vencerás.

Esta situación administrativa resultaba negativa para todos los implicados. ¿Cómo podía un sumo sacerdote negociar con un gobernador que le podía destituir si le venía en gana? En términos de gobierno imperial, un gobernador que mirara por encima del hombro al legado, y un sumo sacerdote que mirara por encima del hombro al gobernador, son la mejor receta para el desgobierno. Ahora bien, Caifás, hijo político de Anás, fue sumo sacerdote desde el año 18 al 36 d. C., dieciocho años dentro de un siglo cuya media era de cuatro años. Pilato fue gobernador romano de Judea desde el año 26 al 36 d. C. Debemos presuponer que los romanos y Caifás trabajaron juntos satisfactoriamente. No es necesario demonizar a Caifás ni tampoco a Pilato, pero parecería que, incluso desde el punto de vista del gobierno imperial romano, ellos colaboraron no sabiamente, pero sí bien. Cuando Pilato fue llamado a Roma, Caifás fue depuesto y Jonatán fue nombrado para ocupar su puesto.

Por último, después de estallar la guerra contra los romanos el año 66 d. C., y después de que su mejor general, Vespasiano, tomara por asalto el sur obligando a las bandas campesinas insurgentes a recluirse en la ciudad de Jerusalén, totalmente arruinada, una de las primeras acciones de aquellos «zelotas» fue atacar el reinado aristocrático del sumo sacerdote considerándolo ilegítimo y nombrando, por sorteo, a un campesino con legitimidad.

En otras palabras, en la Judea del primer siglo resultaba posible negar la validez del gobierno de los sacerdotes o tomar postura en contra de las rivalidades de los sumos sacerdotes y de su colaboracionismo, sin que todo ello supusiera una negación del sacerdocio judío en general ni tampoco del sumo sacerdocio en particular. Era posible estar en contra de un sumo sacerdote concreto y de la forma en que desarrollaba su función, sin por ello estar en contra del oficio de sumo sacerdote como tal. Existía una tremenda ambigüedad

en el hecho de que el mismo sacerdote que representaba a los judíos ante Dios el Día de la Expiación, los representara también ante Roma el resto del año.

La ambigüedad del Templo

Esta ambigüedad del sumo sacerdote del judaísmo como principal colaborador de Roma alcanzaba de lleno también al Templo. Este edificio era, al mismo tiempo, la casa de Dios en la tierra y la sede institucional de la sumisión a Roma.

Por una parte, no existe la menor duda de que judíos procedentes de todo el mundo mediterráneo contemplaban su patria y su gran Templo con afecto y orgullo, apoyándolo con el pago de impuestos y peregrinaciones. Cada varón, a partir de cierta edad, mostraba esta lealtad mediante el pago voluntario de una tasa anual de medio *shekel* o dos denarios (tén-gase en cuenta que un denario equivalía a la paga diaria de un obrero) destinada al Templo. Todas estas pequeñas donaciones unidas alcanzaban una considerable cuantía. Por ejemplo, en Apamea, una ciudad de Asia Menor, Cicerón nos dice que la cantidad recogida fue por lo menos de cien libras de oro.

Además, los judíos deseaban dar la vida por la integridad de su Templo. En los años 40-41 d. C., cuando el emperador Calígula concibió el plan de erigir en él una estatua suya como Zeus encarnado, «miles» de patriotas judíos desarmados estuvieron dispuestos a morir como mártires no violentos para prevenir esa terrible blasfemia contra su santo Templo. Según el filósofo judío Filón, en su *Embajada a Gayo* (22-49), y según el historiador judío Flavio Josefo, tanto en su *Guerra de los judíos* (2, 192-197) como en sus *Antigüedades judías* (18, 263-272), numerosos grupos, «hombres, mujeres y niños», hicieron frente al legado sirio Petronio en Ptolemaida y en Tiberíades, cuando se puso en marcha por el sur con la estatua y dos legiones para imponer su instalación en el

Templo. Miles de mártires desarmados habrían muerto para proteger la santidad de su Templo.

Por otra parte, después de que Herodes hubo reconstruido sustancialmente la explanada del Templo, añadiéndole un gigantesco patio de los gentiles –que, por lo que sabemos, no suscitó deliberadamente resistencia–, colocó un gran águila de oro, símbolo de Roma y de su suprema divinidad, Júpiter Optimus Maximus, que remataba una de sus puertas. Lo más probable es que esta puerta estuviera al final del puente occidental de acceso desde la ciudad alta, que unía a esta con las casas de las familias de los sumos sacerdotes. Tal vez fue necesario asegurar a César Augusto que tan gigantesco edificio era un Templo pro Roma y no una fortaleza anti-romana. En cualquier caso, dos maestros judíos dijeron a sus alumnos que la pusieran fuera, separándola del muro, puesto que iba en contra de sus leyes sagradas.

¿Qué sucedió? Según los relatos de Flavio Josefo, tanto en *Guerra de los judíos* (1, 648-655) como en *Antigüedades judías* (17, 149-167), pasó lo siguiente: «El capitán del rey... con una considerable fuerza, arrestó aproximadamente a cuarenta jóvenes y los condujo ante el rey... aquellos que aceptaron entregarse bajando desde el tejado que él había quemado, junto con los doctores, vivieron; al resto de los arrestados los entregó en manos de sus ejecutores». Aquellos mártires, por supuesto, no habían actuado contra el Templo, sino contra la ambigüedad del águila romana dentro del Templo judío. ¿Era el Templo la casa de Yahvé o de Júpiter?

Una vez más, esta ambigüedad significaba que los fieles judíos podían perfectamente estar contra el Templo tal como era en aquel tiempo, sin estar en modo alguno contra la teoría o la práctica del Templo y la existencia de sacerdotes y sumos sacerdotes, por no hablar de la normalidad de los sacrificios de sangre animal. Subrayamos estos elementos con la única intención de mantener la experiencia cristiana, que *no*

los incluye, libre de infiltraciones y distorsiones a la hora de comprender lo que Jesús realizó en el Templo.

Su ambigüedad, sin embargo, era algo mucho más antiguo que cualquier problema planteado con el choque de Caifás y Pilato, en particular, o con la colaboración del sumo sacerdocio con Roma, en general. Se remonta a medio milenio, llegando, por ejemplo, hasta los tiempos del profeta Jeremías, uno de los mayores profetas de la Biblia judía, que habló a Jerusalén durante varias décadas en torno al año 600 a. C.

Jeremías y el Templo

En Jeremías 7, Dios dice a Jeremías que se plante frente al Templo y se enfrente a todos los que entren en él para el culto (7,1). ¿Por qué razón? Por su falsa sensación de seguridad. Su repetición obsesiva de la frase: «Este es el templo del Señor, el templo del Señor, el templo del Señor» (7,4), pone de manifiesto que se da por supuesto que la presencia de Dios en el Templo garantiza la seguridad de Jerusalén y también su propia seguridad. ¿Acaso pensáis –acusa Dios a través de Jeremías– que el culto divino os pone a salvo de la justicia divina, y que todo lo que Dios quiere es que acudáis regularmente al templo de Dios en vez de distribuir equitativamente la tierra de Dios? He aquí la *acusación*:

Si enmendáis vuestra conducta y vuestras acciones, si practicáis la justicia unos con otros, si no oprimís al emigrante, al huérfano y a la viuda; si no derramáis en este lugar sangre inocente, si no seguís a otros dioses para vuestra desgracia, entonces yo os dejaré vivir en este lugar, en la tierra que di a vuestros padres desde antiguo y para siempre... ¿Acaso tomáis este templo consagrado a mi nombre por una cueva de ladrones? ¡Muy bien, pues yo también lo miraré así! Oráculo del Señor (Jr 7,5-7,11).

En este contexto, el significado de la expresión «cueva de ladrones» resulta sumamente claro. La injusticia diaria del pueblo le convierte en pueblo de ladrones, y ellos piensan que el Templo es la casa en donde están a salvo, una cueva, escondite o lugar de seguridad. El Templo no es el sitio donde tiene lugar el latrocinio, sino el lugar a donde van a refugiarse los ladrones.

Jeremías, por supuesto, no inventa nada nuevo al formular esta acusación. Existía una antigua *tradición* profética en la que Dios insistía no tanto en la justicia y el culto, sino más bien en la justicia *por encima* del culto. Dios había dicho una y otra vez: «Rechazo vuestro culto por vuestra falta de justicia», pero nunca, nunca, nunca: «Rechazo vuestra justicia por vuestra falta de culto». He aquí un popurrí de pasajes:

Odio, desprecio vuestras fiestas, me disgustan vuestras solemnidades. Me presentáis holocaustos y ofrendas, pero yo no los acepto ni me complazco en mirar vuestros sacrificios de novillos cebados. Apartad de mí el ruido de vuestros cánticos, no quiero oír más el son de vuestras arpas. Haced que el derecho fluya como agua y la justicia como río inagotable (Amós 5,21-24).

Porque quiero amor, no sacrificios, conocimiento de Dios, y no holocaustos (Oseas 6,6).

¿Con qué me presentaré delante del Señor y me postraré ante el Dios de lo alto? ¿Me presentaré con holocaustos, con terneros de un año? ¿Complacerán al Señor miles de carneros e innumerables ríos de aceite? ¿Le ofreceré mi primogénito en pago de mi delito, el fruto de mis entrañas por mi propio pecado? Se te ha hecho saber, hombre, lo que es bueno, lo que el Señor pide de ti: tan solo respetar el derecho, amar la fidelidad y obedecer humildemente a tu Dios (Miqueas 6,6-8).

¿De qué me sirven todos vuestros sacrificios? –dice el Señor– Estoy harto de holocaustos de carneros y de grasa de becerros; detesto la sangre de novillos, corderos y ma-

chos cabríos. Nadie os pide que vengáis ante mí, a pisar los atrios de mi templo, trayendo ofrendas vacías, cuya humareda me resulta insoportable. ¡Dejad de convocar asambleas, novilunios y sábados! No aguanto fiestas mezcladas con delitos. Aborrezco con toda el alma vuestros novilunios y celebraciones, se me han vuelto una carga inaguantable. Cuando extendéis las manos para orar, aparto mi vista; aunque hagáis muchas oraciones, no las escucho, pues tenéis las manos manchadas de sangre. Lavaos, purificaos; apartad de mi vista vuestras malas acciones. Dejad de hacer el mal, aprended a hacer el bien. Buscad el derecho, proteged al oprimido, socorred al huérfano, defended a la viuda (Isaías 1,11-17).

Puesto que Dios es justo y el mundo le pertenece, el culto no puede ser separado de la justicia, porque el culto, o la unión con un Dios de justicia, obliga al practicante a llevar una vida de justicia. Volvamos ahora al capítulo 7 de Jeremías.

A continuación, Jeremías pronuncia una terrible *amenaza* en nombre de Dios. ¿Qué ocurrirá si el culto practicado en la casa de Dios sigue siendo un sustitutivo de la justicia en la tierra de Dios? He aquí lo que ocurrirá:

Id a mi santuario de Siló, donde al principio hice invocar mi nombre, y mirad lo que he hecho con él por la maldad de mi pueblo Israel. Y ahora, por haber hecho todas esas cosas, oráculo del Señor, por no haberme escuchado cuando yo os hablaba continuamente y no haber respondido a mis llamadas, yo trataré a este templo consagrado a mi nombre en el que confiáis y al lugar que os di a vosotros y a vuestros antepasados, como traté a Siló (Jr 7,12-14).

Siló, que más tarde fue destruido por los filisteos, era el lugar donde el arca de la alianza fue entronizada en la tienda de Dios, antes de ser trasladada al templo de Dios construido por Salomón. La amenaza es clara: si el templo

de Dios es utilizado como un lugar donde el culto sustituye a la justicia, Dios lo destruirá porque ha sido convertido en un refugio para los que practican la injusticia y una cueva de ladrones.

¿Qué le sucede a Jeremías después de haber pronunciado esta amenaza de parte de Dios? En Jeremías 7, nada, pero en una versión paralela del texto, en el capítulo 26, mucho. Allí la *acusación* se refiere explícitamente a la *tradición* profética precedente, y concluye con idéntica *amenaza*. Si el pueblo no se convierte del «mal» y no «presta atención a las palabras de... los profetas», entonces Dios destruirá este Templo «como Siló» (26,1-6). Pero en este momento aparece un elemento totalmente nuevo. Se produce una *reacción* furibunda que por poco le cuesta la vida a Jeremías: ¿cómo creer que Dios pueda destruir su propia casa?

En un primer momento, *tanto las autoridades como el pueblo* están contra Jeremías y declaran que «merece la sentencia de muerte, porque ha profetizado contra esta ciudad, tal como lo habéis escuchado con vuestros propios oídos» (26,11), pero, finalmente, «los oficiales y todo el pueblo dicen a los sacerdotes y a los profetas: “Este hombre no se merece la sentencia de muerte, porque nos ha hablado en nombre del Señor, nuestro Dios”» (26,16). Y así, finalmente, Jeremías «no fue entregado en manos del pueblo para ser llevado a la muerte» (26,24). Mantengamos en mente este consenso de *las autoridades y el pueblo* –ya sea para ejecutar o para no ejecutar a Jeremías– mientras volvemos de nuevo a los dichos y hechos de Jesús en el Templo.

Jesús y la cueva de ladrones

El incidente del Templo fue a la vez una *acción* y una *enseñanza* de Jesús, siendo esta, presumiblemente, la explicación de aquella. Esta combinación es típica de los símbolos profé-

ticos. En torno al año 590 a. C., por ejemplo, los profetas Jeremías y Ananías llevaron a cabo acciones simbólicas opuestas en el contexto del creciente poder del Imperio babilónico. La cuestión era si Judá debía someterse a su poder o no.

Jeremías colocó un yugo con correas y cinchas sobre su cuello y aconsejó la sumisión a los babilonios en nombre de Dios: «Así dice el Señor: “Hazte unas correas y un yugo y pónelo al cuello... No les hagáis caso; someteos al rey de Babilonia y viviréis. No permitáis que esta ciudad quede desierta”» (27,2.17). Sin embargo, Ananías cogió del cuello de Jeremías el yugo y lo rompió, aconsejando la rebelión, también en nombre de Dios: «Entonces Ananías quitó el yugo del cuello de Jeremías y lo rompió. Y dijo en presencia de todo el pueblo: “Así dice el Señor: Así romperé yo dentro de dos años el yugo de Nabucodonosor, rey de Babilonia, quitándolo del cuello de todas las naciones”. Y el profeta Jeremías se fue» (28,10-11). En la simbólica profética, las combinaciones dichos-actos, obras-palabras, se interpretan mutuamente.

Exactamente igual sucede con la acción y las palabras de Jesús en el Templo. He aquí la cita completa de Marcos:

Cuando llegaron a Jerusalén, Jesús entró en el templo y comenzó a echar a los que vendían y compraban en él. Volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los que vendían palomas, y no consentía que nadie pasase por el templo llevando cosas. Luego se puso a enseñar diciéndoles: «¿No está escrito: *Mi casa será casa de oración para todos los pueblos?* Vosotros, sin embargo, la habéis convertido en una cueva de ladrones. Los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley se enteraron y buscaban el modo de acabar con Jesús, porque lo temían, ya que toda la gente estaba asombrada de su enseñanza (Mc 11,15-18).

De cara a futuras referencias, caigamos en la cuenta de esta reacción contrastante: mortal por parte de los «jefes de los

sacerdotes y de los escribas», y muy favorable y de apoyo por parte de «toda la gente».

En primer lugar, la *acción*. En Mc 11,15-16, la acción aparece en una secuencia cuádruple. 1) Jesús comenzó a dispersar a los compradores y vendedores; 2) desbarató las mesas de los cambistas; 3) puso patas arriba los puestos de los vendedores de palomas; y 4) impidió que nadie pudiera llevar consigo nada por el templo. Queremos subrayar que los cambistas y los vendedores de animales estaban perfectamente legitimados y resultaban indispensables para el normal funcionamiento del templo. Tanto la compra como la venta tenían lugar en el inmenso patio de los gentiles. Los cambistas eran necesarios para que los peregrinos judíos pudieran pagar el impuesto del Templo con la única moneda aprobada. Comprar toda clase de animales en el mismo lugar era la única forma que tenían los peregrinos para estar seguros de que dichas criaturas eran ritualmente adecuadas para el sacrificio.

¿Qué significa el que Jesús interrumpiera unas actividades perfectamente legítimas tanto desde el punto de vista sacrificial como fiscal? Significa que Jesús *ha clausurado* el Templo. Ahora bien, es una «clausura» más simbólica que literal. Se trata de una acción profética que pretende en el macrocosmos lo que realiza de hecho en el microcosmos. Es lo mismo que aquel derramamiento de sangre sobre las listas de reclutamiento en una oficina determinada durante la guerra de Vietnam. El Pentágono no fue «clausurado» literalmente, pero sí que fue «clausurado» simbólicamente. En este punto, los esquemas de la higuera y del Templo coinciden. El árbol fue «clausurado» por falta del fruto que Jesús le pedía, y el Templo lo mismo. En este último caso, no se trató de una limpieza, sino de una destrucción simbólica; por su parte, el destino de la higuera subraya este significado. Ahora bien, ¿qué tiene de malo el Templo como para justificar semejante destrucción simbólica? La respuesta

debe venir del *dicho* que acompaña al *hecho* en esta acción profética.

En segundo lugar, *las palabras*. Lo que Jesús dice aparece en Mc 11,17: «Luego se puso a enseñar diciéndoles: “¿No está escrito: *Mi casa será casa de oración para todos los pueblos?* Vosotros, sin embargo, la habéis convertido en *una cueva de ladrones*”». Antes de continuar veamos un pequeño detalle a propósito de las citas bíblicas que hace Jesús. Las notas del evangelio señalan habitualmente como fuentes a Isaías 56,7 (para la parte referente a «casa de oración») y a Jeremías 7,11 (para la parte relativa a «cueva de ladrones»); ahora bien, la primera se nos ofrece con signos de cita, mientras que la última no. En otras palabras: «cueva de ladrones» no aparece claramente como una cita, y ello ha pesado fuertemente de cara a las incorrectas comprensiones cristianas de la acción de Jesús. Sin necesidad de remontarnos al contexto escriturístico en relación con esta frase, «cueva» es ignorada y «robo» se elige para hacer referencia a lo que está ocurriendo en el exterior del patio de los gentiles: el cambio de moneda y la venta de animales. Ahora bien, es claro que, a partir del contexto de la cita en Jeremías 7 y 26, una «cueva» es un escondite, una casa segura, un refugio. No es el lugar donde los ladrones roban, sino a donde acuden para estar a buen recaudo después de haber perpetrado su fechoría en cualquier otro lugar.

Como explica Marcos con su estructura-marco de la higuera, y como subraya la cita de Jeremías que hace Jesús, la acción profética es una destrucción del Templo, una «clausura» simbólica en cumplimiento de la amenaza de Dios que aparece en Jeremías 7 y 26. No hay nada malo en la oración y el sacrificio, ambas prácticas están ordenadas en la Torá. No es ese el problema. Lo que ocurre es que Dios es un Dios de justicia y rectitud, y cuando el culto sustituye a la justicia, Dios rechaza el templo de Dios, o para nosotros, en nuestros días, rechaza la Iglesia de Dios.

Para todas las naciones

¿Y qué decir sobre la primera cita de Jesús tomada de Isaías 56,7, que precede a la que encontramos en Jeremías 7,11 –la que acabamos de ver– sobre la «cueva de ladrones»: «Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones»? En este punto es necesario hacer una distinción entre lo que Jesús dijo y lo que Marcos ha añadido en su texto.

Por una parte es difícil imaginar al Jesús histórico usando esta cita de Isaías. ¿Por qué? Por el lugar en el que él se encontraba.

Herodes el Grande llevó a cabo dos de los mayores proyectos de construcción de su tiempo, y los realizó simultáneamente. Uno era un enorme puerto para todo tiempo en la costa mediterránea de Judea, en Cesarea Marítima. El otro proyecto, muy vinculado a este, era la nueva plataforma o explanada para el Templo en Jerusalén, una extensión que, desde la montaña norte hasta la cuesta del sur, ocupaba en longitud lo que cinco campos de fútbol, y en anchura lo que tres. La mayor parte de esta explanada era el nuevo patio de los gentiles, que estaba separado, desde luego, del de los judíos, pero que ocupaba la inmensa mayoría del espacio de todo el Templo, y por el cual tenían que pasar todos los judíos. El templo de Herodes era un microcosmos sagrado del mundo de Dios; en su centro estaba el Santo de los Santos; a su alrededor estaban los patios de los sacerdotes judíos, seguidos por los de los varones judíos, y después los de las mujeres judías, para desembocar finalmente en el enorme patio de los gentiles.

Por tanto, en el año 30 de nuestra era, ni Jesús ni ninguna otra persona podía situarse donde se sentaban los cambistas y donde se vendían los animales y decir que el Templo no estaba abierto a todo el mundo, que no era «una casa de oración para todas las naciones (*ethnê* en griego)». No lo podían decir en ningún caso, pero mucho menos mientras estuvieran en el patio de los gentiles (*ethnê* en griego).

Por otra parte, es muy fácil ver por qué Marcos habría añadido una cita tomada de Isaías a la cita de Jeremías, original de Jesús. Marcos está pensando no tanto en el Jesús del año 30 más o menos, sino en su propia gente cuarenta años después. Toda esta gente ha pasado ya por las luchas de la gran rebelión contra Roma en los años 66-74, y Marcos escribe algo después de la destrucción de Jerusalén y de su Templo el año 70. Está explicando a los judíos cristianos que sobrevivieron a esta tragedia por qué Dios permitió que sucediera, y su interpretación es notablemente similar a la de Josefo. Veremos esta misma interpretación posteriormente, cuando Marcos hable sobre Barrabás y mencione a los que estaban crucificados junto a Jesús.

Antes de continuar vamos a fijarnos en una cuestión lingüística. En griego, la palabra que aparece en Jeremías 7,11 y en Marcos 11,17, y que traducimos como «ladrón», es en realidad *lêstês*; este término significa propiamente «bandido», «atracador», «rebelde» o cualquier otra forma de resistencia armada contra el orden establecido. Por supuesto podía incluir a ladrones de altos vuelos (pero no raterillos), porque se refería a un rechazo calculado de la ley y el orden establecidos. Para algunos judíos sometidos al control imperial, *lêstês* podía designar a un combatiente por la libertad, pero para todos los romanos significaba un insurgente. Por tanto, en general, significaba o se refería a cualquier forma de resistencia violenta contra el control romano, que no era ni una rebelión territorial ni una guerra convencional.

Volvamos ahora a Flavio Josefo y a Marcos; ambos hablan sobre la destrucción del Templo en el año 70 de la era cristiana. En primer lugar, Josefo. Recordemos, tal y como se ha mencionado antes, a aquellos campesinos partisanos, un grupo rebelde o «zelota», cazados dentro de Jerusalén por el avance romano entre los años 67 y 70. Josefo detestaba a estos rebeldes de clase baja, porque pusieron en marcha un reino de terror, tipo Revolución francesa, contra su propia

aristocracia laica y sacerdotal, mientras se preparaban (¡o no se preparaban!) para padecer un asedio a manos de las legiones romanas. El término específico que utiliza Josefo para referirse a ellos es el de «zelotas», pero su calificación más general es la palabra que acabamos de ver: *lêstês*. En otros términos, Josefo podía haber descrito perfectamente aquel templo controlado por zelotas como una cueva de ladrones o como un escondite de asaltadores. Pero, por supuesto, lo que horrorizaba a Josefo no era su injusticia social fuera del templo, sino su guerra civil dentro de él.

Volvamos ahora a Marcos y a nuestra sugerencia de que ha insertado la cita de Isaías 56,7 («casa de oración») antes de la cita premarcana de Jeremías 7,11 («cueva de ladrones»). Jesús no pudo negar que el gran patio de los gentiles de Herodes fuera «una casa de oración para todas las naciones» en el año 30 de nuestra era, pero ciertamente Marcos sí lo pudo hacer el año 70. Entre los años 67 y 70, el Templo ciertamente no estaba abierto para «todas las naciones», pero se había convertido en un búnker para los insurgentes zelotas, un búnker inicialmente contra la propia aristocracia judía y, finalmente, contra las legiones romanas que lo asediaban. Nuestra conclusión, por tanto, es que la combinación premarcana de una acción simbólica como cumplimiento de la cita profética tomada de Jeremías se retrotrae al propio Jesús histórico. La acción de Jesús en el Templo fue el cumplimiento simbólico de la amenaza profética de Jeremías sobre su divina destrucción si el culto sustituía a la justicia.

Acciones simbólicas gemelas

Tal y como Marcos perfila la última semana de Jesús, cada uno de los dos primeros días contiene una acción simbólica radical acompañada por una cita profética más antigua. La manifestación del domingo tiene lugar en la entrada de Jeru-

salén, la del lunes en la entrada del Templo. Ahora bien, para Marcos no se trata en modo alguno de dos incidentes separados, sino más bien de un incidente doble. Y subraya este paralelismo de tres maneras.

En primer lugar tenemos la estructura-marco general del domingo y del lunes, que contiene estos tres principales elementos:

	Manifestación de la entrada	Manifestación del Templo
1. Llegada a Jerusalén	11,1a	11,15a
2. Acción profética	11,1b-10	11,15b-17
3. Salida de Jerusalén	11,11b	11,19

En segundo lugar tenemos el versículo-eje 11,11, al final de la manifestación de la entrada del domingo, que prepara la manifestación del Templo del lunes y conecta con ella: «Cuando Jesús entró en Jerusalén, fue al templo y observó todo a su alrededor, pero como ya era tarde, se fue a Betania con los Doce» (11,11).

En tercer lugar, este versículo sirve también para subrayar que, igual que la manifestación de la entrada era algo previamente planeado, la acción en el Templo también lo era. Las mañanas y no las tardes, después de todo, son los mejores momentos para las manifestaciones más importantes. Se comprende que Mateo encontrara el contenido de Marcos 11,11 tan extraño que situó su narración del incidente del Templo como ocurrido el mismo domingo por la tarde en la primera llegada de Jesús al Templo (21,12).

Marcos considera cada acontecimiento como una manifestación de crítica profética previamente planeada, y además los considera como dos incidentes que forman un tándem. Y en este caso –sigue resultando necesario hacerlo después de tantas malas interpretaciones pasadas– quere-

mos insistir una vez más en que ninguna de estas acciones simbólicas constituía un ataque contra el judaísmo como religión, contra el sacerdocio ni, incluso, contra el sumo sacerdocio como institución; tampoco, desde luego, contra el Templo como lugar para sacrificios de sangre.

Ahora vamos a pasar de lo que estas acciones simbólicas de Jesús no significan a lo que sí significan. Tomadas como un todo, y así es como deben entenderse, estas combinaciones de acción y palabra proclaman el reino de Dios *ya presente* contra el poder imperial romano *ya presente* y, al mismo tiempo, contra la colaboración del sumo sacerdocio judío *ya presente*. Jerusalén tenía que ser recuperada por un mesías no violento, más que por una revolución violenta, y el Templo ritual debía favorecer la justicia más que dispensar de ella. Para Jesús, todo esto implica una crítica absoluta no solo de la dominación violenta, sino también de cualquier colaboración religiosa con ella. En esta crítica, por supuesto, él se sitúa *con* los profetas de Israel como Zacarías en el caso de la entrada anti-imperial contra la violencia, y como Jeremías en el caso de la acción anti-Templo contra la injusticia, pero también se sitúa *contra* aquellas formas de cristianismo utilizadas a lo largo de los siglos para apoyar la violencia imperial y la injusticia.

MARTES

Cuando a la mañana siguiente pasaron por allí, vieron que la higuera se había secado de raíz. Pedro se acordó y dijo a Jesús: «Maestro, mira, la higuera que maldijiste se ha secado». Jesús les dijo: «Tened fe en Dios. Os aseguro que si uno le dice a este monte: “Quítate de ahí y arrójate al mar”, si lo hace sin titubeos en su interior y creyendo que va a suceder lo que dice, lo obtendrá. Por eso os digo: todo lo que pidáis en vuestra oración, lo obtendréis si tenéis fe en que vais a recibirlo. Y cuando oréis, perdonad si tenéis algo contra alguien, para que también vuestro Padre celestial os perdone vuestras culpas» (Marcos 11,20-25).

El martes es un día ajetreado, un día muy lleno. La narración que hace Marcos de los acontecimientos del día ocupa por lo menos tres capítulos: 11,27-13,37, un total de ciento quince versículos. Los siguientes más largos son el jueves (sesenta versículos) y el viernes (cuarenta y siete versículos). Por tanto, el martes es, en la narración de Marcos de la última semana de Jesús, el día más largo.

Aproximadamente dos tercios del martes lo ocupa el conflicto con las autoridades del Templo y con sus socios. El otro tercio (cap. 13) contiene las advertencias sobre la destrucción de Jerusalén y del Templo, y habla también de la venida del Hijo del hombre, todo lo cual tendrá lugar en un inmediato futuro.

El día comienza con una retrospectiva del lunes, cerrando la estructura-marco de la higuera alrededor del incidente del templo. El martes por la mañana, cuando Jesús y sus seguidores vuelven a Jerusalén desde la cercana Betania, donde han pasado la noche, ven la higuera «seca de raíz». La higuera simboliza a Jerusalén y al Templo: Marcos juxtapone la higuera seca a una sentencia o dicho sobre «este monte –es decir, el monte Sión, sobre el que se levantó el Templo– arrojado al mar». Tanto al final como al principio, la higuera enmarca y refleja la acción y las palabras de Jesús en el Templo.

Posteriormente, el mismo martes, Jesús y sus seguidores llegan a Jerusalén y entran en el «Templo», que no es aquí el santuario propiamente dicho (que era bastante pequeño), sino los amplios patios y pórticos al aire libre que están en su explanada. Esta área era con frecuencia escenario de enseñanzas, y durante la semana de Pascua estaba atestada de peregrinos. Toda la perícopa de Marcos 11,25-12,44 tiene lugar en este lugar absolutamente público.

Las autoridades y sus socios desafían a Jesús planteándole una serie de preguntas con las que pretenden tenderle trampas y desacreditarle en presencia de la gente. Jesús responde de una forma también desafiante, unas veces devolviéndoles las preguntas y otras acusándoles directamente.

Usando la terminología técnica de la investigación, diríamos que se trata de relatos de «cuestionamiento y réplica».

La autoridad de Jesús cuestionada

Llegaron de nuevo a Jerusalén y, mientras Jesús paseaba por el templo, se le acercaron los jefes de los sacerdotes, los maestros de la ley y los ancianos y le dijeron: «¿Con qué autoridad haces estas cosas? ¿Quién te ha dado autoridad para actuar así?». Je-

sús les respondió: «También yo os voy a hacer una pregunta. Si me contestáis, os diré con qué autoridad hago yo esto. ¿De dónde procedía el bautismo de Juan: de Dios o de los hombres? Contestadme».

Ellos discurrían entre sí y comentaban: «Si decimos que de Dios, dirá: “Entonces, ¿por qué no le creísteis?” Pero, ¿cómo vamos a responder que era de los hombres?».

Tenían miedo a la gente, porque todos consideraban a Juan como profeta. Así que respondieron a Jesús: «No sabemos». Jesús les contestó: «Pues tampoco yo os digo con qué autoridad hago yo esto» (Marcos 11,27-33).

Cuando Jesús entra en el área del Templo, las autoridades le preguntan inmediatamente sobre su autoridad en 11,27-33. Marcos se refiere a los que le interpelan llamándoles «jefes de los sacerdotes, ancianos y maestros de la ley». Los primeros dos grupos estaban en la cúspide del sistema local de colaboración y dominación, y los maestros de la ley eran una clase de estudiosos empleados por ellos.

Preguntan a Jesús: «¿Con qué autoridad haces estas cosas? ¿Quién te ha dado autoridad para actuar así?». La pregunta se refiere a la acción profética de Jesús realizada en el Templo el lunes, y la utilización por parte de Marcos del plural «cosas» sugiere que la provocativa entrada en la ciudad realizada el domingo puede perfectamente estar también incluida en esa expresión. La pregunta pretende tender una trampa a Jesús, para que este manifieste una pretensión que pudiera incriminarle.

Jesús evita la pregunta ofreciendo responderla siempre que ellos respondan primero a otra pregunta de él. Entonces les plantea una cuestión a propósito de su mentor Juan el Bautista. La autoridad que poseía su bautismo, «¿procedía del cielo?», es decir, ¿era algo de Dios o tenía «un origen humano»? La pregunta pone a las autoridades a la defensiva.

Se consultan mutuamente. Cualquiera respuesta les podría desacreditar. La primera les abocaría a la acusación de hipocresía. La segunda les haría correr el riesgo de poner a la gente en su contra. Ciertamente, como nos dice Marcos, «tenían miedo a la gente».

Negándose a hacer suya cualquiera de las opciones, dicen: «No sabemos». En el mejor de los casos se trata de una respuesta embarazosa. Podemos imaginar sus rostros corridos y sus dientes rechinantes. Entonces, aprovechando el desenlace de la negociación, Jesús se niega a contestar a su pregunta. No solo ha eludido su trampa, sino que les ha hecho parecer unos locos. Es brillante.

Jesús acusa a las autoridades con una parábola

Entonces Jesús les contó esta parábola: un hombre plantó una viña, la rodeó con una cerca, cavó un lagar y edificó una torre. Después la arrendó a unos labradores, y se ausentó. A su debido tiempo, envió un siervo a los labradores para que le dieran la parte correspondiente de los frutos de la viña. Pero ellos lo agarraron, lo golpearon y lo despidieron con las manos vacías. Volvió a enviarles otro siervo. A este lo descalabraron y lo ultrajaron. Todavía les envió otro, y lo mataron. Y otros muchos, a los que golpearon o mataron. Finalmente, cuando ya solo le quedaba su hijo querido, se lo envió, pensando: «A mi hijo lo respetarán». Pero aquellos labradores se dijeron: «Este es el heredero. Matémoslo y será nuestra la herencia». Y echándole mano lo mataron y lo arrojaron fuera de la viña.

¿Qué hará, pues, el dueño de la viña? Vendrá, acabará con los labradores y dará la viña a otro. ¿No habéis leído este texto de la Escritura: «La piedra que rechazaron los constructores se ha convertido en piedra angular; esto es obra del Señor, y es admirable ante nuestros ojos»?

Sus adversarios estaban deseando echarle mano, porque se dieron cuenta de que Jesús había dicho la parábola por ellos. Sin embargo, lo dejaron y se marcharon, porque tenían miedo de la gente (Marcos 12,1-12).

En 12,1-12, Jesús toma la iniciativa. Al comienzo cuenta una parábola sobre una viña. El relato es familiar: un hombre planta, con el mayor de los cuidados, una viña, pone una valla en torno a ella, cava un foso para la prensa del vino, levanta una torre y, finalmente, la confía a unos labradores. Cuando el propietario envía a un criado para recoger su producción, los labradores le apalean y le despiden sin nada. El propietario envía a unos cuantos criados más; algunos son apaleados y otros asesinados. Entonces el propietario envía a su hijo, su «querido hijo», porque piensa que a él sí le respetarán. Pero cuando el hijo, que es el heredero, llega, los labradores, en vez de respetarlo, pensando en quedarse ellos con la viña, lo matan también.

Llamada habitualmente parábola de los labradores perversos, este relato podría denominarse mejor parábola de los labradores *codiciosos*. Por supuesto, los labradores son perversos: matan a la gente. Pero el motivo para su conducta criminal es la codicia: pretenden quedarse con el producto de la viña.

Igual que sucede en muchas parábolas de Jesús, este relato termina con una invitación a los oyentes para que juzguen sobre los que acaban de oír. Jesús pregunta: «¿Qué hará, pues, el dueño de la viña?». Jesús ofrece la respuesta obvia: «Vendrá, acabará con los labradores y dará la viña a otros».

La interpretación cristiana de esta parábola ha subrayado con mucha frecuencia un significado cristológico, como si su objetivo fuera proclamar que Jesús es el «hijo querido», enviado por el propietario de la viña que simbolizaría a Dios. Los estudiosos han gastado muchas energías defendiendo

esta interpretación. Algunos investigadores afirman que la parábola se remonta a Jesús y que, por tanto, resulta evidente que el Jesús histórico se entendió a sí mismo como el Hijo amado de Dios. Otros mantienen que Jesús no albergó semejante pretensión para sí mismo y, por tanto, sospechan que la parábola es una creación pospascual del primitivo movimiento cristiano.

No es necesario que entremos en este debate, porque nuestro interés se centra en el significado de la parábola como parte del relato que hace Marcos de la última semana de Jesús. Aunque, para el autor de Marcos, Jesús es por supuesto el Hijo de Dios, el significado principal de la parábola no es cristológico. Es más, como nos dice Marcos al final del relato, se trata de una acusación contra las autoridades: «Ellos se dieron cuenta de que había dicho la parábola por ellos». «Ellos» se refiere a los jefes de los sacerdotes, los ancianos y los maestros de la ley del episodio anterior, aquellos que estaban en la cúpula del sistema de dominación. Son los codiciosos y criminales labradores que rechazaron y asesinaron a los siervos, y al hijo que había enviado el dueño de la viña.

Debido a una larga tradición cristiana según la cual «los judíos» rechazaron a Jesús, los cristianos han dado por supuesto con frecuencia que los labradores codiciosos e infames son el pueblo judío en su conjunto. Sin embargo, nosotros queremos subrayar que la identificación de los labradores con el pueblo judío es una profunda, y también infame, equivocación. Los *labradores* no son «Israel», no son «los judíos», más bien la *viña* es Israel: la tierra y su pueblo. Y la viña pertenece a Dios, no a los codiciosos labradores –los poderosos y ricachones, situados en lo más alto del sistema local de dominación– que quieren sus frutos para ellos mismos.

Al darse cuenta de que Jesús había dicho la parábola por ellos, las autoridades quieren arrestarle. Pero no lo hacen a

pesar de su deseo. Esta es la razón: «Tenían miedo de la gente». La gente está de parte de Jesús.

¿Impuestos para el César?

Le enviaron entonces unos fariseos y unos herodianos con el fin de cazarlo en alguna palabra. Llegaron estos y le dijeron: «Maestro, sabemos que eres sincero y que no te dejas influir por nadie, pues no miras la condición de las personas, sino que enseñas con verdad el camino de Dios. ¿Estamos obligados a pagar tributo al César o no? ¿Lo pagamos o no lo pagamos?».

Jesús, dándose cuenta de su mala intención, les contestó: «¿Por qué me ponéis a prueba? Traedme una moneda para que la vea. Se la llevaron y les preguntó: «¿De quién es esta imagen y esta inscripción?»». Le contestaron: «Del César». Jesús les dijo: «Pues dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios». Esta respuesta los dejó asombrados (Marcos 12,13-17).

La siguiente confrontación, que está en 12,13-17, alcanza su punto culminante con el que es probablemente el versículo más conocido del relato que hace Marcos del martes. Podía leerse en una traducción muy antigua: «Dad al César las cosas que son del César, y a Dios las cosas que son de Dios».

Como suele suceder en la interpretación de la Biblia, existe una forma habitual de interpretar este pasaje según la cual su significado debe buscarse y obtenerse dentro del contexto de todo el relato marcano de la última semana de Jesús. Siglos después de que los evangelios se convirtieran en «sagrada escritura» para los cristianos, ellos (y el Nuevo Testamento en su conjunto) fueron entendidos muy a menudo como si fueran «pronunciamentos divinos» sobre cuestiones doctrinales y éticas de gran importancia para la vida cristiana.

Por esta razón, la frase «Dad al César las cosas que son del César y a Dios las cosas que son de Dios» fue entendida como una solemne afirmación sobre las relaciones entre la autoridad civil y la autoridad religiosa, entre la política y la religión o, en términos cristianos, entre «Iglesia y Estado». Con mayor frecuencia todavía se ha entendido como si significara que en la vida humana existen dos ámbitos separados, uno religioso y otro político. En el primero tenemos que «dar a Dios», y en el segundo debemos «dar al César».

El significado de todo esto, en la práctica, ha variado considerablemente. Se entendió, por ejemplo y de forma notoria, como si significara la absoluta obediencia debida al Estado por la mayoría de los cristianos alemanes durante los años de Hitler. Sin embargo, la actitud de fondo es mucho más común. Mucho antes de la era moderna, los monarcas y sus partidarios utilizaban este versículo para legitimar su autoridad: sus súbditos estaban obligados a obedecerles, porque Jesús había dicho que su obligación política se situaba en la esfera de los gobernantes. Más recientemente, muchos cristianos americanos lo utilizaron durante la época de los derechos civiles para criticar tomas de posición en favor de la desobediencia civil. Este versículo, afirman, significa que debemos ser obedientes a la autoridad civil, aun en el caso de que también pretendiéramos modificar sus leyes.

Algunos lo utilizan hoy para defender que los cristianos en los Estados Unidos deben apoyar la decisión del gobierno de entrar en guerra con Iraq: en asuntos políticos tenemos que obedecer a nuestro gobierno. Otros cristianos no están a favor de una obediencia absoluta al gobierno, tenga este el carácter que tenga, pero sin embargo piensan que el versículo significa que la obligación religiosa y la obligación política están (y deben estar) básicamente separadas.

Ahora bien, el enorme peso que se atribuye a este versículo cuando se le entiende como un solemne pronunciamiento

sobre las relaciones entre religión y política oscurece su verdadero significado en Marcos. El relato dentro del cual aparece el versículo es continuación de la serie de confrontaciones verbales entre Jesús y sus oponentes. Los relatos están marcados por el ataque, la astucia dialéctica y el contraataque; por la trampa, la escapatoria y la contra-trampa. Imaginar que su objetivo es proclamar un conjunto de verdades eternas sobre cómo debe ordenarse la vida humana significa ignorar la gran narración de la que forman parte.

Después de intentar distanciarnos de esta forma tan habitual de entender este relato, volvemos ya a la narración. La gente, identificada como unos «fariseos» y unos «herodianos», son enviados a Jesús por las autoridades. Los fariseos eran un movimiento judío comprometido con una intensificación de las prácticas religiosas tradicionales, incluidas la observancia del sábado y de las leyes de pureza. Todo ello no solo formaba parte de la alianza con Dios entregada a Moisés en el monte Sinaí, sino que constituía una forma de resistencia contra la asimilación al imperialismo cultural helenístico y romano. Aunque sabemos muy poco sobre los herodianos, se trataba, como su nombre indica, de partidarios de «los Herodes», la familia real de clientes-gobernantes nombrados por Roma.

En este evangelio, Marcos nos informa, tanto aquí como antes (3,6; 8,5), de que estos dos grupos estaban aliados entre sí y trabajaban juntos con las autoridades.

Ellos le plantean a Jesús una pregunta con intención de cazarle según lo que respondiera. Comienzan con un prólogo adulador: «Maestro, sabemos que eres sincero y que no te dejas influir por nadie, pues no miras la condición de las personas, sino que enseñas con verdad el camino de Dios». Entonces le preguntan: «¿Estamos obligados a pagar tributo al César o no? ¿Lo pagamos o no lo pagamos?».

Era una pregunta capciosa. Desde que el territorio judío había sido anexionado al Imperio romano el año 63 a. C.,

Roma había exigido al pueblo judío un sustancioso «tributo anual». Roma no recaudaba el impuesto directamente de los individuos particulares. Eran más bien las autoridades locales las que tenían la responsabilidad de su recaudación y pago (en nuestro pasaje son ellas las que envían a los fariseos y herodianos a ver a Jesús).

Aunque el impuesto incluía una tasa per cápita, recaudada de todos los varones adultos judíos, la suma anual que se debía a Roma incluía mucho más. La mayor parte de esta se obtenía a través de impuestos sobre la tierra y sobre la producción agrícola. Todo ello junto contribuía al «tributo» pagado a Roma. Era la forma que tenía el Imperio de sacar partido a sus posesiones.

La fiscalidad romana resultaba onerosa no solo porque era económicamente pesada, sino también porque simbolizaba la falta de soberanía de los judíos sobre su territorio. Subrayaba también la opresión padecida por los judíos a manos de un señor ajeno, como sugiere la propia palabra «tributo».

Los portavoces de las autoridades plantean la trampa hábilmente. Cualquier respuesta pondría a Jesús en un aprieto. Si Jesús se inclinaba por responder no, podría ser acusado de negar la autoridad de Roma, es decir, de sedición. Si prefería responder sí, corría el riesgo de desacreditarse ante la gente, que, tanto por razones económicas como religiosas, repudiaba el gobierno y los impuestos de Roma. Lo más verosímil es que fuera este el principal objetivo de la pregunta: separar a Jesús de la gente, obligándole a dar una respuesta antipopular.

