

La práctica de Jesús

Hugo ECHEGARAY

Edición del
CEP, Centro de Estudios y Publicaciones
Jirón Lampa 808- Of. 601
Apartado 6118.
Lima. Perú.

3ª edición, abril 1986.

(Los números rojos entre corchetes indican la paginación de la edición original).

ÍNDICE

Presentación

Caminando con el pueblo (Gustavo Gutiérrez)

Introducción

Cap. I: La persona de Jesús en la historia de la salvación

A. *Cristología e historia*

B. *Praxis*

C. *Hacia el enfoque histórico de la carrera de Jesús*

Cap. II: El camino de Jesús en la sociedad judía del siglo primero

A. *Palestina bajo la ocupación romana*

B. *Un modo de producción no-capitalista*

C. *La contradicción*

D. *El Templo*

E. *Jesús vivió en el corazón de esas tensiones*

Cap. III: Jesús en la correlación de los grupos judíos de su tiempo

A. *La clase rica*

B. *Escribas y fariseos*

Los escribas o doctores de la ley

Los fariseos

C. *Jesús y la comunidad de la Alianza*

D. *Los zelotas*

Cap. IV: El proyecto de Jesús

A. *La clase de donde provenía Jesús*

B. *El anuncio del Reino a los pobres*

C. *La práctica mesiánica de Jesús*

La persona del Salvador

Lógica de una práctica

La cuestión mesiánica

Una práctica con alcance universal

[5]

Presentación

Caminando con el pueblo (1a)

Gustavo Gutiérrez

[7]

De un zarpazo la muerte se hizo presente en Hugo, apoderándose de él con tal rapidez que el proceso apenas pudo ser seguido por la conciencia y el sentimiento de los que estábamos a su lado, su familia, sus amigos. La muerte fue destruyendo su organismo, frágil más en apariencia que en realidad, lo último en ceder fue la terca lucidez que contra toda previsión médica conservó hasta que no tuvo más soporte físico. Era un hombre joven en la plenitud de la vida, una vida que comunicaba con un tono muy propio; más bien a ritmo tranquilo y sereno, pero a manos llenas. Por eso si su muerte fue un doloroso y repentino acontecimiento, su vida es una alegre y duradera noticia.

Y allí en esa dialéctica entre la vida y la muerte, agudizada en esos días en que nos disponíamos a celebrar la semana santa surgió un testigo cercano y definitivo [7-8] de la alegría pascual. De ese gozo que atraviesa el dolor y la muerte arrastrando con él todo lo que de profundamente humano hay en ellos, para decirnos finalmente que la vida del Resucitado de Galilea vencerá, en la alegría, todo sufrimiento, toda ruptura de amistad con Dios, así como todo poder que mata, toda injusticia que despoja al pobre. Y lo sabemos porque —y de eso dio testimonio Hugo— "amamos a los hermanos". El ejemplo de un fiel nos hace conscientes de nuestra infidelidad en la solidaridad con un pueblo explotado y creyente que en su lujuria por el pan de cada día hace avanzar la llegada del Reino del Padre. Un testigo fiel nos hace ver que ese compromiso es posible y que la esperanza en Cristo liberador se mantiene tanto más erguida cuanto más desde abajo, desde ese pueblo pobre —su vida, su lucha, sus aspiraciones— nos situamos en la historia. Percibimos mejor igualmente que el don gratuito del amor y de la amistad que vivimos con novedad inusitada en esos mismos días son una realidad palpable e iniciadora de caminos inéditos. Y que hay ausencias que resultan convocadoras de muchas otras presencias.

No intentamos aquí una semblanza personal de ese amigo y compañero, hoy más presente que nunca. La cercanía a lo largo de toda una vida así como la proximidad de la muerte favorecen pero al mismo tiempo dificultan cruzar el umbral de una intimidad. Intimidad, no privacidad porque ésta no existía en una vida, como la de Hugo, que quiso ser un sí, sí y un no, no. En esa intimidad hay inevitablemente una parte de uno mismo y de tantos otros. Y no es sencillo expresar con un poco de orden lo que se quisiera decir a partir de tantas cosas vividas, grandes y pequeñas, de tantas experiencias compartidas todavía jóvenes y vigentes, tantas emociones que cargan y aún no se desprenden de los recuerdos. Ya habrá tiempo para eso. Nos limitaremos a una breve presentación de la obra teológica de Hugo arrancada a su vida de cristiano y sacerdote en busca del rostro del [8-9] Señor en medio de un pueblo en lucha. Obra hecha al compás de los acontecimientos, que por eso se pierde en sus vericuetos y que muchas veces se expresó sólo oralmente. Recoger esos diferentes aportes de Hugo, es un trabajo que está apenas en sus primeros pasos.

Un estilo

Antes de entrar a recoger los grandes temas trabajados por Hugo, es conveniente señalar algunos rasgos de su estilo para aproximarse a ellos.

Hugo intentó hacer teología desde las comunidades cristianas que nacen y se fortalecen en el seno de un pueblo pobre y que afirma su fe en el Dios liberador. Esa reflexión suponía pues una opción y una solidaridad, y con ellas la entrada concreta en el mundo de la pobreza de las mayorías que luchaban por sacudirse de la explotación. Pero implicaba también compartir una vida, intercambiar las razones de la esperanza, celebrar el amor del Señor. Son muchos los testigos del empeño que Hugo puso en esto. No fue tarea fácil para él, como no lo es para nadie que intente hacer algo más que una "experiencia popular". Y quiso realizarlo desde una función que su propio itinerario comenzaba a dibujar: aportar su reflexión con la humildad de quien busca estar ligado orgánicamente a la vida de un pueblo explotado y cristiano. Reflexión que venía de la fe de un pueblo pobre, la teología de Hugo era por lo mismo una teología hecha en Iglesia, en ecclesia, en asamblea, en Pueblo de Dios. Diferentes escritos muestran la presencia del dolor y la esperanza de los pobres del país, así como su inquietud por construir un Pueblo de Dios desde ellos. De allí su sensibilidad al anuncio de la Palabra en el hoy de ese pueblo. En numerosos trabajos publicados en "Páginas", Hugo intenta seguir de cerca la vida de [9-10] la Iglesia: desvelando la metodología concreta que expresan las reflexiones de fe de las comunidades cristianas en medio del campesinado (1), polemizando exigentemente y con altura con las críticas que recibe la teología que se abre paso desde las luchas de liberación (2); señalando el alcance de las enseñanzas del magisterio eclesial en el presente latinoamericano (3); haciendo ver las repercusiones eclesiales de las movilizaciones populares (4). En todo eso se expresa una teología

comprometida y por lo tanto auténticamente eclesial, y sobre todo una vocación evangelizadora que dio unidad profunda a la vida de Hugo.

Precisamente por ello su reflexión tiene, además, un sabor fuertemente bíblico. La mayor parte de sus trabajos son intentos de preguntar a la historia de la fe bíblica lo que tiene que decir a nuestra propia historia Hugo nos enseñó a hacer de la "práctica de Jesús" la referencia obligada de nuestra propia práctica de solidaridad con los pobres y oprimidos, y de obediencia al Padre. Y en esa confrontación supo arrancar resonancias nuevas a textos que parecían ya suficientemente conocidos (5). Casi podría decirse que cumplió un papel catalizador entre la vida de las comunidades cristianas populares [10-11] a las que perteneció y acompañó, y el testimonio bíblico que se hacía presente de este modo, en el aquí y ahora, con todas sus potencialidades. "No es posible —escribía— confesar al Dios liberador sin participar de los procesos de liberación que jalonan la historia. La fe en el Dios bíblico entraña una práctica social determinada al punto que la existencia, el futuro mismo del pueblo depende de la vitalidad actual de la fe (6). Y este texto expresa bien el sentido y el compromiso de su propia fe. En la perspectiva de la tradición de la Iglesia, decía en otro escrito, "no hay teología válida que no sea en línea directa una meditación de la Palabra de Dios" (7). Y eso quiso ser su teología, una meditación creyente y militante de la Buena Nueva, una aceptación gozosa de la Palabra del Señor.

De una inteligencia clara y creativa Hugo era además poseedor de una sólida cultura teológica (8), y de una gran inquietud intelectual (9). Por eso es que a veces las experiencias que nutren su reflexión parecen discurrir por cauces controlados y serenos, pero sólo [11-12] para poder llegar todavía con aliento al mediano y al largo plazo y no secarse apenas salga el sol. Su formación teológica, su conocimiento de idiomas, le permitían incursionar en el campo académico abordando problemas controvertidos al ras de sus lecturas, y usando sin más los instrumentos adquiridos en años de serios estudios, pero Hugo renunció voluntariamente a hacerlo y prefirió el largo pero fecundo camino del acompañamiento a un pueblo. Más que discutir sobre autores optó por vivir y reflexionar con los actores de una historia de opresión y liberación, de injusticia y de solidaridad.

Cristiano y sacerdote antes que teólogo, o más exactamente teólogo porque hombre de fe y de vocación evangelizadora, optó por un "baño" de práctica que debía llevarlo a no dudarle, a una producción madura menos individual, más popular y eclesial, en la medida precisamente en que buscó expresar con fidelidad y lucidez lo que vivían un pueblo y una Iglesia, y no sólo comunicar reflexiones personales. Todo ello debía conducirlo a una producción más creativa y auténticamente científica también. Hugo se daba tiempo, un tiempo que luego le faltó. Sólo nos quedan esbozos de lo que pudo haber sido -y creo afirmarlo midiendo las palabras y evitando dejarme llevar por el afecto de amigo- una de las obras de mayor envergadura de la teología que surge en América Latina, uno de los aportes más valiosos, audaz y fiel al mismo tiempo, a la marcha del Pueblo de Dios en el continente. Los escritos que tenemos de él, las charlas que le escuchamos, los proyectos que "visitaban sus vigillas nos autorizan a sostenerlo sin ambages.

Entrar, aunque sea brevemente, en algunos de los grandes temas tocados por Hugo nos ayudará tal vez a percibir mejor su aporte.

[12-13]

La práctica convocadora de Jesús

Reflexión alimentada con savia bíblica, la teología de Hugo era por la misma razón exigentemente cristocéntrica. La persona de Jesús, revelador del Padre, constituye el núcleo vital de su discurso sobre la fe. Y esa referencia la hizo a través de un estudio de la "práctica de Jesús", en la que se sintetiza el testimonio y el mensaje de sus gestos y palabras.

Sobre este asunto Hugo nos dejó su trabajo más extenso y sistemático, pero en verdad lo abordó también ocasionalmente y desde diversas entradas (10). Como él mismo lo cuenta, el interés por este asunto nació por habersele pedido para una jornada de Unec que tocara el tema de la actitud de Jesús ante la pobreza. Ello, afirma, lo condujo "al misterio de la persona de Jesucristo, no sólo Dios hecho hombre, sino Verbo de Dios hecho pobre, inserto en la historia de un pueblo oprimido, compartiendo la vida, necesidades, vicisitudes de los más pequeños de ese pueblo". El trabajo es presentado modestamente como "una contribución a la cristología sobre un punto muy determinado y circunscrito: el de la humanidad histórica de Jesús". Pero esto es hecho con la convicción de que "la plenitud humana de Jesús, la hondura de su humanidad por lo tanto sin huella en ella misma de pecado, constituye el mejor índice histórico de su divinidad, la cual, por otra parte, sólo es proclamable a la luz de la experiencia pascual de la fe". Hugo, en efecto, alertaba contra la interpretación simplista que puede darse a la afirmación de que la teología latinoamericana se interesa ante todo por el Jesús histórico. Considera por eso necesario subrayar desde un principio [13-14] toda la complejidad que

está en juego en la relación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, entre el Kyrios glorificado y el hijo del carpintero de Nazaret.