La respuesta de Jesús es magistral. Lo mismo que hizo en la pregunta sobre la autoridad, vuelve la situación contra sus oponentes. Plantea una contra-trampa al pedir que le enseñen un denario para verlo. Un denario era una moneda de plata que equivalía aproximadamente al salario de un día. Sus interpeladores le enseñan uno. Jesús lo mira y entonces

dice: «¿De quién es esta imagen y esta inscripción?». Todos sabemos su respuesta: «Del César».

La estrategia de Jesús ha obligado a sus interlocutores a mostrar, a revelar a la gente que poseían una moneda con la imagen del César. En este momento quedan desacreditados. ¿Por qué? En territorio judío existían en el siglo I dos tipos de monedas. Uno de ellos no tenía grabada ninguna imagen, ni humana ni animal, a causa de la prohibición de grabar imágenes. El segundo tipo (que incluía la acuñación romana) sí tenía imágenes. Muchos judíos nunca llevarían ni usarían monedas del segundo tipo. Sin embargo, los interpelantes de Jesús en este relato sí llevaban. La moneda que enseñaron tenía la imagen del César junto con el estandarte y la idólatra inscripción que saludaba al César como divinidad e hijo de Dios. Quedaban al descubierto como parte de la política de colaboración. La estrategia retórica de Jesús es brillante. La trampa que le habían puesto a él quedaba sorteada, y su propia trampa contra ellos era planteada con tintes de desafío.

Por tanto, antes incluso de que pronuncie las famosas palabras sobre lo que se debe dar al César, Jesús ha ganado la confrontación. Pero hay más: también va a responder a su pregunta inicial. Su respuesta se nos presenta en dos mitades paralelas:

- 1) Dad al César lo que es del Cesar.
- 2) Dad a Dios lo que es de Dios.

Situada inmediatamente después de que revelaran que llevaban una moneda con la imagen del César, la primera mitad de la sentencia significa simplemente: «Esto es una moneda del César; devolvédsela a él».

De hecho se trata de una no respuesta a la gran pregunta: «¿Estamos obligados a pagar tributo al César o no?». No puede ser entendida como una aprobación del pago de impuestos a Roma o de la soberanía de esta. Si Jesús hubiera

querido decir: «Pagad tributos al César», podría haber respondido simplemente sí a su pregunta. No hubiera habido entonces necesidad de provocar la escena con la moneda, que es el elemento central del relato.

Sin embargo, la no respuesta no es simplemente un quitarse de encima el asunto. La segunda mitad de la respuesta de Jesús es, a la vez, evocativa y provocativa: «Dad a Dios lo que es de Dios». Esto plantea la pregunta: «¿Qué es lo que pertenece al César y qué lo que pertenece a Dios?». Para Jesús, y para muchos de sus contemporáneos judíos, a Dios le pertenece todo. Así lo afirmaban sus sagradas Escrituras. La tierra de Israel pertenece a Dios, recuérdese Levítico 25,23, que dice que todos son arrendatarios o emigrantes en una tierra que pertenece a Dios. Utilizando el lenguaje del martes, el dueño de la viña pertenece a Dios, no a los colaboradores del lugar, no a Roma. Ciertamente, la totalidad de la tierra pertenece a Dios: «Del Señor es la tierra y cuanto la llena» (Sal 24,1). ¿Qué pertenece al César? En coherencia con lo visto hasta ahora, la respuesta es: nada.

¿Dios de muertos o de vivos?

Se le acercaron unos saduceos, que niegan la resurrección, y le preguntaron: «Maestro, Moisés nos dejó escrito: Si el hermano de uno muere y deja mujer, pero sin ningún hijo, que su hermano se case con la mujer para dar descendencia al hermano difunto. Pues bien, había siete hermanos, el primero se casó y al morir no dejó descendencia. El segundo se casó con la mujer y murió también sin descendencia. El tercero, lo mismo, y así los siete, sin que ninguno dejara descendencia. Después de todos murió la mujer. Cuando resuciten los muertos, ¿de quién de ellos será mujer? Porque los siete estuvieron casados con ella».

Jesús les dijo: «Estáis muy equivocados, porque no comprendéis las Escrituras ni el poder de Dios. Cuando resuciten de entre los muertos, ni ellos ni ellas se casarán, sino que serán como ángeles en los cielos. Y en cuanto a que los muertos resucitan, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, en el episodio de la zarza, lo que le dijo Dios: “Yo soy el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob”? No es un Dios de muertos, sino de vivos. Estáis muy equivocados» (Marcos 12,18-27).

En 12,18-27, Marcos nos dice que algunos saduceos se presentaron a Jesús. Los saduceos formaban parte de la aristocracia. Ricos y poderosos, contaban en sus filas con familiares de sumos sacerdotes, así como con la nobleza laica. En cuanto grupo se superponían, aunque no eran idénticos, a los «jefes de los sacerdotes, a los ancianos y a los maestros de la ley o escribas», que han ocupado ampliamente el centro de los relatos del martes.

Sus convicciones religiosas diferían de las de la mayoría de sus contemporáneos judíos en dos cuestiones importantes. En primer lugar aceptaban únicamente la «ley» («los cinco libros de Moisés», llamados también la Torá o Pentateuco) como Escritura sagrada, mientras que la mayoría de los judíos consideraba también literatura sagrada a los «profetas». Su no aceptación de los profetas reflejaba su posición en la sociedad, porque los libros de los profetas subrayaban la justicia de Dios contra la injusticia humana de los sistemas sociales dominados por los ricos y los poderosos.

En segundo lugar, como nos dice el relato de Marcos, los saduceos no creían que existiera vida en el más allá. Dicho en términos judíos, esto significaba que no creían que hubiera resurrección de los muertos. Dentro del judaísmo, la fe en la existencia de vida después de la muerte constituía un desarrollo doctrinal relativamente reciente. Surgió unos dos siglos antes con el martirio de los creyentes judíos que resistieron al emperador helenista Antíoco IV Epífanes. Su finali-

dad era reparar la injusticia humana: judíos que se habían mantenido fieles a Dios habían sido ejecutados, y judíos que habían aceptado colaborar con Antíoco habían sido perdonados. De esta forma, la fe en la resurrección era una forma de defender la justicia de Dios: los mártires recibirían una supervivencia bendita. En tiempos de Jesús, una mayoría de judíos (incluyendo grupos profundamente comprometidos, como los fariseos y los esenios) afirmaba la existencia de vida después de la muerte. Y lo mismo parece que afirmaba Jesús, aunque este tema de la vida después de la muerte no era el centro de su mensaje.

Sin embargo, los saduceos no pensaban así. El lugar privilegiado que ocupaban en la sociedad llevaba consigo una escasa o nula conciencia de la existencia de una seria injusticia que debiera ser rectificada. Como decía uno de nuestros profesores de una escuela superior: «Si eres rico y poderoso, ¿para qué necesitas un más allá?».

El más allá es el tema de la pregunta que plantean a Jesús. Dado que ellos no aceptaban su existencia, su objetivo obviamente no es la obtención de información sobre cómo será aquel. Por el contrario, igual que sucedía con los anteriores interlocutores, su objetivo era desacreditar a Jesús en presencia de la gente. Y así plantean una especie de acertijo al que están convencidos de que no es posible aportar una respuesta inteligente.

Empiezan refiriéndose a la práctica judía conocida como matrimonio de levirato, según la cual si un hombre muere antes de que su mujer haya tenido un hijo, su hermano deberá casarse con la viuda para concebir un heredero para el hermano muerto. Un hijo concebido en estas condiciones es considerado el descendiente del hermano muerto. La práctica era consecuencia natural de los principales objetivos del matrimonio patriarcal: prole y propiedad. La preocupación se centra en la transmisión del material genético del varón: nombre y propiedad, mientras que la es-

posa queda en manos de los sucesivos hermanos para servir a este propósito.

Entonces ellos cuentan una historia sobre siete hermanos, cada uno de los cuales se va casando sucesivamente con la mujer. Quieren saber de quién será ella esposa en el más allá. Para aquellos que piensan en la vida posterior a la muerte como una especie de continuación o restauración de esta vida, incluyendo las relaciones que tenemos aquí abajo, se trataba (y sigue tratándose) de una pregunta razonable. En una vida posterior a la muerte, ¿se mantiene la identidad personal y se mantienen también nuestras relaciones interpersonales? ¿Se reúnen de nuevo las familias? De ser así, ¿de quién será esposa esa mujer?

La respuesta de Jesús es triple. Su primera respuesta es una amplia acusación contra los saduceos: poseen una comprensión deficiente de la Escritura y de Dios: «No comprendéis las Escrituras ni el poder de Dios» (12,24).

Su segunda respuesta aborda la pregunta específica que le han planteado sobre de quién será esposa la mujer. Jesús dice: «Cuando resuciten de entre los muertos, ni ellos ni ellas se casarán, sino que serán como ángeles en los cielos» (12,25). No está claro qué podemos hacer con esta respuesta. ¿Se trata (por parte de Jesús o de Marcos) de una afirmación de carácter informativo sobre la otra vida, en el sentido concreto de que no existirá allí el matrimonio porque seremos «como ángeles»? De ser así, ¿qué es lo que significa? ¿Qué significa ser «como ángeles» y cómo se relaciona esto con la ausencia de matrimonio? ¿Es que la vida futura carecerá de sexo, e incluso quizá también de género? ¿O tal vez ser «como ángeles» significa que la procreación y la propiedad –objetivos principales del matrimonio patriarcal y del levirato– son algo irrelevante allá? ¿O significa, dando un paso más, que las condiciones en la vida resucitada serán radicalmente diferentes de lo que es la vida aquí en la tierra? ¿Y qué grado de radicalidad posee esa discontinuidad? ¿Seremos todavía «nosotros»?

¿O este intento de discernir un significado informativo constituye básicamente una equivocación? ¿Es, sobre todo, la respuesta de Jesús, como ocurre en alguno de los relatos previos, un hábil intento de evitar una pregunta que trataba de hacerle caer en una trampa? ¿Se trataba no tanto de informar, sino más bien de confundir?

En su tercera respuesta, Jesús hace alusión a un pasaje del libro del Éxodo, uno de los libros que los saduceos consideraban como Escritura sagrada. Cita la voz de Dios en el relato de la experiencia que tiene Moisés de Dios en la zarza ardiente: «Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» (Ex 3,6). Entonces Jesús añade: «No es un Dios de muertos, sino de vivos. Estáis muy equivocados» (12,27).

Al igual que con la segunda respuesta de Jesús, quedamos desconcertados, sin saber qué hacer con esta. ¿Se trata de una afirmación sustancial sobre el más allá, no solo que efectivamente existe, sino que Abrahán, Isaac y Jacob siguen viviendo todavía? ¿O en el marco de esta serie de relatos con interpelaciones y respuestas se nos lleva a escuchar esta afirmación como otro ejemplo de brillante escaramuza dialéctica, una provocativa forma de «no respuesta»?

Contra la primera posibilidad señalemos que el relato de Moisés y la zarza nunca fue usado en el judaísmo como argumento a favor de la existencia del más allá, y no podemos imaginar que Jesús pensara que sus oponentes iban a quedar impresionados con él. Más todavía, si entendemos las palabras de Jesús sobre Abrahán, Isaac y Jacob como una sustancial reivindicación de la existencia de un más allá, ello significaría que Jesús pensaba que los tres estaban ya en una vida posterior a la muerte, a pesar del hecho de que la fe judía en la resurrección de los muertos la entendía como un suceso para el tiempo futuro, algo bastante diferente de las nociones griegas de inmortalidad en un más allá por encima del tiempo.

Por tanto, nos inclinamos a entender su respuesta como otro ejemplo de Jesús tratando de esquivar los ataques de sus oponentes con una técnica de debate que les confundía a ellos, al tiempo que hacía las delicias de la gente. Y tal vez se pueda decir algo más. Las palabras conclusivas de Jesús: «No es un Dios de muertos, sino de vivos», son excitantemente evocadoras. Sus palabras sugieren que lo que preocupa a Dios son los vivos y no los muertos. Pensar que el mensaje y la pasión de Jesús tenía que ver con lo que le sucede a los muertos y consistía en plantear preguntas sobre el destino de los muertos es perder por completo la orientación. Para Jesús, el reino de Dios no es principalmente algo que tenga que ver con los muertos, sino con los vivos, no algo que tenga que ver sobre todo con la vida después de la muerte, sino con la vida en este mundo.

El mandamiento principal

Un maestro de la ley que había oído la discusión y había observado lo bien que les había respondido, se acercó y le preguntó: «¿Cuál es el mandamiento más importante?». Jesús contestó: «El más importante es este: “Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es el único Señor. Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas”. El segundo es este: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No hay otro mandamiento más importante que estos”».

El maestro de la ley le dijo: «Muy bien, maestro. Tienes razón al afirmar que Dios es único y que no hay otro fuera de él; y que amarlo con todo el corazón, con todo el entendimiento y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a uno mismo, vale más que todos los holocaustos y sacrificios».

Jesús, viendo que había hablado con sensatez, le dijo: «No estás lejos del reino de Dios».

Y nadie se atrevía ya a seguir preguntando (Marcos 12,28-34).

Por primera vez –y única– en esta sección de Marcos, desaparece el tema del conflicto y nos encontramos con un relato –12,28-34– en el que se pone en contacto a Jesús con alguien que le interroga. Un maestro de la ley «que había observado lo bien que les había respondido», pregunta: «¿Cuál es el mandamiento más importante?». Mateo narra este mismo encuentro y atribuye la pregunta a un fariseo con aviesas intenciones que quiere poner a prueba a Jesús (Mt 22,34-35). En Marcos, sin embargo, las cosas no son así, sino que el interpelante está impresionado por Jesús.

«¿Cuál es el mandamiento más importante?». Se trata de una pregunta fundamental. ¿Qué es lo verdaderamente central? ¿Qué es lo que interesa de verdad? ¿Cuál es el carácter de Dios? ¿Qué significa tomar a Dios en serio?

Un cuestionario para obtener un conciso resumen de lo que significa la lealtad hacia Dios no era algo inusual dentro del judaísmo, aunque los maestros no siempre eran capaces de ser breves al respecto. Según un relato que nos transmite el Talmud, en el siglo I un gentil pidió a dos maestros fariseos muy conocidos, Shammai y Hillel, que le enseñaran la totalidad de la Torá mientras permanecía apoyado sobre un solo pie. Shammai le empujó fuera con un bastón, porque, dijo, la Torá no puede ser anquilosada. Pero Hillel respondió: «No hagas a tu vecino aquello que a ti te resulta odioso. Esta es toda la Torá, el resto son interpretaciones. Vete y aprende la lección» (*Sabbat* 31a).

Como Hillel, y al revés que Shammai, Jesús no rehúsa la interpelación. Cita dos pasajes de la Biblia judía, procedentes ambos de la Torá. Del Deuteronomio cita la clásica afirmación judía sobre la lealtad para con Dios: «Escucha, Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (6,4-6). Los judíos recitaban este texto todos los días dos veces en las oraciones de la mañana y de la tarde. Se colocaba también dentro de unos pequeños estuches que se

ponían en las jambas de la puerta (*mezuzot*) y adornaban el brazo y la cabeza (*tefillim* o «filacterias»). Después, Jesús cita un segundo pasaje, esta vez tomado del Levítico: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19,18).

El principal mandamiento, que es doble –amar a Dios y amar a nuestro prójimo–, nos resulta tan familiar que ha terminado convirtiéndose en un cliché cristiano. Sin embargo, detrás de esta familiaridad está su radical significado como resumen que ofrece Jesús de su propio mensaje. Amar a Dios sobre todas las cosas significa dar a Dios lo que le pertenece: nuestro corazón, alma, mente y fuerzas. Todo esto pertenece a Dios y (por referirnos a un episodio anterior) no al César. Esto constituye un monoteísmo radical: si Dios es Señor, entonces los señores de este mundo –el César y sus encarnaciones a lo largo de la historia– no lo son. Y amar a tu prójimo como a ti mismo significa negarse a aceptar las divisiones producidas por el curso normal de la civilización, esas divisiones entre la gente respetable y los marginados, los justos y los pecadores, los ricos y los pobres, los amigos y los enemigos, los judíos y los gentiles.

La radical combinación que hace Jesús de estos dos mandamientos tomados de la Escritura judía provoca una respuesta positiva por parte del maestro de la ley: «Muy bien, Maestro». En ese momento, el maestro de la ley repite lo que acaba de escuchar a Jesús con un añadido llamativo: «Esto vale más que todos los holocaustos y sacrificios». Por tanto, el maestro de la ley plantea el contraste que domina toda esta sección de Marcos: «El conflicto de Jesús con las autoridades del Templo y sus representantes». En el patio del Templo, el maestro afirma que seguir esos dos mandamientos es mucho más importante que el Templo y lo que en él tiene lugar.

En medio de esta serie de relatos de conflicto se nos recuerda que no todos los maestros de la ley se oponían a Jesús, como tampoco lo hacían todos los fariseos y todos los

aristócratas. Más adelante en el evangelio de Marcos, José de Arimatea, un miembro rico del consejo, se ocupará de todo lo necesario para la sepultura de Jesús. Por otra parte, Lucas nos informa de la existencia de algunos fariseos amigos, así como de algunas mujeres partidarias suyas, que eran viudas de miembros de alto rango de la corte de Herodes (13,31; 8,1-3).

Volviendo al maestro de la ley del relato de Marcos, vemos que Jesús hace suya su afirmación: «Jesús vio que había hablado con sensatez...». Y entonces, con palabras que expresan tanto cercanía como distancia, Jesús le dice: «No estás lejos del reino de Dios» (12,34). No está lejos de él, porque conoce su corazón, pero no está en él. Estar en él significa algo *más que conocer esto. Significa vivirlo.*

Jesús desafía la enseñanza y la práctica de los maestros de la ley

Entonces Jesús tomó la palabra y enseñaba en el templo diciendo: «¿Cómo dicen los maestros de la ley que el Mesías es hijo de David? David mismo dijo, inspirado por el Espíritu Santo: “Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies”.

Si el mismo David lo llama Señor, ¿cómo es posible que el Mesías sea hijo suyo?».

La multitud lo escuchaba con agrado.

En su enseñanza, decía también: «Tened cuidado con los maestros de la ley, que gustan de pasearse lujosamente vestidos y de ser saludados por la calle. Buscan los puestos de honor en las sinagogas y los primeros lugares en los banquetes. Estos, que devoran los bienes de las viudas con el pretexto de largas oraciones, tendrán un juicio muy riguroso».

Jesús estaba sentado frente al lugar de las ofrendas, y observaba cómo la gente iba echando dinero en el cofre. Muchos ricos

depositaban en cantidad. Pero llegó una viuda pobre, que echó dos monedas de muy poco valor. Jesús llamó entonces a sus discípulos y les dijo: «Os aseguro que esa viuda pobre ha echado en el cofre más que todos los demás. Pues todos han echado de lo que les sobraba, ella, en cambio, ha echado de lo que necesitaba, todo lo que tenía para vivir» (Marcos 12,35-44).

El tema del conflicto se reanuda en 12,35-44, aun cuando cambia el formato. Hasta ahora, los interlocutores que interrogan a Jesús han planteado los temas; han preguntado a Jesús sobre su autoridad, los impuestos al César, la resurrección y el mandamiento principal. Ahora es Jesús el que toma la iniciativa.

Todavía en el Templo, desafía la enseñanza de los maestros de la ley. Pregunta: «¿Cómo dicen los maestros de la ley que el Mesías es hijo de David?». Después, citando la tradición judía, según la cual el rey David escribió los salmos, pasa a citar el Salmo 110,1: «David mismo dijo, inspirado por el Espíritu Santo: “Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies”. Si el mismo David lo llama Señor, ¿cómo es posible que el Mesías sea hijo suyo?».

En su ubicación original dentro del libro de los Salmos, el primer uso de la palabra «señor» hace referencia a Dios, y el segundo al rey de Israel. Dios dice al rey: «Siéntate a mi derecha hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies». Durante el tiempo de la monarquía, el salmo se utilizaba en la coronación o entronización de un rey. Prometía la ayuda de Dios al rey para vencer a sus enemigos.

Durante el siglo I, sin embargo, este salmo fue interpretado como salmo mesiánico, de modo que la palabra «señor», en su segundo uso, se empezó a interpretar como referida al Mesías. De ahí el comentario y la pregunta que hacen y la conclusión: «Si el mismo David lo llama Señor, ¿cómo es posible que el Mesías sea hijo suyo?». La pregunta consti-

tuye un desafío a la enseñanza de los maestros de la ley según la cual el Mesías es el hijo de David. Ahora bien, ¿qué significa esto? ¿Qué significa aquí «hijo de David»?

Una posibilidad sería que aquí se tratase de una ancestralidad biológica. De ser así, parecería que se niega que el Mesías descienda de David, lo cual implicaría que Jesús (que es, por supuesto, el Mesías según Marcos) no sería descendiente davídico. Sin embargo, esto parece poco probable. Aunque Marcos no nos habla sobre los antepasados de Jesús, la tradición según la cual Jesús era descendiente de David es antigua. Pablo se refiere a ella (Rom 1,3), igual que lo hacen los relatos sobre el nacimiento de Jesús y las genealogías de Mateo y Lucas, que son independientes entre sí.

Otra posibilidad es que «hijo de David» sea aquí una categoría mesiánica y no biológica. Algunos de los contemporáneos de Jesús esperaban que el Mesías fuera «hijo de David» en el sentido de ser un rey parecido a David, un guerrero que estaría al frente de Israel en el momento de su mayor poder y gloria. Esto parece más verosímil. Por tanto, el mensaje aquí es que el Mesías no será un rey como David, no será «hijo de David» en este sentido. Más bien el Mesías será el tipo de rey simbolizado por la entrada de Jesús en Jerusalén al comienzo de la última semana.

Sin embargo, «hijo de David» no es en Marcos una categoría totalmente negativa. Es usada en dos relatos previos sin rechazo. En Jericó, cuando Jesús se acerca a Jerusalén, el mendigo ciego Bartimeo grita dos veces a Jesús: «Hijo de David, ten compasión de mí» (10,47). En el relato de la entrada de Jesús en Jerusalén, los que daban la bienvenida a Jesús gritaban: «¡Bendito el reino que viene, el de nuestro padre David!» (11,10). En ninguno de los dos casos da a entender Marcos que se trate de un lenguaje inapropiado. Anteriormente incluso, en el mismo Marcos, Jesús se refiere a una acción de David para justificar el comportamiento de sus discípulos (2,23-26).

Por tanto, parece que el término «hijo de David» no es erróneo, sino más bien inadecuado. La cuestión, en realidad, es que el Mesías es *Señor de David*, esto es, más grande que David, más que David, diferente de David. Y lo mismo pasa con el reino del que habla Jesús, que es más grande que el de David, más que el de David, diferente del de David.

No se nos informa de ninguna respuesta de los maestros de la ley a la pregunta-acertijo de Jesús. Sin embargo, a la gente le entusiasma: «La multitud lo escuchaba con agrado».

Entonces Jesús condena la práctica con la que los maestros de la ley se dan importancia: les gusta vestir túnicas largas, esperan el reconocimiento de su estatuto en los sitios públicos y rezan plegarias interminables para guardar las apariencias. Y, sin embargo, «devoran los bienes de las viudas» (12,40). A lo largo de la Biblia hebrea, las viudas (junto con los huérfanos) son objeto de una especial compasión de Dios, porque al carecer de un hombre que cuidara de ellas, se convertían en las personas más vulnerables. La forma de tratarlas constituía una prueba sobre la justicia o injusticia de la sociedad.

¿Cómo devoran los bienes de las viudas los maestros de la ley? Lo más probable es que se refiera a la actividad de los maestros considerándolos una clase ilustrada que trabajaba por la riqueza; se habrían dedicado a administrar préstamos convenidos para adueñarse después de la propiedad de las viudas, cuando el préstamo no pudiera restituirse.

La acusación a los maestros de la ley por su forma de tratar a las viudas va seguida inmediatamente de un relato sobre una pobre viuda que echa al cofre del Templo «todo lo que tenía» (dos monedas de muy poco valor). Jesús contrapone su donativo a las ofrendas de los ricos. Aunque estos aportan considerables sumas de dinero, lo hacen «de lo que les sobra». La pobre viuda, a pesar de su pobreza, echa en el cofre «todo lo que tenía para vivir» (12,44). Habitualmente, la

interpretación de este pasaje se centra en el contraste entre la profunda devoción de la pobre viuda y la exhibición pública de generosidad por parte de los ricos. De esta manera, ella (más que los ricos) se convierte en una imagen positiva del discipulado: entregó todo lo que tenía. Una interpretación alternativa prefiere leer el pasaje como una condena de la forma en que los ricos son manipulados, de forma que den todo lo que tienen para mantener el Templo. Según esto, no se condenaría a la viuda, sino al sistema que la lleva a actuar de esta manera. En cualquier caso, el pasaje constituye una crítica de la riqueza.

La destrucción del Templo y la vuelta de Jesús

Al salir del templo, uno de sus discípulos le dijo: «Maestro, mira qué piedras y qué construcciones». Jesús le replicó: «¿Ves esas grandiosas construcciones? Pues no quedará aquí piedra sobre piedra. Todo será destruido».

Estaba sentado en el monte de los Olivos enfrente del templo. Y Pedro, Santiago, Juan y Andrés le preguntaron en privado: «Dinos cuándo ocurrirá eso y cuál será la señal de que todo eso está a punto de cumplirse» (Marcos 13,1-4).

En 13,1, Jesús y sus discípulos abandonan el Templo. Fuera ya de la explanada pueden contemplar las enormes piedras utilizadas para la construcción de sus muros. Uno de los discípulos, viendo su tamaño gigantesco, exclama: «Maestro, mira qué piedras y qué construcciones».

La exclamación está justificada. Flavio Josefo nos informa de que las enormes piedras medían 20,5 metros de largo por casi 3 de alto y 2,5 de ancho. Los historiadores nos han advertido de que Josefo infla frecuentemente sus cifras, pero en este caso la excavación arqueológica confirma que las piedras utilizadas en la construcción de los muros del Templo

eran enormes. La más grande de las encontradas hasta ahora tiene 12 metros de largo, 3 de alto y algo más de 4 de ancho, con un peso aproximado de quinientas toneladas. Cualquiera podía imaginar que el Templo era realmente indestructible.

Jesús replica: «¿Te impresionan esas grandiosas construcciones?». Y a continuación sigue diciendo: «Pues no quedará aquí piedra sobre piedra; todo será destruido» (13,2). Al igual que el profeta Jeremías unos seis siglos antes, Jesús habla de la destrucción del Templo. La destrucción incluirá también a Jerusalén, por supuesto. Es verdaderamente importante caer en la cuenta de que este pasaje constituye el punto culminante de la serie de conflictos entre Jesús y el sistema de dominación y colaboración centrado en el Templo. El juicio contra aquello en lo que se había convertido, pronunciado por la acción profética de Jesús en él el lunes, se articula aquí explícitamente. Y —es importante que lo recordemos— el juicio contra el Templo no es un juicio contra el judaísmo ni contra el ritual, sino contra el Templo como «cueva de ladrones».

Los dos versículos siguientes, 13,3-4, son una transición hacia el resto del capítulo (13,5-37). El escenario se traslada del Templo al monte de los Olivos. Presumiblemente Jesús y sus discípulos están situados en el camino hacia Betania, al este de Jerusalén, donde pasarán la noche (14,3). El Templo sigue estando claramente a la vista. Desde el monte de los Olivos existe una vista panorámica de Jerusalén con el montículo del Templo en primer plano. Allí, algunos discípulos preguntan a Jesús: «¿Cuándo ocurrirá eso, y cuál será la señal de que todo eso está a punto de cumplirse?». La utilización del singular en la primera mitad de la pregunta —«¿Cuándo ocurrirá eso?»— se refiere a la destrucción del Templo, de la que ya se ha hablado antes, y la utilización del plural en la segunda mitad —«Todo eso»— se refiere a lo que va a venir en el resto del capítulo.

El pequeño apocalipsis

Jesús comenzó a decirles: «Cuidad de que nadie os engañe. Muchos vendrán usurpando mi nombre y diciendo: “Yo soy”, y engañarán a muchos.

Cuando oigáis hablar de guerras y de rumores de guerra, no os alarméis. Eso tiene que suceder, pero no es todavía el fin. Pues se levantará pueblo contra pueblo y reino contra reino. Habrá terremotos en diversos lugares. Habrá hambre. Ese será el comienzo de la tribulación.

Cuidad de vosotros mismos. Os entregarán a los tribunales, seréis azotados en las sinagogas y compareceréis ante gobernadores y reyes por mi causa para dar testimonio ante ellos. Es preciso que primero se anuncie la buena noticia a todos los pueblos. Pero cuando os lleven para entregaros, no os preocupéis de lo que vais a decir. Decid lo que Dios os sugiera en aquel momento, pues no seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu Santo. Entonces el hermano entregará a su hermano y el padre a su hijo. Se levantarán hijos contra padres para matarlos. Todos os odiarán por mi causa; pero el que persevere hasta el fin, ese se salvará.

Cuando veáis que el ídolo abominable y devastador está donde no debe (procure entenderlo el que lee), entonces los que estén en Judea que huyan a los montes; el que esté en la azotea, que no baje ni entre a tomar nada de su casa; el que esté en el campo, que no regrese en busca de su manto. ¡Ay de las que estén encinta o criando en aquellos días! Orad para que no ocurra en invierno. Porque aquellos días serán de una tribulación como no la ha habido igual hasta ahora desde el principio de este mundo creado por Dios, ni la volverá a haber. Si el Señor no acortase aquellos días, nadie se salvaría. Pero, en atención a los elegidos que él escogió, ha acortado los días.

Si alguno os dice entonces: “¡Mira, aquí está el Mesías! ¡Mira, está allí!”, no le creáis. Porque surgirán falsos mesías y falsos profetas, y harán señales y prodigios con el propósito de en-

gañar, si fuera posible, a los mismos elegidos. ¡Tened cuidado! Os lo he advertido de antemano.

Pasada la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá y la luna no dará resplandor; las estrellas caerán del cielo y las fuerzas celestes se tambalearán.

Entonces verán venir al Hijo del hombre entre nubes con gran poder y gloria. Él enviará a los ángeles y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos, desde el extremo de la tierra al extremo del cielo.

Fijaos en lo que sucede con la higuera. Cuando sus ramas se ponen tiernas y brotan las hojas, conocéis que se acerca el verano. Pues lo mismo vosotros, cuando veáis que suceden estas cosas, sabed que ya está cerca, a las puertas.

Os aseguro que no pasará esta generación sin que todo esto suceda. El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán. En cuanto al día y la hora, nadie sabe nada, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino solo el Padre.

¡Cuidado! Estad alerta porque no sabéis cuándo llegará el momento. Sucederá lo mismo que con aquel hombre que se ausentó de su casa, encomendó a cada uno de los siervos su tarea y encargó al portero que velase. Así que velad, porque no sabéis cuándo llegará el dueño de la casa, si al atardecer, a media noche, al canto del gallo o al amanecer. No sea que llegue de improviso y os encuentre dormidos. Lo que a vosotros os digo, lo digo a todos: ¡Velad!» (Marcos 13,5-37).

Marcos 13,5-37 es denominado habitualmente «pequeño apocalipsis». El «gran apocalipsis» es, por supuesto, el libro conocido como Apocalipsis. Un apocalipsis –la palabra significa «revelación» o «desvelamiento»– es un tipo de literatura judía y cristiana que revela o desvela el futuro en un lenguaje lleno a rebosar de imágenes y símbolos. La literatura apocalíptica habla de un tiempo de gran sufrimiento seguido de la liberación divina.

El pequeño apocalipsis adopta la forma de un largo discurso puesto en boca de Jesús, que es, ciertamente, el de ma-

yor longitud de cuantos nos ofrece Marcos en su evangelio. Los acontecimientos que predice incluyen:

- Falsos mesías y falsos profetas.
- Guerras y rumores de guerras.
- Terremotos y hambrunas.
- Persecución por parte de las autoridades: consejos, sinagogas, gobernadores y reyes.
- Un «ídolo abominable y devastador estará donde no debe».
- Un tiempo de sufrimiento como nunca ha existido.
- Desorden cósmico: el sol se oscurecerá, la luna no dará resplandor, las estrellas caerán del cielo.
- El Hijo del hombre viniendo sobre las nubes con gran poder y gloria, y sus ángeles acompañando al elegido desde los cuatro extremos de la tierra.

Una serie de advertencias específicas incluyen:

- Cuidado con que nadie os lleve por mal camino.
- Huir a las montañas.
- Mantenerse alerta –vigilar–, mantenerse despiertos.

En el centro del pequeño apocalipsis se encuentra un acontecimiento descrito como «el ídolo abominable y devastador que está donde no debe», seguido de un aparte para el lector, que es el único de este tipo que aparece en Marcos: «Procure entenderlo el que lee» (13,14). La descripción utiliza un lenguaje tomado de un apocalipsis judío más antiguo; la segunda parte del libro de Daniel, donde se hace referencia al ataque y profanación del Templo por parte del emperador gentil Antíoco Epífanes dos siglos antes.

El capítulo 13 utiliza este lenguaje para hablar de un acontecimiento que tiene lugar en la propia época de Marcos, y que es la conquista y destrucción de Jerusalén y de su

Templo por parte de Roma el año 70. En el *culmen* de su conquista, las tropas romanas ofrecieron un sacrificio al emperador romano dentro del Templo. Por eso se comprende que las advertencias que aparecen en el capítulo –sobre guerras y rumores de guerras, sobre naciones que se levantan contra otras naciones y reinos contra reinos, sobre falsos mesías y falsos profetas, sobre persecución y sufrimiento– tienen que ver con la guerra que llevó a la destrucción de Jerusalén y de su Templo.

La guerra comenzó el año 66, cuando estalló la mayor revuelta de los judíos contra la dominación romana. Los luchadores judíos por la libertad tuvieron un éxito momentáneo. Jerusalén, el centro de la colaboración local, se había convertido entonces en el centro de una violenta resistencia contra Roma. A Roma le costó cuatro años reconquistar Jerusalén, y otros tres o cuatro años eliminar lo que quedaba de resistencia judía en Masada. Todo el período fue un tiempo de gran sufrimiento para los judíos, incluidos también los judíos cristianos. En áreas del territorio judío y en países cercanos con significativas poblaciones judías, los gentiles persiguieron, y en algunas ocasiones incluso masacraron, a los judíos. A la carnicería se añadieron las luchas intestinas entre los grupos judíos rebeldes. Numerosos judíos fueron asesinados por los romanos cuando estos reconquistaron la tierra judía, quizá un porcentaje de población judía tan alto como el que pereció bajo Hitler.

Estas relaciones entre Marcos 13 y la gran guerra son la principal razón que lleva a datar el evangelio de Marcos alrededor del año 70, poco antes de la destrucción del Templo o poco después. Las llamas de la gran guerra arrojan sus sombras sobre Marcos y al mismo tiempo lo iluminan.

Marcos se dirige a su comunidad en estas circunstancias. Por supuesto, Marcos se está dirigiendo a su comunidad a lo largo de todo su evangelio, pero especialmente en el capítulo 13. Aunque su comunidad estaba geográficamente a cierta

distancia de Jerusalén, lo más probable en el norte de Galilea, estaba sumamente afectada por la guerra. La parte norte del territorio judío fue reconquistado por los romanos al comienzo de la guerra. Además, en áreas locales continuó habiendo persecuciones y matanzas de judíos a manos de los gentiles.

Por otra parte, el compromiso central de la comunidad de Marcos intensificó su dificultad. Como seguidores de Jesús, ellos formaban un movimiento anti-imperial, comprometido además con la no violencia. El mensaje central de Jesús era el «reino de Dios», que lo situaba en abierta oposición al sistema imperial de dominación. Y, además, al seguir a Jesús, también estaban comprometidos con la no violencia, lo que les colocaba lejos del movimiento de resistencia. Los judíos (incluyendo aquí a judíos cristianos) eran presionados para unirse a la guerra contra Roma. Unos pensaban que ser colaboradores llevaba a morir a manos de los rebeldes, y otros pensaban que ser rebelde llevaba a morir a manos de los romanos. Y no ser ninguna de las dos cosas le convertía a uno en sospechoso en ambos campos. Por eso Marcos 13 advierte a los seguidores de Jesús sobre la persecución.

La advertencia sobre «el ídolo abominable y devastador que está donde no debe» va seguida de una serie de imperativos:

- Los que estén en Judea deben huir a las montañas.
- El que esté en la azotea no debe bajar ni entrar a tomar nada de su casa.
- El que esté en el campo no debe regresar en busca de su manto.

En esta serie se trata de consejos para estar a buen recaudo ante la invasión, dándose buena prisa: huir rápidamente. La cuestión es *no* terminar formando parte de la violencia, *no* unirse a la batalla por Jerusalén. Los imperativos

son coherentes con la no violencia de Jesús y del primitivo cristianismo. Es importante destacar que no se trataba de una violencia entendida como una retirada pasiva del mundo ni una no violencia como no resistencia al mal, sino una no violencia como forma positiva de resistir al mal. Aquellos primeros cristianos fueron a un mismo tiempo anti-imperiales y no violentos.

Pero el ídolo abominable y devastador –la devastación del Templo– no tiene la última palabra en este capítulo, porque Jesús habla también de la «venida del Hijo del hombre». El pasaje comienza con un indicador de carácter temporal: «*Pasada* la tribulación de aquellos días», esto es, *después de la gran guerra*:

El sol se oscurecerá y la luna no dará resplandor; las estrellas caerán del cielo y las fuerzas celestes se tambalearán. Entonces verán venir al Hijo del hombre entre nubes con gran poder y gloria. Él enviará a los ángeles y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos, desde el extremo de la tierra al extremo del cielo (Mc 13,24-27).

Una vez más se utiliza un lenguaje tomado de la perícopa apocalíptica de Daniel: «El Hijo del hombre que viene entre nubes» es un eco de Daniel 7,13. Allí se refiere a una figura de aspecto humano que va *hacia* Dios y a la cual Dios concede un reino que no tiene fin. Sin embargo, en Marcos 13, «Hijo del hombre» se refiere a un individuo («él») que viene «entre nubes» *hacia* Dios. Casi con toda certeza Marcos quiere decir que Jesús es «el Hijo del hombre que vendrá “entre nubes” con gran poder y gloria». Utilizando un lenguaje cristiano posterior, esto parece ser un texto sobre la «segunda venida» de Jesús.

Marcos esperaba que esto iba a suceder pronto. Después del pasaje sobre la venida del Hijo del hombre, nos informa de que Jesús dijo: «Cuando veáis que *suceden estas cosas*, sa-

bed que [presumiblemente el Hijo del hombre] ya está cerca, a las puertas. Os aseguro que no pasará esta generación sin que *todo esto suceda*» (13,29-30).

Al igual que algunos otros primeros cristianos, incluido Pablo y los autores de Mateo y del Apocalipsis, Marcos esperaba que la segunda venida de Jesús acontecería pronto. «Todo esto», que es un eco de la pregunta de los discípulos formulada inmediatamente antes del pequeño apocalipsis (13,4), sucederá antes de que pase «esta generación».

El evangelio de Marcos, por tanto, posee una escatología apocalíptica, expresión técnica que se refiere a la expectativa de una intervención divina, dramática y decisiva que tendría lugar en un futuro próximo, algo hasta tal punto público que incluso los no creyentes tendrían que reconocer que había sucedido. La pregunta por si este tipo de escatología se remonta al mismo Jesús es una cuestión diferente. A nuestro parecer, no se remonta a Jesús. Nosotros creemos que lo más probable es que se trate de una creación pospascual del primitivo movimiento cristiano. A nuestro juicio, el evangelio de Marcos expresa una intensificación de la expectación apocalíptica provocada por la gran guerra. Pero, una vez más, lo que nos interesa poner de relieve en este libro es cómo Marcos nos cuenta la historia de Jesús, y no tanto realizar una reconstrucción histórica de Jesús.

Desde el punto de vista de la historia, la expectativa de una inminente venida del Hijo del hombre que aparece en Marcos –el retorno de Jesús– era equivocada. Por decir lo que es obvio: no sucedió. Ahora bien, bajo el diseño temporal de Marcos es posible descubrir un significado más profundo dentro de su convicción apocalíptica, a saber: lo que ha comenzado en Jesús triunfará a pesar del tumulto y de la resistencia de este mundo.

Desde esta posición –una posición de confianza y de esperanza sólida–, ¿quién podría decir que la convicción de Marcos es equivocada? La lucha continúa. Muchos de noso-

tros no tenemos la misma confianza en la intervención divina, pero podemos compartir la misma pasión y la misma esperanza.

El martes ha sido un largo día. Ahora ha caído ya la tarde en el monte de los Olivos. La oscuridad avanza, una oscuridad que irá haciéndose más densa conforme la semana vaya desarrollándose. Y como cae la oscuridad, Marcos nos recomienda: «Estad alerta. Estad despiertos. Velad».

MIÉRCOLES

Faltaban dos días para la fiesta de la Pascua y los panes sin levadura. Los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley andaban buscando el modo de prender a Jesús con engaño y darle muerte, pero decían: «Durante la fiesta no; no sea que el pueblo se alborote».

Estaba Jesús en Betania, en casa de Simón el leproso, sentado a la mesa, cuando llegó una mujer con un frasco de alabastro lleno de un perfume de nardo puro que era muy caro. Rompió el frasco y se lo derramó sobre su cabeza.

Algunos, indignados, comentaban entre sí: «¿A qué viene este despilfarro de perfume? Se podía haber vendido por más de trescientos denarios y habérselos dado a los pobres». Y la criticaban. Jesús, sin embargo, replicó: «Dejadla. ¿Por qué la molestáis? Ha hecho conmigo una obra buena. A los pobres los tenéis siempre con vosotros y podéis socorrerlos cuando queráis, pero a mí no me tendréis siempre. Ha hecho lo que ha podido. Se ha anticipado a ungir mi cuerpo para la sepultura. Os aseguro que en cualquier parte del mundo donde se anuncie la buena noticia será recordada esta mujer y lo que ha hecho».

Judas Iscariote, uno de los doce, fue a hablar con los jefes de los sacerdotes para entregarle a Jesús. Ellos se alegraron al oírle y prometieron darle dinero. Así que andaba buscando una oportunidad para entregarlo (Marcos 14,1-11).

Recuérdese lo que dijimos al comienzo del capítulo 2 sobre la utilización por parte de Marcos de estructuras o marcos como instrumento literario para situar a dos sujetos en

una mutua interacción dramática, de modo que los lectores puedan utilizarlos para interpretarlos en esa polaridad. Allí, el lunes, los dos sujetos eran la destrucción simbólica de la higuera por no producir fruto y la destrucción simbólica del Templo por no producir justicia. En otras palabras, los acontecimientos estaban en paralelo y simetría. Aquí, el miércoles, encontramos otra estructura-marco de nuestro evangelista, pero ahora los dos sujetos aparecen en oposición y contraste. Esta es la estructura-marco:

<i>Incidente A</i> ¹	Necesidad de un traidor	Marcos 14,1-2	= Mateo 26,3-5	= Lucas 22,1-2
<i>Incidente B</i>	La mujer anónima	Marcos 14,3-9	= Mateo 26,6-13	
<i>Incidente A</i> ²	La llegada de un traidor	Marcos 14,10-11	= Mateo 26,14-16	= Lucas 22,3-6

El contraste literario entre la estructura-marco de la unidad B y la de las dos unidades A es el contraste existente entre una creyente y un traidor, pero la profundidad de esta yuxtaposición marcana exige una comprensión de lo que cada persona realiza dentro de la secuencia del relato de Marcos sobre Jesús. Después de todo, resulta fácil ver por qué *traicionar* a Jesús representa la peor acción posible; ahora bien, ¿por qué *ungir* a Jesús supone la mejor?

Una nota a pie de página. Como sucede frecuentemente, cuando Mateo y Lucas abordan una intercalación propia de Marcos, lo que hacen sencillamente es ignorarla, pasando a tratar las dos estructuras-marco en conjunto, sin ninguna unidad central en medio de ellas. Por ejemplo, Mateo unifica la maldición y la esterilidad de la higuera como un único incidente sucedido el lunes (21,18-20) en vez de seguir a Marcos, que lo reparte entre el lunes y el martes para enmarcar el incidente del Templo. Mateo insiste en que la orden de Jesús

fue obedecida inmediatamente: «Y la higuera se secó en el acto», y «cuando los discípulos lo vieron, quedaron admirados diciendo: “¿Cómo es que la higuera se ha secado en el acto?”». En el presente caso, como puede verse en el esquema que acabamos de ofrecer, Mateo sigue la técnica de enmarcación de Marcos, pero Lucas trata las estructuras-marco en conjunto, omitiendo la otra sección. Estos cambios confirman, al menos indirectamente, el carácter deliberado de este instrumento literario y teológico que utiliza Marcos.

Necesidad de un traidor

Siguiendo una tradición que se remonta siglos atrás, los cristianos han representado con frecuencia a las masas judías que rodeaban a Jesús durante sus últimos días como rabiosa y violentamente en contra suya. Lo vemos en las representaciones de la pasión, la más famosa de las cuales tiene lugar en Oberammergau, en Baviera. Lo vemos también en la más reciente práctica litúrgica de muchas iglesias y en la cual los fieles interpretan el papel de la multitud durante la lectura del relato de la pasión de Jesús. Los fieles cantan: «Crucifícalo, crucifícalo». También es algo central en la película de Mel Gibson *La pasión de Cristo*.

Ahora bien, el fallo de todas estas representaciones reside en que no se preguntan lo siguiente: ¿por qué si la multitud judía estaba tan en contra de Jesús fue necesario arrestarlo en la oscuridad de la noche con la ayuda de un traidor surgido de las filas de los seguidores de Jesús? ¿Por qué no lo arrestaron a la luz del día? ¿Y por qué necesitaban a Judas? Ciertamente, es el mismo Jesús de Marcos quien nos lleva a plantear justamente todas estas preguntas: «Jesús tomó la palabra y les dijo: “Habéis salido con espadas y palos a prenderme como si fuera un bandido. A diario estaba con vosotros enseñando en el templo y no me apresasteis”» (14,48-49). Así pues, ¿por qué arrestarlo ahora en este lugar y de esta forma? Se trata de una pregunta

crucial, y para responderla echamos la vista atrás, al relato de Marcos desde el domingo hasta el miércoles por la mañana.

Recordemos que el *domingo*, la entrada anti-imperial de Jesús en Jerusalén suscitó un gran entusiasmo: «Muchos tendieron sus mantos por el camino y otros hacían lo mismo con ramas que cortaban en el campo. Los que iban delante y detrás gritaban: “¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Bendito el reino que viene, el de nuestro padre David! ¡Hosanna en las alturas!”» (11,8-10).

Los implicados solo son identificados mediante el término sumamente vago de «muchos». No se nos da ninguna otra información, por lo que es posible y razonable comenzar a preguntarse cuántos son realmente «muchos». En cualquier manifestación, ¿cuántos son muchos?

El *lunes*, después de la cita que hace Jesús del texto de Jeremías («cueva de ladrones») durante la simbólica destrucción del Templo, Marcos recoge esta reacción: «Los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley se enteraron y buscaban el modo de acabar con Jesús, porque lo temían, ya que toda la gente estaba asombrada de su enseñanza» (11,18). Ahora tenemos claramente ante nosotros una disparidad entre las autoridades sacerdotales, que quieren ejecutar a Jesús, y «toda la gente» que «estaba asombrada de su enseñanza». Ahora bien, es obvio que, puesto que Jesús ha estado proclamando el *ya presente* reino de Dios contra el *ya presente* reino de Roma, esta asombrada multitud es la razón que invita a los sacerdotes a actuar contra él, pero al mismo tiempo es también lo que les disuade de hacerlo.

No es ni acertado ni necesario demonizar a la familia de Anás, a su actual representante Caifás o a otras familias de sumos sacerdotes para entender lo que estaba sucediendo. La preocupación de estos dirigentes colaboracionistas aparece claramente afirmada en Juan 11,48: «Si dejamos que siga actuando así, toda la gente creerá en él. Entonces las autoridades romanas tendrán que intervenir y destruirán nuestro

templo y nuestra nación». Y podemos añadir: o la gente, o los romanos, o ambos *los* destruirán.

Al margen incluso del contenido subversivo para la ley y el orden de Roma que pudiera tener cualquier mensaje de Jesús, por más no violento que pudiera haber sido, la indiscutible presencia de multitudes entusiastas a la escucha de lo que se les dijera podría haber sido considerado peligroso en cualquier momento, pero muy especialmente en Pascua. La única razón que aporta Josefo en sus *Antigüedades judías* para la ejecución de Juan el Bautista a manos de Antipas no es el contenido del mensaje de Juan, sino el tamaño de la multitud seguidora de Juan: «Cuando también otros se unieron a las masas en torno a él, puesto que habían llegado al clímax a causa de sus sermones, Herodes terminó alarmándose. Una elocuencia capaz de tener tal efecto sobre los hombres podría conducir a cualquier forma de sedición, porque parecía como si fueran guiados por Juan en todo lo que realizaban» (18, 116-119).

En cualquier caso, volviendo al relato de Marcos, durante el lunes las autoridades religiosas judías quieren ejecutar a Jesús, pero son disuadidas porque «toda la gente estaba asombrada de su enseñanza». Esto sucede después (¿y a causa?) de aquellas dos acciones proféticas de carácter simbólico: primero, su entrada en Jerusalén para establecer la no violencia de Dios contra la dominación imperial, y, segundo, su entrada en el Templo para establecer la justicia de Dios contra el colaboracionismo de los sumos sacerdotes.

El *martes*, el anterior contraste entre la autoridad y las masas judías se repite tres veces, si no nos hemos equivocado. La primera, después de que Jesús interrogara «a los jefes de los sacerdotes, los maestros de la ley y los ancianos» sobre Juan el Bautista, ellos fueron incapaces de responder negativamente, ya que «tenían miedo a la gente, porque todos consideraban a Juan como profeta» (11,32). La gente está a favor tanto de Juan como de Jesús y en contra de sus propias autoridades religiosas, que se oponen a ambos. Después, Jesús cuenta la parábola de los la-

bradores homicidas que asesinan al hijo del dueño de la viña y «sus adversarios estaban deseando echarle mano, porque se dieron cuenta de que Jesús había dicho la parábola por ellos. Sin embargo, lo dejaron y se marcharon porque tenían miedo de la gente» (12,12). Finalmente, Jesús desafía «a los maestros de la ley» preguntándoles cómo puede el Mesías ser a la vez hijo de David y Señor de David, «y la multitud lo escuchaba con agrado» (12,37). Para entender el énfasis que pone Marcos en Jesús como alguien protegido por el apoyo de la gente frente a la acción de unas autoridades amenazantes, es necesario comprender la lógica narrativa de la mañana del *miércoles*. «Faltaban dos días para la fiesta de la Pascua y los panes sin levadura. Los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley andaban buscando el modo de prender a Jesús con engaño y darle muerte, pero decían: “Durante la fiesta no; no sea que el pueblo se alborote”» (14,1-2). En efecto, las autoridades sacerdotales se dan por vencidas. No pueden arrestar a Jesús durante la fiesta, y después él ya se habrá marchado. Se dan por vencidos sí, a no ser que se puedan enterar de dónde está él cuando no le sigue la gente, arrestarle cuando esté solo y ejecutarle antes de que la gente caiga en la cuenta de lo que está sucediendo. El sigilo es la última oportunidad que les queda. Y así termina 14,2 a la espera de la llegada de Judas el sigiloso, en 14,10.

Antes de proseguir con el relato de Marcos, ¿cómo presentan los otros evangelistas el apoyo protector de la gente a Jesús desde el domingo y a lo largo del martes? ¿Reproducen los otros evangelistas el énfasis de Marcos? Cada vez menos. Mateo tiene tres de los cinco versículos de Marcos en 21,8-9.26.46. Lucas conserva tres de los cuatro versículos posibles en 19,37-38.47 y 20,6.19. La dificultad en Lucas está en su relato de la entrada anti-imperial de Jesús: Lucas no menciona ninguna «gente» o «multitudes»; en vez de ello habla de «los discípulos de Jesús, que eran muchos». Esta es una expresión más bien ambigua que *podría* referirse a la gente de Jerusalén considerándola como discípulos, pero

también *podría* ser simplemente una forma de referirse a los que venían de Galilea con Jesús. Por último, Juan contiene solamente un versículo de los cinco de Marcos, concretamente la entrada (12,12-18). En otras palabras, según nos vamos moviendo sucesivamente desde Marcos hasta Juan, pasando por Mateo y Lucas, esto es, desde los primeros años 70 hasta mediados los 90 d. C., aquel énfasis original en una masa popular de judíos que apoyaban a Jesús frente a la autoridad sacerdotal judía va disminuyendo de forma significativa.

Finalmente, queremos señalar que la misma distinción entre la multitud judía pro Jesús y las autoridades judías anti Jesús se encuentra en el comentario de Josefo sobre la vida de Jesús en sus *Antigüedades judías*. Jesús, dice Josefo, «convenció a muchos judíos y a muchos griegos. Cuando Pilato, después de oír cómo le acusaban algunos de los nuestros del máximo nivel social, le condenó a ser crucificado, aquellos que desde el principio le habían amado, no se dieron por vencidos y mantuvieron su afecto hacia él» (18, 63-64).

Los Doce, un fracaso como discípulos

Para nosotros, la Cuaresma es un viaje transformador que dura desde el Miércoles de Ceniza hasta el Domingo de Pascua. Para Marcos, «Cuaresma» es también un viaje transformador que acontece en el espacio que va de Cesarea de Filipo a Jerusalén. Durante este viaje, según el relato de Marcos, Jesús intentó preparar a sus discípulos para lo que podría sucederle cuando llevara a cabo la manifestación contra el poder imperial romano en lo referente a su violencia, y contra la autoridad del sacerdocio judío en lo referente a su injusticia. También, e incluso más importante, Jesús quiso prepararlos para su participación individual y comunitaria en esa muerte y resurrección, ese «fin como comienzo». Pero, como hemos de ver, todos, es decir, Pedro, Santiago y Juan, después los

Doce como grupo y por último Judas, fallaron trágicamente, aunque no de forma irrevocable (excepto en el caso de Judas), a la hora de aceptar su destino en paralelo con el de Jesús.

Lo que nosotros queremos subrayar, y nunca lo haremos con suficiente intensidad, es un punto a propósito de este importantísimo tema que aparece en Marcos. *Su relato del discipulado fallido es su regalo-advertencia a todos los que en una u otra época puedan escuchar u oír su narración.* Nosotros tenemos que pensar hoy en la Cuaresma como un período penitencial, porque sabemos que, como aquellos primeros discípulos, deseáramos evitar las implicaciones de este viaje con Jesús. Nos gustaría que la conclusión de esta Semana Santa tuviera que ver con la vida interior más que con la vida exterior, con el cielo más que con la tierra, con el futuro más que con el presente, y, sobre todo, con una religión situada, sanamente y con toda seguridad, a buen recaudo del mundo de lo político. Hacer frente a un poder político violento *y también a una injusta colaboración religiosa es peligroso en casi todas las épocas y en casi todos los lugares, ya sea en el siglo I o en el XXI.* Aquí aparece entonces cómo la advertencia de Marcos se construye negativamente de cara a la primera persona que creyó positivamente en el mensaje de Jesús: aquella mujer anónima con su eterno frasco de alabastro para la unción.

Nada más comenzar este relato, Marcos nos informa de que Jesús «subió después al monte, llamó a los que quiso y se acercaron a él. Designó entonces a doce, a los que llamó apóstoles, para que lo acompañaran y para enviarlos a predicar... Designó a estos doce» (3,13-16). Aparece aquí una tremenda ambigüedad en la forma en que relata Marcos las relaciones de este grupo con Jesús. Por una parte, los discípulos son convocados regularmente para una instrucción especial. Por ejemplo, en 9,28, «cuando entró en la casa, sus discípulos le preguntaron en privado» sobre su incapacidad para expulsar un demonio, y en 10,10, «en casa, los discípulos le preguntaron una vez más sobre este asunto» del no divorcio. En 4,10,

sin embargo, este grupo separado parece, al menos fugazmente, mayor que los Doce (discípulos): «Cuando se quedó solo, los que estaban en torno a él junto con los Doce le preguntaron sobre las parábolas».

Por otra parte, esta instrucción especial y separada parece constituir un lamentable fracaso que da la impresión de servir únicamente para acentuar su propio fracaso y responsabilidad. En efecto, Marcos dice de «los discípulos» que «sus corazones estaban endurecidos» (6,52), y Jesús les abrumba con esta batería de preguntas-acusaciones: «¿Es que aún no os dais cuenta de que no entendéis? ¿Acaso están vuestros corazones endurecidos? ¿Tenéis ojos y sois incapaces de ver? ¿Tenéis oídos y sois incapaces de oír? ¿Sois incapaces también de recordar?» (8,17-18). De modo que, como trasfondo general, ser los Doce (apóstoles o discípulos) supone, en el relato de Marcos, fallar a Jesús de mala manera. Y todo esto sucede muy concretamente en su viaje «cuaresmal», en el que acompañan a Jesús desde Cesarea de Filipo a Jerusalén. Aun cuando tuviéramos que prescindir de lo que está suficientemente claro internamente, ciertamente Marcos encuadra este viaje externamente con el relato de la curación de un ciego en Betsaida de Galilea, antes de comenzar en 8,22-26, y de nuevo en Jericó de Judea, en 10,46-52, que es donde termina. Entre estas dos estructuras-marco de *ceguera*, Marcos presenta el fallido discipulado de los Doce en torno a tres anuncios proféticos sobre su muerte y resurrección, pronunciados ante ellos por Jesús. En lo que sigue ofrecemos esta triple estructura para que pueda volverse siempre sobre ella:

	<i>Primer anuncio</i>	<i>Segundo anuncio</i>	<i>Tercer anuncio</i>
Profecía de Jesús	8,31-32a	9,31	10,33-34
Reacción de los Doce	8,32b	9,32-34	10,35-37
Respuesta de Jesús	8,33-9,1	9,35-37	10,38-45

La triple repetición de Marcos subraya la insistencia de Jesús en lo que ha de suceder (*profecía*), su fallo a la hora de entenderlo o aceptarlo plenamente (*reacción*) y la explicación de Jesús sobre las implicaciones que le afectan a él y que también les afectan a ellos y a todos sus seguidores (*respuesta*).

Primera profecía, reacción y respuesta

El viaje cuaresmal de Marcos comienza en Cesarea de Filipo, capital de los territorios de Herodes Filipo, un lugar tanto gentil como judío. Pedro confiesa que Jesús es el Mesías y, sin embargo, Jesús, lejos de aplaudirle, «les ordenó severamente que no lo dijeran a nadie» (8,29-30). Este tipo de conminaciones al silencio, normalmente *no* significan en Marcos: «Efectivamente, tienes razón, pero, por favor, guárdalo en secreto», sino más bien: «Estás equivocado, de modo que guarda silencio». En otras palabras: «Por favor, ¡cállate!». Pedro y los demás podían haber imaginado perfectamente que Jesús era un mesías militante que liberaría a Israel de la opresión romana utilizando métodos violentos, y esta era la idea que Jesús pretendía desmontar.

Pero justo después de estos torpes y silenciados malentendidos sobre Jesús como mesías viene este correcto y nítido anuncio de Jesús como Hijo del hombre: «Entonces Jesús empezó a enseñarles que el Hijo del hombre debía padecer mucho, que sería rechazado por los ancianos, los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley; que lo matarían, y a los tres días resucitaría. Les hablaba con toda claridad» (8,31-32a). Jesús se llama a sí mismo *Hijo del hombre*, título que se repetirá en la segunda y en la tercera profecías sobre su ejecución y resurrección, que Jesús comunica a los doce discípulos (9,31; 10,33-34), vinculándolas entre sí. Este título alcanza su uso culminante en la escena del juicio en 14,62, que discutiremos más ampliamente en el capítulo 5.

Las tres profecías de muerte y resurrección conectadas entre sí provocan, como poco, incompreensión, cuando no manifiesta oposición por parte de los Doce. La primera, en 8,31-32a, genera un rechazo total, ya que «Pedro le cogió aparte y comenzó a reprenderle» (8,32b). La respuesta de Jesús es igualmente contundente: «Dándose la vuelta y mirando a sus discípulos, regañó a Pedro y dijo: “Ponte detrás de mí, Satanás, porque piensas como los hombres y no como Dios”».

Nótense dos detalles. Primero, que el verbo «reprender» o «regañar», usado en primer lugar por Pedro para dirigirse a Jesús, y después por Jesús dirigiéndose a Pedro, es una palabra extraordinariamente dura. Es, por ejemplo, el mismo verbo que usa Jesús contra los demonios en 1,25 y 9,25. Se trata, en otras palabras, de un asunto muy serio. Cualquier intento de separar a Jesús de su destino es, efectivamente, demoníaco y satánico. El segundo detalle es igualmente importante. La dura contrarréplica de Jesús no se dirige exclusivamente a Pedro; Jesús se vuelve y mira a sus discípulos, de modo que todos ellos quedan bajo esa durísima contrarréplica. No va solo contra Pedro, sino contra los doce discípulos, y no solo contra ellos, sino contra todo el mundo, puesto que Marcos amplía deliberadamente el auditorio hacia los de fuera: «Llamó a la gente con sus discípulos» (8,34a). En otras palabras, Marcos propone el viaje cuaresmal de Jesús como una invitación abierta a todos. He aquí lo que está en juego para todos:

Si alguno quiere venir detrás de mí, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y que me siga. Porque el que quiera salvar su vida, la perderá, pero el que pierda su vida por mí y por la buena noticia, la salvará. Pues, ¿de qué le sirve a uno ganar todo el mundo, si pierde su vida? ¿Qué puede dar uno a cambio de su vida? (8,34b-37).

Es sumamente importante subrayar la teología de Marcos en este punto. Para él, Jesús conoce con todo detalle lo

que va a suceder, pero no habla de un sufrimiento vicario para expiar los pecados del mundo. Por el contrario, Pedro, los otros miembros de los Doce y «la gente» caminan con Jesús supuestamente hacia la muerte y la resurrección. Seguir a Jesús significa aceptar la cruz, caminar con él oponiéndose a la violencia imperial y a la colaboración religiosa, y pasar por la muerte y la resurrección. Nada se dice sobre que se trate de una actividad exclusiva de Jesús para excusar a los demás de tener que seguirle, y subrayamos este punto quedando pendiente una posterior discusión.

Puede recordarse que Marcos no cuenta con detalle las tres grandes tentaciones inaugurales de Jesús, tal como hacen Mateo y Lucas. En la tercera de ellas (Mt 4,8-10; Lc 4,5-8), Satanás le ofrece a Jesús todo el mundo, siempre que acepte adorarle. Esta oferta nos recuerda que es posible lograr el control de la tierra mediante la colaboración del demonio. Es posible ser víctima de antiguos (y modernos) espejismos sobre el poder religioso respaldados por la violencia imperial. Jesús personalmente rechaza aquí esa tentación, y Marcos advierte también aquí a todo el mundo contra ella. En algún sentido, esta es la versión de Marcos de esa tentación; pero, una vez más, no es Jesús el protagonista, sino todos los lectores.

Segunda profecía, reacción y respuesta

Esta es la segunda de las tres profecías sobre su muerte y resurrección que hizo a sus discípulos el Jesús de Marcos para subrayar tanto su conocimiento del futuro como el fallo y fracaso de ellos:

Se fueron de allí y atravesaron Galilea. Jesús no quería que nadie lo supiera porque estaba dedicado a instruir a sus discípulos. Les decía: «El Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres, le darán muerte y después de morir, a los tres días, resucitará» (9,30-31).

Marcos presenta a Jesús atravesando Galilea hacia el sur sin ninguna distracción para concentrarse completamente en los discípulos. En esta ocasión, los que van a matar a Jesús son mencionados únicamente como «manos de los hombres», mientras que la palabra «muerte» aparece dos veces. ¿Tuvo éxito Jesús con sus discípulos en esta ocasión?

No, y lo podemos comprobar porque Marcos prosigue con este extraordinario –dado el contexto– diálogo:

Llegaron a Cafarnaún y, una vez en casa, les preguntó: «¿De qué discutáis por el camino?». Ellos callaban, pues por el camino habían discutido sobre quién era el más importante. Jesús se sentó, llamó a los doce y les dijo: «El que quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos» (9,33-35).

Mientras Jesús está anunciando su propia ejecución, ellos se dedican a discutir la precedencia dentro del grupo. Lo que hace aquí Marcos con los discípulos no es simplemente criticarlos, sino casi descalificarlos por completo. Y como vamos a ver enseguida, ellos ignoran casi totalmente la admonición de Jesús sobre el llegar a ser el primero de todos siendo el servidor de todos, y tiene que volver a repetirla.

Tercera profecía, reacción y respuesta

Esta es la última, la culminante y la más detallada de las tres profecías de Marcos. Prosigue con lo que hemos llamado el tema del viaje cuaresmal, en el que Jesús trata en vano no solo de predecir, sino también de explicar a sus discípulos su destino, para que ellos sean capaces de seguirle *en el camino* a través de la muerte hacia la vida resucitada. Y una vez más, y de forma culminante, ellos van a fallar dramáticamente a la hora de responder. He aquí, en primer lugar, el texto:

Subían camino de Jerusalén y Jesús iba por delante de sus discípulos, que lo seguían admirados y asustados. Entonces tomó consigo una vez más a los doce y comenzó a decirles lo que le iba a pasar: «Mirad, estamos subiendo a Jerusalén y el Hijo del hombre va a ser entregado a los jefes de los sacerdotes y a los maestros de la ley; lo condenarán a muerte y lo entregarán a los paganos; se burlarán de él, le escupirán, lo azotarán y lo matarán, pero a los tres días resucitará» (10,32-34).

Adviértase este comienzo más que extraño. Por supuesto, el relato prosigue con el tema del viaje, que se expresa con el movimiento desde Cesarea de Filipo, a través de Galilea, hasta Jerusalén. Recuérdese que la palabra griega que traducimos como «camino» (*hodos*) podría traducirse también usando una palabra probablemente más simbólica: «senda»; pues bien, todos ellos están *en la senda*, o al menos se supone que están *en la senda* que conduce hacia la muerte y la resurrección.

Sigamos. Recuérdese cómo Marcos, después de la primera de las tres profecías en 8,34, había extendido el reto de seguir a Jesús a todos («la gente») sin restringirlo únicamente a los doce discípulos. Este tema se repite aquí, y no con excesiva sutileza. Jesús «iba por delante, y los que lo seguían iban asustados». Esta es la respuesta adecuada una vez que Jesús les ha retado a seguirle hasta la muerte y la resurrección. Entonces, cuando Jesús «coge aparte a los doce», Marcos subraya una vez más que ellos no son los únicos que están implicados en este viaje.

Pero, además, esta tercera profecía es la más detallada de las tres. Mc 10,33-34 es, de hecho, una anticipación resumida del posterior relato marciano de la ejecución de Jesús:

- 1) «Entregado en manos de los jefes de los sacerdotes y de los maestros de la ley».
«Judas Iscariote, uno de los doce, fue a hablar con los jefes de los sacerdotes para entregarles a Jesús [literal-

mente: entregar en manos de]. Ellos se alegraron al oírle y prometieron darle dinero. Así que andaba buscando una oportunidad para entregarlo [literalmente: en manos de]» (14,10-11).

- 2) «Y ellos le condenarán a muerte».
«El sumo sacerdote se rasgó las vestiduras y dijo: “¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece?” Todos lo juzgaron reo de muerte» (14,63-64).
- 3) «Entonces, ellos le entregarán a los paganos».
«Muy de madrugada se reunieron a deliberar los jefes de los sacerdotes junto con los ancianos, los maestros de la ley y todo el Consejo de ancianos; luego llevaron a Jesús atado y se lo entregaron a Pilato» (15,1).
- 4) «Ellos se burlarán de él».
«Tras burlarse de él, le quitaron el manto de púrpura y lo vistieron con sus ropas» (15,20).
- 5) «Le escupirán».
«Lo golpeaban en la cabeza con una caña, le escupían y, poniéndose de rodillas, le rendían homenaje» (15,19).
- 6) «Lo azotarán».
«Pilato, entonces, queriendo complacer a la gente, les soltó a Barrabás y entregó a Jesús para que lo azotaran y después lo crucificaran» (15,15).
- 7) «Y lo matarán».
«Después lo crucificaron y se repartieron sus vestidos echándolos a suertes para ver qué se llevaba cada uno» (15,24).
- 8) «Pero a los tres días resucitará».
«Pero él [el joven que estaba en la tumba] les dijo [a las mujeres]: “No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado. Ha resucitado; no está aquí. Mirad el lugar donde lo pusieron”» (16,6).

Para Marcos, todas estas correspondencias ponen de relieve que Jesús conoce exactamente y acepta totalmente lo que va a suceder en Jerusalén. Pero estas tres profecías subrayan también que Jesús está llamando *a todos* sus seguidores –y no meramente a los doce discípulos– para que acepten este común destino de muerte y resurrección. Y, por supuesto, como ya hemos visto al tratar las dos manifestaciones simbólicas del domingo y del lunes de esta última semana, esta confrontación tiene como objeto al Imperio extranjero opresor (contra la violencia) y a su religión local colaboradora (contra la injusticia), es decir, se dirige contra *cualquier* combinación religioso-política que establezca la injusticia sobre una tierra que pertenece al Dios de la justicia.

Finalmente, después de cada profecía, Marcos da cuenta del absoluto fracaso, como discípulos, de los Doce; todos sus fallos van a resultar, por su repetición, tan significativos como las profecías de Jesús. He aquí lo que sucede en esta ocasión:

Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo, se le acercaron y le dijeron: «Maestro, queremos que nos concedas lo que vamos a pedirte». Jesús les preguntó: «¿Qué queréis que haga por vosotros?». Ellos le contestaron: «Concédenos sentarnos uno a tu derecha y otro a tu izquierda en tu gloria». Jesús les replicó: «No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber la copa de amargura que yo he de beber, o ser bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado?». Ellos le respondieron: «Sí, podemos». Jesús entonces les dijo: «Beberéis la copa que yo he de beber y seréis bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado. Pero el sentarse a mi derecha o a mi izquierda no me toca a mí concederlo, sino que es para quienes está reservado» (10,35-40).

Esta es solamente la primera mitad de esta tercera reacción y respuesta. Prosigue en 10,41-45 con la segunda mitad. Más adelante volveremos a esta sección.

Santiago y Juan saltan con facilidad sobre la muerte de Jesús para concentrarse en su gloria, y en su propia participación futura en ella. Pero, aunque la reacción a la tercera profecía de Jesús comienza con Santiago y Juan, luego se extiende al resto de los doce discípulos. Es una pieza paralela a la reacción a la primera profecía, que comenzaba con Pedro y luego se extendía a los demás discípulos en 8,33. Repárese, sin embargo, en que en la reacción y respuesta a la primera profecía, Jesús los desafiaba a morir o, al menos, a estar dispuestos a morir con él en Jerusalén. Pero en la segunda y la tercera, el énfasis está en cómo comportarse –y comportarse como líderes– tanto ahora como con posterioridad.

La función de las tres respuestas es poner de manifiesto, con algún detalle, lo que significa el destino de Jesús –ejecución y resurrección– tanto para él como para los Doce y para todos sus seguidores. Ofrecemos aquí la segunda y la tercera respuesta de Jesús en columnas paralelas, para mostrar cómo el segundo texto amplía el primero.

Marcos 9,35-37	Marcos 10,42-45
Jesús se sentó, llamo a los Doce y les dijo: « <i>El que quiera ser el primero que sea el último de todos y el servidor de todos</i> ». Luego tomó a un niño, lo puso en medio de ellos y abrazándolo les dijo: «El que acoge a un niño como este en mi nombre, a mí me acoge; y el que me acoge a mí no es a mí a quien acoge, sino al que me ha enviado».	Jesús los llamó y les dijo: «Sabéis que los que figuran como jefes de las naciones, las gobiernan tiránicamente y que sus magnates las oprimen. No ha de ser así entre vosotros. <i>El que quiera ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor; y el que quiera ser el primero entre vosotros, que sea esclavo de todos</i> . Pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate

En estas dos respuestas paralelas se muestra claramente lo que implica la participación de los discípulos. Aun en el caso de que *físicamente* ellos no pasen por la muerte para llegar a la resurrección junto a Jesús en Jerusalén, y, en consecuencia, no terminen sus vidas en esta tierra, *metafóricamente* su forma de existencia pasando por la muerte hacia la resurrección será la de un liderazgo paradójico durante el resto de sus vidas aquí abajo. Ellos están llamados a dirigir como un niño, como un servidor, como un esclavo. En este punto es donde se hace absolutamente transparente la implacable crítica de Marcos hacia Pedro, Santiago y Juan, y hacia los Doce. Ellos actúan como los señores, los gobernantes y los tiranos del mundo pagano, y es precisamente contra este mundo de dominación contra el que Jesús se manifestará en Jerusalén.

Expiación: ¿sustitución o participación?

Probablemente es correcto afirmar que *la expiación sustitutoria* es la única forma en que muchos, o incluso la mayoría de los cristianos contemporáneos, comprenden la fe en la muerte sacrificial y salvífica de Jesús. Esta interpretación teológica afirma lo siguiente: 1) Dios ha sido profundamente ofendido y deshonrado por el pecado de los hombres; 2) no existe, sin embargo, un castigo suficiente con el que la finitud humana pueda expiar esa infinita ofensa a la divinidad; 3) por todo ello, Dios envió a su propio Hijo divino para aceptar su muerte en nuestro lugar como castigo por nuestros pecados; 4) por tanto, el perdón de Dios está ahora a la libre disposición de todos los pecadores que se arrepientan. No es que Jesús ofreciera su vida como expiación por el pecado, sino más bien que Dios la exigió como condición para nuestro perdón.

La metáfora básica y que controla esta comprensión del designio de Dios es nuestra propia experiencia de un juez

humano responsable que, al margen del amor que pueda tener, no puede legítima o válidamente entrar en la sala del juicio y anular el pliego de cargos de todos los delincuentes mediante un perdón anticipado. La doctrina de una expiación vicaria o sustitutoria plantea, por supuesto, la pregunta de si Dios puede o debe ser entendido como un juez humano, poseedor de un poder judicial absoluto. Indudablemente, esta no es la única ni probablemente la mejor metáfora de Dios. ¿Qué decir, por ejemplo, sobre la metáfora que presenta a Dios fundamentalmente como Progenitor (Padre, si se prefiere) más que como Juez? En cuanto tal, y así ciertamente lo afirma la Biblia una y otra vez, el perdón sin castigo de Dios ha estado siempre, lo está ahora y siempre lo estará a la libre disposición de cualquier pecador arrepentido en cualquier tiempo y lugar.

Pero entonces, ¿cómo avanzar más allá del perdón para establecer una unión positiva con Dios como Padre amoroso? Como Jesús es para los cristianos la revelación, la imagen y la mejor visión posible de este Dios, una «expiación salvífica semejante» solo es posible mediante la participación en la vida, muerte y resurrección de Jesús.

Volvamos ahora hacia atrás y leamos de nuevo aquellas tres profecías, reacciones y respuestas que aparecen en Marcos 8,31-9,1; 9,31-37 y 10,33-45 a la luz de esta opción entre Dios como juez o como Padre, de esta opción entre una sustitución por parte de Jesús en favor nuestro o una participación nuestra en Jesús. Nótese, sobre todo, con cuánta frecuencia Marcos hace insistir a Jesús en que Pedro, Santiago y Juan, los Doce y todos sus seguidores en el camino desde Cesarea de Filipo hasta Jerusalén deben pasar con él por la muerte para llegar a una vida resucitada, cuyo contenido y estilo había sido anunciado implacablemente contra su negativa a aceptarlo. Para Marcos, se trata de una *participación con* Jesús, y no de una *sustitución por* Jesús. Marcos hace a estos seguidores suficientemente conscientes de este desafío, y

por eso ellos cambian constantemente de tema o tratan de evitarlo. Siendo benévolos con ellos, sin embargo, diremos que, a pesar de todo, siguen estando con Jesús. Cada año, nuestra Cuaresma nos invita a arrepentirnos, a cambiar y a participar con Jesús en ese tránsito. Ahora bien, para proceder así, como sabemos, sería necesario negar la normalidad de la codicia de la civilización que conduce a la dominación, y sería necesario también negar la legitimidad del estatuto que han poseído siempre los señores y los reyes, así como la legitimidad de lo que las naciones e imperios han realizado siempre.

Pero esperemos un minuto, ¿qué hay de aquella conclusión culminante de Marcos 10,45 que afirmaba que tampoco «el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos»? ¿Acaso esta metáfora del «rescate» o redención no evoca una expiación sustitutoria? Tomada como una afirmación aislada, probablemente sí, pero en su contexto marcano del viaje de Cesarea de Filipo a Jerusalén, ciertamente no.

La palabra griega traducida como «rescate» es *lytron*, que significa el pago realizado a un propietario por la libertad de un esclavo o el rescate de un cautivo. En el griego de la Biblia hebrea no es utilizada para referirse a nada parecido a una satisfacción vicaria o expiación vicaria a Dios por el pecado. Un uso típico aparece en relación con Ciro, el emperador persa del siglo VI, quien, después de conquistar Babilonia, liberó y mandó a casa a todos aquellos judíos llevados a cautividad por los babilonios. Ciro, según Isaías, no habría exigido ningún rescate por su redención:

Yo he hecho surgir a Ciro para liberaros y voy a allanar todos sus caminos; él reconstruirá la ciudad y liberará a mis cautivos sin exigir rescate ni precio, dice el Señor todopoderoso (Is 45,13).

En este texto de Isaías, la palabra griega para «precio» es *lytron* o «rescate». Ciro no solo los liberará; además no pedirá ningún rescate a cambio.

¿Cómo piensa Marcos que la muerte de Jesús es un «rescate» (*lytron*) para todos? El Jesús marcano ha estado insistiendo en el «cómo» ya desde Cesarea de Filipo, y lo ha hecho a los Doce en particular, pero también a todos los demás. No se trata de una *sustitución* de ellos a cargo de Jesús, sino de su *participación* en Jesús. Ellos deben pasar por la muerte para llegar a una vida nueva aquí abajo en la tierra, y pueden ver ya cómo es esta vida transformada en el mismo Jesús.

En recuerdo de ella

La despiadada crítica de Marcos hacia Pedro, Santiago y Juan, hacia los Doce, y especialmente hacia Judas, era una preparación necesaria para responder a una pregunta sumamente importante sobre el incidente de 14,3-9. Este relato se abre con la acción que realiza una mujer anónima: «Estaba Jesús en Betania, en casa de Simón el leproso, sentado a la mesa, cuando llegó una mujer con un frasco de alabastro lleno de un perfume de nardo puro que era muy caro. Rompió el frasco y se lo derramó sobre su cabeza» (14,3). La historia prosigue subrayando el enorme valor del ungüento: «Se podía haber vendido por más de trescientos denarios y habérselo dado a los pobres» (14,5). Usar un perfume que valía el salario de un año de un trabajador era algo ciertamente amable y generoso, casi hasta el extremo de la extravagancia, y, sin duda, era «una obra buena» para Jesús (14,6). Ahora bien, ¿por qué la mujer merece, o su acción recibe, esa admiración absolutamente única y pasmosamente extraordinaria por parte de Jesús?: «Os aseguro que en cualquier parte del mundo donde se anuncie la buena noticia será recordada esta mujer y lo que ha hecho» (14,9).

Cuando este versículo es leído sobre el trasfondo de esa constante crítica a los Doce que acabamos de señalar, el significado de su acción se vuelve claro. «Ella ha hecho lo que ha podido –dice Jesús–, se ha anticipado a ungir mi cuerpo para la sepultura» (14,8). Solo ella, entre todos los que habían escuchado las tres profecías de Jesús sobre su muerte y resurrección, le creyó y sacó la conclusión más obvia. *Puesto que (no si) vas a morir y a resucitar, debo ungiarte ahora anticipadamente, porque nunca tendré oportunidad de hacerlo después.* Para Marcos, ella es la primera creyente. Para nosotros, ella es la primera cristiana. Y creyó basándose en la palabra de Jesús antes de descubrir una tumba vacía.

Para mayor abundamiento, su acción constituyó una demostración gráfica del liderazgo paradójico evocado por Jesús, aplicándose a sí mismo y a todos sus seguidores a partir del modelo del niño, el siervo y el esclavo. Recuérdense esos textos paralelos que hemos ofrecido más arriba y que se encuentran en la segunda y tercera respuesta de Jesús. Ellos nos sirven como preparación de esta escena. *La mujer anónima no solo es la primera creyente; es también la modelo de líder.*

En el camino de Cesarea de Filipo a Jerusalén, Jesús ha estado diciendo a los Doce lo que supone el liderazgo, pero no ha llegado con ellos a ninguna parte. Sin embargo, esta mujer anónima ha creído en él y Marcos la sitúa, presumiblemente, entre todos esos otros que, al lado de los Doce, le han ido acompañando *en el camino.* «Algunas mujeres contemplaban la escena desde lejos. Entre ellas, María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de José, y Salomé, que habían seguido a Jesús y lo habían asistido cuando estaba en Galilea. Había, además, otras muchas que habían subido con él a Jerusalén» (15,40-41). Ella era una de aquellas «otras muchas mujeres», y al mismo tiempo la primera y la única que había creído todo lo que Jesús les había estado diciendo una y otra vez. De ahí esta suprema y única

alabanza que se le hace como primera creyente y modelo de líder. El intercalado (estructura-marco) de Marcos queda claro también ahora. La mujer anónima representa al discípulo-líder perfecto, y contrasta con Judas, que representa al peor posible.

Resulta también sumamente importante no confundir este relato de Marcos 11,3-9 sobre la mujer que ungió a Jesús «en casa de Simón el leproso», en Judea, con ese otro de Lucas 7,36-50 sobre la mujer que ungió a Jesús «en casa del fariseo», en Galilea. Se trata de una historia diferente; diferente en cuanto al lugar, el tiempo y el significado. En cualquier caso, para Marcos esta mujer anónima es, expresado en nuestros términos, la primera cristiana, y ella creyó, expresado también en nuestros términos, antes incluso de la primera Pascua.

La motivación de Judas

Marcos no nos da la más mínima pista sobre la motivación de Judas para traicionar a Jesús. Simplemente registra el hecho junto esta respuesta del jefe de los sacerdotes: «Ellos se alegraron al oírle y prometieron darle dinero» (14,11). Deliberadamente, Marcos no dice que Judas lo hizo por dinero, simplemente que ellos le prometieron dárselo.

Los otros evangelios, sin embargo, dejando suelta la posterior imaginación cristiana, no se contentaron con terminar el relato en ese punto. Mateo reelabora Marcos 14,11 diciendo que, cuando Judas acudió a los sumos sacerdotes, les preguntó: «¿Qué me dais si os lo entrego? Ellos le ofrecieron treinta monedas de plata» (26,15). Y como lo hizo por dinero, ellos tuvieron que pagarle por adelantado. Esto permite a Mateo concluir el relato de Judas en 27,3-10, y relacionar esta suma de «treinta monedas de plata» con Zacarías 11,12.

Juan va incluso más allá en la explicación de la motivación de Judas. En un nivel teológico, según Juan, este era, o bien un demonio, o bien al menos alguien bajo influencia diabólica. Jesús, sin embargo, siempre supo qué era lo que iba a hacer Judas: «¿No os elegí yo a los doce? Y, sin embargo, uno de vosotros es un diablo. Se refería a Judas, hijo de Simón Iscariote. Porque Judas, precisamente uno de los doce, lo iba a entregar» (6,70-71). Posteriormente, durante la unción de esta mujer anónima en Betania, la protesta no procede de un vago «algunos», como en Marcos 14,4, sino específicamente de «Judas Iscariote, uno de sus discípulos (aquel que le iba a entregar)» (12,4). Y Juan explica la protesta del traidor con este comentario no del todo necesario: «Si dijo esto, no fue porque le importaran los pobres, sino porque era ladrón y, como tenía a su cargo la bolsa del dinero común, robaba de lo que echaban en ella» (12,6). Finalmente, la noche en que es arrestado Jesús, Juan menciona dos veces al diablo en relación con Judas: «Estaban cenando y ya el diablo había metido en la cabeza a Judas Iscariote, hijo de Simón, la idea de traicionar a Jesús» (13,2); «Cuando Judas recibió aquel trozo de pan mojado, Satanás entró en él. Jesús le dijo: “Lo que vas a hacer, hazlo cuanto antes”» (13,27).

Todo esto es, simplemente, imaginación convencional: Judas lo hizo por dinero; Judas lo hizo porque era ladrón, y así sucesivamente. Estudiosos y novelistas han añadido algunas otras razones. Por ejemplo, Judas se había convencido de que una resistencia no violenta no valía para nada, y, en último término, era una locura. O también: le entró miedo a ser detenido con Jesús y creyó que la mejor solución era traicionarlo y así salvarse él. Sin embargo, el acento de Marcos no está en la motivación de Judas, fuera la que fuese, sino en el hecho de su pertenencia como miembro al grupo de los Doce. Nótese cómo utiliza este dato casi como si se tratara de un título cada vez que menciona a Judas después de 3,19

(14,10.43). Él es siempre «Judas, uno de los Doce», por si pudiéramos haberlo olvidado. La identidad de Judas en el seno de los Doce, y no sus motivos para traicionar a Jesús, es lo que le interesa subrayar a Marcos. Su traición es, simplemente, el peor ejemplo de cómo aquellos que estaban más cerca de Jesús le fallaron fatalmente en Jerusalén. El traidor entró en una alianza con aquellos que colaboraban con el gobierno imperial.

Y así termina el miércoles; el complot se ha puesto en marcha.

JUEVES

El primer día de la fiesta de los panes sin levadura, cuando se sacrificaba el cordero pascual, sus discípulos preguntaron a Jesús: «¿Dónde quieres que vayamos a prepararte la cena de Pascua?».

Jesús envió a dos de sus discípulos diciéndoles: «Id a la ciudad y os saldrá al encuentro un hombre que lleva un cántaro de agua. Seguidlo, y allí donde entre, decid al dueño: “El Maestro dice: ¿Dónde está la sala en la que he de celebrar la cena de Pascua con mis discípulos?” Él os mostrará en el piso de arriba una sala grande, alfombrada y dispuesta. Preparadlo todo allí para nosotros».

Los discípulos salieron, llegaron a la ciudad, encontraron todo tal como Jesús les había dicho, y prepararon la cena de Pascua (Marcos 14,12-16).

El relato de Marcos sobre la última semana de Jesús avanza hacia su punto culminante. El miércoles, Jesús fue ungido para su sepultura por una mujer anónima que era seguidora suya, y fue traicionado ante las autoridades por uno de los doce hombres más cercanos a él. El jueves se hacen comprensibles los acontecimientos que se iniciaron el miércoles. Para la mayoría de los cristianos, la celebración litúrgica del «Jueves Santo» supone el comienzo de la parte más solemne de la semana más sagrada del año cristiano. Junto con el Domingo de Ramos, el Viernes Santo y el día de Pascua, este es el día más conocido de la Semana Santa.

El Jueves Santo está lleno de dramatismo. Al atardecer, Jesús celebra una cena final con sus seguidores, y reza en

Getsemaní implorando su liberación; es traicionado por Judas, negado por Pedro y abandonado por los demás discípulos. Detenido en la oscuridad, enseguida es interrogado y condenado a muerte por el sumo sacerdote y su consejo, todos ellos colaboradores locales de la autoridad imperial. Todo acontece antes del amanecer del viernes. Y puesto que estamos siguiendo los indicadores de tiempo en la narración de Marcos, nuestro tratamiento del viernes en el próximo capítulo comenzará «al amanecer», cuando Jesús sea transferido desde la custodia de las autoridades del Templo al gobernador imperial.

Antes de volver a lo que nos cuenta Marcos del jueves, queremos destacar la notable diferencia que existe entre este relato y el que nos ofrece el evangelio de Juan sobre el mismo día. En primer lugar, la datación es diferente. En Marcos (seguido por Mateo y Lucas), la cena que comparte Jesús con sus discípulos es una cena pascual. En Juan no lo es. Es más, el jueves es el día anterior a la Pascua, y los corderos que serán consumidos en la cena pascual la tarde del viernes deberán ser sacrificados a mediodía de este día, aproximadamente a la misma hora en que Jesús esté muriendo en la cruz. La razón que explica la cronología de Juan parece ser de carácter teológico: Jesús es el nuevo cordero pascual. Segundo, la cantidad de espacio dedicado a la última reunión de Jesús con sus discípulos es muy diferente: en Marcos, nueve versículos (14,17-25); en Juan, cinco capítulos (13-17), llamados con frecuencia «discurso o sermón de despedida».

Tercero, lo que sucede en este encuentro es también muy diferente. En Marcos (seguido una vez más por Mateo y Lucas), Jesús pronuncia las palabras que, con formulaciones ligeramente diferentes, han llegado a ser centrales para la celebración cristiana de la cena del Señor (eucaristía, misa o comunión): «Esto es mi cuerpo, esta es mi sangre». Juan no dice ni una palabra sobre esto. En vez de ello presenta el re-

lato del lavatorio de los pies de los discípulos efectuado por Jesús (13,3-11), un ritual incorporado habitualmente a la celebración cristiana del Jueves Santo. Finalmente puede ser interesante destacar que a este día de «Jueves Santo» se le conoce en algunos ambientes populares como «día del mandato»; esta denominación se basa en el relato de Juan 13,34: «mandato» procede de la palabra latina *mandatum*, es decir, el nuevo mandamiento que Jesús da a sus discípulos: «Os doy un mandamiento nuevo, que os améis unos a otros como yo os he amado; así debéis amaros unos a otros». Estas diferencias no significan, por supuesto, que Juan no deba ser tenido en cuenta en las celebraciones del Jueves Santo. Se trata simplemente de caer en la cuenta de que estos rasgos del relato de Juan no forman parte de la narración que hace Marcos del jueves.