La determinación de la práctica de Jesús lleva a un análisis de sus coordenadas históricas, pero no como quien describe el escenario en el que esa vida se desplegará sino para hacer ver que esa práctica sólo "cobra sentido histórico ligada dialécticamente a esa constelación de condiciones objetivas". El autor emprenderá ese estudio con la intención de lograr un mayor acercamiento a dicha práctica, esa finalidad le permitirá moverse con autonomía al mismo tiempo que se sirve concienzudamente de las investigaciones históricas hechas al respecto. Lo hará sin caer en la tentación fácil y concordista de equiparar los grupos y fuerzas sociales de la Palestina de entonces con los existentes en nuestros días. Ecuación artificial e inútil para comprender la conflictividad social en medio de la cual Jesús anunció su mensaje; y que encierra, en lugar de abrir, sus potencialidades liberadoras. Son éstas las que el autor quiere hacer ver a través de sus análisis de la estructura de la práctica de Jesús. Una práctica que se resiste a toda identificación con la de sus contemporáneos, pero que precisamente por ello revela la radicalidad de la transformación histórica que implica.

Un elemento capital de esa radicalidad viene de que la práctica de Jesús se sitúa en el nudo unificador de los aspectos que con frecuencia llamamos individual y social, corporal y espiritual. El Señor, asumiendo la tradición bíblica, toma el ser humano en su totalidad. A propósito de las curaciones que realiza Jesús y analizando concretamente la curación de un leproso (Mc. 1, 40-45), simultáneamente enfermo y marginado social, Hugo muestra cómo devolverle la salud tiene la doble significación de una restauración personal y al mismo tiempo la de una reintegración al cuerpo social. [14-15] Partiendo de esto concluye haciendo ver el sentido bíblico de lo espiritual que nos revela la práctica de Jesús. "En esta perspectiva, la salud de cada cual depende de la libertad del pueblo así como de la calidad de relaciones que crean entre sus miembros valores de solidaridad, una profunda comunión en cuanto a su destino histórico y a su fe. No puede un hombre considerarse sano él sólo, independientemente de los demás o del hecho de que subsista en medio de una sociedad "enferma". La existencia de hombres sanos se prolonga de modo necesario en la irradiación de esta salud a todos aquellos que todavía deben devenir sanos. El espíritu que vivifica es el cuerpo que simbólicamente lleva en él mismo inscrita esta solidaridad y finalidad colectiva. La idea bíblica del hombre, es la de un cuerpo vivificado y no la de un alma encarnada, idea que responde más bien al dualismo antropológico de los griegos. Pero la vivificación de este cuerpo es un acontecimiento a la vez indisolublemente vital, social y político. Es por esto que lo espiritual cubre todos los órdenes de la vida"(11). En esa óptica se entiende la globalidad de la tarea de Jesús que nos ofrece el texto de Lc 4, 16-20. La salvación comprende todas las dimensiones humanas. Nada escapa al soplo liberador del Espíritu que está sobre Cristo. La apropiación indebida de la palabra será abolida, la buena nueva es anunciada a los pobres; la explotación y la servidumbre terminarán, los oprimidos son liberados; el orden social injusto será destruido, se proclamará un año de gracia del Señor; allí donde reinó el pecado, raíz última de toda alienación, está el Espíritu de amor que nos hace libres.

La práctica de Jesús se nos presenta así como ligando estrechamente aspectos que ciertas teologías tienden a separar hasta hacer estallar la significación profunda [15-16] del mensaje liberador de Aquel que fue ungido como el Mesías, el Cristo. La práctica mesiánica es una práctica unitaria. Hugo hace notar que esta perspectiva resalta por ejemplo en las experiencias y las reflexiones de las comunidades cristianas de Cajamarca que él acompañó y analizó con fineza. Respecto del libro "Vamos Caminando", Hugo escribe que éste "procede en última instancia del testimonio de una comunidad creyente, integrada a las esperanzas y luchas de su pueblo. El contenido del libro supone un conjunto organizado de comunidades conscientes de su identidad y responsabilidades en el campo de la acción evangelizadora y del compromiso solidario en el mundo campesino" (12). La práctica de Jesús convoca a la obediencia a la voluntad del Padre y a la fidelidad al pueblo. Ella convoca a esas comunidades cristianas solidarias con la vida y los combates de un pueblo pobre pero en lucha por la defensa de sus derechos más elementales, para dar allí testimonio de la Palabra. Esa práctica convoca en "ecclesia". Ella llama a todos a ser Pueblo de Dios a través del gesto concreto de amor y compromiso con los pobres y oprimidos.

El Dios del Reino

El proyecto de Jesús no es otro que el anuncio del Reino. Hugo señala que en ese mensaje hay dos polos, "la venida inminente del Reino y el carácter radical de la exigencia de Dios a convertirse y entrar en su dinámica. De un lado hay el Reino como don escatológico, es decir definitivo y último de la salvación, ofrecido gratuitamente por Dios sin mediación de nuestro esfuerzo para obtenerlo; de otro lado, el llamado insistente [16-17] a ponerse en marcha hacia el Reino y prepararlo asumiendo el esfuerzo transformador de nuestra historia que el Reino mismo simultáneamente impulsa, promete y

supone". Estos aspectos son difíciles de vivir y pensar en conjunto, pero de su interacción surge la revelación de Dios como Padre. "No es de ningún modo secundario que Jesús hable unitariamente del Reino-de-Dios y del Dios-del Reino. Todo el anuncio del Reino está subordinado y coordinado a la revelación de Dios y a la conciencia de Jesús de que el amor del Padre encuentra un símbolo revelador en la realidad incoativa pero ya en marcha del Reino".

El Reino es irrupción en la historia. Comentando la parábola de los invitados al banquete (Lc 14, 15-24), Hugo nos habla del Dios del Reino como de "un Dios "disidente" porque choca, y por eso sorprende, con los usos aceptados o canonizados de este mundo, que así como está, no puede ser el lugar de su Reino". Identificar a ese Dios supone por ello saber quienes son los destinatarios y portadores privilegiados de su Reino. Novedad absoluta e irreductible a nuestras categorías instaladas, el Reino es particularmente inesperado para los grandes de este mundo, porque hace su entrada — obligada— a través del compromiso, la toma de partido por el pobre. Se trata en efecto del Reino del Go 'el, el defensor del pobre, el "vengador de sangre"; en esa defensa se manifiesta la verdadera trascendencia de Dios. El Dios "disidente" de un orden de injusticia, es un Dios que se solidariza con el pobre. Hugo cita en apoyo textos de la Sabiduría: "No despojes al débil, porque es débil y no aplastes al desdichado en la puerta (lugar a la salida de la ciudad en que se administraba la justicia), porque Yahvé defenderá su causa y despojará de la vida a los despojadores" (Prov. 22, 22-23), "No desplaces el lindero antiguo, no entres en el campo de los huérfanos, porque su vengador es poderoso, y defenderá su pleito contra ti" (Prov. 23, 10-11). Y luego comenta: 'Aquí [17-18] Dios reviste la figura del Go 'el o "vengador de sangre" (Núm. 35,19), cuya función es proteger al más débil y asegurar el respeto de sus derechos. La trascendencia de Dios, se ha dicho ya tantas veces, se significa a través de la exigencia de justicia. Lo que para algunos hay de escandaloso en ello, son las consecuencias concretas que derivan de dicho enunciado de fe. Dios aparece desprovisto de imparcialidad frente a la historia. Porque Dios es soberanamente justo, Dios es parcial. Para mostrar su justicia, se parcializa en favor de los pobres que este mundo pretende ignorar (Prov 28, 5, 16.20.27; 29, 7-14,21, 13-15)" (13).

Anunciar el Reino de Dios es revelar al Dios del Reino. "Jesús hace del Reino el vehículo de la revelación de Dios, de tal modo que muchas de sus afirmaciones sobre el Reino deben considerarse como auténticos predicados sobre Dios". Revelar que el Reino se ha puesto en marcha y que cambiará la faz de la tierra, es anunciar al Dios que libera. Aquí se anudan los dos polos que recordábamos más arriba: "El Reino manifiesta con fuerza desconcertante el amor, la justicia, la bondad del Padre. Y, derivadamente, provoca la respuesta del hombre como comportamiento por el cual se acoge objetivamente su don". Y la práctica de Jesús sella definitivamente ese vínculo: "A través de su práctica. Jesús ligó muy íntimamente la idea de la actualidad del Reino ofrecido por el Padre con el acontecimiento de su propia vida y tareas".

Conocer al Padre de Jesús como el Dios del Reino está preñado de consecuencias. Hugo subraya una de ellas, e importante, haciendo un fino análisis de la incredulidad [18-19] según la Biblia. Esto le permitirá entrar en un terreno en el cual presuntas y livianas "ortodoxias" que no llaman a la conversión radical y cotidiana, han ocultado con seguridades formales las exigencias bíblicas; se ha hecho así del cristianismo una religión de fácil consumo. Contra eso reaccionará nuestro autor recordándonos que el incrédulo, el insensato de que hablan los salmos, es aquel que niega a Dios por medio de su comportamiento, es el que "devora" al pueblo, es el malhechor: "Crear —escribirá— es asociarse a este proceso en que la palabra de Dios y la acción de un pueblo aspirando a su liberación constituyen un solo proceso en el que Dios alienta constantemente al hombre a mantener despierta la llama de la liberación, de la justicia y del amor" (14). No creer en el Dios de la Biblia es "condenar al inocente, dominar y aplastar al pueblo es ser ateo respecto del Dios bíblico, es ignorar el señorío de Dios sobre la historia, su alianza con los pobres y pequeños" (15). Pero todo esto no es dicho o hecho una vez por todas, Hugo señala con perspicacia que creer y no creer constituyen procesos, itinerarios personales e históricos. Creer y no creer en el Dios del Reino es definirse frente a este último, es zanjar frente a quienes "invocan a Dios con sus labios pero tienen su corazón ajeno e indiferente a la suerte del pobre" (16). La fe, en efecto, coloca en el corazón de cada creyente un debate que tiende a destruir en él la persistencia de la incredulidad práctica. Por su parte "la no creencia o mala fe tendrá fronteras un tanto móviles que se desplazan en el tiempo según la comunidad creyente desarrolla la conciencia de las implicaciones concretas de su monoteísmo práctico". Esta movilidad rompe con viejas seguridades, hace presente y exigente la fe en el Dios de la Biblia, ella es siempre una experiencia [19-20] que nos lleva más allá de las limitaciones de una práctica colectiva anterior" (17).