La introducción de Marcos al jueves es la preparación de la cena pascual que tendrá lugar al atardecer (14,12-16). Jesús dice a dos discípulos que vayan a la ciudad, donde encontrarán «a un hombre que lleva un cántaro de agua». Ellos tienen que preguntarle y después seguirle a una sala donde el «Maestro» va a celebrar la cena de Pascua con sus discípulos. Los discípulos siguen las instrucciones de Jesús, encuentran la sala y la preparan convenientemente para la cena pascual.

Los detalles que aparecen en este pasaje recuerdan los preparativos para la entrada de Jesús en la ciudad el Domingo de Ramos. En ambos casos, Jesús envía a dos discípulos, les dice qué es lo que tienen que buscar y les instruye sobre lo que deben decir. En el primer caso, la preparación previa se hacía de cara a una manifestación pública, una entrada anti-imperial que reivindicaba la no violencia en contra de la violencia en que se basaba la entrada triunfal del poder imperial, es decir, de Pilato, para controlar a la gente en la fiesta de Pascua.

En el segundo caso, la preparación previa tenía que ver con el secreto. La introducción al jueves va seguida de un

versículo en el que se anuncia que Judas «andaba buscando una oportunidad para entregarlo» (14,11). Marcos informa de que Jesús envió a *dos* discípulos para llevar a cabo clandestinamente los preparativos para la cena pascual, y simultáneamente sostiene que Jesús quiere ocultar a Judas su localización concreta, para que no pueda contar a las autoridades dónde encontrar a Jesús durante la cena. Esta cena –a la que llamaremos la nueva Pascua– es importante, y a Judas no se le puede permitir que interfiera en su realización ¹¹.

Tal y como Marcos cuenta el asunto, Jesús sabe lo que va a suceder. No es necesario que atribuyamos esto a un conocimiento sobrenatural del futuro. Jesús tenía que saber que la cuerda se estaba tensando, que la cruz se iba aproximando. No podía ignorar o no ser consciente de la hostilidad de las autoridades, y muy probablemente contemplaría su detención y ejecución como algo inevitable, no en virtud de una necesidad divina, sino por todo lo que podía ver que estaba sucediendo en torno a él.

La última cena: una red de significados

Al atardecer, llegó Jesús con los doce y se sentaron a la mesa. Luego, mientras estaban cenando, dijo Jesús: «Os aseguro que uno de vosotros me va a entregar, *uno que está cenando conmigo*». Ellos comenzaron a entristecerse y a preguntarle uno tras otro: «¿Acaso soy yo?». Él les contestó: «Uno de los doce, uno que come en el mismo plato que yo. El Hijo del Hombre se va, tal como está escrito de él, pero ¡ay de aquel

¹¹ Mateo pierde este punto cuando reconstruye la redacción de Marcos omitiendo la referencia a *dos discípulos* y afirmando que Jesús envió a *los discípulos* (presumiblemente también a Judas) para realizar los preparativos (Mateo 26,17-19).

que entrega al Hijo del hombre! ¡Más le valdría a ese hombre no haber nacido!».

Durante la cena, Jesús tomó pan, pronunció la bendición, lo partió, se lo dio y dijo: «Tomad, esto es mi cuerpo». Tomó luego una copa, pronunció la acción de gracias, se la dio y bebieron todos de ella. Y les dijo: «Esta es mi sangre, la sangre de la alianza que se derrama por todos. Os aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Marcos 14,17-25).

Al llegar la tarde, Jesús y los doce discípulos, incluido Judas, llegan al piso de arriba donde está la sala preparada con antelación. Hay tres elementos principales en el relato que hace Marcos de la última cena: ellos celebran la cena pascual juntos; Jesús habla de su inminente traición; y después Jesús otorga al pan y al vino unos significados asociados a esa muerte que se le viene encima.

Comenzamos con el elemento central de los tres, la manifestación que hace Jesús de que sabe que va a ser traicionado. Cuando estaban cenando, Jesús dijo: «Os aseguro que uno de vosotros me va a entregar, uno que está cenando conmigo... uno de los doce... porque el Hijo del hombre se va, tal como está escrito de él, pero ¡ay de aquel que entrega al Hijo del hombre! ¡Más le valdría a ese hombre no haber nacido!» (14,18-21). Efectivamente, antes de que caiga la noche, Jesús no solo será entregado por Judas, sino que también será negado por Pedro y abandonado por todos los demás. El tema de un discipulado totalmente fallido sigue siendo central; más de la mitad de la narración que hace Marcos de la tarde y noche del jueves está dedicada a él (treinta y tres de los sesenta y un versículos: 14,18-21.27-45.50-52.66-72).

Durante la cena pascual, Jesús comparte un pan y una copa de vino con sus discípulos y pronuncia esas palabras, casi siempre llamadas «palabras de institución», que han lle-

gado a ser el corazón de la eucaristía cristiana: «Jesús tomó pan, pronunció la bendición, lo partió, se lo dio y dijo: “Tomad, esto es mi cuerpo”. Tomó luego una copa, pronunció la acción de gracias, se la dio y bebieron todos de ella. Y les dijo: “Esta es mi sangre, la sangre de la alianza que se derrama por todos”».

Esta última comida que compartió Jesús con sus discípulos posee un significado lleno de resonancias. Hacia atrás conecta con la actividad pública de Jesús, y hacia adelante lo hace con su muerte y con la vida pospascual de la cristiandad. La última cena de Jesús se iba a convertir en la primera cena del futuro. Vamos a subrayar cuatro significados de especial riqueza.

Una continuación de la práctica comensal de Jesús

Según los evangelios, incluido Marcos, uno de los rasgos más característicos de la actividad pública de Jesús fue el de compartir y participar en comidas. A menudo enseñaba sentado a la mesa, los banquetes eran temas recurrentes de sus parábolas y su práctica de la comensalidad fue criticada con frecuencia por sus adversarios. Los maestros de la ley y los fariseos preguntan con agresividad: «¿Por qué come con publicanos y pecadores?» (Mc 2,16; véase también Mt 11,19; Lc 7,34; 15,1-2). La cuestión es que Jesús come con «indeseables», los marginados y los excluidos, en una sociedad en la que resultaba sumamente significativa la gente con la que uno compartía mesa y mantel. La práctica comensal de Jesús tenía que ver con la inclusión en una sociedad con fronteras sociales muy marcadas. Tenía un significado tanto religioso como político: religioso, porque se realizaba en nombre del reino de Dios; político, porque afirmaba una visión de la sociedad totalmente diferente. Una analogía cercana a nuestro propio tiempo sería un líder religioso en la América del Sur

anterior a la legislación anti-segregación de los años 1960 que realizara comidas públicas integradoras y declarara: «Esto sí es el reino de Dios; el mundo dividido que os rodea no lo es».

Sin embargo, las comidas no tenían que ver únicamente con la inclusión. Tenían que ver también, y de manera crucial, con el alimento. Las comidas de Jesús no eran comidas rituales en las que los alimentos tienen única o principalmente un significado simbólico. Eran comidas reales, no un pequeño bocado y un sorbo, como en nuestra práctica de la eucaristía. Para Jesús, el alimento real –el pan– tenía importancia. En su enseñanza, el «pan» simbolizaba la base material de la existencia, como lo vemos en la oración del Señor o Padrenuestro. Inmediatamente después de la petición: «Venga tu reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo», viene: «Danos hoy nuestro pan de cada día». Para el auditorio campesino de Jesús, el pan –alimento suficiente para el día– era uno de los dos asuntos centrales para su supervivencia (el otro era la deuda). La última cena prolonga y culmina el énfasis de Jesús sobre las comidas y el alimento como justicia de Dios.

Un eco del día en que fueron alimentados cinco mil

Cuando Marcos narra lo que hizo Jesús en la última cena, utiliza cuatro verbos: *tomó*, *bendijo*, *partió* y *dio*. Estas cuatro palabras clave nos retrotraen a una escena anterior de este evangelio que tiene que ver con los alimentos, en la cual Jesús alimentó a cinco mil personas con unos pocos panes y peces: «Tomó los cinco panes y los dos peces, levantó los ojos al cielo, pronunció la bendición (bendijo), partió los panes y se los fue dando a los discípulos para que los distribuyeran. Y también repartió los dos peces entre todos» (6,41). ¿Por qué esta mirada desde la última cena hacia atrás, concretamente hacia la comida de los panes y los peces?

En Marcos, el relato de la multiplicación de los panes y los peces comienza estableciendo dos soluciones divergentes para una situación de hambre. La gente (cinco mil, según dice Marcos) había estado escuchando a Jesús durante todo el día en un lugar desierto, era ya tarde y tenían hambre. La solución de los discípulos era bastante razonable: «*Despídelos* para que vayan a los caseríos y aldeas del contorno y se compren algo de comer» (6,36). La solución alternativa que propone Jesús parece prácticamente imposible: «*Dadles vosotros de comer*» (6,37), a lo que los discípulos responden: «¿Cómo vamos a comprar nosotros pan por valor de doscientos denarios para darles de comer?». Esta diferencia entre Jesús y sus discípulos es contundente, si bien, conforme el relato avanza, Jesús les fuerza a participar poco a poco como intermediarios en todo el proceso. Jesús hace que se enteren de cuánto alimento se dispone (6,38), invita a la gente a sentarse formando grupos (6,39), distribuye los alimentos (6,41) y después recoge lo sobrante (6,43). En otras palabras, los discípulos son obligados a aceptar y participar en la solución de Jesús (*dadles vosotros de comer*) y no en la suya (*despídelos*).

Debe notarse que Jesús no hace caer un maná desde el cielo ni convierte las piedras en panes. Coge lo que ya está ahí, los cinco panes y los dos peces, y cuando pasa por las manos de Jesús, resulta que hay más que suficiente, mucho más que suficiente para todos los presentes. El tema fundamental de este relato no es la multiplicación, sino la distribución. El alimento del que ya se dispone es suficiente para todos cuando pasa por las manos de Jesús, que aparece entonces como encarnación de la justicia divina. Los discípulos –ya pensemos en ellos como comunidad del reino en microcosmos *ya presente* o como líderes de esta comunidad– no consideran esto como responsabilidad suya y son obligados por Jesús a aceptarlo. Detrás de todo esto hay, por supuesto, toda una teología de la creación en la

que Dios posee el mundo, exige que todos compartan sus bienes y nombra a los seres humanos servidores con el mandato imperativo de establecer la justicia de Dios en la tierra.

El énfasis de Marcos en una justa distribución de lo que no nos pertenece, que aparece en el incidente de los panes y los peces, empalma por tanto con el énfasis en el «pan» y en la «copa de vino» compartidos por todos en la nueva cena pascual. Una vez más, Jesús distribuye un alimento ya presente a «todos» los que están allí. Una comida en la que se comparte entre todos los presentes lo que ya está allí se convierte en el gran signo sacramental y, *al mismo tiempo*, en el programa práctico básico del movimiento del reino.

Una comida pascual

En su calidad de comida pascual, la última cena de Jesús conserva el eco del relato de la salida de Egipto, el relato del nacimiento de un pueblo como nación. Historia de esclavitud, libertad y liberación fue su narración primordial, el relato más importante que conocieron. La Pascua era (y es) la gran celebración anual judía del mayor acto de liberación realizado por Dios.

La primera Pascua (Éxodo 12) tuvo lugar la tarde anterior a la décima plaga, enviada para golpear al faraón y a Egipto; concretamente consistía en la muerte de los primogénitos de todas las casas de Egipto. Esta plaga fue el martillo que rompió la voluntad del faraón, y gracias a ello los esclavos hebreos fueron por fin liberados. En este contexto narrativo, el cordero pascual tuvo dos significados principales. Primero, algo de su sangre tuvo que ponerse en el dintel de las puertas de las casas de los esclavos hebreos, de modo que el ángel de la muerte, «el exterminador», pasara de largo y no matara a los primogénitos que vivían en ellas:

Luego untarán con la sangre las jambas y el dintel de la puerta de las casas en que vayan a comerlo... el Señor pasará para castigar a los egipcios, pero al ver la sangre en el dintel y en las dos jambas, pasará de largo y no permitirá al exterminador entrar en vuestras casas para matar (12,7.23).

Segundo, entonces cada familia tenía que comer su cordero pascual, ceñirse los lomos, ponerse las sandalias y estar preparados para salir. Por tanto, el cordero pascual era también alimento para el camino. Además, la primera Pascua fue, al mismo tiempo, la última cena en Egipto, tierra de esclavitud.

Debemos observar que la muerte del cordero pascual es un sacrificio en el amplio sentido de la palabra, pero no en un sentido más estricto de sacrificio sustitutorio. Su objetivo es doble: protección contra la muerte y alimento para el camino. El relato no hace mención de pecado ni de culpa, de sustitución ni de expiación.

La comida pascual, el *séder*, hace memoria de la primera Pascua y del Éxodo, trayéndolos al presente. Los elementos de la comida incorporan los elementos centrales del relato, y las palabras dejan claro que este no tiene que ver simplemente con el pasado, sino también con el presente: «No fueron solo nuestros padres y madres los que sufrieron la esclavitud del faraón en Egipto, sino que nosotros, todos nosotros reunidos aquí esta noche, hemos sido esclavos del faraón en Egipto; y no fueron solo nuestros padres y madres los que resultaron liberados por la grande y poderosa mano de Dios, sino que todos nosotros aquí hemos sido liberados por Dios». No resulta difícil darse cuenta de la naturaleza subversiva de este relato, referido al Imperio del faraón, a su sustituto, el Imperio romano, o a cualquier otro Imperio.

Cuerpo y sangre, y la muerte de Jesús

El relato que ofrece Marcos de la última cena incluye las conexiones con la Pascua de una manera implícita. Lo que sí explicita es la conexión con la muerte inminente de Jesús. Y lo hace con las «palabras de la institución», familiares a todos los cristianos por su uso en la cena del Señor:

Tomó pan, pronunció la bendición, lo partió, se lo dio y dijo: «*Tomad, esto es mi cuerpo*». Tomó luego una copa, pronunció la acción de gracias, se la dio y bebieron todos de ella. Y les dijo: «*Esta es mi sangre, la sangre de la alianza que se derrama por todos*» (14,22-24).

En Mateo, Lucas y Pablo, las palabras en cursiva, pronunciadas sobre el pan y la copa, aparecen en una forma ligeramente diferente (en Juan sencillamente no aparecen). En Mateo, las palabras sobre el pan son prácticamente idénticas a las de Marcos: «*Tomad y comed; esto es mi cuerpo*» (26,26). Las palabras sobre la copa se amplían y se vinculan con el perdón: «*Bebed todos de ella, porque esta es mi sangre, la sangre de la alianza que se derrama por todos para el perdón de los pecados*» (26,27-28). La versión de Lucas de lo que se dice sobre el pan difiere algo más. Añade «que se entrega por vosotros» y el tema de la «memoria»: «*Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced esto en memoria mía*» (22,19). Sobre la copa, Lucas dice: «*Esta es la copa de la nueva alianza sellada con mi sangre, que se derrama por vosotros*» (22,20). El relato de Pablo, escrito con anterioridad a cualquiera de los relatos evangélicos, incluye siempre el tema de la memoria, y está más próximo al de Lucas: «*Esto es mi cuerpo entregado por vosotros; haced esto en memoria mía... esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre; cuantas veces bebáis de ella, hacedlo en memoria mía*» (1 Cor 11,24-25).

Las diferentes versiones ponen de relieve un cierto grado de fluidez sobre la forma en que fue recordada y celebrada la última cena. Sin embargo, lo que todas ellas tienen en común es un énfasis en el cuerpo y la sangre, en el pan y el vino. Sea lo que sea de la conexión que haya pretendido establecer Marcos entre la comida de la multiplicación de los panes y peces y esta comida de pan y vino, no había nada en aquella primera comida que aludiera al simbolismo del cuerpo y la sangre. Entonces, ¿qué añade Marcos aquí que no estaba presente antes?

En primer lugar, lo esencial de las comidas de Jesús –desde los panes y peces hasta el pan y el vino– estriba en insistir en su carácter de comidas compartidas entendidas como mandamiento de la justicia divina en un mundo que no es de nuestra propiedad. Si, como afirma Dios en Levítico 25,23: «La tierra es mía y vosotros sois emigrantes y criados en mi propiedad», entonces el alimento que produce la tierra pertenece lógicamente a Dios. Si todos nosotros somos emigrantes y siervos en una *tierra* que no es de nuestra propiedad, entonces somos también invitados y huéspedes en una mesa que tampoco nos pertenece en propiedad. Ahora bien, si uno vive para la justicia divina en un mundo que pertenece a Dios, lo más probable es que termine muriendo de muerte violenta a manos de la injusticia humana en un mundo que se niega a reconocer a semejante propietario.

El lenguaje del cuerpo y la sangre apunta a una muerte violenta. Cuando una persona muere de forma no violenta hablamos de una separación del cuerpo y el alma. Sin embargo, cuando una persona muere violentamente hablamos de una separación del cuerpo y la sangre. Este es el primer y fundamental sentido que poseen las palabras *separadas* de Jesús: pan/cuerpo y vino/sangre. Lo que él hizo no fue simplemente coger pan y vino juntos y decir: «Esto es mi cuerpo y mi sangre». En segundo lugar, esta separación del cuerpo y

la sangre de Jesús, producida por una muerte violenta, es la base absolutamente necesaria para otro nivel de significado presente en Marcos. Nunca hubiera sido posible hablar de la muerte de Jesús como un sacrificio de sangre a menos que, como primera providencia, se hubiera tratado de una ejecución violenta. Pero, concedido este destino, resulta posible una correlación entre Jesús como nuevo cordero pascual y esta última comida como una nueva Pascua. Recuérdese lo que se dijo sobre la antigua (y moderna) interpretación del sacrificio en el capítulo 2. El asunto no está ni en el sufrimiento ni en la sustitución, sino en la participación en Dios a través de un don o una comida.

Antes, en Marcos 10,45, Jesús dijo que tampoco «el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos». Aquí resuena el eco de esta liberación, redención o salvación, cuando Jesús afirma que «esta es mi sangre, la sangre de la alianza que se derrama por todos» (14,24). Sin embargo, ningún versículo explica con exactitud cómo esta sangre o rescate logra la liberación «por todos». Recuérdese, no obstante, el desafío de Jesús en 8,34-35: «Después, Jesús reunió a la gente y a sus discípulos y les dijo: “Si alguno quiere venir detrás de mí, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y que me siga. Porque el que quiera salvar su vida la perderá, pero el que pierda su vida por mí y por la buena noticia la salvará”». Recuérdense también las reacciones y respuestas de los Doce a las tres profecías de Jesús. Pedro no estaba dispuesto a participar de este destino, los Doce debatían su relativo interés y Santiago y Juan pretendían obtener en el futuro los primeros puestos. Sin embargo, Jesús les había explicado con bastante claridad que su vida y la de ellos estaba en franca contradicción con los sistemas de dominación de la sociedad, que campan por sus respetos. En otras palabras, sus seguidores tendrían que pasar a través de la muerte para alcanzar la resurrección, y tendrían que pasar de una vida de dominación, normali-

zada socialmente, a una vida servidora de la trascendencia humana mediante la participación *con* Jesús, y aún más, *en* Jesús.

Finalmente, Jesús no habla meramente del pan y del vino como símbolos de su cuerpo y sangre. Lo que hace, más bien, es contar con la real participación en el alimento y la bebida de todos, de los Doce (incluido Judas); todos ellos participan en el «pan como cuerpo» y en el «vino como sangre». Se trata de un intento final de llevarlos a todos con él a la resurrección pasando por la ejecución, a una nueva vida pasando por la muerte. Una vez más se trata de una *participación* en Cristo y no de una *sustitución* por Cristo. Y nosotros, como ellos, estamos invitados a viajar con Jesús hacia la resurrección pasando por la ejecución. La última cena tiene que ver con un pan a favor del mundo, con la justicia de Dios contra la injusticia humana, con una nueva Pascua desde la esclavitud a la liberación y con la participación en el camino que conduce a través de la muerte a una nueva vida.

Getsemaní, oración y arresto

Después de cantar los himnos salieron hacia el monte de los Olivos. Jesús les dijo: «Todos vais a fallar, porque está escrito: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas. Pero después de resucitar iré delante de vosotros a Galilea».

Pedro le replicó: «Aunque todos fallen, yo no». Jesús le contestó: «Te aseguro que hoy, esta misma noche, antes de que el gallo cante dos veces, tú me habrás negado tres». Pedro insistió: «Aunque tenga que morir contigo, jamás te negaré». Y todos decían lo mismo.

Cuando llegaron a un lugar llamado Getsemaní, dijo Jesús a sus discípulos: «Sentaos aquí mientras yo voy a orar». Tomó consigo a Pedro, a Santiago y a Juan. Comenzó a sentir pavor y angustia y les dijo: «Siento una tristeza mortal. Quedaos aquí

y velad». Y avanzando un poco más, se postró en tierra y suplicaba que, a ser posible, no tuviera que pasar por aquel trance. Decía: «*Abbá*, Padre, todo te es posible. Aparta de mí esta copa de amargura. Pero no se haga como yo quiero, sino como quieres tú». Volvió y los encontró dormidos. Y dijo a Pedro: «Simón, ¿duermes? ¿No has podido velar ni siquiera una hora? Velad y orad para que podáis hacer frente a la prueba; que el Espíritu está bien dispuesto, pero la carne es débil».

Se alejó de nuevo y oró repitiendo lo mismo. Regresó y volvió a encontrarlos dormidos, pues sus ojos estaban cargados. Ellos no sabían qué responderle. Volvió por tercera vez y les dijo: «¿Todavía estáis durmiendo y descansando? ¡Basta ya! Ha llegado la hora. Mirad, el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores. Levantaos, vamos, ya está aquí el que me va a entregar».

Aún estaba hablando Jesús, cuando se presentó Judas, uno de los doce, y con él un tropel de gente con espadas y palos, enviados por los jefes de los sacerdotes, los maestros de la ley y los ancianos. El traidor les había dado una contraseña diciendo: «Al que yo bese, ese es; prendedlo y llevadlo bien seguro». Nada más llegar, se acercó a Jesús y le dijo: «*Rabí*». Y lo besó. Ellos le echaron mano y lo prendieron. Uno de los presentes desenvainó la espada y, de un tajo, le cortó la oreja al criado del sumo sacerdote. Jesús tomó la palabra y les dijo: «Habéis salido con espadas y palos a prenderme, como si fuera un bandido. A diario estaba con vosotros enseñando en el templo, y no me apresasteis. Pero es preciso que se cumplan las Escrituras». Entonces, todos sus discípulos lo abandonaron y huyeron. Un joven lo iba siguiendo cubierto tan solo por una sábana. Le echaron mano, pero él, soltando la sábana, se escapó desnudo (Marcos 14,26-52).

Terminada la cena, Jesús y los discípulos cantan un himno y salen de la habitación de arriba. Dejan la ciudad y van a una zona que está a los pies del monte de los Olivos

conocida como Getsemaní, a unos cien metros del muro este de la ciudad. Esta es la sección más larga del relato que hace Marcos del jueves (14,26-52, un total de veintisiete versículos). En ella:

- Jesús dice a sus discípulos que todos ellos van a fallar.
- Pedro jura que él no le fallará y Jesús le dice: «Antes de que el gallo cante dos veces, tú me habrás negado tres».
- Jesús dice a los tres discípulos más íntimos (Pedro, Santiago y Juan) que permanezcan en vela mientras él va a orar. Por tres veces ellos se duermen y cada vez son reprendidos por Jesús.
- Jesús ora suplicando su liberación.
- Judas llega con un grupo de oficiales del Templo y Jesús es detenido.
- Los discípulos huyen.

Vamos a centrar nuestra atención en la oración de Jesús y en su detención.

Después de llegar a Getsemaní con sus discípulos, Jesús se separa un poco de ellos para orar, llevando consigo a Pedro, Santiago y Juan. La descripción que hace Marcos de Jesús como «angustiado», «agitado», «profundamente entristecido», «con una tristeza mortal» y postrado en tierra está llena de angustia:

Comenzó a sentir pavor y angustia, y les dijo: «Siento una tristeza mortal. Quedaos aquí y velad». Y avanzando un poco más, se postró en tierra y suplicaba que, a ser posible, no tuviera que pasar por aquel trance. Decía: «*Abbá*, Padre, todo te es posible. Aparta de mí esta copa de amargura. Pero no se haga como yo quiero, sino como quieres tú» (14,33-36).

La oración resulta llamativa tanto por su forma de dirigirse a Dios como por su contenido.

Jesús llama a Dios *abbá*, una palabra aramea que Marcos incluye en su narración, aun cuando está escribiendo en griego. En arameo, *abbá* es la forma familiar o íntima de decir «padre», bastante parecida a la expresión española «papá». Era usada por los hijos para dirigirse a su padre no solo cuando eran niños, sino también de adultos. Como término para dirigirse a Dios era muy poco frecuente en el antiguo judaísmo, aunque no absolutamente excepcional. Tenemos noticia de unas pocas figuras judías, cercanas al tiempo de Jesús, que hablaron de Dios como *abbá*. Fueron conocidos por su intimidad con Dios, sus largas horas de oración y sus poderes de sanación. El término sugiere que Jesús (igual que ellos) experimentó una intimidad con Dios como la que existe entre el hijo y los padres.

Jesús ora implorando su liberación. Suplica que no tenga que pasar por ese trance, que se aparte de él esa copa de amargura. Ambas cosas, «trance» y «copa», se refieren a su inminente tortura y a su muerte cruel. Comprensiblemente preferiría no pasar por ese trance. Sin embargo, se entrega: «Pero no se haga como yo quiero, sino como quieres tú». Es importante añadir que esto no significa que la muerte de Jesús fuera la voluntad de Dios. Dios nunca quiere que el justo sufra. Dios no quería que Jesús muriera, igual que nunca quiso que fueran asesinados los mártires anteriores (o posteriores) a Jesús. Por eso podemos imaginarnos a todos ellos entregándose de la misma forma que Jesús lo hizo: desde Pedro y Pablo hasta Tecla y Perpetua, desde Dietrich Bonhoeffer a las monjas de El Salvador. La oración refleja no una resignación fatalista a la voluntad de Dios, sino una confianza en Dios en medio de las circunstancias más calamitosas.

En un determinado momento después de la cena pascual, Judas deja el grupo (en Juan lo deja durante la cena; en Marcos, Mateo y Lucas permanece aparentemente con todos du-

rante la cena). Conoce el lugar a donde se han dirigido Jesús y sus discípulos, un sitio en el que Jesús podrá ser detenido en la oscuridad, lejos de la gente. Después de la oración de Jesús:

Se presentó Judas, uno de los doce, y con él un tropel de gente con espadas y palos, enviados por los jefes de los sacerdotes, los maestros de la ley y los ancianos. El traidor les había dado una contraseña diciendo: «Al que yo bese, ese es; prendedlo y llevadlo bien seguro». Nada más llegar, se acercó a Jesús y le dijo: «*Rabbi*». Y lo besó. Ellos le echaron mano y lo prendieron (14,43-46).

El «tropel de gente con espadas y palos enviados por los jefes de los sacerdotes, los maestros de la ley y los ancianos» se refiere a un grupo de la policía o de los oficiales del Templo. Por ser colaboradores locales, las autoridades del Templo estaban autorizadas por los romanos para poseer una pequeña fuerza militar; más que una fuerza policial, pero menos que un ejército. El evangelio de Juan describe la escena de la detención de forma muy diferente. Lejos de ser soldados del Templo enviados por sus autoridades (y probablemente un grupo relativamente pequeño), los que se presentan forman un grupo de seiscientos soldados imperiales.

Judas identifica a Jesús con un beso. Algunos lectores de los evangelios se han preguntado a veces por qué este era necesario. Con toda seguridad, las autoridades sabían quién era Jesús. Pero no fueron los que le interrogaron los días anteriores, los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley, quienes se presentaron para detenerlo, sino soldados del Templo enviados por ellos. Es fácil imaginar que no sabrían quién era Jesús.

Entonces Marcos nos informa: «Uno de los presentes desenvainó la espada y, de un tajo, le cortó la oreja al criado del sumo sacerdote» (14,47). En Lucas y en Juan, esta historia

crece. Lucas nos dice que Jesús cura al hombre cuya oreja había sido cortada, siendo el único evangelio que cuenta este detalle (22,51). Juan afirma que fue Pedro el que desenvainó la espada, y llama al criado Malco (18,10). El relato es sorprendente porque nos informa de que uno de los seguidores de Jesús iba armado. ¿Era esta una práctica habitual entre ellos o se trata, una vez más, de otro ejemplo que presenta Marcos de un fallo en el discipulado? En cualquier caso, tanto en Mateo como en Lucas, Jesús desaprueba la acción. En Mateo dice: «Guarda tu espada, que todos los que empuñan la espada perecerán a espada» (26,52). Y en Lucas: «¡Dejadlos!» (22,51).

Resulta instructivo comparar el relato marcano de la detención con el de Juan. En Marcos, Jesús es un ser humano vulnerable. En Juan, Jesús es dueño de la situación, e incluso es reconocido como un ser divino por los que le arrestan. Veámoslo más en concreto:

- En Marcos, Jesús ora diciendo: «Aparta de mí esta copa de amargura. Pero no se haga como yo quiero, sino como quieres tú» (14,36). En Juan nada de esto. Previamente en Juan, Jesús oraba diciendo: «Me encuentro profundamente abatido; pero, ¿qué puedo decir? ¿Padre, sálvame de lo que se me viene encima en esta hora? De ningún modo; porque he venido precisamente para aceptar esta hora» (12,27). En Getsemaní dice: «¿Acaso no debo beber esta copa de amargura que el Padre me ha preparado?» (18,11).
- En Marcos, todos los discípulos huyen. En Juan, Jesús ordena a los soldados que le están deteniendo que dejen marchar a sus discípulos: «Dejad que estos se vayan», a lo que sigue este comentario de Juan: «Así se cumplió lo que él mismo había dicho: “No he perdido a ninguno de los que me diste”» (18,8-9). Esto hace referencia a 17,12, donde Jesús, dirigiéndose a Dios, de-

cía: «Mientras yo estaba con ellos en el mundo, yo mismo guardaba, en tu nombre, a los que me diste. Los he protegido de tal manera que ninguno de ellos se ha perdido, fuera del que tenía que perderse para que se cumpliera lo que dice la Escritura».

- En Marcos 14,35, Jesús «se postró en tierra». En Juan, cuando se presentan los seiscientos soldados imperiales para arrestarlo, «Jesús les preguntó: “¿A quién buscáis?” Ellos contestaron: “A Jesús de Nazaret”. Jesús les dijo: “Yo soy”. Judas, el traidor, estaba allí con ellos. En cuanto les dijo yo soy, comenzaron a retroceder y cayeron a tierra» (18,4-6).

Se trata de una historia sorprendente. ¿Por qué los soldados –los seiscientos soldados– cayeron a tierra cuando Jesús dijo «yo soy»? Porque «Yo soy» es el nombre sagrado de Dios en la Biblia judía (Éxodo 3,14). Caen a tierra en presencia de lo sagrado, y entonces, inmediatamente, detienen a Jesús. Históricamente es imposible imaginar esta escena: seiscientos soldados imperiales reconociendo la presencia de lo sagrado en Jesús, y a continuación arrestándole sin más. Teológicamente es una escena eficaz: hasta el Imperio que mata a Jesús reconoce su señorío y trata de terminar con él.

Concluimos esta sección con el papel que desempeñan los discípulos. Ya hemos mencionado lo central, que es el tema del discipulado fallido en el evangelio de Marcos, y más en particular el jueves. Judas traiciona a Jesús, Pedro le niega y el resto huye. En este momento, todos desaparecen del relato de la Semana Santa. Marcos no los menciona ya hasta Pascua. En esto es seguido por los otros evangelios, con excepción de lo que, tanto Mateo como Lucas, nos dicen sobre el destino de Judas. Según Mateo 27,3-10, Judas devolvió a los jefes de los sacerdotes y a los ancianos las treinta monedas de plata que había recibido de ellos por entregar a Jesús; después fue y se suicidó ahorcándose. Se-

gún Lucas en Hechos 1,18-19 (el mismo autor escribió Lucas y Hechos), Judas adquirió un campo, se tiró desde lo alto, reventó y se desparramaron todas sus entrañas. Aunque Lucas no dice que este final era el juicio de Dios, lo da a entender claramente. En Mateo, Judas es un suicida; en Lucas muere de una forma horrible, pero no se trata de una muerte autoinfligida.

Ahora bien, con la excepción de Judas, hasta Pascua no volvemos a saber nada de los discípulos. En los relatos de Pascua –implícitamente en Marcos y explícitamente en los otros evangelios–, Pedro y los demás discípulos son reincorporados a la relación y comunión por y con Jesús. Ciertamente, de no haberse suicidado o haber muerto súbitamente Judas, podríamos imaginar que incluso el traidor hubiera podido ser reincorporado a la relación y a la comunidad.

Interrogatorio y condena

Condujeron a Jesús ante el sumo sacerdote y se reunieron todos los jefes de los sacerdotes, los ancianos y los maestros de la ley. Pedro lo siguió de lejos hasta el interior del patio del sumo sacerdote y se quedó sentado con los guardias, calentándose junto al fuego.

Los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín buscaban una acusación contra Jesús para darle muerte, pero no la encontraban. Pues, aunque muchos testimoniaban en falso contra él, los testimonios no coincidían. Algunos se levantaron y dieron contra él este falso testimonio: «Nosotros le hemos oído decir: “Yo derribaré este templo hecho por hombres y en tres días construiré otro no edificado por hombres”».

Pero ni siquiera en esto concordaba su testimonio.

Entonces se levantó el sumo sacerdote en medio de todos y preguntó a Jesús: «¿No respondes nada? ¿Qué significan estas acusaciones?».

Jesús callaba y no respondía nada. El sumo sacerdote siguió preguntándole: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?».

Jesús contestó: «Yo soy, y *veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Todopoderoso y que viene entre las nubes del cielo*».

El sumo sacerdote se rasgó las vestiduras y dijo: «¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece?».

Todos lo juzgaron reo de muerte. Algunos comenzaron a escupirle y, tapándole la cara, le daban bofetadas y le decían: «¡Adivinal!».

Y también los guardias lo golpeaban (Marcos 14,53-65).

Ahora Jesús es conducido ante las autoridades del Templo, a las que Marcos llama «el sumo sacerdote, los jefes de los sacerdotes, los ancianos y los maestros de la ley» (14,53). Y también «los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín» (14,55). Lo que sigue es denominado con frecuencia «proceso judío de Jesús» ante el «sumo sacerdote» y «todo el sanedrín», que tiene como resultado su condena a muerte. Tal como es narrado por Marcos y por los otros evangelios, ha llevado a muchos cristianos a lo largo de los siglos a atribuir la principal responsabilidad de la muerte de Jesús a los miembros de más alto rango de la nación judía, y de ahí, acriticamente, a «los judíos». El relato del interrogatorio y la condena de Jesús a cargo del sumo sacerdote y el sanedrín se ha convertido con frecuencia en un texto de terror para los judíos en los siglos posteriores.

Por esta razón necesitamos hacer ahora una pausa para realizar algunos comentarios históricos. Aunque nuestro objetivo es exponer el relato que hace Marcos de la Semana Santa, y no reconstruir la historia que pueda contener en su interior, es importante que aquí procedamos como hemos dicho, subrayando lo siguiente:

- Lo más verosímil es que Marcos (y otros primitivos cristianos) no conocieran exactamente lo que pasó. La

razón es que, según Marcos (y los otros evangelios), ningún seguidor de Jesús estuvo presente con él después de su detención (todos huyeron). Aunque es posible imaginar que alguien dentro del círculo del sumo sacerdote revelara posteriormente lo sucedido, no podemos tener certeza de ello. Por consiguiente, la escena del proceso puede constituir una construcción cristiana pospascual, y no una historia recordada. No debemos olvidar que esta es la forma en que Marcos elabora su relato en torno al año 70.

- No está claro si debemos pensar que Marcos presenta un «proceso» formal o una «audiencia» informal pero completa. Un «proceso» implica un procedimiento legal sujeto a las reglas vigentes en el momento; una «audiencia» implica un procedimiento paralegal o incluso extralegal. Mas aún, el «sanedrín» al que se refiere Marcos podría no ser el Sanedrín de siglos posteriores, sino un «consejo privado» formado por el sumo sacerdote y su círculo de consejeros.
- Las autoridades del Templo no representaban a los judíos. Más que representar al pueblo judío eran, en su calidad de colaboradores locales de la autoridad imperial, los opresores de la inmensa mayoría del pueblo judío. Ellos, podríamos decir, no representaban al pueblo judío más que los gobiernos colaboracionistas de Europa representaban a sus pueblos durante la segunda guerra mundial o durante el tiempo de la Unión Soviética.

El relato que nos ofrece Marcos del proceso de Jesús ante las autoridades del Templo tiene tres momentos, el primero de ellos con el testimonio contra Jesús en 14,55-59, un segundo momento con la declaración de Jesús en 14,60-62 y, finalmente, un tercer momento con el veredicto y los malos tratos en 14,63-65.

En el *primer momento* del proceso, los testigos discrepan entre sí. Marcos dice dos veces que la gente «testimoniaba en falso contra él» y que «los testimonios no coincidían» (14,56-57,59). También especifica el evangelista el contenido de la fallida acusación: «Nosotros le hemos oído decir: “Yo derribaré este templo hecho por hombres y en tres días construiré otro no edificado por hombres”» (14,58). Esta acusación contra Jesús se repite al pie de la cruz: «Los que pasaban por allí lo insultaban meneando la cabeza y diciendo: “Eh, tú que destruías el templo y lo reedificabas en tres días”» (15,29). Jesús, sin embargo, en su proceso ni siquiera se digna contestar a una acusación tan falsa (14,60-61).

En el *segundo momento* (14,60-62), tras el inicial silencio de Jesús, y puesto que los testigos no se ponían de acuerdo, el sumo sacerdote interroga directamente a Jesús. De acuerdo con la ley judía, para condenar se requería el testimonio de «dos o tres» testigos. Al no haber suficientes testigos que estuvieran de acuerdo entre sí, el sumo sacerdote trata con eficacia de conseguir una confesión, y entonces tiene lugar el crucial diálogo. El sumo sacerdote pregunta: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?» (14,61). Esto equivalía a preguntar: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo de Dios?». El que el sumo sacerdote planteara esta pregunta sugiere que no había «dos o tres testigos» que pudieran testificar que Jesús hubiera pretendido atribuirse este rango, lo que concuerda con la descripción que hace Marcos del mensaje de Jesús. El asunto no era la *persona* de Jesús, sino el *reino de Dios*, que constituía un desafío a los sistemas de dominación y a los imperios considerados normales, y también, ciertamente, a la propia civilización, aceptada igualmente como normal.

El crucial diálogo cuenta con la respuesta de Jesús. Jesús dice: «Yo soy, y “veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Todopoderoso y que viene entre las nubes del cielo”» (14,62). Su respuesta comienza con lo que es traducido como una afirmación: «Yo soy». Ahora bien, como se dijo breve-

mente en el capítulo 1, la expresión griega *ego eimi* puede traducirse tanto como una declaración (y entonces como una afirmación) cuanto como una interrogación: «Yo soy» o «¿Soy yo?». Y, como se dijo también en el capítulo 1, tanto Mateo como Lucas se muestran ambiguos al respecto. En Mateo tenemos: «Tú lo has dicho» (26,64); y en Lucas: «Vosotros lo decís» (22,70). Sin embargo, el sumo sacerdote aparentemente lo entiende como una afirmación, porque la respuesta se convierte en la base de su veredicto de culpabilidad. Merece la pena destacar que Jesús es acusado sobre la base de lo que da la impresión de ser una confesión cristiana pospascual del significado de Jesús: él es el Mesías, el Hijo de Dios, que volverá.

El resto de la respuesta de Jesús se mueve alrededor del asunto del «Hijo del hombre»: «“Y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Todopoderoso y que viene entre las nubes del cielo”». Nótese las comillas que aparecen dentro de las comillas principales; están indicando que la respuesta de Jesús incluye una cita, tomada concretamente del capítulo 7 del libro de Daniel, que dice: «Vi venir sobre las nubes a alguien semejante a un hijo de hombre», al cual «se le dio poder, gloria y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían», y «su poder es eterno y nunca pasará y su reino jamás será destruido» (Dn 7,13-14). La expresión «alguien semejante a un hijo de hombre» se traduce con frecuencia como «alguien semejante a un ser humano»; es importante, sin embargo, caer en la cuenta de que el lenguaje original de Daniel 7,13 habla de «alguien semejante a un hijo de hombre», y esta es la frase de la que se hace eco Marcos.

Habida cuenta de la importancia que tiene la respuesta de Jesús para poder entender el relato de Marcos, necesitamos hacer una pausa y reflexionar sobre el significado del cambio que se produce desde «el Mesías, el Hijo del Bendito» hasta «el Hijo del hombre». Recuérdese que, cuando

Pedro confesó a Jesús como el Mesías en 8,29, Jesús no negó su confesión, pero la reinterpretó o reemplazó inmediatamente este título por otro: el de Hijo del hombre destinado a la muerte y a la resurrección en 8,31. Tal vez, para Marcos, el título de «Mesías» llevaba consigo la idea de un líder que usaría la violencia para liberar a Israel del poder militar y de la opresión imperial romana. Esta no era la visión de Jesús que tenía Marcos, y en consecuencia «Hijo del hombre» era la expresión preferida por él para reemplazar a la otra y así evitar cualquier ambigüedad entre un mesías violento y otro no violento.

La cita de Daniel 7 que aparece en Marcos exige una consideración cuidadosa. Comenzamos con el trasfondo de este capítulo. El año 167 a. C., el gobernante sirio Antíoco IV Epífanes puso en marcha una persecución religiosa contra los judíos que se negaron a aceptar una total inculturación dentro de su imperio helenista. Algunos judíos (a los que conocemos como los Macabeos) recurrieron a las armas y lucharon en una guerra militarmente exitosa por tierra contra *su imperio*, mientras que otros judíos se convirtieron en visionarios y alimentaron la esperanza de un juicio divino absoluto contra *todos los imperios* pasados, presentes y futuros. Los imperios iban unidos al caos, al mar y a poderes bestiales. El juicio trascendente de Dios llevaba consigo un triunfo del orden sobre el caos, del cielo sobre el mar y del hombre sobre las bestias.

Daniel 7 transmite una de estas visiones e interpretaciones en las que Dios dirige una corte judicial divina o un proceso celestial contra todos los grandes imperios que se mantenían en pie, incluyendo el de Antíoco IV. Los imperios babilónico, medo, persa y macedonio son vistos como bestias que emergen del caos terrible del mar, aunque los macedonios de Alejandro eran más «terroríficos y espantosos» que todos los que les habían precedido (Dn 7,4-7). Sus generales dividieron el imperio entre ellos; eran como «cuernos»

de esa bestia de Alejandro; Antíoco IV era el «arrogante» cuerno pequeño (Dn 7,8.11.20).

En el cielo, «la corte se sentó para juzgar y se abrieron los libros» ante el trono de Dios, el Anciano. La decisión, imaginada como proféticamente adoptada *al comienzo* de esta secuencia de los cuatro imperios, apunta a su eventual destrucción. Y he aquí qué será lo que lo reemplace:

Seguía yo contemplando estas visiones nocturnas, y vi venir sobre las nubes a alguien semejante a un hijo de hombre; se dirigió hacia el Anciano y fue conducido por él. Se le dio poder, gloria y reino y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían. Su poder es eterno y nunca pasará, y su reino jamás será destruido (Dn 7,13-14).

El quinto y último imperio le es dado no a *uno semejante a una bestia*, sino a uno *semejante a un ser humano*. Los imperios anteriores eran simbolizados por bestias, el reino de Dios por una figura humana. Descenderá finalmente a la tierra, y «le será entregado al *pueblo* de los fieles del Altísimo. Su reino es un reino eterno, y todo poder le servirá y obedecerá» (Dn 7,27). No se ofrecen detalles de cómo, dónde y cuándo sucederá todo esto, pero Dios ya ha pronunciado el juicio y, por tanto, es algo divinamente inevitable.

Por consiguiente, Daniel 7 es una visión anti-imperial, y un texto también anti-imperial: los imperios que habían oprimido al pueblo de Dios durante siglos son juzgados negativamente sin excepción, y al Hijo del hombre le es otorgada una realidad positiva; él es un símbolo para el pueblo de Dios, al cual se le concede el reino de Dios que dura para siempre. Todo esto conforma el presupuesto que acompaña al extraordinario uso de la expresión «Hijo del hombre» por parte del Jesús de Marcos. La descripción de «alguien semejante a un Hijo de hombre» (es decir, «alguien semejante a un ser humano») tomada de Daniel 7 se ha convertido en un título: «el Hijo del hombre» (o «el

Hombre») en su versión evangélica. De modo que a Jesús le ha sido otorgado el reino de Dios sobre la tierra y, por supuesto, ha sido así en nombre de los que son designados como el pueblo de los fieles de Dios. Jesús como Hijo del hombre debe entenderse en relación con los presupuestos generales que acompañan a Daniel 7, y con el presupuesto específico que va unido al uso que hace Marcos de este título aplicándolo a Jesús, y que alcanza su punto culminante en 14,62. Este uso tiene tres aspectos relacionados entre sí:

<i>Primer aspecto</i>	Jesús como Hijo del hombre con autoridad sobre la tierra	2,10.28
<i>Segundo aspecto</i>	Jesús como Hijo del hombre en la muerte y la resurrección	8,31; 9,9.12.31; 10,33.45; 14,21.41
<i>Tercer aspecto</i>	Jesús como Hijo del hombre que vuelve con gloria y poder celestiales	8,38; 13,26; 14,62

En otras palabras, no todo es futuro, pero es fundamentalmente un paso del presente al futuro. Jesús, el Hijo del hombre, el Hombre, ha recibido ya el reino de Dios, y aunque este será consumado en el futuro, está ya presente en la tierra. Este reino tiene que ser revelado todavía en poder y gloria, pero está ya aquí en humildad y servicio. Su presencia ahora es conocida únicamente para la *fe* (1,15), pero un día será revelada *visiblemente* (9,1). Marcos creyó que este día iba a llegar «dentro de esta generación», y desde luego ni se le ocurrió pensar que duraría por lo menos dos mil años. Aparte de esto, su intención es clara. Dios ha otorgado el reino a Jesús y todos son invitados a entrar en él, *pero*, como ya dejaron claro las tres profecías, reacciones y respuestas, ello implica seguir a Jesús pasando por la muerte hasta la resurrección, y una vida aquí abajo absolutamente opuesta a la forma de vivir que considera normal el mundo imperial (8,34; 9,35; 10,42-45).

Volvamos ahora a la narración de Marcos de la comparecencia de Jesús ante el sumo sacerdote y su consejo. En este *tercer* paso del proceso encontramos el veredicto y los malos tratos, que suponen el comienzo del sufrimiento físico de Jesús:

El sumo sacerdote se rasgó las vestiduras y dijo: «¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece?». Todos lo juzgaron reo de muerte. Algunos comenzaron a escupirle y como tapándole la cara le daban bofetadas y le decían: «¡Adivina!», y también los guardias lo golpeaban (14,63-65).

Jesús ha sido condenado a muerte y ahora será entregado a Pilato. Todavía no ha amanecido. Cuando entre el viernes, Jesús será entregado al gobernador romano. El final –y el comienzo– están cerca.

Confesión y negación

Mientras Pedro estaba abajo, en el patio, llegó una de las criadas del sumo sacerdote. Al ver a Pedro calentándose junto a la lumbre, se le quedó mirando y le dijo: «También tú andabas con Jesús, el de Nazaret».

Pedro lo negó diciendo: «No sé ni entiendo de qué hablas».

Salió afuera al portal, y cantó un gallo. Lo vio de nuevo la criada y otra vez se puso a decir a los que estaban allí: «Este es uno de ellos».

Pedro lo volvió a negar. Poco después, también los presentes decían a Pedro: «No hay duda. Tú eres uno de ellos, pues eres galileo». Él comenzó entonces a echar imprecaciones y a jurar: «Yo no conozco a ese hombre del que me habláis». Enseguida cantó el gallo por segunda vez. Pedro se acordó de lo que le había dicho Jesús: «Antes de que el gallo cante dos veces, tú me habrás negado tres», y rompió a llorar (Marcos 14,66-72).

La secuencia de 14,53-72 es la última de las tres unidades que hemos llamado *estructuras-marco* creadas por nuestro evangelista para relatarnos la pasión de Jesús. Como se dijo al comienzo del capítulo 2, la negación, a cargo de Pedro, de la identidad común de Jesús (Jesús de Nazaret) enmarca la confesión, a cargo de Jesús, de su propia identidad fuera de lo común (Hijo del hombre):

<i>Incidente A</i> ¹	Pedro sigue a Jesús hasta la casa del sumo sacerdote	14,53-54
<i>Incidente B</i>	Jesús es interrogado y confiesa su identidad	14,55-65
<i>Incidente A</i> ²	Pedro es interrogado y niega a Jesús	14,66-72

Marcos subraya estas estructuras-marco mediante su doble mención de Pedro «calentándose junto a la lumbre» en 14,54 y 14,67. El contraste resulta muy obvio. Pedro es interrogado y responde con cobardía a unos presentes circunstanciales, carentes de rango oficial. Jesús es interrogado y responde con coraje a las preguntas planteadas oficialmente por el sumo sacerdote.

Como siempre, Marcos está escribiendo para todos aquellos cristianos que han sido víctimas de una mortal persecución en territorio judío durante la gran rebelión de los años 66-74 d. C. Marcos ha presentado a Jesús advirtiéndoles sobre traiciones y negaciones dentro de las familias durante esos años terribles: «Entonces el hermano entregará a su hermano y el padre a su hijo. Se levantarán hijos contra padres para matarlos» (13,12). Enmarcar la confesión de Jesús dentro de las negaciones de Pedro ofrece a esos cristianos un triple consuelo.

En primer lugar, los que imitaban a Jesús, y no a Pedro, eran aplaudidos por su coraje. Segundo, incluso aquellos que imitaban a Pedro, y no a Jesús, eran consolados con la

esperanza del arrepentimiento y el perdón. Marcos dice que, después de sus negaciones, «Pedro se acordó de lo que le había dicho Jesús: “Antes de que el gallo cante dos veces, tú me habrás negado tres”, y rompió a llorar» (14,72). Finalmente, ni las negaciones ni incluso las traiciones son el peor pecado contra Jesús o contra Dios. El peor pecado es la desesperación, la falta de fe en que el arrepentimiento obtendrá el perdón *siempre, siempre, siempre*. Si Judas se hubiera arrepentido y hubiera roto a llorar, también habría sido perdonado. Sin embargo, en el relato de Marcos, Pedro reaparece en 16,7, pero Judas ya nunca vuelve a aparecer.

VIERNES

El día de la crucifixión de Jesús es el más solemne del año cristiano. En la cristiandad griega es llamado «Viernes Santo y Grande», en las lenguas romance se le conoce como «Viernes Santo». Y en alemán, «Viernes de Tristeza». En el mundo de habla inglesa es, por supuesto, *Good Friday*. El origen de esta designación inglesa es incierto; puede derivar de Viernes «de Dios» o haber comenzado siendo «Buen» Viernes. En cualquier caso, podría provenir del alemán, donde este día era conocido también como *Gottes Freitag* («Viernes de Dios») y como *Gute Freitag* («Buen Viernes»).

Una vez más, expiación sustitutoria

Aunque la designación de este día tremendo como «bueno» nos puede sorprender como algo incongruente, para muchos cristianos no lo es. Una razón es la costumbre, la limpia familiaridad del lenguaje. Otra es que los cristianos han afirmado durante siglos que en este día, a pesar de su horror, se llevó a cabo la redención del mundo.

El significado redentor otorgado a este día implica que todos los que hemos tenido cualquier relación con el cristianismo tenemos ciertas precomprensiones sobre su significado. Estas proceden de siglos de práctica cristiana y de reflexión teológica sobre la muerte de Jesús.

La comprensión más familiar de la muerte de Jesús pone el acento en su naturaleza sacrificial sustitutoria: él murió

por los pecados del mundo. Esta interpretación forma parte de una serie de convicciones, en este caso concreto, la de que todos somos pecadores. Para que Dios pueda perdonar nuestros pecados debe ofrecérsele un sacrificio sustitutorio. Pero, del común de los mortales, nadie podría ser adecuado para este sacrificio, porque la persona elegida sería también pecadora y solo podría morir por sus propios pecados. En consecuencia, el protagonista del sacrificio no puede ser un pecador, tiene que ser un hombre perfecto. Solamente Jesús, que además de hombre era el Hijo de Dios, cumplía las condiciones: ser perfecto, intachable y sin mancha. Por tanto, él es el sujeto del sacrificio, y Viernes Santo es el día en que se hace posible nuestro perdón.

Para muchos de nosotros que somos cristianos, esta interpretación hunde sus raíces en la infancia, y se ve reforzada en la celebración de nuestras liturgias. No solo aprendimos todo ello cuando éramos niños, sino que, además, nuestros recuerdos del Viernes Santo están llenos de sermones sobre las siete palabras de Jesús y de distintos himnos y cánticos alusivos a la cruz del Señor, a la corona de espinas y a la condición pecadora de la humanidad, que ha llevado a Jesús a la cruz. Nuestras liturgias eucarísticas –la misa, la comunión, la cena del Señor– utilizan habitualmente el lenguaje del sacrificio sustitutorio.

Por todo ello no es sorprendente que muchos cristianos piensen que la interpretación ortodoxa y «oficial» es la que descubre la «verdadera» razón de la muerte de Jesús. Así proceden muchos que tienen dificultades con esta idea, bien permanezcan dentro de la Iglesia, bien hayan salido y estén ya fuera de ella. La posición de la que estamos hablando es defendida por muchos, mientras que otros la miran con escepticismo o incluso la consideran ridícula.

De ahí que sea importante caer en la cuenta de que esta no es la única posible interpretación cristiana de la muerte de Jesús. En realidad, le costó más de mil años llegar a im-

nerse. Apareció por primera vez plenamente desarrollada en un libro escrito el año 1097 por san Anselmo, arzobispo de Cantorbery.

El argumento de Anselmo es brillante y, dados sus presupuestos, la lógica que contiene resulta impecable. Él presupone un marco legal dentro del cual debemos entender nuestras relaciones con Dios. Nuestro pecado, nuestra desobediencia, es un crimen contra Dios. La desobediencia requiere un castigo, de lo contrario no es tomada en serio. Por esta razón, Dios debe exigir un castigo, el pago de un precio, antes de que pueda perdonar nuestros pecados o crímenes. El precio es Jesús. El pago se ha realizado con él, y la deuda ha sido cancelada. Y puesto que Jesús es donado por Dios, el sistema afirma también la gracia, aunque, eso sí, exclusivamente dentro de un marco legal.

Esta comprensión cristiana, tan generalizada, va mucho más allá de lo que afirma el Nuevo Testamento. Por supuesto, allí se utiliza una imaginería sacrificial, sin embargo el lenguaje de sacrificio es solamente uno de los varios y diferentes caminos que utilizan sus autores para articular el significado de la ejecución de Jesús. También la entienden como el «no» que pronuncia el sistema de dominación contra Jesús (y contra Dios), como la derrota de los poderes que gobiernan este mundo que revelan su bancarrota moral, como manifestación del camino que conduce a la transformación y como iluminación de las profundidades del amor de Dios hacia nosotros¹².

Así pues, al abordar el relato que hace Marcos del Viernes necesitamos ser conscientes de la forma en que nuestras pre-

¹² Para una exposición más amplia, aunque también concisa, véase M. BORG (con N. T. WRIGHT), *The Meaning of Jesus: two Visions*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 1999, pp. 137-142, y M. BORG, *The Heart of Christianity*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 2003, pp. 91-96 (ed. española: *El corazón del cristianismo*. Madrid, PPC, 2005).

comprensiones pueden influir en la manera de hacernos cargo de lo que Marcos va diciendo. En particular defenderemos que la comprensión o interpretación de la muerte de Jesús como sacrificio sustitutorio no aparece en Marcos en absoluto.

Además de la tendencia a ver la muerte de Jesús a través de los lentes de la doctrina cristiana posterior, existe otro problema cuando tratamos de escuchar el relato de Marcos. Concretamente, todos nosotros tendemos casi siempre a escuchar el relato de la muerte de Jesús como si fuera una composición de los evangelios y el Nuevo Testamento como un todo. Solemos hacer lo mismo con los relatos de Navidad, es decir, las historias sobre el nacimiento de Jesús. De Mateo nos quedamos con la estrella y con los sabios de oriente a los que guía; de Lucas retenemos el viaje a Belén, donde no encuentran posada, y los pastores, que cuidan sus rebaños a la luz de las estrellas.

Lo mismo ocurre con las narraciones de la muerte de Jesús. Aunque Mateo y Lucas siguen básicamente el relato de Marcos, cada uno difiere en algunos aspectos. Por ejemplo, solamente Mateo incluye la escena de Pilato lavándose las manos y el grito de la gente: «Nosotros y nuestros hijos nos hacemos responsables de esta muerte» (27,25), un versículo, por cierto, que ha jugado un papel significativo en la centenaria persecución de los judíos por parte de los cristianos. Solo Lucas incluye la narración en la que aparece Jesús ante Herodes Antipas, y solo él también da cuenta de tres de las siete «últimas palabras de Jesús»: «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen»; «Te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso»; «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,34.43.46).

El relato del Viernes Santo en el evangelio de Juan contiene mucho más diálogo entre Jesús y Pilato (en Marcos, Jesús habla a Pilato solamente una vez, y después guarda silencio). Juan añade también las otras tres «últimas palabras» pronunciadas en la cruz: a su madre y al discípulo amado:

«Mujer, ahí tienes a tu hijo» y «Ahí tienes a tu madre»; «Tengo sed» y «Todo está cumplido» (19,26-28.30). Por último, la composición que interpreta el Viernes Santo incluye habitualmente lenguaje tomado de Pablo y del autor del documento conocido como carta a los Hebreos: Jesús como sacrificio por el pecado y como gran sumo sacerdote que se ofrece a sí mismo como sacrificio (Heb 9,11-14).

Por consiguiente, requiere un notable esfuerzo escuchar cómo Marcos nos cuenta la historia sin utilizar los filtros que nos ofrecen los otros libros del Nuevo Testamento y la posterior teología cristiana. Estos filtros no están, sin más, equivocados; tampoco tienen por qué ser rechazados. Pero, eso sí, es necesario ponerlos al margen si queremos que el relato de Marcos llegue a nuestros oídos tal como él lo compuso.

El relato de Marcos del Viernes Santo

Como evangelio más antiguo, Marcos ofrece también la narración más antigua de la crucifixión. Desde luego no es él el primero en mencionarla. Este honor pertenece a Pablo, cuyas cartas auténticas fueron escritas antes que cualquiera de los evangelios. Pablo se refiere muchas veces al hecho de la crucifixión de Jesús: habla una y otra vez de la muerte de Jesús, de la cruz y de Cristo crucificado. La cruz es «sabiduría y poder de Dios», aunque supone una «piedra de tropiezo» para los judíos y «locura» para los gentiles. Ella es demostración del amor que nos tiene Dios, el sacrificio que hace posible nuestra redención y el camino de una transformación personal de muerte y resurrección que está en el fondo del corazón de la vida cristiana (1 Cor 1,23-24; Rom 5,8; 3,24-25; Gál 2,19-20; Rom 6,3-4)¹³. Muy raramente dice algo más sobre lo

¹³ Véase también M. BORG, *Reading the Bible again for the First Time*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 2001, pp. 256-257.

que sucedió históricamente. En un pasaje se refiere a la muerte y a la sepultura de Jesús: «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; y fue sepultado». En otro nos dice que «los poderosos de este mundo... crucificaron al Señor de la gloria». En una carta que se le atribuye, él o un seguidor dice que, en la cruz, Dios «ha despojado a principados y potestades, exponiéndolos a pública vergüenza, y ha triunfado sobre ellos por medio de Cristo» (1 Cor 15,3-4; 2,8; Col 2,15).

Como las cartas de Pablo, sin embargo, no son narraciones, no incluyen un relato del Viernes Santo. En vez de ello, como ejemplos de ese lenguaje al que nos hemos referido más arriba, contienen varias interpretaciones del significado de la muerte de Jesús. El que Pablo, el autor más antiguo del Nuevo Testamento, utilice múltiples interpretaciones, nos lleva a un punto importante: en el Nuevo Testamento no existe un relato de la muerte de Jesús que no lleve consigo una interpretación. No es difícil entender por qué. Los seguidores de Jesús, en los años y décadas posteriores a su muerte, trataron de encontrar un significado a la espantosa ejecución de su querido maestro, al que veían como el ungido de Dios. Echando la vista atrás a ese acontecimiento, descubrieron en él, retrospectivamente, una finalidad providencial.

En el evangelio de Marcos ocurre también lo mismo. Aunque él es el que ofrece el relato más antiguo del Viernes Santo, no debemos imaginar que su narración esté libre de una interpretación pospascual. En ella combina sabiamente interpretación retrospectiva e historia rememorada.

Marcos nos cuenta la historia del Viernes Santo en intervalos de tres horas, señalados con precisión: desde el amanecer (seis de la mañana) hasta las nueve de la mañana; desde las nueve de la mañana hasta el mediodía; desde el mediodía hasta las tres de la tarde, y desde las tres de la tarde hasta el anochecer (seis de la tarde). Lo primero que vamos a hacer es

revisar su relato en cuanto que es una combinación de historia y de interpretación, para explorar posteriormente su marco interpretativo, cuya amplitud es mayor.

Desde las seis hasta las nueve de la mañana

Muy de madrugada se reunieron a deliberar los jefes de los sacerdotes, junto con los ancianos, los maestros de la ley y todo el Consejo de ancianos; luego llevaron a Jesús atado y se lo entregaron a Pilato. Pilato le preguntó: «¿Eres tú el rey de los judíos?». Jesús le contestó: «Tú lo dices». Los jefes de los sacerdotes lo acusaban de muchas cosas. Pilato lo interrogó de nuevo diciendo: «¿No respondes nada? Mira de cuántas cosas te acusan». Pero Jesús no respondió nada más, de modo que Pilato se quedó extrañado.

Por la fiesta les concedía la libertad de un preso. El que pidieran. Tenía encarcelado a un tal Barrabás con los sediciosos que habían cometido un asesinato en un motín. Cuando llegó la gente, comenzó a pedir lo que les solía conceder. Pilato les dijo: «¿Queréis que os suelte al rey de los judíos?». Pues sabía que los jefes de los sacerdotes habían entregado a Jesús por envidia.

Los jefes de los sacerdotes azuzaron a la gente para que les soltase a Barrabás. Pilato les preguntó otra vez: «¿Y qué queréis que haga con el que llamáis rey de los judíos?». Ellos gritaron: «¡Crucifícalo!». Pilato les replicó: «Pues, ¿qué ha hecho de malo?». Pero ellos gritaron todavía más fuerte: «¡Crucifícalo!».

Pilato, entonces, queriendo complacer a la gente, les soltó a Barrabás y entregó a Jesús para que lo azotaran y después lo crucificaran.

Los soldados lo llevaron al interior del palacio, o sea, al pretorio, y llamaron a toda la tropa. Lo vistieron con un manto de púrpura y, trenzando una corona de espinas, se la ciñeron. Después comenzaron a saludarlo diciendo: «¡Salve, rey de los judíos!».

Lo golpeaban en la cabeza con una caña, le escupían y, poniéndose de rodillas, le rendían homenaje. Tras burlarse de él le quitaron el manto de púrpura, lo vistieron con sus ropas y lo sacaron para crucificarlo.

Por el camino encontraron a un tal Simón, natural de Cirene, el padre de Alejandro y de Rufo, que venía del campo, y le obligaron a llevar la cruz de Jesús (Marcos 15,1-21).

Cuando se hacía de día, los colaboradores locales –jefes de los sacerdotes, ancianos y maestros de la ley– llevaron a Jesús ante Pilato, representante local de la autoridad imperial. Pilato interrogó a Jesús. Marcos no nos dice dónde tiene lugar este interrogatorio, pero casi con certeza podemos decir que ocurre en el palacio del antiguo rey Herodes el Grande, donde los gobernadores romanos residían habitualmente cuando estaban en Jerusalén. Posteriormente, Marcos se refiere explícitamente al «patio interior del palacio» (15,16). Cuando se desarrolla la escena, queda claro que las autoridades locales están también presentes.

Pilato pregunta a Jesús: «¿Eres tú el rey de los judíos?». Probablemente percibimos un énfasis de burla en la palabra «tú» de la pregunta de Pilato. «¿Eres *tú* –un campesino judío totalmente fuera de combate, ensangrentado y maniatado, de pie ante mí, impotente– el rey de los judíos?». Y también, probablemente, percibimos en la respuesta de Jesús un énfasis de burla cuando utiliza la misma palabra: «*Tú* lo dices»¹⁴.

Considerando que lo que ha escuchado no es una respuesta, Pilato presiona con esta pregunta: «¿No respondes nada? Mira de cuántas cosas te acusan». Pero, nos dice Marcos, «Jesús no respondió nada más» (15,5). Negarse a responder a la autoridad, refleja coraje y también desprecio. A las autoridades no les gusta esta forma de proceder. Pilato está

¹⁴ Sobre esta sugerencia véase Ch. MYERS, *Binding the Strong Man*. Maryknoll, NY, Orbis, 1988, p. 378, una excelente lectura política del evangelio de Marcos.

admirado. De hecho, Jesús ya no vuelve a hablar en todo el relato hasta la exclamación final, que es el grito posterior desde la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (15,34).

A continuación viene el extraño episodio de la disposición de Pilato a soltar al preso que la gente pidiera, y que es misterioso porque resulta difícil imaginar que existiera una práctica de esta naturaleza en una provincia molesta como Judea. En Marcos, el preso para liberar era un rebelde llamado Barrabás, que había cometido un asesinato durante un «motín». Pilato pregunta: «¿Queréis que os suelte al rey de los judíos [esto es, a Jesús]?». Pero Marcos nos cuenta que las autoridades del Templo «azuzaron a la gente para que les soltase a Barrabás» (15,11).

Casi con toda seguridad no se trata de la misma gente que escuchaba a Jesús embelesada durante la semana; Marcos no nos ofrece ninguna razón para pensar que la gente se había vuelto contra Jesús. Es más, parece altamente improbable que la gente del principio de la semana hubiera sido autorizada a entrar en el palacio de Herodes donde tiene lugar esta escena. *Esta* gente, la gente azuzada por los jefes de los sacerdotes, tuvo que haber sido mucho menor en número, y se comprende mejor su presencia si fue traída por las autoridades (algunos tuvieron que permitirles entrar en el palacio). Cuando Pilato pregunta a *esta* gente: «¿Y qué queréis que haga con el que llamáis rey de los judíos?», ellos responden: «¡Crucifícalo!» (15,13). De modo que Pilato suelta a Barrabás y entrega a Jesús a sus soldados para que lo crucifiquen.

Como historia rememorada, el relato sobre Barrabás resulta difícil. Pero si lo situamos en el contexto histórico de Marcos, cuando este escribe en torno al año 70 adquiere un considerable sentido. Tanto Barrabás como Jesús son revolucionarios. Ambos desafían a la autoridad imperial. Pero el primero aboga por una revolución violenta, mientras que el

segundo está a favor de la no violencia. En torno al año 66, la gente de Jerusalén (y muchos otros en el territorio judío) eligió el camino de Barrabás, no el de Jesús. Los acontecimientos de los años 66-70 hacen que esta historia resulte inteligible.

Las tres primeras horas del día prosiguen su despliegue. Jesús, una vez entregado a los soldados de Pilato, es torturado y humillado como numerosos presos políticos antes y después de él. Es azotado. Después, los soldados le desnudan (una manifestación de su total impotencia) y le hacen pasar por una burlesca ceremonia de coronación: le visten con un manto de púrpura, le ciñen en su cabeza una corona de espinas y comienzan a saludarle como «rey de los judíos»; también le golpean y le escupen. A continuación le vuelven a desnudar, le ponen las vestiduras que llevaba antes y le sacan fuera para llevarlo a la crucifixión.

A los presos condenados a muerte mediante crucifixión normalmente se les exigía que cargaran con el travesaño horizontal de la cruz hasta el lugar de la ejecución, donde estaba permanentemente situado en el suelo el travesaño vertical. Sin embargo, Marcos nos cuenta que los soldados obligaron a un tal Simón de Cirene a cargar con la cruz de Jesús. Aunque Marcos no dice por qué, presumiblemente no se trató de un acto de cortesía hacia Jesús, sino que lo motivó su extrema debilidad, que le hacía incapaz de llevar el madero.

Desde las nueve de la mañana hasta el mediodía

Condujeron a Jesús hasta el Gólgota, que quiere decir lugar de la Calavera. Le daban vino mezclado con mirra, pero él no lo aceptó. Después lo crucificaron y se repartieron sus vestidos echándolos a suertes, para ver qué se llevaba cada uno.

Eran las nueve de la mañana cuando lo crucificaron. Había un letrero en el que estaba escrita la causa de su condena: «El

rey de los judíos». Con Jesús crucificaron a dos ladrones, uno a su derecha y otro a su izquierda.

Los que pasaban por allí lo insultaban meneando la cabeza y diciendo: «¡Eh, tú que destruías el templo y lo reedificabas en tres días! ¡Sálvate a ti mismo bajando de la cruz!».

Y lo mismo hacían los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley, que se burlaban de él diciendo: «¡A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse! ¡El Mesías! ¡El rey de Israel! ¡Que baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos!».

Hasta los que habían sido crucificados junto con él lo injuriaban (Marcos 15,22-32).

A las nueve de la mañana, en un lugar llamado Gólgota, que quiere decir «lugar de la Calavera», los soldados crucifican a Jesús. Marcos se refiere a este acontecimiento con una breve frase nada más: «Después lo crucificaron» (15,24). No necesitaba decir más, porque su comunidad estaba muy familiarizada con la práctica romana de la crucifixión. Sin embargo nosotros hoy necesitamos probablemente alguna explicación.

La crucifixión era una forma de terrorismo imperial romano. En primer lugar, y por encima de cualquier otra consideración, aunque los romanos no la habían inventado, la reservaban para víctimas muy especiales. Segundo, no era exactamente una pena capital, sino un tipo de pena capital muy definido para gente como esclavos que se escapaban o rebeldes insurgentes que subvertían la ley y el orden romanos, alterando, en consecuencia, la *pax romana* (paz romana). Más todavía, en cuanto terrorismo imperial, era siempre lo más pública posible, una fuerza social y calculada de disuasión, por lo que exigía la máxima publicidad. Sus víctimas quedaban colgadas como una advertencia pública. Por último, al igual que otras penas capitales, como por ejemplo ser quemado vivo o arrojado para ser devorado por las fieras, lo que la convertía en *capital* no era tanto la cantidad de

sufrimiento o incluso de humillación que llevaba consigo, sino el que no se pudiera dejar o permitir que quedara algo para ser enterrado.

Al ser una forma de terrorismo público, los maderos verticales de las cruces solían estar en el lugar de la ejecución de forma permanente, bien fuera en un alto cerca de alguna de las puertas de la ciudad o en cualquier otro sitio prominente. Por norma general, la víctima cargaba con el travesaño horizontal, llevando consigo también la información sobre su crimen, la cual debería adherirse a uno de los travesaños verticales que estaban en el lugar de la ejecución. El único cuerpo de un crucificado que se ha encontrado hasta ahora en territorio judío ha sido el de una víctima del siglo I, cuyos brazos estaban atados al travesaño horizontal y cuyos tobillos estaban perforados por clavos de hierro en ambos lados del travesaño. Aunque se le dio una honorable sepultura en la tumba de su familia, con mucha frecuencia otras víctimas fueron crucificadas lo suficientemente a ras de suelo como para que no solo las aves carroñeras, sino también perros hambrientos pudieran hacerse con ellos. Y casi siempre eran dejados en la cruz después de la muerte hasta que quedaba muy poco de sus cuerpos, materia insuficiente para un posible enterramiento.

En el lugar de la crucifixión, los soldados echaron a suertes las vestiduras de Jesús, asunto sobre el que volveremos cuando describamos la estructura-marco interpretativa mayor de Marcos. Cuando estaba colgado sobre la cruz, Jesús era objeto de burlas, a cargo probablemente de la misma gente que le había acusado ante el sumo sacerdote, ya que repetían constantemente la acusación: «¡Eh, tú que destruías el templo y lo reedificabas en tres días! ¡Sálvate a ti mismo, bajando de la cruz!» (15,29, un eco de 14,58). También los sumos sacerdotes y los maestros de la ley se burlaban de él como hacía la gente: «¡Que baje ahora de la cruz, el Mesías, el rey de Israel!». Sobre la cruz había una inscripción: «El rey

de los judíos». Desde el punto de vista de Marcos, la inscripción es irónica. Pilato pretendió que fuera una burla, y lo más probable es que así la entendieron no solo el propio Jesús, sino también sus acusadores, como si dijera: «Esta persona a la que Roma tiene el poder de ejecutar es vuestro rey, un rey». Sin embargo, desde la posición de Marcos y del primitivo cristianismo, la inscripción, a pesar de su intención burlona, resultaba exacta. Jesús es el verdadero rey.

Marcos nos dice que Jesús fue crucificado entre dos «ladrones». La palabra griega que se traduce como «ladrones» se usaba habitualmente para referirse a la guerrilla que luchaba contra Roma y que eran o «terroristas» o «luchadores por la libertad», dependiendo del punto de vista de cada cual. Su presencia en el relato nos recuerda que la crucifixión se usaba específicamente para la gente que se negaba sistemáticamente a aceptar la autoridad imperial romana. Los criminales comunes no eran crucificados. Jesús es ejecutado como un rebelde contra Roma entre otros dos rebeldes contra Roma.

La impresión habitual de que se trataba de «ladrones» más que de insurgentes se basa en el relato de Lucas, que presenta el diálogo entre Jesús y el «ladrón arrepentido», que termina con el dicho de Jesús: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,39-43). En Marcos, sin embargo, no aparece este diálogo. Sí que es cierto que se nos dice que «hasta los que habían sido crucificados junto a él lo injuriaban» (15,32).

Desde el mediodía hasta las tres de la tarde

Al llegar el mediodía, toda la región quedó sumida en tinieblas hasta las tres (Marcos 15,33).

Jesús lleva ya tres horas en la cruz. Las tres horas siguientes, desde el mediodía hasta las tres de la tarde, se describen

con una sola frase: «Al llegar el mediodía, toda la región quedó sumida en tinieblas hasta las tres». La palabra griega traducida como «región» podría equivaler también a «tierra», y no resulta claro si Marcos se refiere a la región (presumiblemente Judea) o a toda la tierra.

Ciertos intérpretes han sugerido alguna vez que la oscuridad pudo deberse a un eclipse de sol, pero esta explicación es imposible. Incluso durante un eclipse de sol total, la oscuridad dura unos pocos minutos, no horas. A mayor abundamiento, como los astrónomos son capaces de informarnos sobre cuándo y dónde han tenido lugar eclipses totales, sabemos que en esta parte del mundo nunca se dio ninguno en torno al año 30. Que se tratara de una oscuridad «sobrenatural» es algo muchísimo más inverosímil. En efecto, esto no solo requeriría una comprensión de la relación de Dios con la naturaleza de tipo intervencionista, sino que una oscuridad inexplicable de semejante duración, con toda probabilidad habría sido señalada por autores no cristianos; y, sin embargo, carecemos de cualquier informe de esta naturaleza.

Por el contrario, esta oscuridad es producto del uso que hace Marcos del simbolismo religioso. En el mundo antiguo, cualquier acontecimiento de gran significación para el mundo iba acompañado de signos en el cielo. Un cometa fue el signo de la muerte de Julio César. Lo mismo ocurría con la oscuridad: en todas las culturas, la oscuridad o las tinieblas son una imagen arquetípica asociada con el sufrimiento, el luto y el juicio. Esta utilización aparece en la sagrada Escritura que conocía Marcos, es decir, en la Biblia judía. En el relato del Éxodo, una de las plagas llevaba consigo «las tinieblas sobre la región» (Ex 10,21-23). En los profetas, la tiniebla va asociada con el luto y con el juicio de Dios. Jeremías, en un reproche que dirige contra Jerusalén en el siglo VI a. C., se refiere al sol que se pone a mediodía (Jr 15,9). En textos de juicio, Sofonías y Joel hablan de un día de «tinieblas y de oscuridad» (Sof 1,15; Jl 2,2-31). En un pasaje que incluye ame-

nazas de juicio contra Israel, escrito en el siglo VIII a. C., Amós dice en nombre de Dios: «Aquel día haré que el sol se ponga a mediodía, y en pleno día cubriré la tierra de tinieblas» (Am 8,9). Teniendo en cuenta este trasfondo, las tinieblas que comienzan a mediodía y duran hasta las tres pueden ser perfectamente comprendidas como simbolismo literario. No está claro cuántas resonancias pretendía suscitar Marcos, pero es razonable imaginar una combinación de al menos dos: sufrimiento y juicio. El propio cosmos enlutado se une a lo que está sucediendo; y al mismo tiempo las tinieblas simbolizan el juicio contra los gobernantes responsables de crucificar «al Señor de la gloria», por usar el lenguaje de Pablo.

Desde las tres de la tarde hasta las seis, al anochecer

A eso de las tres, gritó Jesús con fuerte voz: «*Eloí, Eloí, ¿lemá sabaktani?*» (que quiere decir: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?).».

Algunos de los presentes decían al oírle: «Mira, llama a Elías».

Uno fue corriendo a empapar una esponja en vinagre y, sujetándola en una caña, le ofrecía de beber, diciendo: «Vamos a ver si viene Elías a descolgarlo». Pero Jesús, lanzando un fuerte grito, expiró.

La cortina del templo se rasgó en dos de arriba abajo. Y el centurión que estaba frente a Jesús, al ver que había expirado de aquella manera, dijo: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios».

Algunas mujeres contemplaban la escena desde lejos. Entre ellas María Magdalena, María, la madre de Santiago el menor y de José, y Salomé, que habían seguido a Jesús y lo habían asistido cuando estaba en Galilea. Había además otras muchas que habían subido con él a Jerusalén (Marcos 15,34-41).

A las tres de la tarde o un poco después, Jesús, «lanzando un fuerte grito, expiró». Marcos nos transmite estas palabras como las últimas, y también las únicas, pronunciadas en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Este grito de desolación es una cita del Salmo 22. Volveremos sobre él cuando describamos la mayor estructura-marco interpretativa del evangelio de Marcos.

El evangelista pasa a narrar dos acontecimientos que brindan otros tantos comentarios interpretativos sobre lo sucedido. El primero es el desgarrar de la cortina del Templo: «La cortina del templo se rasgó en dos de arriba abajo» (15,38). Lo mismo que ocurría con las tinieblas de las tres de la tarde, este acontecimiento se entiende mucho mejor simbólicamente que no como si se tratara de una historia recordada.

La cortina separaba la parte más santa del santuario del Templo –el Santo de los Santos– del resto del santuario. El Santo de los Santos era considerado como el lugar concreto de la presencia de Dios: Dios estaba especialmente presente, concentradamente presente, en la parte más interna del santuario. Hasta tal punto era sagrada esta zona del santuario que solo se permitía entrar en ella al sumo sacerdote, y además solamente un día al año.

Decir, como hace Marcos, que la cortina se rasgó en dos tiene un doble significado. Por una parte supone un juicio sobre el Templo y sobre sus autoridades, esas autoridades locales que se conchabaron con la Roma imperial para condenar a muerte a Jesús. Por otra parte se trata de una afirmación. Decir que la cortina, el velo, se rasgó equivale a afirmar que la ejecución de Jesús significa que el acceso a la presencia de Dios queda ahora expedito. Esta afirmación subraya la presentación que hace Marcos de Jesús con anterioridad en su evangelio: Jesús es mediador del acceso a Dios independientemente del Templo y del sistema de dominación que este había llegado a representar en el siglo I.

Después Marcos narra un segundo acontecimiento coincidente con la muerte de Jesús. El centurión imperial al mando de los soldados que habían crucificado a Jesús exclama: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (15,39). Él es el primer hombre que en el evangelio de Marcos llama a Jesús «Hijo de Dios». En la narración de Marcos, ni siquiera los seguidores de Jesús se refieren a él con este título.

El que esta exclamación proceda de un centurión resulta muy significativo. De acuerdo con la teología imperial de Roma, el emperador era «Hijo de Dios»: la revelación del poder y la voluntad de Dios en la tierra. Según la misma teología, el emperador era Señor, Salvador, y el que había traído la paz a la tierra. Pero ahora, un representante de Roma afirma que este hombre, Jesús, ejecutado por el Imperio, es el Hijo de Dios. De lo que se deduce que el emperador no lo es. En la exclamación del centurión responsable de la ejecución de Jesús, la persona que lo vio más de cerca, el Imperio da testimonio contra sí mismo.

Existen más testigos de la muerte de Jesús. Un poco más lejos, pero lo suficientemente cerca como para poder ver, algunas mujeres seguidoras suyas están mirando:

Algunas mujeres contemplaban la escena desde lejos. Entre ellas María Magdalena, María, la madre de Santiago el menor y de José, y Salomé, que habían seguido a Jesús y lo habían asistido cuando estaba en Galilea. Había además otras muchas que habían subido con él a Jerusalén (15,40-41).

Por lo que se dice sobre María Magdalena en otros evangelios, ella era la mujer más importante de entre sus seguidoras. No sabemos nada sobre la otra María, «la madre de Santiago el menor y de José». En relación con la tercera mujer, Salomé, lo único que podemos decir es que su nombre era muy frecuente en el siglo I.

La presencia de las mujeres nos recuerda que los seguidores varones de Jesús no están presentes. Todos habían huido. Tal vez para las mujeres resultaba más seguro permanecer cerca; las autoridades difícilmente sospecharían que ellas pudieran ser peligrosas subversivas.

Fuera cual fuese la razón, en Marcos (y en todos los evangelios), las mujeres desempeñan un papel relevante en la narración del Viernes Santo y de la Pascua. Son testigos de la muerte de Jesús. Van en pos de su cuerpo ya muerto, y ven dónde es enterrado. En todos los evangelios son ellas también las que acuden por primera vez a la tumba el domingo y reciben el anuncio de la Pascua. En Marcos, como veremos en nuestro capítulo sobre el Domingo de Pascua, ellas son las únicas.

El papel de las mujeres en el relato marcano del Viernes Santo plantea una cuestión interesante. ¿Por qué unas mujeres judías del siglo I (y poco después unas mujeres gentiles) se sintieron atraídas por Jesús? Por las mismas razones que los varones del siglo I, desde luego. Pero además parece claro que Jesús y el cristianismo primitivo concedieron a las mujeres una identidad y un estatuto que no experimentaron dentro de la sabiduría convencional de la época. En la cultura judía, y también en la gentil, las mujeres estaban subordinadas de muchas formas. Jesús y el primitivo movimiento cristiano subvirtieron la sabiduría convencional sobre las mujeres, tanto entre los judíos como entre los gentiles. Esta subversión ha sido negada abundantemente en la historia del cristianismo, pero aquí, en un lugar destacado en la historia de los acontecimientos de la vida de Jesús, es algo indiscutible: en Viernes Santo y en Pascua.

Las seis de la tarde, anocheciendo, y la sepultura de Jesús

Al caer la tarde, como era la preparación de la Pascua, es decir, la víspera del sábado, llegó José de Arimatea, que era miembro dis-

tinguido del Sanedrín y esperaba el reino de Dios, y tuvo el valor de presentarse a Pilato para pedirle el cuerpo de Jesús.

Pilato se extrañó de que hubiera muerto tan pronto, y, llamando al centurión, le preguntó si había muerto ya. Informado por el centurión, entregó el cadáver a José. Este compró una sábana, lo bajó, lo envolvió en la sábana, lo puso en un sepulcro excavado en roca e hizo rodar una piedra sobre la entrada del sepulcro. María Magdalena y María, la madre de José, observaban dónde lo ponían (Marcos 15,42-47).

Ha sido un día interminable. Alrededor de las seis en la geografía judía y en la estación de primavera comienza el anochecer. La caída del sol señalará la entrada del sábado.

Aparentemente angustiado porque el cuerpo de Jesús pudiera retirarse de la cruz para sepultarlo antes del comienzo del sábado, José de Arimatea, a quien Marcos describe como «un miembro distinguido del sanedrín que esperaba el reino de Dios», pide permiso a Pilato para realizar estas formalidades. Tras verificar que Jesús ya había muerto, Pilato le concede el permiso. Entonces José gestiona el descendimiento, envuelve el cadáver en una sábana y lo coloca en un sepulcro excavado en la roca, sobre cuya entrada hace rodar una piedra. Estamos ante un notable distanciamiento del proceder habitual, toda vez que, como hemos mencionado antes, al cuerpo de un crucificado no se le concedía una sepultura honorable.

El relato del entierro de Jesús por José «crece» en los otros evangelios. En Marcos, José no es descrito como seguidor de Jesús, todo lo más puede ser visto como un simpatizante. Mateo le llama «un discípulo de Jesús» (27,57). Lucas no le llama discípulo, pero añade que José era «un hombre bueno y justo que no había dado su asentimiento» a la condena de Jesús por parte del consejo (23,50-51). Al relato de Marcos, Mateo añade que se trataba de una tumba propiedad de José y nueva (27,60). Aunque Lucas no dice que la tumba pertenecía a José, sí afirma que era nueva: nadie había sido sepul-

tado en ella todavía (23,53). Juan también dice que la tumba era nueva, y que Nicodemo (al que solo se menciona en Juan) ayudó a José aportando cien libras de mirra y áloe, una cantidad enorme de especias (19,38-42). En Juan, efectivamente, Jesús recibe un enterramiento real.

Sea cual sea el contenido histórico subyacente al relato del entierro de Jesús, en Marcos constituye el escenario para la mañana de Pascua. Las mujeres discípulas de Jesús, que han seguido a José, ven dónde ha sido depositado su cuerpo.

¿La muerte de Jesús como sacrificio?

Volvamos a lo que es la comprensión cristiana habitual de la muerte de Jesús: un sacrificio sustitutorio por los pecados del mundo. Cuando reflexionamos sobre hasta qué punto está presente esta comprensión en Marcos, debemos distinguir entre un significado más amplio y uno más específico de la palabra «sacrificio».

El significado más amplio se refiere a sacrificar la propia vida por una causa. Es muy frecuente referirse a Martin Luther King Jr., Gandhi, Óscar Romero y Dietrich Bonhoeffer como gente que sacrificó su vida por aquellas causas a las que se habían entregado. Los soldados muertos en combate son considerados frecuentemente como jóvenes que sacrifican sus vidas por su patria. En este sentido se puede hablar de Jesús diciendo que sacrifica su vida por lo que era su pasión: la predicación del reino de Dios.

El significado más específico de la palabra «sacrificio» en relación con la muerte de Jesús habla de ella como de un sacrificio sustitutorio *por el pecado*, una muerte por los pecados del mundo. Esta interpretación no aparece en el relato que hace Marcos del Viernes Santo; no está allí en absoluto.

Sin duda está ausente del evangelio de Marcos en su totalidad. Las tres anticipaciones de la muerte de Jesús que apa-

recen en la sección central de Marcos no dicen que Jesús deba ir a Jerusalén para morir por los pecados del mundo. Más bien se refieren a Jerusalén como el lugar de la ejecución a manos de las autoridades. Existe un único pasaje en todo Marcos que podría tener el significado de un sacrificio sustitutorio. Se trata del pasaje en el que, después de la tercera anticipación de su muerte, cuando el Jesús de Marcos habla a sus seguidores por tercera vez sobre lo que significa seguirle, dice: «Pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida *en rescate* por todos» (10,45).

Para muchos cristianos, la palabra «rescate» suena como lenguaje sacrificial, porque a veces hablamos de Jesús como rescate por nuestros pecados. Sin embargo, casi con total certeza se puede decir que en Marcos no tiene este significado. Como ya se dijo, la palabra griega traducida como «rescate» (*lytron*) no es usada en la Biblia en el contexto de un pago por el pecado, sino que se refiere al pago realizado para liberar cautivos (frecuentemente cautivos de guerra) o esclavos (a menudo esclavos por endeudamiento). Un *lytron* es un medio para la liberación de una esclavitud.

Por consiguiente, decir que Jesús entregó «su vida como *rescate* por todos» significa que la ofreció como un medio para la liberación de una esclavitud. El contexto del pasaje en Marcos apoya esta lectura. Los versículos anteriores son una crítica del sistema de dominación: los que figuran como jefes de las naciones las gobiernan tiránicamente y sus magnates las oprimen (10,42). «No ha de ser así entre vosotros», dice Jesús, y entonces utiliza su propio camino como ilustración. En contraste con los jefes de este mundo, «el Hijo del hombre tampoco ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida *en rescate* –un medio para la liberación– por todos». Y este es el camino que deben imitar sus seguidores: así es como deberá ser «entre vosotros».