No se crea, sin embargo, que estamos sólo ante una consideración de tipo espiritual (aunque en la perspectiva de Hugo, esto sería ya de enorme significación teológica), este enfoque de la fe es confrontado también en un nivel académico con críticas modernas a la religión. Hugo termina por

ejemplo una cuidadosa y clara presentación (que él llama "plataforma para continuar el diálogo"), sobre las ideas de Freud al respecto, recogiendo el aporte de la metapsicología para pensar la libertad de la fe y confrontándolo con una perspectiva bíblica. "Sobre la base de esa renuncia —escribe— a la posesividad inmediata del objeto del deseo, no sólo la cultura deviene posible, también la relación del otro se carga de la nueva estima que proviene del amor desinteresado, de la gratitud, y del reconocimiento que lo libera y nos libera, uniéndonos en un sólo y mismo proceso abarcador de ambos. Allí se inscribe la posibilidad de la fe, como confianza en un Dios que se liga al destino histórico del pobre y que exige de nosotros la justicia como expresión de gratuidad, y la gratuidad como la más alta forma de justicia" (18).

La irrupción del Reino en nuestras vidas supone entrar en el mundo del pobre. La revelación del Padre exige una solidaridad de hermanos. La indiferencia frente al Reino es una negación del Dios que liga su presencia a la supresión de toda explotación. El dominador es siempre un incrédulo según la Biblia, es como aquel de quien se nos habla en la parábola de los dos hijos, que dice sí al Padre pero no va a trabajar a la viña, no va al [20-21] encuentro del hermano, no hace la voluntad del Padre en la historia.

Apurar la historia

El carácter dinámico de la fe es una convicción profunda de Hugo, de allí que esté persuadido de que "todo enunciado del contenido de nuestra fe conlleva por tanto la corrección crítica de una versión teórica y práctica anterior. Nuestros credos personales y comunitarios son polémicos" (19). Esta polémica no se da sólo a nivel de los enunciados de fe o del discurso teológico, es una entrada en la historia para ir a la raíz de toda ruptura de amistad con Dios y con los demás: "confesar al Señor es introducir en el sistema que engendra opresores y oprimidos, principios de contradicción que terminan por destruirlo. Dios no llama a pasividad y resignación sino que exige amor concreto, la verificación de la fe en un obrar consecuente. Dios pide amar eficaz y palpablemente y así se manifiesta como fuente de un amor verdaderamente universal, el que hace al hombre humano en la raíz de sí mismo: esto es la liberación del pecado" (20). Introducir esos "principios de contradicción" es para él "apurar la historia", no hacerlo es caer en la indiferencia frente al curso de los acontecimientos y merecer por lo tanto el reproche de Jesús: Para ustedes todo tiempo es bueno" (Jn 7,6) (21).

Ese apurar la Historia se halla —según Hugo— en [21-22] la lógica de la práctica mesiánica de Jesús. No porque nos haya dejado un rígido modelo de acción, sino porque "impulsa a sus discípulos a prolongar creativamente la lógica de su práctica, en las diferentes circunstancias históricas en las que la comunidad deberá proclamar en hechos y palabras, el evangelio del Reino". Participar en esa práctica significa para los seguidores de Jesucristo constituirse como iglesia, como comunidad-testigo de la resurrección. En efecto "lo que hace la resurrección es manifestar la significación universal en el tiempo y en el espacio, de la práctica de Jesús, como plenamente acogida por el Padre y en consecuencia como realidad por la cual todo hombre es introducido en la esfera de la salvación. La universalidad salvífica se identifica aquí con la experiencia particular de una persona de nuestra historia". Es por ello que no es posible adherir al Señor glorioso "dejando en la sombra o borrando de la memoria al predicador marginal e inquietante surgido en Galilea". La resurrección adquiere así en el discurso teológico de Hugo una importante significación eclesiológica: "la resurrección no sólo confirma la práctica de Jesús, sino que reafirma la práctica de quienes aceptaron retomarla y prolongarla en su vida de discípulos, y así mismo se ofrece como camino de salvación para todo hombre de buena voluntad".

La Iglesia es un acontecimiento post-pascual. Su misión será testimoniar el triunfo de la vida del resucitado sobre todo lo que corroe la historia humana al alejarse de la amistad con Dios, fundamento de la fraternidad entre las personas. Ser testigo de que es posible vencer la injusticia, el desprecio a la vida del pobre, los mecanismos que hacen de esta sociedad un sistema opresor. Dar testimonio de la esperanza en el Cristo liberador que vive en el corazón del pobre. No obstante, ese testimonio sólo es posible asumiendo la práctica de Jesús. Ser comunidad-testigo de la resurrección en la historia, significa para la Iglesia hacer suya la práctica del hijo del [22-23] carpintero en quien reconocemos al Hijo de Dios. El proyecto de Jesús, lo hemos recordado ya, abarca todas las dimensiones humanas. Hugo trabaja así la articulación y transformación que se da en la práctica de Jesús, de los niveles económico (la lógica del don contra la de la acumulación), político (lógica de la diaconía frente a la dominación de las masas) y social (lógica de libertad y amor opuesta al temor y al egoísmo). Se trata de la lógica del Reino opuesta a la del Imperio, la del hombre nuevo opuesto al hombre viejo.

Esa fue, en efecto, la experiencia de la primera comunidad cristiana: "su vida se estructura guiándose por la práctica de Jesús y, en esa medida, ella hace la experiencia de una posibilidad novedosa: la de la nueva experiencia espiritual y comunitaria que consiste en despojarse del hombre

viejo, el que corresponde a la práctica anterior calcada o impuesta por el imperio, y revestir el hombre nuevo que corresponde a la vida histórica de Cristo, animando por el Espíritu y como Resucitado la existencia actual de la Comunidad. La práctica de Jesús, se coloca así en contradicción contra la lógica de un sistema opresor y pecador, como se opone la vida a la muerte, lo nuevo a lo caduco, la gracia al pecado. Esas serán las líneas de fuerza sobre las que se construirá el testimonio de la Iglesia, como esfuerzo permanente de conversión al Señor de la historia. "En el hecho de esta contradicción, en el esfuerzo pertinaz de quienes la han asumido, se tendrán para siempre los criterios objetivos de conversión a la práctica del Señor en medio de la historia. La práctica de Jesús se presenta así como una norma crítica concreta y como práctica fundadora de una comunidad, origen de una tradición histórica y social, opuesta a la pendiente inercial del Imperio. El ya del Reino que en ella adquiere un contorno determinado, se traduce en nueva organización social, por una dialéctica que el mundo no podrá contener después de Pascua". No se trata, lo señalábamos más arriba, de [23-24] modelos sociales rígidos, lo que está en cuestión es el impacto histórico del mensaje de filiación y fraternidad que nos tiene Jesucristo. Esta perspectiva, que cala hondo, le permite a Hugo no encerrar el asunto del dinamismo histórico del Evangelio en saber si Jesús fue o no un zelota, como si la respuesta negativa determinase la asepsia social de su mensaje. El análisis de su práctica, inserta en condiciones económicas, políticas, sociales y religiosas muy concretas, nos hace por el contrario comprender simultáneamente lo trascendente y lo encarnado del anuncio del Reino. Porque es en el **ya** del Reino que se vive la esperanza del **todavía no**.

Un ejemplo puede ayudar a comprender el ángulo en que Hugo se coloca para hacer resaltar el testimonio de la comunidad eclesial en la dialéctica entre el ya y el todavía no. Se trata del análisis que hace de los temas de la reconciliación y el perdón. Hugo comienza por reconocer que con frecuencia ellos han sido manipulados: "por eso no es fácil comunicar hoy día su significado crítico y su importancia para el proyecto histórico. Se les ha hecho intervenir como factores de una ideología alienante y desmovilizadora. Pero, en verdad, lejos de significar una evasión de la conflictividad histórica, hay que vivirlas y pensarlos dentro de ella. Sólo así cobrarían su verdadero sentido y su fuerza en el avance de la historia hacia el Reino. Para ello es necesario restituirlos "a su contexto propio que es el de la energía transformadora del Reino, el perdón y la reconciliación preservan al proyecto humano de dar vueltas sobre sí mismo; del impase que consiste en no poder superar la lógica de la opresión y de la destrucción del otro. En ese contexto, el perdón remite a otro nivel de las cosas, anticipa en cierto modo el objetivo mismo del proyecto que es la edificación de una sociedad fraterna, lugar de auténtica reconciliación y libertad. La dialéctica del amor pasa por la lucha, la denuncia y la crítica, pero conlleva como criterio interno de eficacia la voluntad de [24-25] superar concretamente el círculo vicioso del desquite amargo y de afirmar el paso a una nueva justicia capaz de establecer una reconciliación sobre nuevas bases entre personas y grupos".

A partir de la práctica de Jesús, Hugo pone los fundamentos de una eclesiología, que se niega tanto a la separación como la confusión entre Reino e Iglesia. Eclesiología centrada en el testimonio que el pueblo de Dios debe dar de la resurrección, y por ello mismo en la práctica de Jesús que esa acción del Padre confirma y universaliza. Una eclesiología que no desliga a la Iglesia de las confrontaciones que se dan en la historia, sino que por el contrario, hace ver la radicalidad del testimonio a que está llamada desde la fe de un pueblo pobre y oprimido. Respuesta de fe a Cristo que la hace renacer constantemente y por ello mismo "apurar la historia" en el sentido del Reino de Dios y del Dios del Reino. En esa presencia en la historia, la pauta a seguir está señalada por Jesús mismo: "la radicalidad de la praxis viene entonces dada —para el creyente— por Jesús en tanto que él es su sentido Inherente y vital, su óptimo humano-divino, presente hasta su cumplimiento final. Por ello también, porque de un ser humano no podemos apropiarnos como de un objeto, y a fortiori, porque no podemos apropiarnos del Verbo de Dios, la práctica de Jesús al mismo tiempo que se hace presente en la práctica de hoy, la trasciende, le proporciona criterios de juicio, le señala en permanencia el horizonte abierto y provocador de su pleno cumplimiento escatológico".

El seguimiento de Cristo aparece así no como una cuestión puramente personal sino como algo colectivo y comunitario, como el marco en el que se inscribe la vida de la Iglesia, en la medida en que ésta al anunciar el Reino hace que la historia toda sea vista "como historia santa, en lucha con el pecado. La entrega solidaria de la propia vida, la unión entre hermanos, la lealtad, el [25-26] respeto al otro, el deseo de compartir lo que se tiene, de integrarse, de renunciar a sí mismo en función del bien de todos, la fuerza para esperar y construir un mundo diferente, son como las notas fuertes del modelo de santidad que propone el libro, sin disociar nunca el testimonio cristiano de la alabanza o la oración en presencia de Dios" (22). La santidad, definir su sentido hoy fue una de las grandes preocupaciones de Hugo, no es una aventura individual, es una empresa comunitaria. El seguimiento de Cristo envuelve una transformación de la historia, una aceptación de que el Reino irrumpe en ella

exigiendo una solidaridad con los pobres y oprimidos, y por eso mismo implica un canto de alabanza al Dios que libera de todas las servidumbres.

Estos apuntes pueden tal vez ser útiles para introducirnos a algunos de los grandes temas de la reflexión teológica de Hugo. Reflexión que se iba forjando poco a poco y que apenas dio sus primeros frutos. Obra inconclusa de alguien que siempre gustó de pulir lo que hacía, vida trunca de alguien que nunca empezó algo sin ánimo de terminarlo. Paradoja de alguien sin embargo que más allá de su voluntad personal de cumplimiento quería alimentarse, en seguimiento del Hijo, con la voluntad del Padre. Hasta las últimas consecuencias.

Gustavo Gutiérrez
[26-27]

Introducción

[27-28]

El origen, de este trabajo fue muy preciso. Se me pedía presentar en una jornada de estudios (que tuvo lugar en enero de 1975) para un Movimiento de laicos, la actitud de Jesús ante la pobreza. El tema era ya entonces clásico; la teología de la liberación le había dado una elaboración acabada y que la gente conocía en sus líneas esenciales. Por ello, me pareció interesante confrontar esa teología de la pobreza como solidaridad y protesta, con un enfoque más histórico y positivo de Jesús: ¿Cómo — según los textos evangélicos— había vivido Jesús la pobreza? ¿qué acentos propios le había dado su personal manera de asumir un mundo pobre que ciertamente debía contener profundas contradicciones y estar atravesado por demandas de todo tipo? ¿qué rasgos materiales, sociales, espirituales de esta pobreza se hacían normativos para nosotros por el hecho de haber sido los rasgos mismos de la pobreza de Cristo? Todas estas interrogantes estaban inspiradas, por cierto, en la voluntad de los auditores a quienes destinaba la charla, de concretar una opción por los pobres en las condiciones de hoy, en fidelidad al Señor. Por ello, no tenía nada de [28-29] imprevisto el que un tema de esta naturaleza, lejos de llevar nuestra atención a concentrarse en aspectos parciales, nos condujera directamente al misterio de la persona de Jesucristo, no sólo Dios hecho hombre, sino Verbo de Dios hecho pobre, inserto en la historia de un pueblo oprimido, compartiendo la vida, necesidades, vicisitudes de los más pequeños de ese pueblo. Rápidamente también surgía una hipótesis en cuanto al significado de la pobreza de Jesús concretamente determinado por las circunstancias históricas de su tiempo. Se trataba de averiguar cómo y hasta dónde esas circunstancias habían podido modificar o marcar con un sello reconocible la pobreza de Jesús hasta incorporarse a su significación. La pobreza de Jesús se planteaba, por tanto, no sólo como un proyecto personal sino como respuesta dada ante un conjunto de condiciones colectivas objetivas que adquirirían el valor de otros tantos desafíos y exigencias de definición. De ese modo, también, la pobreza de Jesús dejaba de ser un caso particular de la situación general de pobreza en que se debatía su época, para convertirse más bien en la respuesta de alguien que había transformado la necesidad común en una opción original, inconfundiblemente marcada por su iniciativa espiritual, personal y autónoma. Tenía la impresión de que sólo llegando a penetrar en esa experiencia histórica singular era posible volver a nuestra situación de hoy para inspirar el esfuerzo por comprometerse con los pobres del presente en la figura y el camino que fueron los de Jesús mismo. Ciertamente, el clima de reflexión en que se llevó a cabo la jornada correspondía al de una comunidad creyente, misionera y orante, lo que proporcionaba un marco que dispensaba de introducir otros temas sobre la persona de Cristo, que sin esta condición hubiese sido conveniente explicitar. El presente trabajo lleva todavía la marca del contexto para el cual inicialmente fue preparado.

Por eso no hay que pensar que ofrezca un nuevo intento de síntesis de toda la cristología. Aunque el [29-30] tema nos obligaba a interrogarnos sobre la persona de Cristo en su totalidad, vale decir en su misterio humano-divino, ello se hacía desde el ángulo parcial de su experiencia social e histórica de la pobreza, y de ello somos plenamente conscientes. El presente trabajo no es sino una aproximación, no exhaustiva claro está, a algunos aspectos más objetivamente perceptibles de la humanidad de Jesús. No es por tanto un trabajo que contendría todo lo que es posible afirmar hoy en día sobre el Cristo histórico; sino que abarca sólo algunos elementos que hemos juzgado importantes

para destacar la estructura interna de la práctica de Jesús, partiendo para ello de los testimonios que han quedado registrados en los relatos del evangelio.

Tratamos de captar esa práctica en su singularidad como la práctica de un pobre, y además situada en referencia a cuestiones que inquietaban a quienes habían solicitado el trabajo. El tema fue dado en alguna otra ocasión y esto dio lugar a desarrollos que completan o precisan algunos de sus contenidos, o establecen nuevas relaciones entre los temas que no habían sido planteadas claramente las primeras veces. Lentamente, en forma aluvional, el trabajo fue tomando cuerpo y extensión: si la pobreza de Jesús nos introducía a su práctica mesiánica, esta última nos conducía a la revelación de Dios como Dios-del-Reino y al patrimonio ético-espiritual heredado por la primera comunidad, como una serie de líneas de fuerza sobre las cuales cimentar su testimonio cotidiano dentro del mundo de los cesares. La cuestión de "la causa de Jesús" y de los enfrentamientos que lo llevaron a la muerte adquiriría igualmente una nueva iluminación. Del mismo modo su vida y doctrina ganaban relieve al contrastarlas con la práctica de los otros sectores de su tiempo. Su propia palabra alcanzaba resonancia insospechada al intentar restituirla al conjunto de condiciones materiales dentro de las cuales fue [31-32] proferida. Más que llevarnos a descubrimientos inesperados, el método seguido parecía aportar precisiones indispensables a cuestiones que han sido bien vistas y laboriosamente trabajadas desde hace tiempo ya por la exégesis más clásica y por la misma teología. Este trabajo es sólo un aporte complementario a todo lo que ellas han dicho y seguirán sin duda enunciando sobre el camino histórico de Jesús.

El contexto latinoamericano y peruano le daban a esa reflexión, sin embargo, un carácter particular, en el que se cifraba en parte su interés. De allí algunas acentuaciones sobre, por ejemplo, la forma en que es posible entender que la obra salvífica de Cristo posee una incidencia histórica concreta, o el énfasis en el ya del Reino puesto en conexión con su referencia inmediata a la persona y práctica de Jesús. Se trata sólo de acentos que no ignoran la complejidad de estas cuestiones. No era nuestra intención desarrollarlas cada una en totalidad y por sí misma, aunque pensamos estar aportando aspectos sin los cuales no se les puede dar un planteo adecuado.

En las presentes circunstancias no está de más, tampoco, salir al paso de posibles temores o suspicacias. Este trabajo no es sino una contribución a la cristología, sobre un punto muy determinado y circunscrito: el de la humanidad histórica de Jesús. Muchos otros temas importantes y que en otras ocasiones el autor ha podido abordar se plantean en el horizonte como, por ejemplo, el carácter redentor de la muerte de Jesús, o el de su resurrección como acontecimiento histórico y de fe. Estas páginas no están dedicadas a tocar esos temas por sí mismos, aunque, de partida, seamos conscientes de su importancia e incluso urgencia teológica. Esperamos poder, alguna vez, publicar esos trabajos: en ellos así como en estas páginas el hilo conductor es la profesión de fe en la encarnación del Verbo y por lo tanto en la [32-33] divinidad de Jesús, manifestada en plenitud a sus primeros discípulos en el lapso que duró su experiencia atónita de la Pascua de Cristo. La fe cristiana es la fe trinitaria, a la cual, por otro lado, accedemos a través de la humanidad histórica de Jesús y de su "exaltación" a la derecha del Padre. Pero, insisto, este trabajo ha querido ser una meditación rigurosa sobre lo que podemos llamar en propiedad de términos, la humanidad de Dios. Podríamos situarlo en la línea del siguiente profundo comentario de Hegel: "en realidad, el Dios cristiano es mucho más humano que los (bellos) dioses griegos. En la religión cristiana se dice: Dios se hizo carne; y el cristianismo consiste en venerar a Dios como Cristo y a Cristo (un ser humano) como Dios. El hombre-Dios, Cristo, fue humano en un sentido mucho más concreto; poseyó una humanidad presente en la tierra, con sus circunstancias naturales, sometida al dolor y a una muerte vergonzosa; esa humanidad fue mucho más real que la de los hermosos dioses de Grecia" (1).

Que esta humanidad tuvo todos los caracteres de una humanidad real no es sólo el presupuesto de este trabajo, sino también un punto fundamental del dogma cristológico que, por otro lado, no basta con enunciar formalmente. Es necesario explorarlo en su significación precisa y esto es lo que de nuestro lado queríamos hacer. Pero, también, por cierto, sin olvidar que la divinidad se ha inscrito en rasgos inefables en la humanidad humilde de Jesús. Una serie de anotaciones de este trabajo apuntan en esa dirección: la afirmación de la resurrección como, en cierto modo, coextensiva a la práctica toda de Jesús; el acento puesto en su conciencia teológica y filial, única en su género y vivida fielmente hasta el momento de expirar en la cruz, la percepción de su [33-34] sorprendente e inigualable libertad, señalada hacia el final de nuestra reflexión; la iniciativa del perdón de los pecados por Jesús que obviamente es una atribución propiamente divina. Jesús aparece desde un principio, según expresión de Jean Gillebert (2), como estando en plena posesión de un sentido de Dios y de su voluntad que son determinantes de toda su acción. Todo en él nos orienta hacia la conciencia vivida explícitamente por Cristo de una relación nueva con Dios a quien él llama Padre, sabiéndose hijo. Esta relación, de una calidad única, es fundadora y constitutiva de toda la obra de Jesús (3). Por si esto no

hubiese quedado suficientemente claro en el cuarto capítulo, conviene subrayarlo aquí La divinidad de Jesús transparente en su vida terrestre, sobre todo, en la cualidad particular, única, de su conciencia filial, de vivir ante y por el Padre. Pero ello no permanece a modo de una dimensión aparte, aislada en la vida de Cristo y respecto a su acción histórica, sino que justamente se articula con el esquema teológico-profético del Reino para significar así su cumplimiento en favor de los pobres, desde el ya de esta historia lanzada hacia un futuro radicalmente nuevo. Jesús no habla, ni vive para sí mismo, justamente porque es el Hijo de Dios. La indicación de esta filiación se da entonces a través del tema del Reino de Dios y de la identificación de Jesús con él, como don ofrecido a todos los hombres.