De modo que Marcos no entiende la muerte de Jesús como un sacrificio sustitutorio por los pecados. Todo intento

en contra de esta lectura solo puede llevar a una interpretación equivocada del único pasaje que acabamos de analizar.

Entonces, ¿cómo entiende Marcos la muerte de Jesús? Como pone de relieve su relato del Viernes Santo, él ve la muerte de Jesús como una ejecución a manos de las autoridades, provocada por su enfrentamiento con el sistema de dominación. La decisión de las autoridades del Templo de emprender una acción contra él se tomó después de su provocadora acción en el Templo. Estos colaboracionistas locales le entregaron a la autoridad imperial, la cual, entonces, le crucificó bajo una acusación que, simultánea e indisolublemente, era política y religiosa: «rey de los judíos».

En este sentido, Marcos entiende la muerte de Jesús como un juicio sobre las autoridades y sobre el Templo. Los «jefes de los sacerdotes, ancianos y maestros de la ley» le mataron precisamente porque Jesús dijo lo que ellos querían. El juicio queda señalado por el hecho de que, cuando Jesús muere, las tinieblas cubren la ciudad y la región, y la gran cortina del Templo se rasga en dos de arriba abajo. Y un centurión romano pronuncia un juicio contra su propio Imperio que acaba de matar a Jesús: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios».

Utilización de la Biblia judía por parte de Marcos

En determinadas ocasiones, dentro de su relato del Viernes Santo, Marcos se hace eco de la Biblia judía, a la que en otros momentos cita con naturalidad. Antes de describir cómo influye y cómo configura todo esto su esquema interpretativo, queremos decir algo a propósito de una forma de ver las relaciones entre lo que llamamos Antiguo Testamento y Nuevo Testamento muy común entre los cristianos.

A muchos de nosotros que hemos crecido dentro del cristianismo se nos enseñó que las relaciones entre los dos Testa-

mentos se deben sustanciar como la relación que existe entre profecía y cumplimiento. El Antiguo Testamento profetiza la venida del Mesías, y Jesús cumple esta profecía. Esta relación entre profecía y cumplimiento solía interpretarse como *predicción* y realización o cumplimiento. Muchos aprendimos que en el Antiguo Testamento había gran cantidad de predicciones sobre Jesús y sobre acontecimientos de su vida. Todas ellas no solo demostraban que Jesús era el Mesías, sino que también probaban la verdad de la Biblia y, por tanto, del cristianismo: solo una Escritura sobrenaturalmente inspirada podía predecir el futuro con semejante precisión.

Esta forma de ver las relaciones entre ambos Testamentos tiene un importante efecto sobre la comprensión que pueda tenerse de la vida y de la muerte de Jesús. Conduce con facilidad y naturalidad, y casi inevitablemente, a inferir que las cosas debían suceder de una determinada manera. Estos acontecimientos eran conocidos previamente y ordenados con antelación; formaban parte del «plan de salvación de Dios». Sucedieron como fruto del destino y hasta de la necesidad de Dios. Del destino divino: así lo planificó Dios. De la necesidad divina: tuvo que suceder de aquella forma. Y todo esto conecta también frecuentemente con la comprensión de la muerte de Jesús como sacrificio sustitutorio: la muerte de Jesús estaba planificada y era necesaria, porque Dios solo puede perdonar los pecados a través de un adecuado sacrificio sustitutorio.

Nuestra forma de entender las relaciones entre la Biblia judía y el Nuevo Testamento es muy diferente. Y lo mismo ocurre entre el grueso de los estudiosos de estas materias. La Biblia judía era la Escritura sagrada de los primitivos cristianos, y muchos de ellos la conocieron bien, ya fuera a través de una transmisión oral o mediante su lectura personal. Por eso, cuando contaron la historia de Jesús, utilizaron para hacerlo un lenguaje tomado de la Biblia judía.

Esta práctica dio lugar a lo que nosotros llamamos «profecía historizada». Un pasaje del pasado (en este caso to-

mado de la Biblia judía) es «historizado» cuando se utiliza en la narración de un relato posterior (los evangelios y el Nuevo Testamento). «Historizar» no convierte a algo en histórico o en históricamente real. Simplemente significa que se utiliza un pasaje más antiguo en un relato más reciente con la pretensión de conectar ese relato más reciente con la tradición antigua, concediéndole credibilidad.

Para ilustrar este proceso utilizamos dos ejemplos tomados de Mateo, que es el maestro de la profecía convertida en historia (es decir, historizada). En su relato de la infancia de Jesús, Jesús y su familia regresan de Egipto después de haber huido allí para librarse de la persecución de Herodes. Mateo dice que su retorno cumple un pasaje del profeta Oseas: «De Egipto llamé a mi hijo» (11,1). En Oseas, este pasaje se refiere al Éxodo. Habla del amor de Dios para con Israel y de todas las cosas que Dios ha hecho por él, especialmente la liberación durante el Éxodo: Dios «llama a su hijo» Israel «de Egipto». Mateo recoge este pasaje y dice que se refiere a la llamada de Dios a su «hijo» –Jesús– de Egipto. Esto es profecía historizada: utilizar un pasaje del Antiguo Testamento cuando se está narrando un acontecimiento posterior.

Un segundo ejemplo lo podemos ver en la narración que hace Mateo del suicidio de Judas cerca ya del final de su evangelio. Allí Mateo historiza un pasaje tomado de los profetas, poniéndolo en relación con el precio de la traición de Jesús, treinta monedas de plata. En 27,9, Mateo se hace eco del pasaje de Zacarías 11,13 (atribuyéndolo equivocadamente a Jeremías), que hace referencia a treinta monedas de plata que son devueltas al tesoro del Templo.

Muchas veces resulta difícil determinar si una «profecía historizada» está siendo utilizada para comentar algo que realmente sucedió o si está siendo utilizada para crear una narración o un detalle determinado dentro de una narración. Este discernimiento, sin embargo, no es ahora nuestro tema. Sí lo es la utilización de pasajes de la Biblia judía para cons-

truir el relato de Jesús y *qué sugiere esta utilización con relación al marco interpretativo en el que se mueve el narrador.*

Después de completar esta pequeña introducción, volvemos a la utilización que hace Marcos de la Biblia judía en su relato del Viernes Santo. Algo de esto ya lo hemos visto, por ejemplo, a propósito del uso del motivo de las tinieblas en el mediodía. Ahora nos centraremos en su utilización principal de la Biblia judía, concretamente sus frecuentes citas del Salmo 22. Las palabras iniciales de este salmo son las últimas palabras de Jesús: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». El relato de los soldados que echan a suertes la ropa de Jesús contiene un eco del Salmo 22,19: «Se reparten mis vestiduras, echan a suerte mis ropas». Dos expresiones del Salmo 22,7 resuenan como fondo cuando Marcos dice que Jesús sufre las «burlas» de la gente «que menea la cabeza» (15,29.31).

¿Cómo deben interpretarse estas referencias? Dentro del marco interpretativo habitual entre los cristianos, marco de predicción y cumplimiento, el salmo es interpretado como conteniendo predicciones de algunos detalles de la muerte de Jesús. Dentro del marco interpretativo de «profecía historizada», esas referencias son vistas como producto de la utilización que hace Marcos del salmo como forma de interpretar la muerte de Jesús. Como ocurre frecuentemente, resulta difícil saber si el salmo crea algunos detalles del relato o si más bien es utilizado para comentar algunas cosas que efectivamente sucedieron. Por ejemplo, ¿citó realmente Jesús el versículo con el que empieza el salmo cuando estaba a punto de morir? Es posible. ¿Sortearon realmente los soldados las ropas de un campesino o creó el salmo este detalle? Las dos cosas parecen posibles. Pero, una vez más, el asunto es qué sugiere la utilización del Salmo 22 en relación con el marco interpretativo del evangelista.

Como parte de la Biblia judía, el Salmo 22 es una oración que suplica la liberación. La oración describe a una persona

que está experimentando un inmenso sufrimiento y una intensa hostilidad. Como Job, el sufriente no entiende el porqué de su sufrimiento, y se siente abandonado por Dios, al que siempre ha sido fiel. Aunque desde su nacimiento ha confiado en Dios, ahora, cuando ha llegado a un estado terminal, está siendo despreciado, humillado y burlado. Se siente abandonado por todos, por los amigos y por Dios. Teme que está cerca de la muerte:

Estoy como agua derramada, todos mis huesos están descoyuntados, mi corazón, como cera, se derrite en mis entrañas. Tengo la garganta seca como una teja, y la lengua se me pega al paladar; me has hundido en el polvo de la muerte... puedo contar todos mis huesos (Sal 22,15-17).

Realmente se siente tan cerca de la muerte que los que le contemplan están empezando a repartirse sus pertenencias: «Me lanzan miradas de triunfo, se reparten mis vestiduras, echan a suerte mis ropas». Este parece ser el significado de este pasaje en el contexto propio del salmo. Y de repente cambia su tono vital. El desesperado sufrimiento y el angustioso abandono de la primera mitad se convierte, en la segunda, en una oración de acción de gracias por la liberación y la justificación. Las dos partes se combinan para crear un salmo de dolor y liberación de un justo sufriente que grita y que inmediatamente es justificado por Dios.

La frecuente utilización que hace Marcos del lenguaje de este salmo sugiere que él y su comunidad entendieron la muerte de Jesús de esta manera. Era el sufrimiento y la muerte de alguien justo, condenado por los poderes de este mundo, y que terminaría siendo reivindicado o justificado por Dios.

Para nosotros, el centro del asunto no está en que Marcos entendiera el grito de abandono de Jesús como apuntando

realmente hacia la justificación, tal y como alguna vez sugieren los intérpretes que encuentran difícil imaginar que Jesús pudiera haberse sentido verdaderamente abandonado por Dios. Marcos vio la angustia como algo real. Nosotros creemos que el centro del asunto está más bien en que el uso que hace Marcos de este salmo sugiere el marco más amplio dentro del cual él interpretó la muerte de Jesús en su totalidad. Esta debería conducir a la justificación. Para Marcos, igual que para otros cristianos de la primera época, el relato del Viernes Santo resulta incompleto sin la Pascua.

¿Necesidad divina o humanamente inevitable?

La muerte de Jesús, ¿tuvo necesariamente que suceder? Existen dos razones bastante diferentes que le llevan a uno a pensar que sí. Una es la necesidad divina; la otra que se trató de algo humanamente inevitable. Empezamos por la primera. ¿Tuvo necesariamente que suceder porque esa era la voluntad de Dios? Ya hemos tocado este tema cuando describimos los efectos de interpretar los pasajes de la Biblia judía como «predicciones» de la vida y muerte de Jesús. Ahora volvemos a suscitar la cuestión por una razón adicional. El asunto contiene alguna enseñanza para nosotros cuando reflexionamos, como estamos haciendo, sobre el sentido y el significado del Viernes Santo.

Como ya se ha mencionado antes en este capítulo, cuando Marcos escribe, el primitivo cristianismo ha desarrollado ya algunas interpretaciones de la muerte de Jesús. Todas tenían carácter proposicional y providencial: a través de este acontecimiento, Dios llevaba a cabo algo de gran valor. Y todas eran retrospectivas y retroproyectivas: miraban hacia atrás, a la muerte de Jesús, y descubrían en ella un propósito providencial que no se les hubiera ocurrido a sus seguidores antes o en el mismo momento de su muerte, y des-

pués ellos habrían retroproyectado este propósito sobre la historia pasada.

Todo esto lleva fácilmente a la conclusión de que la muerte de Jesús tenía necesariamente que suceder. Ahora bien, ¿es correcta o necesaria esta conclusión? Comenzamos nuestra reflexión sobre este punto con un relato de la Biblia judía en el que vemos la misma combinación de visión retrospectiva y retroproyección. Se trata de un relato sobre José y sus hermanos, los padres de las doce tribus de Israel, que se encuentra en Génesis 37-50. Llenos de envidia, sus hermanos venden como esclavo a José cuando es joven, y va a parar a Egipto. Décadas después alcanza una posición de autoridad cerca del faraón, máximo dirigente de Egipto. Una hambruna asola la tierra de Canaán, y los hermanos de José llegan a Egipto en busca de alimentos. No saben la suerte que ha corrido José y ni siquiera si sigue vivo.

Entonces José se encuentra con ellos y, comprensiblemente, ellos se llenan de miedo. Su hermano, a quien vendieron como esclavo por pura malicia, tiene ahora poder sobre su vida y su muerte. Como adjunto al faraón, puede hacer con ellos lo que quiera. Pero José no es vengativo; al contrario, dice:

Pero no estéis angustiados ni os pese el haberme vendido aquí, pues Dios me envió delante de vosotros para salvar vuestras vidas... Dios me ha enviado delante de vosotros para que vuestra descendencia se perpetúe en esta tierra, y para salvaros de modo admirable. Así pues, no fuisteis vosotros quienes me enviasteis a este lugar, sino Dios (Gn 45,5-8).

Tal como el autor del Génesis cuenta la historia, José afirma la existencia de un objetivo o propósito providencial en el hecho de haber sido vendido como esclavo: «*Dios me ha enviado; no fuisteis vosotros quienes me enviasteis, sino Dios*».

¿Significa la afirmación de José –«Dios me ha enviado»– que la voluntad de Dios era que sus hermanos le vendieran como esclavo? No, porque jamás es voluntad de Dios vender al propio hermano como esclavo. ¿Tuvo que suceder de esta forma? No, podía haber sucedido de modo diferente; uno puede imaginar que los hermanos no vendieran a José como esclavo. Presumiblemente ellos no fueron configurados para decidir una actuación semejante. La proyección retrospectiva del objetivo o propósito de la historia que se narra no exige que pensemos sobre el asunto como voluntad de Dios o como algo que tuvo necesariamente que suceder de esa forma. Por el contrario, el relato viene a afirmar que, incluso la mala acción de vender a un hermano como esclavo, fue utilizada por Dios con un propósito providencial.

Aplicando la historia de José, ¿cómo debemos interpretar los sucesos del Viernes Santo? ¿Era voluntad de Dios la muerte de Jesús? No, nunca es voluntad de Dios que un justo sea crucificado. ¿Tuvo que suceder necesariamente? Las cosas podían haber discurrido de otra manera. Judas podía no haber traicionado a Jesús. Las autoridades del Templo podían haber tomado una decisión distinta de la que de hecho tomaron: recomendar su ejecución. Pilato podía haber soltado a Jesús o haber decidido imponerle una pena distinta de la muerte. Sin embargo, todo sucedió de aquella forma. Y, al igual que el narrador del Génesis, los primitivos narradores cristianos, mirando hacia atrás, a lo que sucedió, adjudicaron un sentido providencial al Viernes Santo. Pero esto no significa que el Viernes Santo tuviera necesariamente que suceder como de hecho sucedió.

Además, la ejecución de Jesús resultó inevitable por otra razón. No por una necesidad divina, sino por ser humanamente inevitable: así es como actúan los sistemas de dominación con la gente que se atreve a desafiarlos pública y vigorosamente. Esto sucedió con frecuencia en el mundo antiguo. Esto le ha sucedido a lo largo de la historia a multitud de gente. Muy

cerca de Jesús, le sucedió poco tiempo antes a su mentor Juan Bautista, detenido y ejecutado por Herodes Antipas; y ahora le tocó a Jesús. Pocas décadas después le sucedería a Pablo, a Pedro y a Santiago. Debemos preguntarnos qué tenían Jesús y el movimiento que él puso en marcha para resultar tan provocativos a las máximas autoridades del sistema de dominación de su tiempo.

Pero Jesús no fue simplemente una víctima desafortunada de la brutalidad de un sistema de dominación. Fue también un protagonista apasionado. Su pasión, su mensaje, estaba centrado en el reino de Dios. Él habló a los campesinos como una voz campesina de protesta religiosa contra las instituciones fundamentales, económicas y políticas, de su tiempo. Convocó a un grupo de seguidores y condujo al movimiento que había puesto en marcha hasta Jerusalén durante los días de Pascua. Allí desafió a las autoridades con actuaciones y debates públicos. Todo esto era su pasión, aquello por lo que se desvivía: Dios y el reino de Dios, Dios y la pasión de Dios por la justicia.

La pasión de Jesús le costó ser asesinado. Por expresar de una manera más precisa el significado de esta pasión, concretándolo en una sola frase: la pasión de Jesús por el reino de Dios desembocó en lo que suele llamarse su pasión, es decir, su sufrimiento y su muerte. Sin embargo, restringir la pasión de Jesús a su sufrimiento y a su muerte es ignorar la pasión que le condujo hasta Jerusalén. Pensar la pasión de Jesús sencillamente como aquello que sucedió el Viernes Santo significa separar su muerte de la pasión que animó toda su vida.

Y volviendo ahora a la cuestión con la que comenzó esta sección: ¿tuvo que suceder necesariamente el Viernes Santo? ¿Como una necesidad divina? No. ¿Cómo algo humanamente inevitable? Prácticamente sí. El Viernes Santo es el resultado de la colisión entre la pasión de Jesús y el sistema de dominación de su tiempo.

Es importante caer en la cuenta de que lo que acabó con Jesús no fue algo insólito. No tenemos ninguna razón para pensar que las autoridades del Templo fueran gente perversa. Es más, pensando en cómo funcionaban los imperios, Roma era mejor que la mayoría. No tenía nada de excepcional ni anormal. Se comportaba como lo hacen normalmente los sistemas de dominación. Hasta tal punto es común esta dinámica que, como hemos sugerido al principio en este libro, también puede considerarse como algo normal dentro de la civilización. En un nivel más amplio y más general, el Viernes Santo fue el resultado de la colisión entre la pasión de Jesús y lo que es normal en la civilización.

Esta toma de conciencia conduce a una reflexión adicional. Según Marcos, Jesús no murió *por* los pecados del mundo. El lenguaje de sacrificios sustitutorios por los pecados no aparece en su relato. Sin embargo, en un sentido muy importante, Jesús fue asesinado *a causa* del pecado del mundo. Fue la injusticia de los sistemas de dominación lo que acabó con él, una injusticia hasta tal punto rutinaria que todavía hoy forma parte de lo normal de la civilización. Aunque pecado significa más que esto, indudablemente incluye esto. Y así es posible afirmar que Jesús fue crucificado a causa del pecado del mundo.

Vamos a terminar este capítulo planteando otra cuestión. ¿Fue Jesús inocente o culpable? La pregunta probablemente sorprenderá a más de uno, teniendo en cuenta el lenguaje, familiar a los cristianos, que habla de Jesús como carente de pecado, perfecto, justo, sin mancha y sin tacha. No obstante merece la pena reflexionar sobre ello.

Tal como Marcos presenta el relato, Jesús no solo fue ejecutado mediante el método utilizado para acabar con los insurrectos violentos, sino que fue físicamente ejecutado entre dos de ellos. ¿Fue Jesús culpable de haber preconizado una revolución violenta contra el Imperio y contra sus colaboradores locales? No.

Tal como Marcos presenta el relato, ¿fue Jesús culpable por pretender ser el Mesías, el Hijo del Bendito? Quizá. ¿Por qué quizá y no simplemente sí? Marcos no nos dice que Jesús enseñara esto, y su exposición sobre la respuesta de Jesús a la pregunta del sumo sacerdote sobre este asunto es, por lo menos, algo ambigua.

Tal como Marcos presenta el relato, ¿fue Jesús culpable de una resistencia no violenta a la opresión imperial romana y a la colaboración local judía? Ciertamente sí. El relato de Marcos sobre la última semana de Jesús es una secuencia de manifestaciones públicas y confrontaciones contra el sistema de dominación. Y, como todos saben, este fue el que le asesinó.

7

SÁBADO

Después de ocuparse detalladamente de los días de la Semana Santa, desde el domingo hasta el viernes, Marcos no dice nada sobre el sábado. Después de ocuparse detalladamente de todas las horas del viernes, destacando intervalos de tres horas en correspondencia con los períodos horarios de las legiones, Marcos no dice nada sobre el sábado. Nos informa de que Jesús fue crucificado y enterrado «el día de la preparación de la Pascua, es decir, la víspera del sábado» (15,42). Después empalma con el relato del Domingo de Pascua, en el que tiene lugar el hallazgo de la tumba vacía: «Pasado el sábado, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé compraron perfumes para ir a embalsamar a Jesús» (16,1). Pero, ¿qué pasa con el sábado? ¿Qué pasa con el día al que nosotros llamamos Sábado Santo? ¿No tenían nada que decir sobre ese día en la tradición cristiana más primitiva o es que Marcos ha omitido lo que otros sí recogieron? Y al asumir nosotros, los cristianos, ese silencio de Marcos sobre el Sábado Santo, ¿habremos perdido algo de todo el proceso?

Se puede ver con toda claridad lo que ha omitido Marcos comparándolo con los dos credos más conocidos de la Iglesia, el Credo de los apóstoles y el Credo niceno, y fijándose en cómo se detallan en ellos los últimos días de la Semana Santa. El Credo de los apóstoles presenta tres acontecimientos en tres días distintos:

Viernes	Padeció bajo Poncio Pilato; fue crucificado, muerto y sepultado
Sábado	Descendió a los infiernos
Domingo	Al tercer día resucitó de entre los muertos

El Credo niceno, por su parte, incluye solamente dos acontecimientos en dos días distintos, y lo que se omite, como ocurre en Marcos, es algo que tiene que ver con Jesús y con el Sábado Santo:

Viernes	Por nuestra salvación fue crucificado bajo Poncio Pilato; sufrió la muerte y fue sepultado
Domingo	Al tercer día resucitó según las Escrituras

El acontecimiento –«descendió a los infiernos»– mencionado en el Credo de los apóstoles, pero omitido en el de Nicea, es conocido como «el descenso a los infiernos». En las lenguas sajonas se habla también del «rpto del infierno». La palabra «infierno» no equivale al lugar definitivo del eterno castigo propio del pensamiento cristiano, sino al *sheol* judío o al *Hades* griego, el lugar posterior a la vida en la tierra, lugar de la no existencia. Pero, sea lo que fuere desde el punto de vista lingüístico, ¿cuál es el significado de este acontecimiento?

Para comprender plenamente lo que significa esta misteriosa acción que lleva a cabo Jesús en un día que Marcos omite, convirtiéndolo en un sábado silente y vacío, vamos a fijarnos en primer lugar en dos tradiciones judías preliminares que posteriormente confluirán para explicarla, cuando volvamos más tarde sobre ella en la tercera sección de este capítulo.

La justicia de Dios y la reivindicación de los perseguidos

Para describir la ejecución de Jesús, Marcos y los demás evangelistas se sitúan dentro de la tradición judía, que siempre subrayó cómo Dios reivindicaba a aquellos judíos justos que permanecían fieles en momentos de persecución, y que estaban dispuestos, de ser necesario, a morir como mártires por su fe en Dios. En la tradición bíblica había de hecho dos modelos principales para presentar la reivindicación divina de los justos. La diferencia se centraba en si esa reivindicación de Dios tenía lugar *antes* o *después* de su muerte. En otras palabras: en uno de ellos, Dios intervenía para prevenir su martirio; en el otro, Dios los premiaba después de su martirio.

El ejemplo clásico del *primer modelo* de la reivindicación divina, una salvación en el último minuto *antes de la muerte* bajo persecución, es el relato de Daniel en el foso de los leones (Dn 5,1-6,28). En él, a Daniel se le describe como un judío fiel que vive entre los dirigentes deportados de su pueblo, después de la destrucción del primer Templo a manos de los babilonios, a comienzos del siglo VI a. C. Baltasar, el último monarca de Babilonia, «ordenó al punto que vistiesen de púrpura a Daniel, que le pusieran al cuello un collar de oro y que lo proclamasen tercer mandatario del reino» (5,29). Pero cuando el rey medo Darío conquistó Babilonia, conspiraron contra Daniel otros altos cortesanos y persuadieron a Darío para que firmara un decreto en virtud del cual durante treinta días todos estarían obligados a orar únicamente a él; y entonces acusaron a Daniel, correctamente, por supuesto, de seguir orando al Dios judío tres veces al día.

El rey Darío se vio obligado por su propio decreto, aunque en contra de su voluntad, a arrojar a Daniel al foso de los leones, pero Dios salvó a Daniel:

Al rayar el alba, el rey se levantó y fue a toda prisa al foso de los leones. Al llegar junto a él, llamó a Daniel con voz angustiada: «Daniel, siervo de Dios vivo, ¿ha podido tu Dios, a quien sirves con tanta fidelidad, librarte de los leones?». Daniel respondió al rey: «Que el rey viva para siempre. Mi Dios ha mandado a su ángel, que ha cerrado las fauces de los leones y no me han hecho ningún daño, porque Dios sabe que soy inocente y tampoco he hecho nada malo contra el rey» (Dn 6,20-23).

Daniel recupera su antigua gloria, los acusadores (¡y sus familias!) son devorados por los leones y Darío ordena que «en todo mi imperio sea respetado y temido el Dios de Daniel» (6,26). Se trata de la historia proverbial en la que triunfa totalmente el bien y todo acaba bien (¡con excepción de las familias!), aunque situada la acción en el escenario de una corte real.

Indudablemente, este relato y otros similares que se pueden encontrar en la tradición bíblica, y que presentan una liberación «justo antes de la muerte» o una salvación «en el último minuto» (pensemos en José o Susana), ayudarían a los judíos fieles a enfrentarse al ridículo o a la discriminación; ahora bien, ¿cómo podrían ayudarlos en situaciones de mortal persecución, cuando Dios no intervenía y ellos morían como mártires? Aquí es donde la segunda tradición adquirió mucha mayor importancia.

El ejemplo clásico del *segundo modelo* de la reivindicación divina, una salvación que tiene lugar solamente *después de la muerte*, aparece en el libro de la Sabiduría, capítulos 2-5. Se trata de un libro escrito poco antes de la época de Jesús y que ahora forma parte de los deuterocanónicos de la Biblia cristiana. En este relato de carácter más general, los perseguidores tratan de oprimir a los justos, porque estos se oponen a su filosofía de «hacer de la fuerza la norma de la justicia» y les acusan de pecado:

Aplastemos al justo desvalido, no tengamos compasión de la viuda ni respetemos las canas del anciano. Sea nuestra fuerza la norma de la justicia, porque lo débil se demuestra inútil. Acechemos al justo, porque nos resulta insoportable y se opone a nuestra forma de actuar, nos echa en cara que no hemos cumplido la ley, y nos reprocha las faltas contra la educación recibida; se precia de conocer a Dios y se llama a sí mismo hijo del Señor (Sab 2,10-13).

Ellos tratan de llevar a cabo un gran experimento para comprobar si Dios está dispuesto a proteger al fiel:

Proclama dichosa la suerte de los justos y se precia de tener a Dios por padre. Veamos si es verdad lo que dice, comprobemos cómo le va al final. Porque si el justo es hijo de Dios, él lo asistirá y lo libraré de las manos de sus adversarios. Probémoslo con ultrajes y tortura: así veremos hasta dónde llega su paciencia y comprobaremos su resistencia. Condenémoslo a muerte ignominiosa, pues, según dice, Dios lo libraré (Sab 2,16-20).

Enseguida, el autor prosigue con una crítica, por lo menos implícita, del modelo «antes de la muerte», que es remplazado por el otro de «después de la muerte»:

Pero las almas de los justos están en las manos de Dios, y ningún tormento los alcanzará. Los insensatos piensan que están muertos, su tránsito les parece una desgracia y su salida de entre nosotros un desastre, pero ellos están en paz. Aunque a juicio de los hombres han sufrido un castigo, su esperanza estaba llena de inmortalidad (Sab 3,1-4).

No cabe duda de que es este segundo modelo el que subyace a los relatos evangélicos de la ejecución de Jesús y de su

reivindicación por Dios. La cosa está bastante clara en la narración de Marcos.

En primer lugar, Jesús es objeto de burla por parte de los que pasan, de las autoridades, e incluso por parte de los que están crucificados con él. La razón es la inexistencia de una intervención divina preventiva para salvarle de la muerte en cruz. Según Marcos:

Los que pasaban por allí lo insultaban meneando la cabeza y diciendo: «¡Eh, tú que destruías el templo y lo reedificabas en tres días! ¡Sálvate a ti mismo bajando de la cruz!». Y lo mismo hacían los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley, que se burlaban de él diciendo: «¡A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse! ¡El Mesías! ¡El rey de Israel! ¡Que baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos!». Hasta los que habían sido crucificados junto a él lo injuriaban (Mc 15,29-32).

Segundo, podemos recordar reivindicaciones *futuras* que aparecen en diferentes lugares del texto de Marcos. Aparte de las tres profecías de muerte mediante ejecución, y de justificación o reivindicación mediante la resurrección, que aparecen en 8,31; 9,31 y 10,33-34, la promesa o amenaza de reivindicación se repite en 13,26: «Entonces verán venir al Hijo del hombre entre nubes con gran poder y gloria»; y de nuevo en 14,62: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Todopoderoso y que viene entre las nubes del cielo». Por supuesto se trata de una justificación o reivindicación no antes, sino después de la muerte. El modelo que subyace al relato de Marcos sobre la ejecución de Jesús, y también a todos los demás relatos, es el segundo y no el primero. La reivindicación de Jesús lo fue «de acuerdo con las Escrituras», y así lo entendieron todos aquellos que conocieron el segundo modelo de su tradición.

La justicia de Dios y la resurrección corporal de los muertos

Incluso este segundo modelo, el de la reivindicación *después de la muerte*, pertenece a una tradición judía de carácter muy general. Los investigadores han discutido, por ejemplo, si esta salvación divina se refiere a la inmortalidad del alma o a la resurrección del cuerpo. Por eso vamos a volver a otra tradición judía mucho más concreta, como es la tradición de la escatología apocalíptica y su especificación en la resurrección general de los cuerpos.

Si, como ocurre en la tradición bíblica, nuestra fe nos dice que este mundo pertenece a y es gobernado por una divinidad justa, y nuestra experiencia nos dice que el mundo pertenece a y es gobernado por una humanidad injusta, entonces *utopía* o *escatología* se convierten, casi inevitablemente, en los términos adecuados para hablar de la reconciliación entre la fe y la experiencia. *Utopía*, palabra que procede del griego y que significa «no lugar» o «no este lugar», implica una alternativa a este mundo presente (en su dimensión espacial: *lugar*). *Escatología*, palabra que procede del griego y que significa «sobre las últimas realidades» o «sobre las postrimerías», implica una alternativa a este mundo presente (en su dimensión temporal: *tiempo*). Dios –se proclama– transformará este mundo (espacio-temporal) de violencia e injusticia en uno de no violencia y de justicia. Dios –se cantavencerá algún día. Dios actuará, ciertamente tiene que actuar, para convertir en nuevo y santo un mundo que ha ido creciendo viejo en el mal.

La escatología no se ocupa en absoluto del final de este mundo (espacio-temporal), sino más bien del final del sometimiento de este mundo (espacio-temporal) al mal y a la impureza, a la injusticia, a la violencia y a la opresión. No tiene nada que ver con la evacuación de la tierra hacia el cielo de

Dios, sino con la divina transfiguración de la tierra de Dios. No trata de la destrucción, sino de la transfiguración, aquí abajo, del mundo de Dios.

Comoquiera que todos los imperios, uno tras otro, mantuvieron bajo control, y con una fuerza siempre creciente, el destino de Israel, los judíos buscaron cada vez con mayor ahínco la *justificación* de Dios, la conversión de este mundo en un lugar justo en virtud del poder de Dios. La gran limpieza cósmica, fruto de la acción de Dios, fue fervientemente proclamada, y fue también esperada con enorme intensidad. Un *apocalipsis*, palabra griega que significa «revelación», es un mensaje divino especial sobre este acontecimiento escatológico. Hablando estrictamente, un apocalipsis, entendido de esta manera, podría aplicarse a cualquier aspecto o elemento de una escatología; la expresión *escatología apocalíptica*, sin embargo, se refiere casi siempre a la inminencia de la transformación, por parte de Dios, de este mundo de aquí abajo, que pasará de ser un mundo de injusticia violenta a convertirse en otro de justicia no violenta. Nunca se refiere a un fin inminente del mundo en cuanto tal. Evidentemente, nosotros podemos imaginar fácilmente *este* escenario, porque *podemos* realizarlo ya, por lo menos en cinco diferentes dimensiones: atómica, biológica, química, demográfica y ecológica (y se podría seguir). Pero para los antiguos videntes, tanto judíos como cristianos, únicamente Dios *podría* destruir el mundo, aunque él nunca *destruiría* una creación a la que en Génesis 1 se consideraba repetidamente como «buena».

Concedido todo esto, ¿cómo pudo llegar a formar parte de este escenario utópico de transfiguración cósmica, al menos dentro de algunos círculos del judaísmo –por ejemplo círculos fariseos–, la reivindicación de una resurrección corporal de carácter general, que es probablemente la idea más anti-intuitiva que pueda imaginarse? Había razones no solo de carácter general, sino también más específicas. Las gene-

rales tenían que ver con la transfiguración de la naturaleza, las otras, con la justificación del martirio.

La razón *general* era que lo exigía la renovación, aquí abajo en esta tierra, de una creación absolutamente buena. ¿Cómo podría existir una creación renovada sin cuerpos también renovados? El sueño utópico de una tierra perfecta llevaba consigo tres componentes estándar relacionados entre sí: un mundo *físico* o pastoral fértil sin tener que ser trabajado, un mundo *feroz* o animal de armonía vegetariana y un mundo *social* o humano de paz sin guerras. Esta triple visión aparece, por ejemplo, en el libro de los *Oráculos sibílinos* 3, perteneciente al judaísmo egipcio entre los años 163 y 145 a. C.

Primero, «toda la tierra producirá, para los mortales, frutos ilimitados de la mejor calidad: grano, vino y aceite» (3, 744-745). Segundo, «en las montañas, lobos y corderos comerán hierba juntos», y Dios también «hará que las bestias de la tierra se vuelvan inofensivas», y «las serpientes y áspides dormirán con los niños y no les harán daño, porque la mano de Dios estará sobre ellos» (3, 788-795, basado en Is 11,6-9). Finalmente:

No habrá espada sobre la tierra o estrépito de batallas, y la tierra nunca más será agitada con profundos gemidos. Nunca más habrá guerra... sino que habrá una gran paz en toda la tierra... Los profetas del gran Dios expulsarán la espada porque ellos mismos son los jueces de los hombres y reyes justos. También habrá una riqueza justa entre los hombres, porque este es el juicio y el dominio del gran Dios (3, 751-755.781-784).

Esta espléndida visión de una tierra transformada exigía una carne transformada al tiempo que un espíritu renovado, exigía unos cuerpos transfigurados al tiempo que unas almas perfeccionadas.

La razón *específica* de que la resurrección corporal llegara a formar parte del escenario utópico fue el problema del martirio durante la persecución seléucida de la patria judía en los años 160 a. C. La cuestión no giraba en torno a su supervivencia, sino a la justicia de Dios, cuando se enfrentaban concretamente con los *cuerpos* maltratados, torturados y ejecutados de los mártires. Aquí, el texto clásico de resurrección está en Daniel:

Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para la vergüenza, para el castigo eterno. Los sabios brillarán como el esplendor del firmamento; y los que guiaron a muchos por el buen camino, como las estrellas por toda la eternidad (Dn 12,2-3).

En 2 Macabeos hay textos todavía más claros: una madre y sus siete hijos rechazan negar a Dios y desobedecer a la Torá, incluso en el momento de ser torturados hasta la muerte. Las palabras del segundo hijo y del tercero de aquella madre, cuando están a punto de morir, insisten en que sus cuerpos torturados volverán a ellos gracias a la futura justicia de Dios:

Cuando estaba a punto de expirar dijo: «Criminal, tú me quitas la vida presente, pero el Rey del universo nos resucitará a una vida eterna a los que morimos por su ley». A continuación fue torturado el tercero. Le mandaron sacar la lengua; la sacó enseguida y extendió valientemente las manos al tiempo que decía: «De Dios he recibido estos miembros; por sus leyes los sacrifico y de él espero recobrarlos» (2 Mac 7,9-11).

Por último, «un tal Razis, un senador de Jerusalén», consigue aventajar incluso a la noble muerte suicida de Catón el romano echándose sobre su espada «y allí, casi sin sangre, se

arrancó las entrañas, las tomó con ambas manos y las arrojó contra los soldados. Y así, invocando el nombre del Señor de la vida y del espíritu para que se los devolviera algún día, expiró» (14,37.46). Esta imagen es biológicamente cruda, pero teológicamente clara. Puesto que el martirio afecta a *cuerpos torturados*, la justicia de Dios exige en el futuro para todos aquellos cuerpos desfigurados en el pasado unos *cuerpos transfigurados*.

En la época de Jesús, estas razones, general y específica, confluyeron en la escatología apocalíptica y en la teología farisea. Cuando tenga lugar en el mundo la gran limpieza de Dios –y esto podría perfectamente ocurrir pronto–, el primer asunto será la resurrección general. Como quiera que el objetivo de Dios era establecer una tierra justa y no violenta, tenía que empezar con el pasado antes de poder abordar el futuro. Había ya una enorme *acumulación de injusticia* que tenía que ser redimida, una gran multitud de mártires que debían ser reivindicados.

Si tú creías, como dijo Jesús y escribió Marcos, que el reino de Dios estaba ya aquí sobre la tierra, esperarías que la gran limpieza de Dios hubiera empezado ya. Y si tú creías que el primer acto de esa gran limpieza de Dios sobre la tierra era la resurrección general de los cuerpos y la reivindicación de todos los perseguidos y los justos, entonces, para los cristianos judíos, la resurrección general podría ciertamente comenzar con Jesús, pero la resurrección de Jesús solo podría tener lugar *junto con, y a la cabeza de aquellos otros judíos que habían muerto injustamente o por lo menos como auténticos justos antes que él*. Y esto es a lo que se refiere el «descenso a los infiernos» o «raptó del infierno» de Jesús; esto es lo que Jesús tenía que hacer el Sábado Santo. Para terminar, volvamos a esos textos primitivos cristianos que recogen esta espléndida visión de la reivindicación divina y detallan lo que Marcos no incluyó en su relato sobre Jesús el Sábado Santo.

La resurrección de Jesús y la resurrección de los justos

Jesús descendió a los infiernos, Hades o *sheol*, para liberar a todos los justos que habían vivido a favor de la justicia y que murieron a causa de la injusticia, antes de que él mismo viviera y muriera con un destino similar. Para aquellos primeros cristianos judíos, Jesús resucitó para dirigir la reivindicación corporativa de Dios, en nombre de todos los justos, incluyéndose a sí mismo como el Justo por excelencia. Nos vamos a asomar a esta tradición en los relatos, los signos, las imágenes y el silencio.

Relatos

Imagínate la dificultad de trasladar el descenso a los infiernos de Jesús a una secuencia narrativa del sábado, tal como Marcos escribe la transición del Viernes Santo al Sábado de Pascua. Se trata de algo tan serenamente poético y mitológico que desafiaba en mayor o menor medida el estilo de la narración «pegada a la tierra» de Marcos. Incluso las apariciones del Jesús resucitado estaban situadas en el tiempo y el espacio, en el entorno de Jerusalén y en Galilea, y, sin importar el grado de trascendental maravilla, podían incluirse dentro del clímax de una narración en curso. Pero fíjate hasta qué punto, en estos dos ejemplos, uno de dentro y otro de fuera del Nuevo Testamento, resulta casi imposible trasladar el descenso a los infiernos a ese estilo narrativo.

El primer ejemplo es Mateo 27,50-54. Fíjate qué difícil le resulta a Mateo incluir un pequeño sumario de la tradición del descenso a los infiernos, tal y como él mismo crea su propia versión de Marcos 15,37-39. Observa también, de cara a una futura referencia, que lo que Mateo inserta en su fuente marcana existía ya escrito en un estilo poético. Vamos a colocar los dos textos en paralelo para que puedas ver fácilmente qué es lo que sucede:

Marcos 15,37-39	Mateo 27,50-54
<p>³⁷ Pero Jesús, lanzando un fuerte grito, expiró.</p>	<p>⁵⁰ Y Jesús, dando de nuevo un fuerte grito, entregó su espíritu.</p>
<p>³⁸ La cortina del templo se rasgó en dos de arriba abajo.</p>	<p>⁵¹ Entonces el velo del templo se rasgó en dos partes de arriba abajo. <i>La tierra tembló y las piedras se resquebrajaron.</i> ⁵² <i>Se abrieron los sepulcros y muchos santos que habían muerto resucitaron.</i> ⁵³ <i>Salieron de los sepulcros y, después de que Jesús resucitó, entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos.</i></p>
<p>³⁹ Y el centurión que estaba frente a Jesús, al ver que había expirado de aquella manera, dijo: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios».</p>	<p>⁵⁴ El centurión, y los que estaban con él custodiando a Jesús, <i>al ver el terremoto y todo lo que pasaba se llenaron de miedo y decían: «Verdaderamente este era Hijo de Dios».</i></p>

Mateo insertó los párrafos en cursiva dentro de su fuente marcana: primero, 27,51b-53 entre Marcos 15,38 y 15,39, y luego la mitad de 27,54 dentro de Marcos 15,39. ¿Por qué añadió estos fragmentos a Marcos, y qué significado tienen estos añadidos?

Primero, Mateo añadió un terremoto a los eventos cósmicos en el momento de la muerte de Jesús, y esto prepara el terreno para lo que viene a continuación. Segundo, existe una extraña dislocación entre Mateo 27,52, donde los *santos fueron resucitados* el viernes por la tarde antes de la resurrección de Jesús, y Mateo 27,53, donde ellos solo *se aparecieron a muchos* después de su resurrección. Es como si estuvieran en una estructura cerrada dentro del Sábado Santo, aunque, por supuesto, se trata simplemente del intento de Mateo por trasladar una unidad tradicional sobre el descenso a los infiernos al interior de la secuencia de la narración de Marcos.

Intenta, a un mismo tiempo, hablar y no hablar sobre el descenso de Jesús a los infiernos. Los santos son liberados por el terremoto de Dios, no por la presencia de Jesús, y ellos no aparecen con él en la resurrección, sino solamente sin él después de su resurrección.

Tercero, Mateo usa un término muy significativo. Describe la resurrección de los santos que «han dormido» (en griego, *kekoimêmenôn*). Esta es la forma estándar de describir a los justos o santos que murieron antes que Jesús: en realidad, ellos están más bien dormidos, esperando la resurrección para sus cuerpos sufrientes, torturados o ejecutados. Dos ejemplos serán suficientes. Dentro del Nuevo Testamento, en 1 Corintios, Pablo dice que «Cristo ha resucitado de entre los muertos como anticipo de quienes duermen el sueño de la muerte» (15,20). Nuestra traducción refleja lo que dice literalmente el original griego: «Quienes duermen el sueño» (*kekoimêmenôn*). De forma similar, como veremos más abajo, fuera del Nuevo Testamento, en el *Evangelio de Pedro*, la voz de Dios pregunta al Cristo resucitado y ascendido al cielo: «¿Has anunciado [su liberación] a los que duermen [*koimômenoîs*]?». Y los liberados contestan por sí mismos con un «sí» (42-43). Vamos a ver cómo recoge este último texto el descenso a los infiernos.

Nuestro segundo ejemplo de la dificultad que existe para traspasar el descenso de los infiernos a un estilo narrativo es el *Evangelio de Pedro* 9,35-10,42. Este evangelio existe únicamente en un fragmento muy pequeño de aproximadamente el año 200 d. C., y en un fragmento mayor de comienzos de los años 700. Incluso este fragmento mayor contiene solo el juicio, la ejecución, la sepultura, la resurrección y las apariciones, de modo que lo que tenemos es presumiblemente solo el final de un evangelio más amplio. Sin embargo, su relato de la resurrección es único, porque de hecho describe el acontecimiento mismo como algo visto realmente por las autoridades judías y los guardias romanos en la tumba.

Y, como puedes ver, describe la resurrección de Jesús a la cabeza de «aquellos que duermen», esto es, a la cabeza de todos los justos de Israel perseguidos que han marchado antes que él y que ahora resucitan con él:

En la noche en la que amaneció el día del Señor, cuando los soldados hacían guardia de dos en dos cada turno, sonó una gran voz en el cielo y vieron los cielos abiertos y a dos hombres que bajaban de allí rodeados de una luz brillante acercándose al sepulcro. La piedra que se había puesto sobre la entrada del sepulcro empezó a rodar por sí sola hacia un lado, dejando el paso expedito, y el sepulcro quedó abierto, entrando los dos jóvenes en él. Y cuando los soldados vieron esto, despertaron al centurión y a los ancianos, porque también ellos fueron allí para asistir a la guardia. Y mientras ellos relataban lo que habían visto, volvieron a ver a tres hombres saliendo del sepulcro, y dos de ellos sostenían al otro, y una cruz que les seguía, y las cabezas de los dos llegaban al cielo, pero la de aquel que era llevado por ellos en sus manos sobrepasaba los cielos. Y oyeron una voz que venía del cielo y que gritaba: «¿Has proclamado [la libertad] a los que duermen?». Y se oyó desde la cruz la respuesta: «Sí» (9,35-10,34).