Es sólo a partir de allí que, me parece, adquieren [34-35] ubicación adecuada todos los "signos" que realizó Jesús durante su ministerio y que remiten, a la luz de la Pascua, a su divinidad. Jesús vive su peculiar y única presencia ante el Padre como presencia total también entre y para sus hermanos, y ello cobra expresión en el tema del Reino. Podríamos decir, en este contexto y sin querer forzar los términos, que la plenitud humana de Jesús, la hondura de su humanidad por lo tanto sin huella en ella misma de pecado, constituye el mejor índice histórico de su divinidad, la cual, por otra parte, sólo es proclamable a la luz de la experiencia pascual de la fe. Por ello, esa divinidad no se inscribe en un aspecto particular sino en la totalidad de su existencia y acción (4). El reto de este trabajo consistía en hablar de la humanidad de Jesús teniendo plena conciencia de la presencia de su divinidad, sin, por lo mismo, exonerar a Jesús de todo lo que podíamos avizorar como constituyendo su humanidad concreta. Es este lazo determinado entre Dios y Jesús, portador de una humanidad precisa y actuando a través de ella, lo que queríamos ante todo abordar desde la perspectiva de lo que en el trabajo llamamos su práctica histórica. Ciertamente éste no es el único procedimiento posible para plantear la cuestión de la [35-36] humanidad de Jesús. Pensamos sí, que intentar tomar esta vía ilumina nuestra comprensión de su divinidad: al entrar en la historia de los pobres, será, en cierto modo, esta misma historia la que se incorpora por Cristo a la vida de Dios. Y es por eso también que la participación en la fe, de creyentes que se incorporan a la historia actual de los pobres, da aperturas nuevas a la captación hoy de la persona de Cristo, Verbo hecho pobre. Las cuestiones que preocupaban a los primeros auditores de estas reflexiones no eran cristológicamente insignificantes. Ellas son evocadas en el primer capítulo de este trabajo.

Pues el pobre nos pone no sólo ante la alegría y energías que en él despiertan las líneas históricas de fuerza del Reino de Dios, sino ante este último, como fruto de una iniciativa que nos antecede y desborda. Por eso el Reino es capaz de ponernos en marcha en medio de la noche cuando el cansancio, la decepción o el sueño despreocupado conllevan el peligro de que nos instalemos en los logros, a veces efímeros, de la historia; o que renunciemos a luchar y esperar, en la buena como en la mala. El Reino es don de Dios porque para los creyentes es fuente y motor permanente de nuestra propia práctica: "el Reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo que, al encontrarlo un hombre.... por la alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquel" (Mt 13,44).

Lima, diciembre de 1978.

[36-37]

[37]

Capítulo I

La persona de Jesús en la historia de la salvación

[39]

Todos reconocen que Jesús de Nazaret introduce un conjunto de comportamientos, actitudes, nociones que traen una transformación profunda de la historia. Pero hay diversidad en entender el carácter preciso de esa transformación. No faltan quienes, paradójicamente, para afirmar ese resultado histórico sacan a Jesús de sus coordenadas sociales y hacen de él un personaje situado fuera de la historia en su actuar y en el anuncio de su mensaje. Se contraviene así no sólo datos históricos, sino también las afirmaciones básicas de la fe cristiana sobre su persona.

Al fin y al cabo, si Jesús produjo tan inmenso efecto sobre la historia, sería altamente desconcertante -e incluso improbable- que lo hubiese logrado fuera de la forma que es propia al ser humano, con los recursos y dentro de los límites impuestos por la racionalidad inherente a las condiciones históricas colectivas y objetivas. Jesucristo no actuó como un mago que recurriendo a

procedimientos prodigiosos fuese capaz de suspender los condicionamientos históricos para introducir los [39-40] cambios que tenía en mente. Jesús obró en la historia haciéndose esclavo (Fil 2,7), y esto hay que entenderlo en un sentido fuerte, es decir, actuó y se manifestó asumiendo plenamente la situación del pobre en el imperio romano, sometiéndose a todas las circunstancias condicionantes que regían esa situación.

Si pudo y hasta qué punto operar un cambio revolucionario en ella y en particular a través de qué medios lo intentó, eso es justamente lo que trataremos de precisar. Ahora bien, el estudio de la situación de Jesús en la historia exige, por lo menos, definir el cúmulo de energías y de resistencia vigorosa, indispensables para modificar radicalmente las tendencias históricas en el seno de un imperio que iba, en buena medida, en sentido contrario al tomado y promovido por Jesús. Si no atendemos a consideraciones de este tipo, se quita a la eficacia de Cristo su consistencia humana y queda, además, como un enigma insoluble el enfrentamiento que lo condujo a la muerte. Por ello, el testimonio de Jesús debe ser ubicado, desde un comienzo, en el conflicto social y religioso que caracterizó a su época, y allí solamente se puede intentar determinar con precisión lo que él aportó a la historia. Sólo así conseguiremos tener un enfoque realista de lo que implica una transformación global y profunda. Sólo así será posible evitar posiciones tranquilizadoras pero engañosas, porque prescinden de una seria fundamentación histórica y hacen caso omiso de la fe en la humanidad de Jesús. De otro modo se renuncia a iluminar históricamente la acción de Jesús, y se opone una lectura teológica aséptica del acontecimiento "Jesús" a una interpretación histórica objetiva. Pero ninguna de estas alternativas es obligatoria ni convincente. Toda la cristología actual representa más bien un intento por superar el divorcio —existente todavía en muchas teologías— entre historia y reflexión teológica. Lo que por nuestra parte nos preguntamos es qué se quiere decir en concreto cuando se afirma que Jesús ha sido el [40-41] mayor "motor de la historia del mundo y de las ideas", para citar la expresión de un autor que plantea el problema con claridad aunque lo resuelva de un modo diferente al nuestro (1). En efecto, para nosotros la cuestión es ¿ha revolucionado el "cristianismo" de Jesús, y en qué sentido, la faz de nuestro mundo? Si contestamos por la afirmativa tenemos que ser capaces de dar una respuesta históricamente consistente. En ello se juega, como veremos, la cuestión de la humanidad de Cristo y la naturaleza misma de nuestra salvación.

Cuando abordamos así la cuestión, encontramos que, en cierto modo, muchos la han zanjado incluso antes de haber indagado a fondo cada uno de sus aspectos. Muchos son, en efecto, quienes excluyen globalmente la posibilidad de entender la figura de Jesús a la luz de las esperanzas mesiánicas del pueblo judío. De este modo dejan de lado, sin más, las ricas posibilidades contenidas en las tradiciones mesiánicas de Israel, considerando que este camino lleva a reducir las perspectivas de Jesús a un puro mesianismo terrestre. Las cosas son más complejas. El peligro de reducir a Jesús a un líder político no es sin embargo menor, menos contrario a la fe, que hacer de él un líder "puramente religioso", distante de los conflictos reales que desgarraban su mundo. En la antigüedad, por lo demás, las dimensiones políticas y religiosas de la vida se encuentran mucho menos distinguidas que en la ideología de la sociedad liberal salida de la revolución francesa; ellas mantienen entre sí, más bien, relaciones de diverso tipo que es necesario entender adecuadamente.

Pese a todo, vale la pena subrayar que incluso quienes tienden a independizar a Jesús de todo mesianismo, [41-42] no vacilan un instante en aceptar que con él comienza efectivamente algo radicalmente nuevo y eficaz en la historia. Es decir, que Jesús juega un papel terrestre de extraordinaria importancia histórica. Esto último es hoy reconocido incluso por sectores crecientes de no creyentes, quienes, por esa causa, reivindican el mensaje o la tradición que parte de Jesús como un bien inalienable de la cultura humana. La persona de Jesús representa para ellos el inicio, en cierto sentido irreversible, de una nueva etapa en el proceso social y moral de la humanidad (2).

Por otro lado, el Nuevo Testamento no hace sino confirmar esta intuición. ¿No nos dice acaso San Pablo que hemos muerto y resucitado con Cristo para llevar una vida nueva (Rom 6,4; 8,13-15, Col. 3,6-11)? El [42-43] tema del Hombre nuevo no es en el Nuevo Testamento puramente exhortativo-moral; tampoco expresión de una utopía fantasiosamente futurista, ni constituye un punto secundario. Designa, por el contrario, la actualidad del proceso salvífico, la eficiencia histórica de la obra de Jesús. Por él, la historia no es ya la misma. Dios ha desplegado en favor nuestro "una potencia inmensa": "su energía, su fuerza todopoderosa. El las ha puesto en acción en Cristo, resucitándolo de entre los muertos y sentándolo a su diestra en los cielos, por encima de todo Principado, Poder, Potencia, Dominación.... Sí, El ha puesto todo bajo sus pies" (Ef. 1,19-23; cf. I Cor. 15, 24). Por su vida terrestre y en su condición de resucitado, Cristo ha vencido a las potencias que encadenan el mundo antiguo, a la fatalidad, a la opresión, a la arbitrariedad de los poderes humanos o demoníacos que lo rigen ensañándose contra los hombres (3). [43-44]

Y, sin embargo, la comunidad reunida en tiempos primitivos expresa la intensidad de una espera no del todo colmada, en su invocación: "Maranatha", "¡ven Señor!". La injusticia no ha cesado en el mundo, la opresión no ha sido superada. El martirio de Jesús, prelude del de numerosos discípulos, no sólo tiene mucho de escandaloso sino que además hace palpable una situación todavía no transformada y sumida en el pecado. La comunidad primitiva vivirá en una especie de doble actitud, por un lado de rechazo y condenación del decadente Imperio romano, por otro lado de inserción dentro del mismo y de testimonio de una alternativa de vida capaz de transformarlo. Ya desde aquel entonces, un cierto escándalo que adopta en la historia cada vez formas diferentes, exaspera la sensibilidad de los creyentes. Si Cristo por su vida y su resurrección ha cambiado nuestra historia aportándole la salvación, ¿cómo son aún posibles los holocaustos de la guerra, el desprecio de la vida humana en sociedades que se autodesignan "cristianas", la tortura, la esclavitud de millones de seres humanos, el crimen practicado impunemente a la escala del planeta? En estas circunstancias surge irresistiblemente la pregunta de si tiene sentido hablar de la eficiencia histórica de Cristo, de si la pretensión de que el cristianismo ha transformado el mundo no peca por exceso de ingenuidad. ¿No es el Dios de Jesucristo el liberador del pueblo, quien parece ahora guardar un insoportable silencio ante la historia? Tanto dolor acumulado en la existencia, tanto daño irreparable... y ¿dónde están esos hombres nuevos frutos del don de la vida de Jesús? Hoy son los creyentes mismos quienes sienten surgir desde lo más recóndito de su propia fe estas lacerantes preguntas a las [44-45] que todavía considerables sectores de cristianos no parecen siquiera intentar responder responsablemente (4).

Volvemos así hacia la práctica terrestre del Señor. En él hemos puesto una esperanza que el dolor infinito del mundo no llega a destruir. Cristo es para el creyente camino, verdad y vida. El ha instaurado en respuesta a dicho cuestionamiento una práctica concreta cuya savia se transmite a lo largo de generaciones. Quisiéramos en este trabajo preguntarnos por el aporte específico a nuestra propia historia de esa práctica y de Aquel que la sustentó. En esto reiteraremos el esfuerzo de reflexión teológica que tantas otras generaciones de creyentes han tenido que hacer respecto al momento en que les correspondió vivir. La cuestión de la práctica de Jesús atañe así a nuestra responsabilidad actual de creyentes, a la naturaleza de nuestro testimonio de fe: ¿cuál es la práctica que supone seguir a Jesús? Responder a esta cuestión nos remite al núcleo histórico del que nació y sigue naciendo la experiencia de fe. Ella supone pensar el ministerio de Cristo con categorías históricas, de modo a poder traducir, para las circunstancias de nuestro tiempo, las exigencias que objetivamente emanan de la práctica de Jesús.

Todo esto exige ciertas precisiones antes de entrar de lleno en nuestro tema.

[45-46]

A. Cristología e historia

La afirmación de que Dios se revela indirectamente a través de acontecimientos históricos, pertenece al núcleo central de la fe de Israel que es la fe de Jesús y, por lo tanto, también nuestra propia fe (5). Para nosotros, este enunciado adquiere pleno cumplimiento en Jesucristo. El es, para el cristiano, la clave histórica de la revelación de Dios. En Cristo tiene lugar para la humanidad, y en su seno, la comunicación "ad extra", "hacia afuera", de Dios mismo. Esto quiere decir que un ser humano, marcado por las condiciones objetivas de nuestra historia, por las circunstancias precisas de su tiempo, por las exigencias y tareas de ahí derivadas, es el lugar de la plenitud de la revelación de Dios, como sólo el Hijo podía conocerlo y darlo a conocer. En consecuencia, hay que decir que el Dios que se revela nos alcanza en primer término, aunque no exclusivamente, a través de la historia de Jesús, de sus hechos; y no sólo ni en primer lugar a través de enunciados "doctrinales" que algunos privilegian y sacan de su contexto, para ver en ellos una especie de suma abstracta, reveladora de Dios. Es la vida humana de Cristo, tomada en totalidad, la que para nosotros es verdaderamente el canal de la revelación del Padre. Jesús es camino, verdad y vida en su persona misma, en su gesto y su palabra indeliberables, en su existencia real que él asumió íntegramente como don. Esta vida humana posee una figura y una estructura. En [46-47] Jesucristo no hay quien deje de reconocer la presencia de una personalidad fuertemente desarrollada en torno a un proyecto central que la articula y unifica. Es allí, en ese centro irradiante, que se nos ofrece la palabra y el amor del Padre. "Nadie vio a Dios jamás, es el Hijo único que está en el seno del Padre, quien nos lo ha dado a conocer" (Jn 1,18). Ir tras las huellas terrestres de Jesús, intentar reconstruir su itinerario por la Palestina sometida al Imperio romano, llevar el acta de sus encuentros y enfrentamientos hasta su muerte y resurrección, todo esto es pues hacer obra teológica en el sentido literal del término. Jesús el Galileo es el Verbo del Padre, no a través de un mero hablar sobre el Padre, sino a través de un actuar histórico en el que ese hablar se

integra; a través de los gestos singulares, enmarcados en el tiempo y el espacio, por los cuales reconocemos que su comportamiento es el del Hijo y que su palabra expresa esa vida filial. La cuestión de Cristo es cada vez más la cuestión de Dios mismo. Hoy nos acercamos a Cristo como el lugar de escucha de la revelación del Padre. Nuestro Dios es el Dios de Jesús. Su identidad sólo podemos reconocerla en el profeta de Galilea (6).

También nos guía otro interés teológico íntimamente relacionado con el anterior: precisar la cuestión de la salvación. El Señor que es invocado por la comunidad como presente en ella y glorificado a la diestra del [47-48] Padre, el que anuncian los apóstoles al evangelizar, el Resucitado, es el mismo que fue perseguido, acusado de ser agitador (Le. 23,5), el que fue torturado y condenado a morir en la cruz. El capítulo 24 de San Lucas atestigua las dificultades suscitadas en la primera comunidad respecto a esta relación de identidad entre el crucificado y el resucitado. Lo que hoy no provoca problema alguno, representó para los primeros discípulos un proceso en el que tuvieron que superar una serie de incomprensiones y vacilaciones. En efecto, el capítulo 24 de Lucas nos parece estar construido según el esquema de un debate por etapas, que se refiere a lo más central de la fe. Lucas consigna la sorpresa de las mujeres ante la tumba abierta y vacía, del mismo modo que el asombro de Pedro después de que ellas han relatado lo sucedido. El episodio de los discípulos de Emaús enfatiza su desazón producida por el final trágico de Jesús, que sólo la fracción del pan y el recurso a las Escrituras lograrán exorcizar. Ni siquiera la visión del Resucitado elimina de golpe todas las objeciones (v.38) que se formulan los discípulos allí presentes. Tras la aparición de Jesús, permanecen incrédulos, "por efecto de la alegría" anota Lucas para atenuar una actitud que podría chocar a sus lectores. La experiencia de Cristo resucitado y de las consecuencias del hecho de la resurrección para la comunidad, demandaron de parte de los apóstoles un proceso de profundización en la fe, algunos de cuyos signos quedan en este capítulo del evangelio de Lucas y, más discretamente, en el prólogo de los Hechos. Todo esto se ve confirmado en la exigencia de interpretar de una manera nueva las Escrituras para poder comprender la resurrección en su continuidad con la vida de Jesús.

Y el primer obstáculo que los discípulos deben superar para tener la fe es, según el episodio de Emaús, el escándalo causado por el género y las circunstancias de la muerte del maestro. Ellos tuvieron que coordinar como compatibles entre sí el aparente fracaso histórico [48-49] de Jesús con la convicción de su resurrección y glorificación. Sólo así pudieron aceptar el carácter salvífico de su vida entre los pobres y de su muerte ignominiosa. La resurrección adquiriría entonces, por la fe, el significado de ser la culminación, puesta por Dios y ofrecida en testimonio a los hombres, del valor trascendente de la acción histórica de Jesús. El anuncio pascual era la proclamación de la paradoja de que en el destino oscuro y controvertido del Jesús terrestre se había cumplido la plenitud del hombre esperada a lo largo de generaciones, y que, al mismo tiempo, se cumplía así la promesa de la nueva alianza entre Dios y su pueblo. La oblación de Cristo era el triunfo sobre la opresión, el pecado y la muerte; un gesto de vida total, cuya significación para todos los hombres se manifestaba en el testimonio del Resucitado. Fue esto lo que la comunidad comprendió gradualmente: que la resurrección de Jesús entrañaba la aceptación por Dios de esa vida humana como expresión plena del don que sólo el Hijo único podía ofrecer, realizando así la aspiración profunda de toda la humanidad.

Lo que hace la resurrección es manifestar la significación universal, en el tiempo y en el espacio, de la práctica de Jesús, como plenamente acogida por el Padre y en consecuencia como realidad por la cual todo hombre es introducido en la esfera de la salvación. La universalidad salvífica se identifica aquí con la experiencia particular de una persona de nuestra historia.

Esa paradoja que inscribe en la existencia singular del hijo del carpintero de Nazaret, incluso opaca para muchos de sus contemporáneos, al portador de la salvación para el mundo entero, debe ser asimilada por cada nueva generación de creyentes, tal como sucedió en la primera comunidad. El peligro aquí ha sido olvidar uno de los términos de esa relación de identidad entre el crucificado y el resucitado, siempre con grave detrimento del otro. Frecuentemente la tendencia ha sido la de [49-50] declarar la adhesión al Señor glorioso, pero dejando en la sombra o borrando de la memoria al predicador marginal e inquietante surgido en Galilea. Este peligro tiene un carácter recurrente en la historia de la Iglesia: vuelve a plantearse bajo las formas más diversas, y, en particular, nuevamente hoy en que el debate, además, se carga de sofisticados contenidos ideológicos. Por eso creemos que hay que insistir tanto en él como en el peligro contrario, consistente en hablar del Jesús histórico desligándolo totalmente de la fe en la resurrección. Nos situamos al interior de esa fe, pero, por eso mismo, desde ella, queremos interrogarnos sobre el sentido que tiene el carácter conflictivo e incómodo de la historia del hombre Jesús.

La consecuencia que trae no coordinar el Jesús histórico con el Kyrios glorificado, hay que denunciarla una y otra vez. Y esa consecuencia consiste en que se llega a entender la salvación

exclusivamente como operando "desde lo alto", como obra que corresponde al Señor elevado a la diestra del Padre, sin conexión alguna con el contenido concreto de la acción terrena de Jesús. La salvación resulta así ajena a la humanidad del Salvador, por ende ajena a nuestra humanidad que él compartió para salvarnos. Es en última instancia obra de Dios, no así del hombre Jesús. Con ello se le resta consistencia intra-histórica y finalmente se termina postulando una herejía, en la medida en que se suprime la responsabilidad auténticamente humana de Jesús en la obra de la salvación. Pero, en una perspectiva concreta, que es la que recuerdan los textos de San Pablo ya citados, la salvación constituye un proceso histórico real, iniciado con la irrupción objetiva y manifiesta en obras del Reino escatológico, en la persona y en la práctica del hombre Jesús. (Lc 11,20, 17,21) La resurrección, por lo tanto, lejos de disolver la consistencia histórica de la acción de Jesús, la prolonga, constituyéndose como el principio históricamente eficaz de nuestra propia participación [50-51] temporal en la vida del crucificado-resucitado, tal cual fue objetivamente hablando, y por lo tanto dentro de la posibilidad de que el conflicto que enfrentó a Jesús contra los grandes de su tiempo vuelva a repetirse en los términos impuestos por cada nueva situación histórica. Es decir, la resurrección no sólo confirma la práctica de Jesús sino que reafirma la práctica de quienes aceptaron retomarla y prolongarla en su propia vida de discípulos, y así mismo se ofrece como camino de salvación para todo hombre de buena voluntad (7).

Por ello, reflexionar sobre los aspectos históricos de Jesús -en la medida en que esto es ahora posible- es hacer teología de la salvación, de la salvación en acto, al interior de la historia. La reflexión de fe recoge el acontecimiento de la obra de Jesús como significativo de lo que es Dios, de lo que él hace por nosotros, y de lo que nosotros estamos llamados a ser.

Dios se revela en la historia. En Cristo, Dios verifica su relación con la historia. La salvación se cumple en acontecimientos concretos que continúan todavía hoy. Esto obliga a la teología a hacerse histórica por su contenido y por su método (8). [51-52]

B. Praxis

Si todo lo expuesto es correcto, se confirmaría una vez más el postulado teológico, de importancia capital, de la unidad profunda de la historia. La teología de la liberación nos lo recuerda: "no hay dos historias, una profana y otra 'sagrada' yuxtapuestas o 'estrechamente ligadas', sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo" (9). La historia humana intercambia sus fronteras con lo que la teología llamaba hasta hace poco para distinguirla, la historia salvífica. Unidad real y honda entre los diversos niveles de una misma historia que determina el método de aproximación a la cuestión que nos ocupa. Este trabajo quisiera, en esta perspectiva, confrontar lo que por los evangelios sabemos de Jesús con los aportes de la historia sobre el tiempo de Jesús. Con esa ayuda hay que intentar leer los testimonios que de Jesús nos ofrecen los relatos evangélicos.