Jesús no sube al cielo, como lo hace en Hechos 1,9, donde «lo vieron elevarse hasta que una nube lo ocultó de su vista». En vez de ello, su cuerpo alcanza el cielo desde la tierra. Y como más arriba ocurría en Mateo 27,50-54, podemos ver la dificultad de describir narrativamente el resultado del descenso de Jesús a los infiernos. Queda suficientemente claro que él proclamó a los justos que habían esperado su llegada, que le habían esperado, digamos, durmiendo –y no prisioneros de la muerte– su liberación del infierno o *sheol*. Ahora bien, ¿cómo podemos imaginar ese andar y hablar de la cruz? ¿Se trata de una cruz de madera que simboliza su presencia o siguen a Jesús en una procesión cruciforme? En

cualquier caso, el descenso a los infiernos se traslada con extrema dificultad a una secuencia narrativa realista.

Himnos

Si el descenso a los infiernos se traslada con gran dificultad a una secuencia narrativa, puede llevarse con conmovedora belleza al lenguaje poético de himnos y cánticos. Bastará con poner dos ejemplos.

El primero es 1 Pedro 3,18-19 y 4,6. 1 Pedro es una carta circular escrita en nombre de Pedro hacia el final del siglo I, y el tema del descenso de Jesús aparece en un breve himno:

También Cristo padeció una sola vez por los pecados,
el inocente por los culpables
para conducirnos a Dios.
En cuanto hombre, sufrió la muerte,
pero fue devuelto a la vida por el Espíritu.
Fue entonces cuando proclamó el mensaje
a los espíritus encarcelados (1 Pe 3,18-19).

La proclamación tiene que ver con la liberación de los espíritus del Hades, tema que se repite después en 4,6, donde «se ha anunciado el evangelio también a los muertos, para que lo mismo que fueron condenados en cuanto hombres por su condición mortal, tengan vida divina gracias a su condición espiritual».

El anterior ejemplo es controvertido en lo referente a la alusión al descenso a los infiernos, pero no se cuestiona, sin embargo, este segundo ejemplo. La expresión hímica más magnífica de esta resurrección conjunta de Jesús y de los santos de Israel aparece en las *Odas de Salomón*, una colección de himnos cristianos de finales del siglo I. He aquí su celebración culminante, en la que el mismo Cristo es el que habla:

No fui rechazado, aunque fui considerado digno de serlo,
y no perecí, aunque ellos pensaron que sí perecía.
El *sheol* me vio y quedó destrozado,
la Muerte me expulsó y a muchos conmigo.
Yo fui vinagre y amargura para ella,
y bajé con ella hasta lo más profundo.
Entonces liberó mis pies y la cabeza,
porque no era capaz de soportar mi rostro.
Y puse en marcha una asamblea de vivos entre sus muertos;
y hablé con ellos con labios vivos;
para que mi palabra no fallara.
Y los que habían muerto corrieron hacia mí;
y gritaron y dijeron: «Hijo de Dios, ten piedad de nosotros.
Y trátanos según tu bondad,
y libéranos de las cadenas de la oscuridad.
Y ábrenos la puerta
a través de la cual podemos ir hacia ti,
porque nos damos cuenta de que nuestra muerte no nos acerca
a ti.
Que seamos salvados contigo,
porque tú eres nuestro Salvador».
Entonces yo escuché su voz,
y coloqué su fe en mi corazón.
Y puse mi nombre sobre su cabeza,
porque ellos son libres y me pertenecen (42, 10-20).

Se trata de una visión serenamente poética, metafórica y mitológica en la que Jesús muere y, una vez que ha muerto, desciende a los infiernos. Ahora bien, comoquiera que él es el Hijo de Dios, ese lugar no puede aprisionarlo, y por ello rompe sus cerraduras, cerrojos y barras haciéndolos añicos, por lo cual puede liberar a todos aquellos a los que la Muerte y el *sheol* habían engullido antes de su llegada. El Justo por excelencia avanza decididamente, y lo hace no en solitario, sino a la cabeza de todos aquellos justos que marcharon antes que él.

Es habitual en la iconografía de la cristiandad greco-ortodoxa pintar la resurrección de Jesús no como algo individual y aislado, sino como algo que afecta a un grupo del que Jesús es el liberador y líder, el grupo de los santos que durmieron en el Hades esperando su venida. Una vez más, será suficiente exponer dos ejemplos.

El primero es la iglesia de San Sergio, en el viejo El Cairo. La zona más antigua de El Cairo contiene edificios romanos, judíos, cristianos y musulmanes, un complejo apropiado para que, en él, Hillary R. Clinton urgiera a los pueblos de Oriente Próximo a «rechazar la llamada a la violencia, los prejuicios y la discriminación» durante su visita en marzo de 1999.

Entre las iglesias cristianas coptas del viejo El Cairo hay una dedicada a los santos Sargio y Bacco, dos soldados mártires de comienzos del siglo IV. Originalmente fue construida a finales del siglo IV, y se reconstruyó después; su rótulo actual anuncia: «Iglesia de San Sergio. La iglesia más antigua de Egipto, donde vivió la Sagrada Familia durante algún tiempo, cuando estuvieron en Egipto».

Sea lo que fuere de esto, y aunque haya que llamarla San Sargio, San Sergio o Abu Serga, esta vieja iglesia posee un exquisito conjunto de dieciséis frescos alrededor de sus dos muros principales. Las imágenes detallan la vida de Cristo, y la mayoría de ellas tiene anotaciones árabes. Comienzan con la anunciación, cuando el Espíritu Santo viene sobre María, y terminan con Pentecostés, cuando el Espíritu Santo descende sobre la Iglesia. En el fresco de la resurrección, un Jesús vestido está en pie sobre dos puertas destrozadas del Hades, con tres figuras a cada lado. Inclinado sobre la izquierda –según se mira el fresco– saca a Adán y a Eva de su tumba. En el otro lado están un David con barba y un Salomón sin ella.

El segundo ejemplo es la iglesia Khora en Estambul. La más maravillosa imagen al fresco del descenso a los infiernos está en el museo Kariye Çamii, en su día la iglesia principal del monasterio Khora, llamado así por su situación «territorial» fuera de los muros del siglo IV de Constantinopla. En el ala sur del monasterio hay una capilla funeraria cuyo muro oriental representa escenas del Juicio final. La imagen que remata el techo del ábside se llama *La anástasis* (o «resurrección»), pero lo representado en ella es la resurrección corporativa de Jesús, una interpretación bastante habitual en la iconografía bizantina cristiana.

Primero, en el centro, un Cristo radiantemente vestido trata de sacar a Eva con su mano izquierda y a Adán con su mano derecha de sus sarcófagos abiertos en cada uno de los lados del fresco. Hubiéramos pensado en mejores modelos que Adán y Eva como representantes de los justos, pero la salvación de estos por parte de Cristo pone de relieve que es posible imaginar la salvación de muchos más que los que caben en un fresco. Después, a la izquierda de Cristo (a la derecha del que mira) está Abel, y a su derecha (a la izquierda del que mira) está Juan Bautista. Una vez más, y como siempre, aparecen los mártires situados con particular énfasis en el centro de los justos o santos que esperan su liberación por Cristo. Abel es el primer mártir del Antiguo Testamento, y Juan el primero del Nuevo. Finalmente, esos dos mártires conducen a los justos del Antiguo Testamento –representados por seis individuos al lado de cada uno– al cielo con Cristo.

Debajo de los pies de Cristo yace un Satanás amordazado, atado y postrado, alrededor del cual están las esclusas y las puertas del Hades rotas y destrozadas. Cristo no resucita solo, sino como cabeza de todos los santos, porque ¿cómo podría establecerse la justicia de Dios si fuera aplicada únicamente a él y no a una comunidad junto a él? Más todavía, en la entrada al principal nártex interior de la iglesia

está una imagen de Cristo Pantocrátor en mosaico dorado. Es llamado, con un espléndido juego de palabras en inglés, *Jesus Christ, the Chora (Country) of the Living Ones*. Exactamente. O, como dice Jesús en Marcos 12,27: Dios «es un Dios de vivos y no de muertos».

Silencio

El descenso de Jesús a los infiernos *puede* estar presente también en algunos otros lugares del Nuevo Testamento, pero se trata de posibilidades muy discutidas. Ciertamente, algunas veces se afirma que se trata de alguna pieza de teología tardía y posterior al Nuevo Testamento. Ahora bien, siempre tenemos esa versión en Mateo 27,51-53, donde el descenso a los infiernos, que, siendo anterior a Mateo, es no obstante incluido por él, constituye menos un ejemplo que un epitafio dentro de la tradición del descenso a los infiernos. Sobre todo parece que es algo antiguo y olvidado cuando se escribe el Nuevo Testamento y no algo sobrenatural y posterior a su creación. Existen algunas razones que explican por qué este tema tan antiguo fue firme y casi inevitablemente marginado.

En primer lugar, el descenso a los infiernos es una tradición fuertemente judeo-cristiana y, sin duda, uno de sus elementos más importantes; sin embargo el futuro no continuó con esta corriente de la tradición.

Segundo, el descenso a los infiernos es también algo intensamente mitológico con tres motivos relacionados: un *engaño*, por el que a los demonios se les permitió crucificar a Jesús sin saber quién era; un *descenso*, que era la verdadera razón para su muerte y sepultura; y un *despojo* mediante el cual Jesús, como Hijo de Dios, abrió la prisión del infierno y liberó tanto a los justos que le habían precedido como a sí mismo.

Tercero, el descenso a los infiernos no es fácilmente trasladable a *cualquier* secuencia que constituya el final de una na-

rración evangélica. ¿Cómo podría resucitar Jesús a la cabeza de los mártires y de los justos, y aparecerse después a sus discípulos para transmitirles su mandato apostólico? Semejante resurrección colectiva habría requerido una concomitante e inmediata ascensión colectiva. Entonces, el final del evangelio podría haber tenido claramente, bien un descenso a los infiernos para una resurrección y ascensión colectivas, bien una aparición del Resucitado para una encomienda apostólica, pero no ambas cosas. La única forma de incluir ambas habría sido, en el caso de una resurrección y ascensión colectivas, el que hubiera tenido lugar *antes* de un retorno de Jesús desde los cielos a la tierra para una encomienda apostólica. Ahora bien, esta solución crearía sus propios problemas: por ejemplo, un Jesús ascendiendo y descendiendo varias veces; pero claro, si Jesús hubiera hecho esto, entonces habría que preguntar por qué no lo iba a poder hacer después y siempre.

Cuarto, existe un problema dogmático hasta cierto punto complicado. Si los cristianos tienen que ser bautizados para entrar en el cielo, ¿entraron en el cielo aquellos a los que Jesús liberó del Hades sin el bautismo? ¿Cómo podía ser esto? Después de todo, si el bautismo pudo omitirse en su caso, ¿no podría omitirse también en el caso de los cristianos?

La primera y más obvia solución es que Jesús tuvo que bautizar a todos aquellos santos en el Hades antes de que pudieran entrar con él en el cielo. Un ejemplo de esta respuesta aparece en la *Epístola de los Apóstoles (Epistula Apostolorum)*, un documento de mitad del siglo II. El mismo Jesús habla así:

Yo he descendido y he hablado con Abrahán, Isaac y Jacob a vuestros padres los profetas, y les he traído la noticia de que pueden venir desde el descanso que está abajo hasta el cielo; y les he concedido el derecho del bautismo de la vida, y el perdón por todas las debilidades como a vosotros, y así desde ahora también a aquellos que crean en mí (27).

Esto resuelve el problema con bastante claridad. Jesús bautizó a los justos del Antiguo Testamento *igual que* debe hacerse con los futuros creyentes. Pero entonces puede suscitarse otro problema dogmático. ¿Era apropiado que el mismo Jesús tuviera que bautizar? Es posible que fueran sus ministros, y no él en persona, quien llevara a cabo esta función ritual.

Esta pregunta es respondida en otro texto de la primera mitad del siglo II llamado *El Pastor*, de Hermas. Su tercera sección, las *similitudes*, sugiere que el descenso a los infiernos fue realizado no por Jesús mismo, sino por sus apóstoles y maestros, que, cuando murieron, proclamaron la liberación a los santos y les bautizaron también antes de que entraran en el cielo:

Estos apóstoles y maestros que predicaron el nombre del Hijo de Dios, habiendo dormido en el poder y la fe del Hijo de Dios, predicaron también a aquellos que se habían dormido antes que ellos, y ellos mismos les dieron el sello de la predicación. Ellos, por tanto, bajaron al agua y con ellos subieron de nuevo, pero los últimos bajaron vivos y subieron vivos, mientras que los primeros que durmieron antes bajaron muertos, pero subieron vivos. Mediante ellos, en consecuencia, fueron convertidos en vivos y recibieron el conocimiento del nombre del Hijo de Dios (9, 16.5-7).

La palabra griega traducida aquí como «predicaron» significa, en realidad, «proclamaron». El descenso a los infiernos, ya sea protagonizado por el propio Jesús o por los apóstoles en su lugar, no consistió en predicar un sermón, sino en proclamar una liberación.

Por estas cuatro razones, y especialmente teniendo en cuenta problemas dogmáticos como el último, la tradición del descenso a los infiernos se perdió necesariamente para el relato evangélico, aunque no, por supuesto, para una tradi-

ción cristiana más amplia, reflejada especialmente en la poesía, el arte, los himnos y las imágenes.

Reino de Dios, Hijo del hombre y resurrección corporal

Para concluir, volvemos a poner a Marcos en relación con toda la teología de este sábado desde el exterior de su versión del evangelio. Descubrimos tres formas diferentes, pero equivalentes, de realizar una misma reivindicación:

1. El reino de Dios ha comenzado ya.
2. El Hijo del hombre ha llegado ya.
3. La resurrección corporal ha comenzado ya.

Al principio mismo de su relato evangélico, Marcos nos ofrece como sumario de la proclamación de Jesús esta afirmación: «Se ha cumplido el plazo y está llegando el reino de Dios. Convertíos y creed en el evangelio» (1,15). La expresión «está llegando» significa, casi seguro, «está ya presente»; además hay otro tema en Marcos que confirma y garantiza esta interpretación. Se trata de su visión de Jesús como Hijo del hombre. *Para Marcos, el reino de Dios está ya aquí porque el Hijo del hombre está ya presente.*

Recordemos, por tanto, todo lo que hemos dicho sobre Jesús como Hijo del hombre en Marcos, cuando discutimos el juicio de Jesús el jueves en nuestro capítulo cinco. Como vimos entonces, Marcos insiste en que Jesús es el Hijo del hombre de Daniel 7,13-14:

Seguía yo contemplando estas visiones nocturnas y vi venir sobre las nubes a alguien semejante a un hijo de hombre; se dirigió hacia el anciano [es decir, Dios] y fue conducido por él. Se le dio poder, gloria y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían. Su poder es eterno y nunca pasará, y su reino jamás será destruido.

Ahora bien, la interpretación angélica de esta visión en Daniel 7,27 explica que el reino de Dios es otorgado al Hombre *para todo el pueblo de Dios*, y no como un privilegio privado:

La realeza, el poder y el esplendor de todos los reinos de la tierra serán entregados al pueblo de los fieles del Altísimo. Su reino es un reino eterno y todo poder le servirá y obedecerá.

Realmente, a estas alturas esperaríamos ya, sin duda, este significado y este resultado. Las bestias procedentes del cáotico mar no eran meras personificaciones, sino emperadores y simultáneamente imperios a quienes ellas encarnaban. Eran símbolos colectivos para referirse a los Imperios babilonio, medo, persa y macedonio, así como al Imperio sirio derivado de ellos. Y lo mismo cabe decir de su opuesto, el Hombre o Hijo del hombre. Este no era simplemente una personificación, sino un líder representante de todo el pueblo de Dios: no él sin ellos; no ellos sin él.

Para Marcos, por consiguiente, a Jesús como Hijo del hombre se le ha dado el anti-imperial reino de Dios para que lo traiga a la tierra para el pueblo de Dios y para todos aquellos que quieran entrar en él o adueñarse de él. Marcos insiste, de un extremo al otro de su relato, desde 2,10 hasta 14,62, en que Jesús, en cuanto el Hombre, está ya aquí abajo con plena autoridad, debe pasar a la resurrección a través de la muerte, y volverá pronto con plenitud de poder y gloria celestiales. Y porque Jesús, en cuanto el Hombre (Hijo del hombre) de Daniel 7, está ya presente en la tierra, el reino de Dios está ya aquí para todos los que quieran pasar con Jesús a través de la muerte a la resurrección.

Las tres reivindicaciones anteriores sobre el reino de Dios como ya comenzado a través de Jesús, sobre el Hijo del hombre como aquel que ya ha llegado en Jesús y sobre la resu-

rrección corporal de carácter general como ya comenzada con Jesús, están íntimamente relacionadas y sirven para interpretarse una a otra, y, tomadas como una unidad, revelan el corazón de la teología de Marcos. Este insiste también, por supuesto, en lo siguiente: primero, habrá una consumación futura para la gran limpieza de Dios que ya ha comenzado (13,26-27); segundo, no debería darse por supuesto que esta consumación acontecería vinculada a la destrucción de Jerusalén, tal y como algunos cristianos judíos habían creído (13,5-6.21-23); y tercero, la consumación tendrá lugar dentro del tiempo histórico de la generación contemporánea (por ejemplo, 9,1).

Para Jesús, para los primeros cristianos y para Marcos existía una reivindicación igualmente pasmosa y necesariamente concomitante de esta realidad básica sobre el reino de Dios, el Hijo del hombre y la resurrección general como realidades *ya presentes*. Si la gran limpieza de Dios, la pascual y primaveral limpieza de Dios, había comenzado ya en el mundo, entonces es que se trataba de un esfuerzo de colaboración. No era, como podría haberse imaginado, un fogonazo instantáneo de luz divina, sino un proceso interactivo entre la divinidad y la humanidad, una operación conjunta entre Dios y nosotros. Ni nosotros sin Dios, ni Dios sin nosotros. No es que nosotros esperemos a Dios, sino que Dios nos espera a nosotros. Esta es la razón por la que, de un extremo a otro de Marcos, Jesús no viaja nunca solo, sino siempre, siempre, siempre con esos compañeros que nos representan a todos: los que le fallan, cuyo nombre conocemos, y los que no le fallan que permanecen en el anonimato.

DOMINGO DE PASCUA

Pasado el sábado, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé compraron perfumes para ir a embalsamar a Jesús. El primer día de la semana, muy de madrugada, a la salida del sol, fueron al sepulcro. Iban comentando: «¿Quién nos correrá la piedra de la entrada del sepulcro?». Pero al mirar observaron que la piedra había sido ya corrida, y eso que era muy grande. Cuando entraron en el sepulcro vieron a un joven sentado a la derecha que iba vestido con una túnica blanca. Ellas se asustaron. Pero él les dijo: «No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado. Ha resucitado; no está aquí. Mirad el lugar donde lo pusieron. Ahora id a decir a sus discípulos y a Pedro: “Él va delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis tal como os dijo”».

Ellas salieron huyendo del sepulcro, llenas de temor y asombro, y no dijeron nada a nadie por el miedo que tenían (Marcos 16,1-8).

Sin Pascua no sabríamos nada sobre Jesús. Si el relato que nos lo presenta terminara con su crucifixión, lo más probable es que hubiera sido olvidado como un judío más, crucificado por el Imperio romano en un siglo sangriento que fue testigo de miles de ejecuciones similares. Tal vez nos habrían quedado un par de rasgos sobre él en Josefo o en las fuentes rabínicas judías, pero eso hubiera sido todo. Ciertamente, sin Pascua tampoco podríamos tener «Viernes Santo», porque no hubiera habido una comunidad que hubiera perdurado lo suficiente para recordar y dar sentido a su muerte.

De modo que Pascua es algo absolutamente central. Pero, ¿qué fue Pascua? ¿De qué tratan los relatos de Pascua? En un nivel, la respuesta es obvia: Dios resucitó a Jesús. Sí. ¿Y qué significa esto? ¿Se refiere al milagro más espectacular jamás acontecido? ¿Trata de la promesa de una vida después de la muerte? ¿Pretende ser una prueba ofrecida por Dios de que Jesús era realmente su Hijo?

Cuando pensamos en Pascua debemos considerar varias cuestiones fundamentales. ¿De qué clase son los relatos pascales? ¿Qué tipo de lenguaje se habla en ellos, y cómo es utilizado? ¿Poseen la pretensión de ser reportajes históricos que, por tanto, deben ser comprendidos como historia recordada (ya sea correcta o incorrectamente) o utilizan más bien el lenguaje de la parábola y de la metáfora para expresar verdades que son mucho más que unos hechos históricos concretos? ¿O se da una combinación de los dos puntos anteriores?

Los que hemos crecido como cristianos tenemos una determinada «precomprensión» de Pascua, igual que la tenemos de Viernes Santo y de Navidad, y esta precomprensión configura nuestra manera de escuchar estos relatos. Lo mismo le ocurre a mucha gente que, sin ser cristiana, ha oído algo sobre el cristianismo. Formada, como norma general, en la infancia, esta precomprensión es producto de una combinación de los relatos pascales, tal como aparecen en los cuatro evangelios, con un compuesto que da paso posteriormente a una visión de todo el conjunto a través del filtro de la predicación, la enseñanza, los himnos y la liturgia cristiana. Y lo que hacemos es llevar y aplicar esta precomprensión de la naturaleza de la Pascua a los relatos evangélicos.

Esta amplia precomprensión pone el acento en la realidad histórica de lo narrado, de una forma más o menos dura. La forma más dura, afirmada por los cristianos comprometidos con la inerrancia bíblica, entiende cada detalle como una ver-

dad histórica y literariamente real, además de infalible¹⁵. Muchos otros cristianos se adhieren a una forma mucho más suave. Conscientes de las diferencias que aparecen en los relatos, no insisten en la exactitud de hecho de todos y cada uno de los detalles. Saben que los testigos de un acontecimiento pueden diferir en los detalles (piénsese en los testimonios divergentes a propósito de un accidente de automóvil) y, no obstante, ser testigos creíbles de los hechos fundamentales del acontecimiento (el accidente que realmente ocurrió).

Así, a la forma más suave no le preocupa si en la tumba había un ángel (Marcos y Mateo) o dos (Lucas); ni tampoco cómo combinar los relatos que hablan de la experiencia que tuvieron de Jesús sus seguidores en Jerusalén y sus alrededores, que era donde estuvieron hasta Pentecostés (Lucas), con la narración que nos habla de que volvieron a Galilea, donde experimentaron por primera vez al Jesús resucitado (Mateo e implícitamente Marcos). Sin embargo, la forma más suave afirma la historicidad real de «lo básico»: la tumba estaba realmente vacía porque Dios transformó el cadáver de Jesús (y no, por ejemplo, porque alguien robó el cuerpo o porque los testigos fueron a una tumba que no era); y Jesús se apareció realmente a sus seguidores después de su muerte de tal forma que pudo ser visto, oído y tocado¹⁶.

¹⁵ Señalamos de pasada que no existe una conexión intrínseca entre «infalibilidad» e «inerrancia», y entre leer la Biblia literal y realmente. No hay ninguna razón por la que Dios no pudiera hablar infaliblemente a través del lenguaje de la poesía, de la parábola, del cántico y del símbolo, de la metáfora y el mito. Sin embargo, en el período moderno, «infalibilidad bíblica» e interpretación literalista-realista generalmente se acompañan mutuamente.

¹⁶ Habitualmente, un número considerable de énfasis adicionales acompañan al subrayado de la realidad histórica de los relatos pascales (en la forma más dura o más suave). Primero, Pascua es totalmente única; este es el único tiempo en el que algo como esto ha sucedido. Segundo, su espectacular exclusividad demuestra que Jesús realmente es el Hijo de Dios y que el cristianismo es verdadero. Finalmente, Pascua normalmente va unida a nuestra esperanza de una vida posterior a la muerte: en Pascua, Dios demuestra que la muerte no es el final.

Hasta tal punto es algo central para muchos cristianos la realidad histórica del contenido de los relatos de Pascua que, si las cosas no hubieran sucedido así, desaparecerían el fundamento y la verdad del cristianismo. Para subrayar esta convicción suele citarse un versículo de Pablo: «Y si Cristo no ha resucitado, tanto mi anuncio como vuestra fe carecen de sentido» (1 Cor 15,14). Nosotros estamos de acuerdo con esta afirmación, aunque no creemos que intrínsecamente exija la realidad histórica de una tumba vacía¹⁷.

Estamos convencidos, sin embargo, de que un énfasis en la realidad histórica del contenido de los relatos pascuales, como si se tratara de reportajes sobre unos acontecimientos que podrían haber sido fotografiados, entorpece el camino que lleva a su comprensión. Por una parte es un obstáculo para todos aquellos que tienen dificultad para creer que estos relatos sean reales. Si piensan que, para ser cristiano, es esencial creer que estos relatos contienen realidades históricas, les parece que entonces ellos no pueden serlo¹⁸. El asunto no es simplemente saber si «cosas como estas» sucedieron alguna vez; la cuestión, más bien, viene planteada por los propios relatos: sus diferencias son difíciles de armonizar y su lenguaje parece ser, con frecuencia, de distinta naturaleza que el de los reportajes históricos¹⁹.

¹⁷ El punto decisivo de Pablo es que si Dios no ha dicho «sí» a Jesús, si Dios no ha reivindicado a Jesús, entonces nuestra fe es vana. Pero, como hemos de ver, Pablo no subraya la existencia de una tumba vacía. Más bien fundamenta su confianza en la resurrección de Jesús en las apariciones de Jesús a sus seguidores y, aunque en último lugar, a él mismo; estas apariciones, Pablo las entiende como visiones.

¹⁸ Señalemos de pasada que probablemente mucha gente ha dejado la Iglesia más por el literalismo bíblico que por cualquier otra razón. Aunque no conocemos ninguna encuesta sobre el particular, concuerda con nuestra experiencia de gente que ha dejado la Iglesia.

¹⁹ Existen por lo menos dos dificultades más con una lectura literalista de los relatos de Pascua. La primera es que esa lectura requiere una comprensión de la forma de relacionarse Dios con el mundo que podemos llamar «intervencionismo sobrenatural». Por lo menos exige que pensemos que las piedras

Además, centrarse en la realidad histórica de estos relatos provoca muchas veces que se pierda su auténtico significado, que va más allá de lo históricamente real. Cuando los tratamos como si se refirieran sobre todo a un acontecimiento espectacular totalmente único, no superamos casi nunca esta pregunta: «¿Sucedió o no sucedió?», siendo incapaces de plantear esta otra: «¿Cuál es su verdadero significado?».

¿Historia o parábola?

De modo que, antes de volver al relato pascual de Marcos, nos dirigimos de nuevo a la pregunta de fondo con la que hemos comenzado. ¿Qué clase de narraciones son estas de las que estamos hablando? Por razones pedagógicas ofrecemos dos opciones: una de dos, o son historia, o son parábola. Y lo primero que vamos a explicar es, precisamente, qué significan para nosotros estas opciones.

Cuando estos relatos son contemplados como *historia*, se considera que su propósito es informar públicamente de acontecimientos observables de los que pudo haber sido testigo cualquier persona que hubiera estado allí. Si usted o nosotros (o Pilato) hubiéramos estado allí cuando un ángel retiró la piedra de la entrada del sepulcro (como los guardias del relato de Mateo), podríamos haber visto cómo sucedía el acontecimiento. Si usted o nosotros (o Pilato) hubiéramos ido

son retiradas por Dios o por un ángel (y, en cualquier caso, por un agente sobrenatural), y que pensemos que Dios transforma el cadáver de Jesús de forma que ya no siga estando en la tumba. Ahora bien, ¿actúa Dios alguna vez de esta forma? Esta forma de pensar la actuación de Dios en el mundo, ¿resulta realmente iluminadora? La segunda dificultad es que una lectura literalista de estos textos casi siempre pone el énfasis en que Pascua es algo absolutamente único, que Dios nunca ha hecho nada parecido en ningún tiempo o lugar y que, por tanto, privilegia al cristianismo como la única verdad o la «plena» revelación de Dios, es decir, como el «único camino».

a la tumba, hubiéramos podido ver que estaba vacía. Si usted o nosotros (o Pilato) hubiéramos estado en la habitación de Jerusalén en la que Jesús se apareció a sus discípulos, podríamos haberle visto. Llamar «historia» a estos relatos, en el sentido en que estamos usando aquí la palabra, significa que los acontecimientos que nos transmiten podrían haber sido fotografiados o grabados en vídeo, suponiendo que estas tecnologías hubieran estado entonces a disposición de la gente.

Cuando consideramos estos relatos como *parábola*, el «modelo» para su comprensión son las parábolas de Jesús. Los cristianos están de acuerdo en que el significado de las parábolas de Jesús no depende de si su contenido es históricamente real o no. No conocemos a ningún cristiano al que pueda causar preocupación el que hubiera existido realmente un buen samaritano que acudió a liberar a un hombre al que habían robado y apaleado unos bandidos, o el que hubiera existido, también realmente, un padre que acogió generosamente en su casa a su hijo pródigo, ni conocemos a nadie dispuesto a decir que estos relatos no son verdaderos porque las cosas que nos cuentan sencillamente no ocurrieron así.

La idea obvia es que las parábolas pueden ser verdaderas –estar llenas de verdad– independientemente de su realidad histórica. A causa de la importancia de esta idea, queremos repetir nuestra afirmación con un lenguaje solo ligeramente diferente: *la verdad de una parábola –de una narración parabólica– no depende de su realidad histórica*. Otra idea igualmente obvia es que preocuparse o discutir sobre la verdad –en sentido de realidad histórica– de una parábola es perder o equivocar el verdadero enfoque. El enfoque verdadero lo da su significado. Y «hacerse con una parábola» es hacerse con su significado, que con frecuencia no es solo uno.

Comprender los relatos de Pascua como parábolas no implica negar su realidad. Es algo más acertado dejar la cuestión abierta. En lo que se insiste es en que *la importancia de estos relatos está en sus significados*, por hablar de una forma que suena

casi redundante. Sin embargo, nos arriesgamos a la redundancia a causa de la importancia de la afirmación. A título de ejemplo: una tumba vacía sin un significado que la acompañe es simplemente un acontecimiento extraño, aunque probablemente excepcional. Solo cuando se le adjudica un significado, el acontecimiento se convierte en algo significativo. Esta es la función de la parábola y del lenguaje parabólico. Una parábola se puede basar en un acontecimiento real (podría haber existido realmente un buen samaritano que hizo lo que según la parábola de Jesús debía realizar), pero no es necesario que lo haga.

Comprender los relatos de Pascua como parábolas, como narraciones parabólicas, equivale a afirmar lo siguiente: «Crea usted lo que le parezca sobre si lo que se dice en este relato sucedió de esta manera, hablemos ahora sobre su significado». Que usted cree que la tumba estaba vacía, muy bien; pero ahora veamos, ¿qué significa este relato en el que se afirma esa circunstancia? Que usted cree que las apariciones de Jesús podrían haber sido grabadas en vídeo, muy bien; pero ahora veamos, ¿qué significan esos relatos de apariciones? Y si usted no está seguro sobre el particular, o incluso si está más bien seguro de que todo aquello *no ocurrió* tal como se nos cuenta, muy bien; pero ahora veamos, ¿qué significa todo lo que se nos transmite en estos relatos?

Es muy importante señalar que las parábolas y el lenguaje parabólico pueden producir afirmaciones verdaderas. No es simplemente que ilustren algo, como por ejemplo puede uno pensar en el caso de la parábola del buen samaritano, que sería una ilustración de la importancia que tiene el ser un buen prójimo para todo aquel que esté en necesidad, sino que, como ocurre en el relato del hijo pródigo, las parábolas pueden producir una afirmación verdadera: Dios es como el padre que se entusiasma con la vuelta de su hijo del exilio en «un país lejano». Dios es así.

De modo que uno no debe pensar que la historia es «verdad» y la parábola «ficción» (y, en consecuencia, que no son

igualmente importantes). Mucha gente ha adoptado esta forma de pensar gracias únicamente al pensamiento que inaugura la Ilustración del siglo XVIII, porque la cultura occidental en la Ilustración comenzó a identificar verdad con «hechos realmente acaecidos». Ciertamente, esta identificación es una de las características centrales de la moderna cultura occidental. Tanto los literalistas bíblicos como la gente que rechaza completamente la Biblia hacen esto: los primeros insisten en que la verdad de la Biblia depende de su comprensión literal (al pie de la letra) como realidad histórica, y los otros entienden que la Biblia no puede ser verdadera en ese sentido literal y de realidad histórica, y en consecuencia piensan que no es en absoluto verdadera.

Sin embargo, la parábola, independientemente de la realidad histórica que contenga, puede ser profundamente verdadera. Ciertamente es perfectamente posible el que las verdades más importantes solo puedan expresarse en parábolas. En cualquier caso estamos convencidos de que preguntarse sobre el significado parabólico de los relatos bíblicos, incluidos los relatos de Pascua, equivale siempre a plantear las cuestiones más importantes. La alternativa de fijarse exclusivamente en «si las cosas sucedieron de esta forma» casi siempre le lleva a uno por mal camino²⁰.

²⁰ Un ejemplo clásico, tanto en la Iglesia como en la cultura de hoy, es pensar que la verdad de los relatos del Génesis depende de su coincidencia con los hechos o con la realidad histórica. Esto ha llevado a disputas interminables sobre «creación» frente a «evolución», «diseño inteligente» frente a «evolución por azar», y así sucesivamente. Estas disputas no habrían tenido lugar sin la convicción moderna (Ilustración) de que la verdad equivale a la realidad histórica de los hechos. Para muchos defensores de la «verdad del Génesis», la verdad de estos relatos depende de su correspondencia con hechos históricos reales, mientras que la evolución es una realidad que se contrapone a ella. Una lectura parabólica de estos relatos podría eliminar este conflicto situando el asunto en el campo al que realmente pertenece: ¿de quién es la tierra? ¿Es la tierra creación de Dios y don de Dios, maravillosa y sobrecogedora, inmensa y capaz de suscitar adoración, y pensada para la totalidad de lo creado? ¿O es sencillamente nuestra propiedad?

Y así, al volver ahora a los relatos de Pascua en el Nuevo Testamento, comenzando con Marcos, vamos a subrayar su significado como parábola, como unos relatos llenos de verdad, sin ninguna negación intrínseca de su realidad histórica. Estamos convencidos de que las afirmaciones verdaderas de estos relatos son de la mayor importancia.

El relato pascual de Marcos

Como primer evangelio, Marcos contiene el relato de Pascua más antiguo de todo el Nuevo Testamento (16,1-8). Por supuesto que Pablo, que escribe más de una década antes que Marcos, se refiere a la resurrección de Jesús, pero Marcos nos provee del primer relato, la primera narración de Pascua. Su contenido puede sorprendernos por más de una razón:

- Es muy breve, solo ocho versículos. Comparándolo con los otros evangelios, la narración pascual de Mateo tiene veinte versículos; la de Lucas cincuenta y tres; y la de Juan cincuenta y seis, divididos en dos capítulos.
- Marcos no informa de ninguna aparición de Jesús resucitado. Los relatos de aparición se encuentran únicamente en los otros evangelios.
- El relato pascual de Marcos termina de forma sumamente abrupta.

Al tiempo que ahora informamos de cómo Marcos nos narra el relato de Pascua, queremos señalar también los cambios que Mateo y Lucas realizan cuando incorporan el texto de Marcos a sus propios relatos pascuales. No queremos generar escepticismo, como si pretendiéramos desacreditar a los testigos poniendo de relieve las diferencias, sino que tratamos de proseguir la reflexión sobre la pregunta: ¿qué clase de relatos son estos?

La narración de Marcos comienza con las mujeres que vieron la muerte de Jesús y su sepultura, y que van a la tumba a unguir el cuerpo de Jesús:

Pasado el sábado, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé compraron perfumes para ir a embalsamar a Jesús. El primer día de la semana, muy de madrugada, a la salida del sol, fueron al sepulcro (16,1-2).

Cuando van de camino se preguntan: «¿Quién nos correrá la piedra de la entrada del sepulcro?». Cuando llegan, su pregunta se hace irrelevante: «Pero al mirar observaron que la piedra había sido ya corrida, y eso que era muy grande» (16,3-4).

Mateo añade dos detalles a este fragmento del relato pascual de Marcos. Primero explica cómo se movió la piedra: tiene lugar un terremoto y un ángel, cuya apariencia era la del relámpago y cuyos vestidos eran blancos como la nieve, hace rodar la piedra de la entrada del sepulcro. Segundo, solamente Mateo narra la presencia de guardias en el sepulcro (27,62-66); a estos, la aparición del ángel les aterroriza hasta tal punto que «quedaron como muertos» (28,2-4). Después Mateo nos dice que los guardias fueron a informar de lo que habían visto a los jefes de los sacerdotes y a los ancianos, los cuales les sobornaron para que dijeran que los discípulos de Jesús habían robado el cuerpo mientras ellos dormían (28,11-15).

Volvamos a Marcos. Las mujeres entran en la tumba y allí ven «a un joven sentado a la derecha que iba vestido con una túnica blanca». Se alarman, se llenan de temor. Pero el joven (presumiblemente un ángel) les dice: «No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado. Ha resucitado; no está aquí. Mirad el lugar donde lo pusieron» (16,5-6). Mateo dice explícitamente que «el joven» es un ángel (28,5). Lucas añade una segunda figura, de modo que su relato tiene dos ángeles (24,4).

Entonces Marcos nos dice que a las mujeres se les da un encargo: «Ahora id a decir a sus discípulos y a Pedro: “Él va delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis, tal como os dijo”» (16,7). Aunque Marcos no informa de ninguna aparición de Jesús resucitado, su relato contiene la promesa de que sus discípulos verán a Jesús en Galilea.

Y entonces el relato de Marcos termina abruptamente: «Ellas salieron huyendo del sepulcro, llenas de temor y asombro, y no dijeron nada a nadie por el miedo que tenían» (16,8). El final no solo es abrupto, sino también misterioso. Según Marcos, las mujeres no dicen nada a nadie. Fin del evangelio. Punto final. La manera de terminar se consideró muy poco satisfactoria enseguida, en el siglo II, cuando se añadió a Marcos un final algo más largo (16,9-20)²¹.

Mateo y Lucas, de formas diferentes, cambian el final del relato de Marcos. Mateo informa de que las mujeres *sí* hablaron a los discípulos: «Ellas salieron a toda prisa del sepulcro y, con temor pero con mucha alegría, corrieron a llevar la noticia a los discípulos» (28,8). Lo mismo hace Lucas (24,9). Además, Lucas cambia el encargo dado a las mujeres por los ángeles. En Marcos (y en Mateo), las mujeres tienen que decir a los discípulos que *vayan a Galilea*, donde verán a Jesús resucitado. Pero en Lucas, Jesús resucitado se aparece en y alrededor de Jerusalén; Lucas no tiene un conjunto de relatos pascuales en Galilea. Y así Lucas sustituye el encargo de ir a Galilea por: «Recordad lo que os dijo cuando estaba en Galilea: que el Hijo del hombre debía ser entregado en manos de pecadores, que iban a crucificarlo y que resucitaría al tercer día» (24,6-7).

²¹ Algunos estudiosos defienden que el evangelio de Marcos probablemente no terminaba con el versículo 8, tal vez porque Marcos no tuvo oportunidad de completarlo, o tal vez porque el final se compuso separado del resto del manuscrito. Sin embargo, muchos investigadores afirman que 16,8 es el final original.

El relato de Marcos como parábola

Al ocuparnos ahora de qué significa el relato de Marcos como parábola, queremos recordar a los lectores que esta pregunta no implica ninguna negación de la verdad o realidad histórica del contenido del relato. Lo que hace simplemente es dejar ese asunto a un lado.

Como parábola de la resurrección, el relato de la tumba vacía resulta poderosamente evocador:

- Jesús fue enterrado en una tumba, pero la tumba no podía retenerlo; la piedra fue corrida.
- Jesús no debe ser buscado en la tierra de los muertos: «No está aquí. Mirad el lugar donde lo pusieron». El comentario de Lucas sobre el relato de Marcos subraya este significado: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive?» (24,5).
- Jesús ha sido resucitado. Y cuando el mensajero angélico se lo dice a las mujeres, menciona explícitamente la crucifixión. Jesús, «que fue crucificado» por las autoridades, «ha sido resucitado» por Dios. El significado es que Dios ha dicho «sí» a Jesús y «no» a los poderes que terminaron con él. Dios ha reivindicado a Jesús.
- A sus seguidores se les promete: «Vosotros le veréis».

Y tal vez, como han sugerido algunos estudiosos, el encargo de ir a Galilea significa: «Volved a donde comenzó el relato, al comienzo del evangelio». ¿Y qué es lo que uno escucha al comienzo del evangelio de Marcos? Algo sobre el *camino* y sobre el *reino*.

Los relatos de aparición en los otros evangelios

El relato de Marcos sobre la tumba vacía aparece ampliado en los otros evangelios, todos los cuales tienen «relatos de

apariciones», que son narraciones en las que Jesús resucitado se aparece a sus seguidores. Estos relatos son el resultado de la experiencia y la reflexión de los seguidores de Jesús en los días, meses, años y décadas posteriores a su muerte. Sorprendentemente, ninguno de ellos se encuentra en más de un evangelio, y la sorpresa procede de que en la parte pascual de los evangelios, un mismo relato se encuentra frecuentemente en dos o más evangelios. Sin embargo, esto no ocurre así en el caso de las apariciones. Cada evangelista tiene sus propios relatos, lo que sugiere que esta fue la forma en que el relato de Pascua fue narrado en la comunidad para la que cada uno de los evangelistas escribió.

Mateo 28,9-20

Mateo tiene dos relatos. El primero es muy breve. Cuando las mujeres dejan el sepulcro para ir a comunicarse con los discípulos:

Jesús salió a su encuentro y las saludó. Ellas se acercaron, se echaron a sus pies y lo adoraron. Entonces Jesús les dijo: «No temáis, id a decir a mis hermanos que vayan a Galilea, allí me verán» (28,9-10).

El segundo relato de Mateo (28,16-17) cumple la promesa de una aparición en Galilea. Esta tiene lugar en el «monte» al que Jesús les dijo que acudieran. En Mateo, los montes tienen su importancia. Jesús pronuncia el Sermón del monte en un monte (como es obvio), es transfigurado en un monte, y ahora congrega a sus discípulos, por última vez, en un monte. La aparición no es descrita en sí misma, sino que es mencionada únicamente en una cláusula subordinada, seguida por la respuesta de los discípulos, que incluye adoración y también desconcerto: «Al verlo, lo adoraron; ellos que habían dudado».

En el resto del relato, Jesús resucitado se dirige a los discípulos con unas palabras que han terminado siendo emblemáticas: «Dios me ha dado autoridad plena sobre cielo y tierra. Poneos, pues, en camino, haced discípulos a todos los pueblos y bautizadlos para consagrarlos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, enseñándoles a poner por obra todo lo que os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de este mundo» (28,18-20).

El contenido de esta proclamación resulta sorprendente:

- Dios ha dado «plena autoridad sobre cielo y tierra» a Jesús resucitado. Se establece un contraste, implícito pero obvio, con las autoridades que lo crucificaron, una combinación de colaboradores locales y poder imperial. Ellos aparentan tener autoridad, pero no la tienen. Jesús es señor de cielo y tierra; ellos no lo son.
- Los seguidores de Jesús tienen que hacer «discípulos» a «todos los pueblos». Nótese que Mateo no restringe el rango de «discípulos» a los Doce. Más aún, un discípulo no es simplemente un creyente, sino alguien que sigue el camino de Jesús. Según Mateo, Jesús, antes de su muerte, dirigió su misión a Israel en exclusiva; ahora Jesús resucitado encarga una misión a todos los pueblos, lo que significa que esta misión se dirige no solo a los judíos, sino también a los gentiles.
- Ellos deben enseñarles «a poner por obra todo lo que os he mandado». Lo que se exige es obediencia, no fe.
- «Yo estoy con vosotros todos los días». Las palabras son el eco de un tema anunciado en el relato del nacimiento de Jesús que se encuentra en Mateo, donde este identifica a Jesús con «Emmanuel», que significa «Dios con nosotros». Ahora, en las palabras finales del Jesús de Mateo, el tema del Emmanuel resuena de nuevo: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de este mundo». Jesús resucitado es Emmanuel, la presencia permanente de Dios.