En esta óptica, parece claro que la práctica de Jesús, por ser la de un agente histórico, no manifiesta su [52-53] sentido sino restituyéndose al conjunto de condiciones objetivas de su tiempo, de orden económico, social, político y cultural de las que muchas veces se la ha aislado. Como toda práctica humana, la de Jesús no representa un comienzo absoluto ni es comprensible sólo a partir de sí misma. Cristo tuvo que intervenir en un campo de fuerzas ya creado, de interacciones y conflictos que no dependía de él configurar o evitar, y en relación a los cuales tuvo, en consecuencia, que definirse. La práctica de Jesús se integra así a un conjunto social más amplio. Su libertad toma forma concreta dentro del campo de posibilidades toleradas por el conjunto de factores históricos presentes en su tiempo. No hay que pensar la influencia que ellos ejercieron únicamente como proporcionando un cuadro externo a la práctica de todos los que participaron activamente en esa época. Es preciso llegar a percibir el modo íntimo cómo, de manera silenciosa o explícita, ellos se hacen presentes y marcan a veces con profundidad la palabra y la acción de todos los que tuvieron que vérselas con ellos en el escenario de la actividad histórica. Si no operamos esta "restitución" de los sujetos colectivos y de las personas singulares a las condiciones objetivas que debían asumir para moverse y actuar con cierta eficiencia, su comportamiento se vuelve apenas comprensible o, lo que es peor, proyectamos sobre ese comportamiento una interpretación arbitraria, fruto más de nuestras opciones secretas no criticadas que de lo que la realidad permitiría más verazmente descubrir. Pero entonces estaríamos fabricando un Cristo a nuestra medida, reducción tal vez bien intencionada pero no inofensiva. Apelar a los recursos del pensamiento histórico tiene pues por objeto ayudarnos a ver mejor la persona de Jesús, con el fin de avanzar hacia su más honda comprensión.

Intentamos realizar este encuadre temporal de Jesús: 1) con la ayuda de una reconstrucción sumaria [53-54] del sistema económico y político de Galilea y Judea bajo la dominación romana en el

siglo I; 2) contrastando lo que de Jesús nos dicen los evangelios con lo que por la historia sabemos de otros grupos y agentes históricos contemporáneos a Jesús. Aquí tendremos el cuidado de guiarnos por los textos que ofrecen una mayor garantía de autenticidad histórica. En otro párrafo ofrecemos algún examen de este punto; es importante hacerlo porque muchos son los que hoy adoptan una posición escéptica -en grado variable- frente a la certidumbre que se puede alcanzar sobre el Jesús histórico a partir de los documentos que forman el Nuevo Testamento.

Tratamos de responder a un desafío: iluminar la persona de Jesús con ayuda de la categoría histórica de "práctica", y con ayuda de la constelación conceptual a la que dicha categoría se encuentra asociada. Entendida en su sentido más amplio y clásico, praxis significa una actividad transformadora de una realidad histórica. Síntesis de gestos y palabras, el término praxis designa una acción hecha con toda libertad y que enfrenta, reorienta, transforma una realidad dada. Jesús anuncia el amor del Padre a través de sus gestos y de sus palabras, a través de su práctica. Esta será por ello la referencia obligada para todo aquél que quiera ser su discípulo y de este modo seguirlo en el itinerario de una vida que debe ser constante y creativamente transformada en función del establecimiento de "la justicia y el derecho" en el mundo.

Esa práctica nos revelará la libertad radical del actuar de Jesús en su tiempo, precisamente porque ese quehacer no hace idealistamente abstracción de las condiciones concretas -sociales, culturales, económicas- en que se desarrolla. Por el contrario, la libertad de Jesús manifiesta su fuerza histórica en la medida en que se presenta inmersa en esas condiciones y en que desde allí las transforma. Con ese concepto, ricamente elaborado [54-55] por nuestra cultura, intentaremos responder a la cuestión de si y hasta qué punto Jesús ha sido un motor de la historia. De una manera tal vez más tradicional, se podría decir que usaremos de un concepto que hubiésemos podido reemplazar por el de libertad. Lo que nos lleva empero a una cierta reserva para valemos de este último es que la libertad se ha planteado en el mundo moderno (salvo en la filosofía de Hegel), con mucha frecuencia, en términos individualistas e idealistas (en el sentido ya indicado, es decir sin tener en cuenta la realidad social). Y es que desgraciadamente esta manera de ver es la más difundida. Podríamos conceder que vamos a hablar de la libertad de un modo realista, es decir, como involucrada en sus condiciones objetivas, terrestres, de ejercicio. Pero eso sería una manera insólita y poco clara de expresarse. Por otro lado, tal vez no llegaríamos a rescatar, por esa vía, los aspectos de afirmación conflictiva, presentes ya en el pensamiento hegeliano, sobre la libertad, pero en todo caso netamente elaborados en la noción de praxis. La praxis supone libertad creadora, pero íntimamente vinculada a condiciones colectivas y a márgenes materiales que no está en su poder revocar, y al interior de los cuales ella debe desplegar su creatividad. Por eso preferimos la noción de "práctica" (praxis) a la noción de libertad. Para nuestro objetivo, ella nos parece ser más comprensiva y fina y, a la vez, estar exenta de las ambigüedades que pesan sobre la idea corriente de "libertad". No obstante, cabe aceptar que la noción de "práctica" corresponde al concepto realista de la libertad humana entendida como una potencia crítica, inseparablemente personal y social, potencia que no está dada como punto de partida sino que constituye el objeto de una conquista colectiva e histórica y que además se posee a través de numerosas mediaciones objetivas de orden social, económico, político y cultural, a través de cuya transformación ella se adquiere y consolida. Por medio del concepto de praxis trataremos especialmente en este trabajo de precisar la significación [55-56] histórica del ministerio de Jesús, cuestión con frecuencia mal planteada y por lo tanto generalmente mal resuelta. Esto lo haremos al nivel de las conclusiones (10).

¿Es, entonces, posible hablar con propiedad de una praxis de Jesús? ¿Podemos atribuir a esta práctica, como tal, algún grado de eficacia histórica? ¿Ha contribuido Jesús verdaderamente a transformar el mundo? Si esta atribución no es un simple e irresponsable enunciado, entonces habrá que dar razón de la actividad histórica del fundador del Cristianismo y tratar de establecer cuál ha sido su alcance en términos de praxis transformadora. No, como ya liemos insinuado, como si sólo se tratara del esclarecimiento de un hecho del pasado, sino sobre todo por cuanto esa práctica es y puede ser todavía fundamento para una más plena transformación del momento actual. La cuestión del eventual aporte específico del cristianismo a la obra de construcción del mundo se halla así involucrada en la cuestión de la praxis de Jesús, en los gestos y las palabras del Verbo hecho carne.

Pero hoy día, además, la comprensión de esta praxis tiene consecuencias directamente eclesiológicas que nos importa subrayar. Ahondando alguna de las preguntas que se formula la exégesis actual sobre Jesucristo como fundamento de la Iglesia (11), podemos nosotros preguntarnos cómo y en qué sentido su praxis histórica [56-57] está ya ligada a la construcción de la Iglesia y es determinante para ella. En qué medida la praxis de Jesús contiene algo así como las líneas directrices fundamentales de esa construcción; es decir, cuánto seguimos estando ligados hoy a la lógica normativa para nosotros, constituida por esas líneas fundamentales. Sólo planteando con claridad los

diversos aspectos de la práctica de Jesús podremos responder a estas preocupaciones básicas para la eclesiología (12): ¿cuál fue el proyecto comunitario de Jesús? ¿Qué misión dejó a sus discípulos y en qué estado la dejó? La cuestión de la relación entre el Reino de Dios, tema central de la predicación de Jesús, y la experiencia pos-pascual de la constitución de la comunidad como iglesia encontraría aquí su lugar lógico de tratamiento.

También la praxis de Jesús presenta una incidencia más, esta vez de orden espiritual. Se plantea vigorosamente al militante cristiano la exigencia de establecer lo que quiere decir para él prolongar la práctica de Jesús. Esta pregunta no puede ser absuelta sino en términos de seguimiento de Cristo, de discipulado vivido de manera efectiva. Es de importancia capital para el cristiano de cualquier época el poder decidir en qué consiste ese seguimiento, y qué implica en concreto para unificar nuestra vida. De otro modo, la experiencia espiritual del creyente se estaría elaborando al margen de la Iglesia. [57-58]

Aquí está contenida la cuestión de nuestra propia ubicación al interior de la Iglesia, al menos, si aceptamos que ella se define también y en primer lugar por ese seguimiento. Verificar la praxis de Jesús equivaldrá así a realizar la primigenia vocación eclesial. Hoy redescubrimos el carácter profundamente eclesial de toda auténtica espiritualidad. Redescubrimos igualmente que el seguimiento de Jesús, como ya lo fue respecto de Israel, coloca constantemente a la institución eclesial ante su dinamismo más profundo e irrenunciable de conversión permanente, y por ende, ante el germen de su propio futuro, ante tareas y exigencias históricas que serán para ella ocasión y condición de fidelidad. Es eso lo que la constituye como "pueblo mesiánico" (13).

C. Hacia el enfoque histórico de la carrera de Jesús

Hemos señalado cómo la fe en la resurrección aclara el sentido de la praxis histórica de Jesús, poniendo de manifiesto su alcance universal. Por la resurrección esa práctica afecta en su médula misma la [58-59] existencia de todo hombre. Pero, después de lo visto, debe añadirse que recíprocamente también es verdad que la praxis de Jesús muestra de qué modo concreto la resurrección despliega su incidencia actual y crítica en la historia.

Así como tenemos que hacerlo nosotros, la primera comunidad pudo mirar con ojos nuevos al Jesús que había frecuentado en Galilea y Judea, sólo a partir de la experiencia pascual, es decir, desde la persuasión, fundada en la iniciativa del Resucitado, de que el Señor estaba presente y actuaba en medio de ella. Así también la fe pascual le permitió percibir la praxis de Jesús como norma y criterio para entender su propia situación y misión en el mundo. El progreso en la fe pascual se acompañó de una creciente iluminación de los hechos del Jesús terrestre. La memoria de los hechos de Jesús, lejos de disiparse a medida que pasaba el tiempo, estuvo por el contrario, como exigida por el proceso de profundización de la fe en el Resucitado. La referencia a Jesucristo en la comunidad fue al mismo tiempo experiencia del Señor glorioso invisiblemente presente en ella, memoria histórica de los sucesos pasados concernientes a Jesús, e interpretación teológica mirando hacia adelante de los signos, desafíos y tareas que constituían la vida actual de la comunidad, a partir de la praxis y resurrección de Cristo. Se leyó con otros ojos la historia de Jesús y se descubrieron en ella nuevas implicaciones para la vida comunitaria. De un modo más profundo, la comunidad hizo la experiencia de que por la presencia de su Señor, esos hechos se convertían en cierto modo en coextensivos a su propio desarrollo.

La conciencia histórica del pasado reciente comenzó a tomar un nuevo relieve, se hizo interpretante y actualizadora. El recuerdo de Jesús a la luz de las responsabilidades y nuevas experiencias de la comunidad fue un recuerdo teológicamente fecundo y creador. De [59-60] ese esfuerzo de comprensión surgieron las primeras versiones que fueron materia de predicación oral primero y sobre cuya base se construyeron después los evangelios. No es de extrañar que a la originalidad del acontecimiento del que trataban de dar cuenta, correspondiese la invención de un género igualmente original de transmisión, el de los evangelios, género intermediario entre la narración histórica y la confesión de fe, que evocaba por su estructura los credos del antiguo Israel.