Lucas 24,13-53

Al igual que Mateo, Lucas tiene dos relatos de aparición, pero son considerablemente más largos. Ambos se sitúan en Jerusalén (no en Galilea), donde permanecen, según Lucas, los seguidores de Jesús; están todavía allí en Pentecostés, cincuenta días después, según informa el libro de los Hechos²².

El primero es el relato del camino de Emaús, la narración pascual más larga (24,13-35). Dos seguidores de Jesús caminan desde Jerusalén a Emaús, que está a unos diez kilómetros de distancia, el día que nosotros llamamos Pascua. Uno se llama Cleofás; del otro no se nos dice el nombre. A ambos se les une un forastero que nosotros, como lectores, sabemos que es Jesús resucitado. Ellos, sin embargo, no lo saben y no le reconocen. El forastero les pregunta: «¿Qué conversación es la que lleváis por el camino?». Ellos le dicen: «¿Eres tú el único en Jerusalén que no sabe lo que ha pasado allí estos días?». Y entonces ellos le hablan de Jesús, de sus esperanzas en torno a él y de su crucifixión. Los tres caminan juntos durante algunas horas, y el forastero les habla de Moisés y de los Profetas. Pero ellos todavía no le reconocen.

Cuando están cerca de Emaús, el forastero hace ademán de seguir. Con palabras llenas de evocadora belleza, ellos le ruegan que se quede: «Quédate con nosotros, porque es tarde y está anocheciendo». «Quédate con nosotros, la tarde está cayendo, quédate», como dice, haciéndose eco de este relato, un conocido himno de la liturgia de las horas. Cuando se sientan a la mesa, el forastero coge pan, lo bendice, lo parte y se lo da. Entonces, se nos dice: «Se les abrieron los ojos y lo reconocieron». ¿Y qué sucede entonces?: «Jesús desapareció de su lado».

²² Ciertamente, según Lucas, Jesús les dice que permanezcan en la ciudad (24,49) y ellos lo hacen (24,52-53). Al comienzo de Hechos, escrito por el autor de Lucas, ellos están todavía allí obedeciendo ese encargo (Hch 1,4).

Si tuviéramos que escoger un único relato para defender el que las narraciones pascuales tienen carácter parábólico, este sería el elegido. Resulta difícil imaginar que esta narración habla de acontecimientos que podrían haber sido grabados en vídeo. El relato, además, resulta maravillosamente sugestivo. Jesús resucitado nos abre al significado de la Escritura. Jesús resucitado es reconocido al compartir el pan. Jesús resucitado viaja con nosotros, caigamos o no en la cuenta de su identidad. Este relato es la condensación metafórica, en un mediodía parábólico, de varios años de pensamiento en el primitivo cristianismo. Suciedera o no lo que nos cuenta el relato, Emaús siempre existe. Emaús tiene lugar una y otra vez, esta es su verdad como narración parábólica.

El segundo relato de aparición de Lucas (24,36-49) se sitúa en la tarde del mismo día, de modo que estamos todavía en el Domingo de Pascua. Cleofás y su anónimo compañero han vuelto de Emaús a Jerusalén para compartir con «los once y sus compañeros» su experiencia. Entonces Jesús se presenta en medio y les dice: «La paz esté con vosotros». Ellos quedan aterrados y piensan que están viendo un fantasma. El resto del relato se desarrolla en tres partes.

La primera, en una yuxtaposición que contrasta con el relato de Emaús, subraya la «fiscalidad» (es decir, el carácter físico) de Jesús resucitado. Jesús les invita a tocarle: «Tocadme y convenceos de que un fantasma no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo». También les muestra las heridas de sus manos y sus pies. Después come un trozo de pescado asado. El acento está en que esta no es precisamente otra narración con fantasma. Es mucho más que eso.

La segunda parte contiene el encargo y la promesa. Jesús encarga a sus seguidores que sean sus testigos, y que proclamen el arrepentimiento y el perdón a todos los pueblos. Les promete que todos ellos serán «revestidos con la fuerza que viene de lo alto», una promesa que queda cumplida con la

venida del Espíritu en Pentecostés en el primer capítulo de Hechos.

En la tercera parte, Jesús les lleva a Betania, que está al este de Jerusalén, les bendice y asciende al cielo. En el primer capítulo de Hechos, sin embargo, Lucas «data» la ascensión de Jesús cuarenta días después (Hechos 1,3). Puesto que incluye dos veces la ascensión de Jesús, una de ellas en la tarde del Domingo de Pascua (en el evangelio de Lucas) y otra cuarenta días después (en Hechos), parece claro que al autor no le preocupa en absoluto «el tiempo del calendario». En cualquier caso, en Lucas, Pascua ha sido un día largo y parábólico.

Juan 20,21

Juan tiene cuatro relatos de aparición, desarrollados a lo largo de dos capítulos. Al igual que Mateo, Marcos y Lucas, Juan comienza su relato de Pascua con la tumba vacía (20,1-10), pero este asunto se nos cuenta de forma un tanto diferente. En vez de mencionar a unas cuantas mujeres, solo se habla de una, María Magdalena. Esta vez que la piedra ha sido retirada, pero no entra en la tumba. En vez de ello va a buscar a Pedro y al discípulo amado, que corren hacia la tumba, entran en ella, la encuentran vacía, excepto las ropas propias del enterramiento, y a continuación vuelven «a sus casas».

Entonces Juan presenta el primero de sus relatos de aparición (20,11-18). María Magdalena permanece en la tumba llorando. Mira y ve a dos ángeles, que le preguntan: «Mujer, ¿por qué lloras?». Ella responde: «Porque se han llevado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto». Ni ella ni los dos discípulos, por tanto, han interpretado que la tumba vacía significara que Jesús había resucitado. María se da la vuelta y ve a Jesús, aunque no lo reconoce. En vez de ello piensa que

se trata del jardinero, y le dice: «Señor, si te lo has llevado tú, dime dónde lo has puesto y yo misma iré a recogerlo». Jesús le llama por su nombre, «María», y ella le reconoce. Entonces Jesús habla de su ascensión: «No me retengas más, porque todavía no he subido a mi Padre; anda, vete y diles a mis hermanos que voy a mi Padre, que es vuestro Padre; a mi Dios, que es vuestro Dios».

El segundo relato de aparición de Juan (20,19-23) tiene lugar en la tarde del mismo día en Jerusalén. Los discípulos, llenos de miedo a las autoridades, están en una habitación cerrada. Jesús se presenta y dice: «La paz esté con vosotros», y les muestra las heridas en sus manos y en los pies. A continuación envía al Espíritu sobre ellos: «Sopló sobre ellos y les dijo: "Recibid el Espíritu Santo"». En los Hechos, como hemos señalado antes, el don del Espíritu tiene lugar cincuenta días después en Pentecostés, lo que sugiere una vez más que la preocupación en estos relatos no tiene nada que ver con el «tiempo del calendario».

Tomás, uno de los Doce, no estaba presente, y cuando los otros discípulos le cuentan su experiencia, él no les cree. Dice: «Si no veo las señales dejadas en sus manos por los clavos y meto mi dedo en ellas, si no meto mi mano en la herida abierta en su costado, no lo creeré» (20,24-25). Esto da paso al tercer relato de aparición de Juan (20,26-29). Sucede una semana después y los discípulos están de nuevo en una habitación cerrada. Jesús se aparece y dice de nuevo: «La paz esté con vosotros». Y después invita a Tomás a tocar sus heridas, y Tomás exclama: «¡Señor mío y Dios mío!». Sus palabras son, como veremos, la clásica afirmación pascual del primitivo cristianismo.

Tomás ha sido tratado bastante negativamente en gran parte de la predicación y enseñanza cristianas. Es considerado con frecuencia como un modelo de comportamiento negativo. Ciertamente, cuando íbamos creciendo, lo único que se consideraba peor que ser un «incrédulo Tomás» era

ser un «Judas». Sin embargo, en el relato no hay condena alguna de Tomás. Tomás desea tener su propia experiencia, de primera mano, de Jesús resucitado; no quiere aceptar el testimonio de segunda mano de otros. Y se le concede su deseo: Jesús se le aparece. A no ser que se fueren, dándoles un sentido acusatorio, las palabras finales de Jesús no tienen por qué ser interpretadas como una condena: «¿Crees porque me has visto? Dichosos los que creen sin haber visto». Estas palabras afirman simplemente que los que creen sin tener una experiencia de primera mano de Jesús resucitado son también dichosos.

Después de estas tres apariciones, el evangelio de Juan parece llegar a su fin: «Jesús hizo en presencia de sus discípulos muchos más signos de los que han sido recogidos en este libro. Estos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios; y para que creyendo tengáis en él vida eterna» (20,30-31). Sin duda, el evangelio, en su versión original, podría haber terminado aquí.

Sin embargo, en ese momento comienza otro capítulo que ofrece el cuarto relato de aparición de Juan (21,1-23). Los tres primeros habían tenido lugar en Jerusalén; este otro se sitúa en Galilea, a orillas del mar de Tiberíades (otro nombre para designar al mar de Galilea). En la escena aparecen siete discípulos que han estado de pesca toda la noche, pero que no han pescado nada. Desde la orilla, Jesús les llama, aunque ellos no saben que es Jesús; y les dice que echen sus redes al otro lado de la barca. Ellos lo hacen, y la red se llena de peces hasta el punto de que no pueden moverla. Entonces el discípulo amado le dice a Pedro: «¡Es el Señor!», y Pedro se lanza al mar, presumiblemente para ir hasta tierra a la cabeza de los demás.

Cuando llegan a la orilla, Jesús ya les ha preparado un almuerzo de pan y pescado. Después del almuerzo tiene lugar un diálogo entre Jesús y Pedro. Jesús pregunta por tres veces a Pedro: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas?». Y tres veces Pe-

dro responde: «Sí, Señor, tú sabes que te amo». Por tres veces responde Jesús a la respuesta de Pedro: «Apacienta mis corderos», «cuida de mis ovejas», «apacienta mis ovejas».

Entonces, en lenguaje figurativo, Jesús advierte a Pedro que será martirizado y crucificado como él. El diálogo concluye con: «Tú sígueme», repetido dos veces (21,19.22). Sígueme por la senda que yo he recorrido. Estas son las últimas palabras de Jesús en el evangelio de Juan²³.

Los relatos pascuales de los evangelios en conjunto

Dos temas atraviesan estos relatos que resumen los significados centrales de Pascua. El primero, formulado concisamente en una frase, es: *Jesús vive*. Él sigue siendo objeto de experiencia después de su muerte, aunque en una forma radicalmente nueva. Ya no es una figura de carne y sangre, confinada al tiempo y al espacio, sino una realidad que puede entrar en habitaciones cerradas, viajar con unos seguidores sin ser reconocido, ser percibido tanto en Galilea como en Jerusalén, desaparecer en el momento del reconocimiento y permanecer con sus seguidores siempre «hasta el fin de los tiempos».

Todos unidos, los relatos de aparición de los evangelios hacen explícito lo que se prometía en Marcos: «Lo veréis». Subrayan también el significado parabólico del relato de Marcos de la tumba vacía: Jesús no está entre los muertos, sino entre los vivos. Ciertamente, esta es una de las afirmaciones centrales de la Pascua: Jesús vive. Él es una figura del presente, no simplemente del pasado. La presencia que sus seguidores conocieron en Jesús antes de su crucifixión sigue experimentándose, y sigue, por así decir, operativa después.

²³ Las primeras palabras de Jesús en el evangelio de Juan son: «¿Qué buscáis?» (1,38); en mitad del evangelio Jesús dice: «Yo soy el camino» (14,6); y al final Jesús dice: «Sígueme» (dos veces, 21,19.22).

Tal como nosotros entendemos esta afirmación, no se trata simplemente de algo que se dice sobre una serie breve de experiencias que tuvieron lugar hace dos mil años, durante un período de cuarenta días entre la resurrección y la ascensión. Lucas, en su segundo volumen, es decir, en el libro de los Hechos, es el único autor del Nuevo Testamento que sugiere esto, y, de hecho, ha terminado por formar parte del año litúrgico cristiano. Ahora bien, como ya se ha mencionado antes, es evidente que Lucas no escribe sobre «fechas de calendario»: incluye dos veces la ascensión de Jesús, una el día de Pascua y otra, de nuevo, cuarenta días después.

Más allá de todo esto, la verdad de la afirmación: «Jesús vive», está fundada en la experiencia de los cristianos a través de los siglos. No todos los cristianos han tenido semejante experiencia. Eso no es esencial. Citando uno de los relatos pascuales de Juan: «Dichosos los que creen sin haber visto». Sin embargo, algunos cristianos, hasta nuestros días, han experimentado a Jesús como una realidad viva. Para nosotros, este es el fondo experiencial de la primera de las afirmaciones centrales de Pascua: Jesús sigue existiendo y actuando. El espíritu, la presencia que sus seguidores descubrieron en él antes de su muerte, sigue descubriéndose ahora. Jesús vive.

Presentemos la segunda afirmación de los relatos de Pascua en una frase concisa, como hicimos antes: *Dios ha reivindicado a Jesús*. Dios ha dicho «sí» a Jesús y «no» a los poderes que lo ejecutaron. Pascua no tiene que ver con el más allá o con finales felices. Pascua es el «sí» de Dios a Jesús *contra* los poderes que lo asesinaron. Los relatos subrayan todo esto de diferentes maneras. En Lucas y Juan, Jesús resucitado sigue llevando consigo las heridas del Imperio que lo ejecutó. En Mateo, a Jesús resucitado se le ha dado todo poder sobre cualquier autoridad de este mundo. Marcos, el que escribe con más concisión de todos los evangelis-

tas, simplemente dice: «Buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado. Ha resucitado».

Los autores de los evangelios no hablan de la resurrección de Jesús sin hablar de su crucifixión, que se produjo en virtud de la connivencia entre los colaboradores y el poder imperial. En palabras de la afirmación pospascual más antigua y más extendida sobre Jesús en el Nuevo Testamento: *Jesús es Señor*. Y si Jesús es Señor, los señores de este mundo no lo son. Pascua afirma que los sistemas de dominación de este mundo no son de Dios, y que ellos no tienen la última palabra.

Pablo y la resurrección de Jesús

Hay que considerar una voz más, Pablo. Como la voz más antigua de todo el Nuevo Testamento, Pablo nos ofrece el testimonio más primitivo sobre la resurrección de Jesús. Los temas centrales de los relatos evangélicos –*Jesús vive* y *Jesús es Señor*– son también centrales en la experiencia, convicción y teología de Pablo. Y a esos dos él añade un tercero. Sin embargo, antes de considerar este tercero nos vamos a ocupar de los otros dos.

En relación con el tema *Jesús vive*, digamos que Pablo tuvo la experiencia de Jesús resucitado. Escribiendo en los años cincuenta, Pablo dice en su primera carta a los cristianos de la ciudad de Corinto, en Grecia: «Yo he visto al Señor» (9,1)²⁴. Después, en la misma carta, tras ofrecer una lista de gente a la que se había aparecido Jesús resucitado, dice: «Y después de todos se me apareció a mí, como si de un hijo nacido a destiempo se tratara» (15,8). En otra carta escribe:

²⁴ En el mismo versículo pregunta retóricamente: «¿Acaso no soy libre? ¿Es que no soy un apóstol?». Pablo vincula la libertad a una experiencia de Jesús resucitado, del mismo modo que también vincula el apostolado a esa experiencia. Notemos que, para Pablo, los «apóstoles» son un grupo más amplio que los Doce, que además incluye a mujeres. Véase Rom 16,7, donde una mujer llamada Junia es presentada como alguien «prominente entre los apóstoles».

«Dios tuvo a bien revelarme a su Hijo»; y también dice que recibió su evangelio «a través de una revelación de Jesucristo» (Gál 1,16.12). Otra experiencia semejante podría ser la descrita en 2 Corintios 12,2-4.

Ahora bien, ¿cuándo y cómo experimentó Pablo a Jesús resucitado? La cosa tuvo que suceder pocos años después de lo que llamamos Domingo de Pascua, y se trata de su famosa experiencia en el camino de Damasco. Tal y como se describe tres veces el libro de los Hechos, Pablo vio una gran luz y oyó la voz de Jesús (Hch 9; 22; 26; en cada relato, los detalles difieren un tanto). Los que viajaban con Pablo no compartieron la experiencia, lo que indica que se trató de una experiencia privada y no pública. Brevemente, se trató de lo que habitualmente se llama una visión.

Es posible, tal vez incluso verosímil, que Pablo considerara que las apariciones de Jesús resucitado a sus otros seguidores eran también visiones. En la lista de apariciones de 1 Corintios utiliza el mismo verbo, «apareció», tanto para su experiencia como para la de los otros:

Que [Jesús] *se apareció* a Pedro y luego a los doce. Después *se apareció* a más de quinientos hermanos a la vez, de los que la mayor parte viven todavía, si bien algunos han muerto. Luego *se apareció* a Santiago [el hermano de Jesús], y más tarde a todos los apóstoles [para Pablo, un grupo más amplio que los Doce]. Y después de todos *se me apareció* a mí, como si de un hijo a destiempo se tratara (15,5-8).

Además, el hecho de que Pablo la incluya en esta lista, sugiere que consideraba su experiencia similar a la de ellos²⁵.

²⁵ Aunque existe una cierta correspondencia entre la lista de Pablo y los relatos evangélicos, la correlación no es muy precisa. Pablo no menciona apariciones a mujeres, y los evangelios no mencionan apariciones a Santiago, el hermano de Jesús, o a quinientas personas en una sola vez (aunque algunos se han preguntado si esto no podría ser la experiencia de Pentecostés que se narra en Hechos 2).

Por consiguiente, Pablo autoriza a pensar que las apariciones de Pascua que figuran en los evangelios tienen carácter visionario. Algunos cristianos se sienten incómodos con este pensamiento, como si se tratara «solo» de visiones. Una razón de esta posible incomodidad es que en nuestra moderna cultura occidental no tenemos un alto concepto de las visiones. Lo típico es que las consideremos como alucinaciones, como trastornos mentales que no tienen nada que ver con la realidad de las cosas, muy lejos de la importancia que tienen las cosas «reales».

Por ello es importante subrayar que no todas las visiones son alucinaciones. Pueden ser revelaciones de la realidad. Es más, las visiones pueden llevar consigo no solo el ver (aparición) y el oír (audición), sino también una dimensión táctil, como sucede a veces en los sueños. De ahí que un relato en el que Jesús invita a sus seguidores a tocarle o el que se presenta comiendo no cae intrínsecamente fuera del mundo de la visión. Gente que ha tenido una visión manifiesta que algo verdaderamente importante y lleno de significado, frecuentemente algo capaz de cambiar su vida, les ha sucedido, de modo que nunca admitirían la trivialización que supondría considerar su experiencia como «solo» una visión.

Pablo llegó a creer que *Jesús es el Señor* (el segundo tema), porque su experiencia de Jesús resucitado cambió su vida. Antes de su experiencia en el camino de Damasco, él era Saulo el fariseo, un celoso perseguidor del movimiento nacido en torno a Jesús (Flp 3,4-6). Su experiencia tuvo un corolario crucial. Generó la convicción no solo de que «Jesús vive», sino de que Dios ha reivindicado a Jesús, ha dicho «sí» a aquel que había sido ejecutado por las autoridades y de cuyo movimiento Pablo se había convertido en perseguidor.

Brevemente: usando la afirmación más concisa de Pablo, su experiencia de Jesús resucitado le llevó a la convicción de

que «Jesús es Señor». Esta convicción resuena a través de todas sus cartas, y es la que le colocó en confrontación no solo con los líderes de su propio pueblo, sino también con la autoridad imperial. Decir «Jesús es Señor» significaba «César no es señor». El poder imperial crucificó «al Señor de la gloria» (1 Cor 2,8), pero Dios le resucitó y le concedió el nombre que está por encima de todo nombre. En palabras de un primitivo himno cristiano (que se encuentra íntegro en Flp 2,6-11), posiblemente escrito por Pablo y en cualquier caso usado con su aprobación:

Por eso Dios lo exaltó y le dio el nombre que está por encima de todo nombre, para que ante el nombre de Jesús doble la rodilla todo lo que hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua proclame que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre (Flp 2,9-11).

El tercer tema pascual de Pablo hace explícito lo que en los relatos de Pascua de los evangelios está implícito. Concretamente, dentro del universo mental judío que configuró el pensamiento de Jesús, de Pablo y de los autores del Nuevo Testamento, la resurrección estaba asociada a la escatología. Recuérdense a este respecto todo lo que dijimos, especialmente en el capítulo 7, sobre la escatología como la ferviente esperanza de la gran limpieza de Dios de un mundo injusto y violento, sobre la escatología apocalíptica como la revelada inminencia de esta cósmica transformación, y sobre la resurrección corporal de los muertos y la reivindicación de los mártires (y de todos los que dieron su vida por la justicia y murieron a causa de la injusticia), que sería la primera ocupación de Dios en ese gran día.

Ahora bien, comoquiera que Jesús, Pablo y el cristianismo primitivo afirmaron que *la transfiguración de esta tierra por Dios ya había comenzado*, también tuvieron que afirmar que *la resurrección general había comenzado con Jesús*. Esta es,

por supuesto, la razón por la que Pablo tiene que argumentar en 1 Corintios que si no hay resurrección general, no hay resurrección de Jesús, y si no hay resurrección de Jesús, no hay resurrección general (15,12-16). Las dos se mantienen o se caen juntas. Y por eso también puede Pablo llamar a la resurrección de Jesús «las primicias» o el comienzo de la resurrección general (15,20).

Por tanto, si el reino de Dios ha comenzado en esta tierra, o la resurrección general de los cuerpos ha comenzado también en esta tierra, se sigue también que todos están llamados, aquí y ahora, a participar en lo que ahora es una escatología de colaboración. O expresándolo con el magnífico aforismo de san Agustín: «Sin Dios, nosotros no podemos; y sin nosotros Dios no podrá».

Vida pascual y vida cristiana hoy: transformación personal y política

Pascua completa el modelo arquetípico que ocupa el centro de la vida cristiana: muerte y resurrección, crucifixión y reivindicación. Ambas partes del modelo son esenciales: muerte y resurrección, crucifixión y reivindicación. Cuando se pone el acento en una con detrimento de la otra, el resultado es la distorsión. Las dos deben afirmarse por igual.

Sin un énfasis en la Pascua como el decisivo cambio del veredicto de las autoridades sobre Jesús, la cruz es simplemente sufrimiento, agonía y horror. Conduce a una teología espantosa: el juicio de Dios significa que todos nosotros merecemos sufrir de esta forma, pero Jesús murió en nuestro lugar. Dios puede perdonarnos porque Jesús es el sacrificio sustitutorio por nuestros pecados.

Sin el cambio producido por Dios en Pascua, el Viernes Santo también nos conduce a una política cínica. Así es como funciona el mundo, los poderes llevan y llevarán siem-

pre el control, y aquellos que piensan que las cosas pueden ser de otra manera son unos utópicos soñadores. El cristianismo tiene que ver con el *próximo* mundo, no con este, porque este pertenece a los ricos y poderosos, un mundo que no tiene fin.

La Pascua sin Viernes Santo corre el riesgo del sentimentalismo y la vaciedad. Se convierte en una afirmación de que al invierno le sigue la primavera, a la vida le sigue la muerte, las flores brotarán de nuevo y es el tiempo de sombreros y conejitos. Sin embargo, la Pascua como cambio de signo acaecido el Viernes Santo significa la reivindicación por parte de Dios de la pasión que tenía Jesús por el reino de Dios, por la justicia de Dios, y el «no» de Dios a los poderes que acabaron con él, poderes que todavía siguen muy activos en nuestro mundo. La Pascua tiene que ver con Dios igual que tiene que ver con Jesús, la Pascua revela el carácter de Dios. Pascua significa que ya ha comenzado la gran limpieza de Dios, aunque no tendrá lugar sin nosotros.

El modelo arquetípico producido por el Viernes Santo y la Pascua es tanto personal como político. En cuanto momento culminante de la Semana Santa y de la historia de Jesús, Viernes Santo y Pascua plantean la pregunta humana fundamental: ¿qué es lo que nos aflige? Muchos sentimos la fuerza de esta pregunta, a saber: algo no marcha. Así pues, ¿qué es lo que nos aflige? Muy resumidamente, egoísmo e injusticia. Y las dos cosas van juntas. Necesitamos una transformación personal y una transformación política.

Egoísmo no es una palabra bíblica, pero da nombre a un tema central del pensamiento cristiano sobre la condición humana, configurado por una lectura de la Biblia y una reflexión sobre la experiencia humana. Egoísmo significa estar centrado en el yo y en sus angustias y preocupaciones, lo que algunas veces suele llamarse el «pequeño yo». Egoísmo es centrarse en el yo ansioso y atemorizado, y en sus preocu-

paciones y deseos. Alternativamente, es centrarse en el yo realizado, el yo que tiene éxito y en sus logros. Es muy importante caer en la cuenta de que el problema no es que tener un yo sea algo malo, como si la solución consistiera en dejar de tener un yo. El asunto, más bien, es la clase de yo que tengo, que tienes, que tenemos.

Viernes Santo y Pascua, muerte y resurrección unidas, son una imagen central del Nuevo Testamento para indicar el camino que conduce a un yo transformado. El camino implica morir a una forma de ser antigua y renacer a una nueva. Viernes Santo y Pascua tienen que ver con este camino, el camino de morir y resucitar, de nacer de nuevo.

Los testigos más importantes del Nuevo Testamento lo atestiguan. Es el «camino» del que habla Marcos en correlación con el seguimiento de Jesús y con el camino de muerte y resurrección. Después de hablar Jesús por primera vez sobre su inmediata muerte y resurrección, dice: «Si alguno quiere venir detrás de mí, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y que me siga» (Mc 8,34), señalando así la participación en su camino. Mateo y Lucas toman esto de Marcos, y Lucas añade «de cada día» (9,23) para asegurar que captamos bien la cuestión.

Es el camino de transformación que Pablo experimentó cuando escribió: «Estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,19-20). Él afirma que este camino es para todos los cristianos, cuando escribe sobre el bautismo como un ritual que representa el morir y el resucitar, la muerte y la resurrección (Rom 6,1-11). El resultado es un nuevo yo, una nueva creación: «Si alguien vive en Cristo, es una nueva criatura» (2 Cor 5,17).

Y es el «camino» que aparece en el centro del evangelio de Juan. El Jesús del evangelio de Juan habla explícitamente sobre «nacer de nuevo» (3,1-10). En otro pasaje afirma que si el grano de trigo no cae en tierra y muere, no produce fruto (12,24). Habla de este camino como de «el único camino»

(14,6) en un versículo que desgraciadamente se ha convertido, con frecuencia, en una afirmación para justificar el exclusivismo cristiano. Dentro de la teología encarnacionista de Juan, sin embargo, la muerte y resurrección de Jesús encarnan un camino de transformación. Esto es lo que significa decir: «Jesús es el único camino». El camino que vemos que sigue él –morir y resucitar– es el camino de la transformación personal²⁶.

De manera que existe un significado personal muy poderoso en Cuaresma, Semana Santa, Viernes Santo y Pascua. Somos invitados a un viaje que conduce a la resurrección y a un nuevo nacimiento a través de la muerte. Ahora bien, cuando se subraya únicamente el significado personal, traicionamos la pasión con la que Jesús quiso arriesgar su vida. Esta pasión era el reino de Dios, que le llevó a Jerusalén como el lugar de la confrontación con el sistema de dominación de su tiempo, el lugar de su ejecución y de su reivindicación. El significado político del Viernes Santo y de la Pascua contempla el problema humano como injusticia y la solución como justicia de Dios.

Los cristianos hemos pasado por alto con frecuencia el significado político de la Semana Santa. El Nuevo Testamento y Jesús no hablan simplemente de muerte, sino de crucifixión. Supongamos que Jesús se hubiera tirado desde un edificio muy alto para ilustrar que el camino de la transformación exige morir. Es obvio que ello hubiera llevado consigo una muerte. Pero el camino de Jesús lleva consigo no cualquier tipo de muerte, sino «cargar con la cruz» y seguirle a Jerusalén, el lugar no solo de la muerte y la resurrección, sino específicamente de la confrontación con las autoridades y la reivindicación por parte de Dios.

²⁶ Para un tratamiento completo del camino de transformación personal se puede consultar M. BORG, *El corazón del cristianismo*. Madrid, PPC, 2005, pp. 119ss.

Contemplar el significado político del Viernes Santo y de la Pascua nos puede ayudar a recuperar el significado político de Jesús y de la Biblia en su conjunto, un significado que ha enmudecido en gran parte de la predicación y enseñanza cristianas. Barbara Ehrenreich, en su libro (*bestseller*) sobre la clase obrera en los Estados Unidos, nos ofrece un ejemplo llamativo. La autora acude a una reunión de «renacimiento»²⁷ al que asiste, sobre todo, gente pobre y en el que el predicador subraya el camino hacia el cielo mediante la fe en la expiación sustitutoria de Jesús. Y comenta:

Sería hermoso que alguien pudiera leer a esta multitud de ojos tristes el Sermón de la montaña, acompañado de un conmovedor comentario sobre la desigualdad de ingresos y la necesidad de un aumento del sueldo mínimo. Sin embargo, aquí Jesús aparece únicamente como un cadáver; el hombre vivo, el vagabundo bebedor de vino y precoz socialista no es mencionado jamás, como tampoco se menciona nada que él tuviera que decir. Cristo crucificado se impone y bien pudiera ser que el verdadero quehacer del cristianismo moderno fuera crucificarlo una y otra vez para que jamás pudiera salir una sola palabra de su boca.

Y concluye:

Me dispongo a marcharme, adecuando mi salida a los movimientos metronómicos de la cabeza del predicador, que le han llevado a contemplar el otro camino, y ando buscando mi coche esperando a medias descubrir a Jesús en la oscuridad, atado y amordazado al poste de una tienda²⁸.

²⁷ Se conocen como encuentros de *re-birth* o *birth again* y no tienen paralelo en el ámbito católico español (N. del T.).

²⁸ B. EHRENRICH, *Nickel and Dimed*. Nueva York, Henry Holt, 2001, pp. 68-69.

La historia de Semana Santa, tal y como Marcos y los otros evangelios la cuentan, nos permite escuchar la pasión de Jesús –aquello que le apasionaba–, que le llevó a su ejecución. Su pasión era el reino de Dios: cómo sería la vida en la tierra si Dios fuera rey, y no lo fueran los jefes, sistemas de dominación e imperios de este mundo. Es el mismo mundo que soñaron los profetas, un mundo de justicia distributiva en el que todos tienen lo suficiente, y los sistemas son justos. Y este no es, sin más, un sueño político. Es el sueño de Dios, un sueño que solo puede realizarse arraigándose cada vez más profundamente en la realidad de Dios, cuyo corazón es la justicia. La pasión de Jesús le llevó a ser asesinado. Pero Dios ha reivindicado a Jesús. Este es el significado político del Viernes Santo y de la Pascua.

Por consiguiente, los evangelios contienen una fuerte teología anti-imperial. Esta teología anti-imperial prosigue en la afirmación de Pablo de que Jesús es Señor y de que, por tanto, el imperio y el emperador no lo son. Resuena de nuevo en el extraño libro del Apocalipsis, cuyo contraste central se sustancia entre el señorío de Cristo y el señorío del Imperio. El Imperio es la bestia del abismo, la gran prostituta ebria de la sangre de los santos, el monstruo cuyo número es 666²⁹.

El significado anti-imperial del Viernes Santo y de la Pascua resulta particularmente importante y desafiante para los cristianos de la América de nuestro tiempo, entre los cuales nos incluimos. Estados Unidos es el poder imperial dominante en el mundo. Cuando reflexionamos sobre esto es fundamental que caigamos en la cuenta de que un imperio no se refiere intrínsecamente a una extensión geográfica. Como

²⁹ Sobre estas afirmaciones puede consultarse cualquier comentario académico importante sobre Apocalipsis. Un tratamiento conciso, con la extensión de un capítulo, puede verse en M. BORG, *Reading the Bible again for the First Time*. San Francisco, HarperSanFrancisco, 2001, pp. 265-296.

nación, podemos no estar interesados en esto. De lo que se trata al hablar de imperio es de la utilización del poder militar y económico para configurar el mundo según el propio interés. Dentro de esta definición, nosotros (los Estados Unidos) somos el Imperio romano de nuestro tiempo, tanto en nuestra política exterior como en la configuración de la globalización económica que, como nación, defendemos con fuerza.

Los cristianos en los Estados Unidos están profundamente divididos sobre el papel imperial de esta nación. Nuestra percepción de la Iglesia en América, utilizando estimaciones muy aproximadas, es que alrededor del 20% de los cristianos son muy críticos con la política imperial americana, y que alrededor del 20% son fuertes partidarios de ella. En estos partidarios está incluido, por supuesto, nuestro presidente, cuyos discursos comparan el estilo de vida americano con «la luz que brilla en la tiniebla», palabras que Juan 1,5 aplica a Jesús, que fue crucificado por un imperio. El centro del espectro cristiano (quizá tanto como un 60%) permanece indeciso. Obviamente no son personas totalmente indecisas; algunas se inclinan más a uno o a otro de los lados. Su indecisión procede de diversas causas. Algunos consideran al cristianismo como algo esencialmente no político y, en consecuencia, no vinculan su devoción a Jesús con los asuntos políticos. Algunos, como otros en nuestro pueblo, no prestan mucha atención a los asuntos políticos. Y finalmente hay también quienes encuentran difícil imaginar que nuestra nación se parezca al poder imperial que crucificó a Jesús.

El 20% de los dos extremos del espectro está de hecho comprometido profundamente con dos visiones de la fe cristiana muy diferentes. Y ese 40%-60% del que hemos hablado y que se sitúa en el centro del espectro va a resultar crucial en el futuro de los Estados Unidos y de su Iglesia. Ellos –tal vez usted– pertenecen a los indecisos, y por tanto están

abiertos para poder captar el significado de la Semana Santa, el Viernes Santo y la Pascua en su plenitud, sin duda la historia de Jesús y de la Biblia en su plenitud.

Igual que se produce una peligrosa distorsión cuando se subraya solamente el significado personal del Viernes Santo y de la Pascua, también se produce la misma distorsión cuando se pone el énfasis únicamente en su significado político. Cuando sucede esto olvidamos que la pasión de Jesús no era solo el *reino* de Dios. Era también el reino de *Dios*. Ambas cosas van unidas: nunca hay reino sin Dios, y nunca hay Dios sin reino. Se trata de una visión profundamente religiosa de una vida sometida al señorío de Dios, conocido en Jesús, que es lo mismo que una vida sometida al señorío de Cristo.

«Jesús es Señor», la afirmación postpascual más extendida en el Nuevo Testamento, es, por tanto, una afirmación tanto personal como política. Incluye un profundo centramiento en Dios: un profundo centramiento en Dios que supone una radical confianza en él, la misma confianza que descubrimos en Jesús. Todo ello produce libertad: «Para la libertad nos ha liberado Cristo»; compasión: el mayor de los dones espirituales es el amor; y coraje: «No temáis, no tengáis miedo». Sin este centramiento personal en Dios, Dietrich Bonhoeffer no habría tenido la libertad y el coraje suficientes para comprometerse en una conspiración contra Hitler en la Alemania nazi. Sin él, Desmond Tutu no se habría opuesto al *apartheid* con semejante valentía, alegría contagiosa y espíritu de reconciliación. Sin él, Martin Luther King, Jr., no habría podido permanecer en medio de todas las amenazas a las que hizo frente.

Y este profundo centramiento lleva consigo también lealtad, honradez y compromiso con Dios, tal como se manifiesta en Jesús. Esta lealtad es lo opuesto de la idolatría, de entregar la propia lealtad a un bien menor. También implica lealtad y compromiso con la pasión de Dios manifestada en

Jesús, una pasión por la compasión, la justicia y la no violencia. La compasión –amor– es absolutamente central en el mensaje y la vida de Jesús; por su parte, la justicia es la forma social de la compasión. Por decirlo con un lenguaje diferente: el amor es el alma de la justicia, y la justicia es el cuerpo, la carne del amor.

De todo esto es de lo que trata la Pascua, el clímax último de la Semana Santa. El Viernes Santo, clímax penúltimo, revela el inmenso poder de las fuerzas unidas en la lucha contra el reino de Dios. Pascua afirma: «Jesús es Señor»; los poderes de este mundo no lo son. Semana Santa, Viernes Santo y Pascua tratan del conflicto entre la radicalidad de Dios y la normalidad o trivialidad de los sistemas de dominación, que es la normalidad o trivialidad de la civilización. La última semana de Jesús desafía a los sistemas de dominación de este mundo, aunque también nos invita a emprender un viaje que conduce a la resurrección a través de la muerte, a hacernos viajeros con Jesús resucitado, el Cristo resucitado.

El significado político y personal de la Semana Santa queda reflejado en dos cuestiones prácticamente idénticas. La primera es una pregunta que muchos cristianos han oído y a la cual han respondido: ¿aceptas a Jesús como tu Señor y salvador en el ámbito personal? Se trata de una pregunta crucial, sumamente importante, porque el señorío de Cristo es el camino de la liberación personal, la vuelta del exilio y la conexión consciente con Dios. La pregunta virtualmente idéntica, pero escasamente planteada, es esta: ¿aceptas a Jesús como tu Señor y salvador en el ámbito político? El evangelio *de* Jesús, la buena noticia *de* Jesús, que es el evangelio del reino de Dios, lleva consigo ambas preguntas. El evangelio *sobre* Jesús, la buena noticia *sobre* Jesús, que es el evangelio del señorío de Cristo, lleva consigo ambas preguntas.

Semana Santa y el viaje de Cuaresma tienen que ver con una procesión alternativa y con un viaje alternativo. La procesión alternativa es la que podemos ver el Domingo de Ra-

mos, una procesión anti-imperial y no violenta. Ahora como entonces, esta procesión nos conduce a una ciudad capital, centro imperial y lugar de colaboración entre la religión y la violencia. Ahora como entonces, el viaje alternativo es el camino de la transformación personal que conduce a realizar un viaje con Jesús resucitado, igual que él viajó con sus seguidores por el camino de Emaús. Semana Santa, como memoria anual de la última semana de Jesús, se nos presenta con estas preguntas siempre relevantes: ¿en qué viaje estamos enrolados? ¿En qué procesión participamos?

ÍNDICE

PREFACIO: LA PRINCIPAL PASIÓN DE JESÚS	5
1. DOMINGO DE RAMOS	13
Jerusalén	18
Jerusalén en los siglos anteriores a Jesús	25
Jerusalén en el siglo I	30
Jerusalén en el evangelio de Marcos	39
2. LUNES	49
Estructuras de Marcos	50
Aprender la lección de la higuera	52
El significado de los sacrificios de sangre	55
La ambigüedad del sacerdocio	58
La ambigüedad del Templo	62
Jeremías y el Templo	64
Jesús y la cueva de ladrones	67
Para todas las naciones	71
Acciones simbólicas gemelas	73
3. MARTES	77
La autoridad de Jesús cuestionada	78
Jesús acusa a las autoridades con una parábola	80
¿Impuestos para el César?	83
¿Dios de muertos o Dios de vivos?	88
El mandamiento principal	93
Jesús desafía la enseñanza y la práctica de los maestros de la ley	96
La destrucción del Templo y la vuelta de Jesús	100
El pequeño apocalipsis	102

4. MIÉRCOLES	111
Necesidad de un traidor	113
Los Doce, un fracaso como discípulos	117
Primera profecía, reacción y respuesta	120
Segunda profecía, reacción y respuesta	122
Tercera profecía, reacción y respuesta	123
Expiación: ¿sustitución o participación?	128
En recuerdo de ella	131
La motivación de Judas	133
5. JUEVES	137
La última cena: una red de significados	140
Getsemaní, oración y arresto	150
Interrogatorio y condena	157
Confesión y negación	165
6. VIERNES	169
Una vez más, expiación sustitutoria	169
El relato de Marcos del Viernes Santo	173
¿La muerte de Jesús como sacrificio?	188
Utilización de la Biblia judía por parte de Marcos	190
¿Necesidad divina o humanamente inevitable?	195
7. SÁBADO	201
La justicia de Dios y la reivindicación de los perseguidos	203
La justicia de Dios y la resurrección corporal de los muertos	207
La resurrección de Jesús y la resurrección de los justos .	212
Reino de Dios, Hijo del hombre y resurrección corporal	223
8. DOMINGO DE PASCUA	227
¿Historia o parábola?	231
El relato pascual de Marcos	235

El relato de Marcos como parábola	238
Los relatos de aparición en los otros evangelios	238
Los relatos pascuales de los evangelios en conjunto ...	246
Pablo y la resurrección de Jesús	248
Vida pascual y vida cristiana hoy: transformación personal y política	252

GP-Actualidad

- Historias y recetas de mi Taberna*, LUIS DE LEZAMA
Testamento, ABBÉ PIERRE
Mi decálogo para el tercer milenio, JUAN PABLO II
Cien recetas, de FRAY JUAN DE GUADALUPE
Santiago Gapp. Pasión por la verdad frente al nazismo, JOSÉ MARÍA SALAVERRI
Confesiones, CARDENAL TARANCÓN
Vivir con sabiduría, THOMAS MERTON
El buen corazón, S. S. EL DALAI LAMA
Mis razones para vivir, ABBÉ PIERRE
Moral para Marta, QUINTÍN CALVO CUBILLO
Guillermo José Chaminade. Odres nuevos para un vino nuevo, VINCENT GIZARD
Sida y tercer mundo, JAVIER GAFO
Invitación a la sospecha, NORBERTO ALCOVER
La revolución oculta, ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS
La Sábana Santa, MARIA GRAZIA SILIATO
Las tentaciones de Job, ANTONIO BENTUÉ
Teología en vaqueros, MANUEL DE UNCITI
Juan de Mata al vivo. Un no violento de hace ocho siglos, MANUEL DE UNCITI
El don de la amistad. Adela de Batz de Trenquelléon, EDUARDO BENLLOCH
El oficio de vivir. Las siete vidas del gato, NANDO
La palabra y la paz. 1975-2000, OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL
Los panes y los peces de Faustino, JOSÉ MARÍA SALAVERRI
Migajas cristianas, JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS
Juan XXIII, el papa del Concilio, PETER HEBBLETHWAITE
Utopía y realidad. Hombres Nuevos, NICOLÁS CASTELLANOS (2ª ed.)
Juan XXIII. Anécdotas de una vida, JOSÉ LUIS GONZÁLEZ-BALADO
Timor. La búsqueda de la paz, ARNOLD S. KOHEN

Autoestima y vida, FRANCO VOLI
Juan Pablo II, el papa peregrino, ACHILLE SILVESTRINI (ED.)
Tiempo de diálogo, VARIOS AUTORES
Carrasco i Formiguera. Un cristiano nacionalista (1890-1938), HILARI RAGUER
Recuerdos de la transición, ALBERTO INIESTA
¿Victoria de los vencidos? Latinoamérica en el siglo XXI, TEÓFILO CABESTRERO
Hablemos de Dios, LUIS DE LEZAMA (3ª ed.)
Domingo Lázaro (1877-1935). Un educador entre dos grandes crisis de España, JOSÉ MARÍA SALAVERRI
La utopía malherida. Cuestiones éticas en nuestra cultura y sociedad, NORBERTO ALCOVER
El dinamismo de la resistencia, SANTIAGO SÁNCHEZ TORRADO
Místicos y profetas, JOSÉ MARÍA ARNAIZ (2ª ed.)
En el corazón del mito. La dimensión espiritual de «El Señor de los anillos», ISABEL ROMERO TABARES
El oficio de morir. Las siete notas del Réquiem, NANDO
Volver a Nazaret guiados por Carlos de Foucauld y Luis Massignon, JOSÉ LUIS VÁZQUEZ BORAU
Sabores y saberes de la vida. Escritos escogidos de FREY BETTO
¿Una economía alternativa? Iglesia y neoliberalismo, PIERRE DEUSY
Cuando los días dan que pensar, PEDRO CASALDÁLIGA (2ª ed.)
La voz de Monseñor Romero. Textos y homilias, ÓSCAR A. ROMERO
50 cartas a Dios, VARIOS AUTORES (3ª ed.)
Los sabios y sus historias, ELIE WIESEL
El mito de la seguridad, JOAQUÍN GARCÍA ROCA
La ciudad y el hombre ayer y hoy, JOSÉ RAMOS DOMINGO
Los jóvenes y la felicidad, JAVIER ELZO
Con la libertad del Evangelio. Temas de nuestro tiempo, BENJAMÍN FORCANO
Matar a nuestros dioses. Un Dios para un creyente adulto, JOSÉ MARÍA MARDONES (2ª ed.)
El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo, RAFAEL DÍAZ-SALAZAR (2ª ed.)