Hasta qué punto la particularidad de esta base documental que son los evangelios representa un escollo para nuestra tarea, es lo que intentaremos muy brevemente determinar. En efecto, si en los textos evangélicos el aspecto de confesión de fe se hubiese impuesto y desarrollado con detrimento de la historia distorsionándola hasta hacerla irreconocible, el proyecto de hablar de la praxis de Jesús sería irrealizable. Ciertamente hay quienes temiendo con exceso esta dificultad prefieren no hablar del Jesús histórico (14). Otra cosa es que logren conseguirlo, pues como hemos dicho la fe en la

resurrección no es separable del recuerdo del Jesús [60-61] terrestre. Es imposible leer los evangelios sin referirse de algún modo a él.

Por lo demás, la primera predicación de los hechos y la doctrina de Jesús se realizó en un ambiente de rechazo y controversia por parte de las esferas oficiales del judaísmo. Los hechos básicos invocados por los apóstoles en su predicación hubiesen sido fácilmente desmentidos puesto que, en gran medida, eran de dominio público. Ni la comunidad tenía interés en alterar substancialmente los acontecimientos, ni tampoco hubiese podido impunemente hacerlo. Lo inusitado del mensaje pascual, que suponía el cumplimiento de las promesas proféticas, requería de condiciones de máxima credibilidad. Una falsificación o invención de hechos habría sido fácilmente impugnada por quienes sin pertenecer a la comunidad los habían presenciado. Todo esto [61-62] hubiese reducido a escombros el intento de la primera predicación. Fue por esto que sus líneas fundamentales fueron escrupulosamente conservadas; más allá de los apóstoles, ellas remitían al Señor mismo. Tanto más podemos confiar en la transmisión fiel del anuncio original, que muchas veces éste constituyó incluso una piedra de escándalo y en todo caso un elemento crítico respecto de la práctica, no siempre vigilante, de la propia comunidad. La fe en la resurrección no desdibujó, por lo tanto, la historia sino que puso progresivamente al descubierto todas sus virtualidades e implicaciones. La teología de la comunidad y su anuncio evangelizador son, en su caso, explicitación de la historia efectivamente acaecida (15).

Todo lo dicho no excluye su aporte creador. Los evangelios recogen la predicación apostólica, pero también la interpretan para su situación contemporánea. Por ello para discernir el trasfondo histórico de los textos habrá según los casos que apelar a recursos metódicos habituales: la crítica literaria, la crítica histórica, la comparación con fuentes extra-bíblicas, etc. En ese sentido, no podemos pensar que los evangelios nos ofrecen un reportaje sobre Jesús o una biografía construida según cánones modernos de composición. Son más bien escritos que atienden **al mismo tiempo** al relato de los hechos y [62-63] a su significación teológica. Por eso presentan diversidad de acentos que dependen del punto de vista de sus respectivos autores, así como de la pluralidad de situaciones históricas y eclesiales desde y para las cuales fueron redactados. El texto escrito constituye una versión de la Buena Nueva acontecida, versión que depende de la situación inédita de la fe en que se encuentran el destinatario y el autor del texto. Si se guardan fielmente los hechos, esto se hace pensando en su significación para un momento ulterior de la historia salvífica. De ahí que el relato del pasado representa necesariamente una captación personal, nunca exhaustiva.

Cada evangelista habla de Jesús no sólo a partir de su experiencia inmediata, sino también desde la situación de su comunidad eclesial, cuyos problemas y pistas de solución tenía en mente cuando fijaba por escrito la tradición que le venía de y sobre Jesús. Los acontecimientos evocados y la interpretación comunitaria resultan, por tanto, indeliberables en los textos evangélicos. De allí el aspecto de testimonio indirecto que sobre la práctica de Jesús asumen esos textos. De allí deriva una exigencia de prudencia exegética para juzgar el valor de un texto particular en relación al punto de vista que nos interesa, así como de una astucia crítica para establecer al máximo la probabilidad de que un texto se remonte a Jesús mismo, o a una situación que la comunidad no habría podido inventar por sí sola, ni deformar substancialmente. La crítica histórica y la literaria son auxiliares indispensables para la referencia a los textos; en muchos casos, subyacen en el manejo de citas bíblicas que en este trabajo haremos.

Todo esto nos lleva además a otorgar una relativa preferencia a los textos de Lucas, sin que esto signifique privilegiar siempre su texto o excluir a priori los otros evangelios. [63-64]

En efecto, según algunos exegetas críticos como E. Käsemann, sólo los escritos de Lucas y en alguna medida el evangelio de Mateo son los lugares del Nuevo Testamento en que de hecho se atribuye más importancia a los aspectos y condicionamientos históricos de la vida de Jesús y de la primera comunidad. Para este autor, los demás escritos del Nuevo Testamento consideran la historia sobre todo como punto de intersección de acontecimientos escatológicos (16); en cambio, el evangelio de Lucas y los Hechos tomados globalmente suponen que las perspectivas escatológicas y apocalípticas no dominan más la vida de las comunidades cristianas: "No se escribe la historia de la iglesia cuando se espera cada día el fin del mundo" (17). Según esta opinión, las perspectivas escatológicas continúan formando parte de la enseñanza cristiana, pero sin ocupar más una posición central. Lo que en Lucas orientaría preferentemente el interés y estructuraría el relato, sería entonces la continuidad históricamente constatable y un proceso de desarrollo ininterrumpido que une a la segunda generación de creyentes con el Jesús de la historia. Lucas sería, según Käsemann, el primer historiador cristiano. "Su evangelio es, en verdad, la primera vida de Jesús en la que los puntos de vista de la causalidad y la finalidad son tomados en cuenta, y donde el sentido psicológico, la actividad del historiador compilador y la tendencia del escritor a la edificación se vuelven sensibles de la misma manera" (18).

[64-65]

Aun sin compartir la posición de Käsemann en todos sus puntos, especialmente en cuanto a la consecuencia que saca sobre el lugar secundario que tendría la escatología para Lucas, hay que reconocer que el tercer evangelio conserva numerosos elementos primitivos del ministerio de Jesús: "me ha parecido bueno, a mí también, haberme informado cuidadosamente de todo a partir de los orígenes y escribir para ti un relato ordenado" (Lc 1,3) (19). Para Lucas el acontecimiento salvífico escatológico es real y concreto, lo que nos permite tener en su evangelio una serie de valiosas indicaciones sobre la realidad política, social y religiosa de la época. Por esta razón, la reflexión sobre la praxis de Jesús debe tener en cuenta en particular pero no únicamente los aportes del evangelio de Lucas.

Esperamos, con todas estas precauciones, poder tener una imagen suficientemente clara del Jesús histórico como para poder hablar con propiedad de la praxis de Jesús. En este caso, tomamos la interpretación teológica de la comunidad como **integrada** a los hechos conservados por ella como verídicos, y no como si el [65-66] esfuerzo de interpretación viniera a anular su materialidad. De todos modos, sabemos de antemano que la figura de esa praxis en sus trazos generales sólo puede esbozarse a partir de las fuentes con que cuenta la investigación histórica, en el estado actual. No pretendemos, en ningún caso, esbozar vanamente una nueva "vida de Jesús".

Lo que sí quisiéramos es que la exploración de textos que vamos a emprender responda a un mínimo de requisitos metodológicos garantizando una objetividad suficiente como para no hacer de Jesús la mera proyección de nuestros deseos. Las categorías que empleamos servirán tal vez para iluminar mejor aspectos descuidados en otras tentativas similares a la aquí ofrecida. Aun así, no es inútil indicar que nuestra reflexión sobre Jesús se ve necesariamente afectada por las perspectivas que introduce nuestra época presente. La persona de Jesús lleva además en sí el misterio de todo ser personal, el de una identidad singular que se revela sólo a través de mediaciones parciales y de relaciones determinadas. Por eso la persona de Jesucristo es una totalidad que en última instancia cada creyente tendrá que descubrir por aproximaciones sucesivas, a lo largo de su personal itinerario de fe. [66-67]

Capítulo II

El camino de Jesús en la sociedad judía del siglo primero

[69]

Recordemos algo que hemos adelantado ya. Ocuparse de las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales del período en que vivió Jesús no es detenerse a considerar un punto previo e independiente con respecto a la práctica de Jesús. Tenemos que renunciar a ver los aspectos objetivos de la historia como un simple marco vacío, como el escenario terminado de un teatro y listo para que en él se presente después una pieza íntegramente pensada en otra instancia, cuya trama fuese absolutamente ajena al escenario mismo. El comportamiento histórico no se puede entender conforme a este modelo. (20)

Por el contrario, tenemos que empezar considerando la estructura social del tiempo de Jesús porque su praxis se volvería incomprendible sin referencia al conjunto de condiciones objetivas en que el actuó. Como veremos, esas condiciones no sólo señalan ciertos límites [69-70] que encuadran su ministerio, sino que sobre todo proporcionan un material concreto que entra a formar parte del proyecto y del mensaje que Cristo elabora. El proyecto de Jesús se encarna históricamente en relación dialéctica con esa constelación de condiciones objetivas.

A. Palestina bajo la ocupación romana

En el siglo primero de nuestra era. Galilea y Judea son dos provincias de reciente anexión al imperio romano. Ambas pasan por una etapa de asimilación e incorporación forzada al circuito económico y administrativo de Roma. El imperio superpone sus estructuras a las ya existentes en el

territorio ocupado: como consecuencia de ello, se produce la destrucción más o menos acelerada de las formas y usos tradicionales. La generación de Jesús vive en carne propia este efecto de descomposición social, de sustitución de un sistema de [70-71] producción por otro dotado de una lógica organizativa diferente. La entronización del dominio imperial en el cercano Oriente determina la desintegración de un modo de vida y sume al pueblo en una verdadera situación de crisis estructural,

La consecuencia más visible del impacto ocasionado por la ocupación fue el desencadenamiento de un proceso *por* el cual, progresiva pero irresistiblemente, la gran propiedad latifundista, se fue extendiendo por el país sobre la base de la liquidación de la propiedad comunal. Se operaba también un despojo del campesinado pobre que pasó a convertirse en fuente de mano de obra "liberada", son los llamados "Jornaleros" que aparecen en las parábolas del evangelio.

Un hecho de importancia a comienzos del siglo I es la organización del censo encomendado a Publio Sulpicio Quirino (cf. Lc 2, 1-2), legado de la provincia de Siria. El censo comprendía dos etapas: el registro y la recaudación. La primera etapa consistía en levantar el catastro de personas y propiedades; la segunda era propiamente de asignación y percepción del impuesto, esta segunda etapa tuvo lugar probablemente hacia el año 6 d. C. (21). Convirtiendo a Judea en provincia romana, el censo consagraba formalmente la sumisión al emperador, ello significaba que el territorio judío caía bajo la disposición imperial por la cual Roma reconocía sólo el usufructo y gestión de la tierra a los pueblos anexados, pero no así el derecho de propiedad que pasaba automáticamente a manos del imperio. Tal disposición contravenía una de las más caras convicciones del pueblo campesino: la de que de Yahvé había recibido la tierra en herencia y que ésta constituía un bien inalienable, por ser expresión concreta del cumplimiento de las antiguas [71-72] promesas divinas a sus antepasados. La toma de posesión de la tierra por Roma representaba por lo tanto no sólo una usurpación violenta de derechos ancestrales, sino que revestía el significado de una profanación religiosa contraria a la voluntad de Dios. La tierra de Israel era tierra santa.

Este sentimiento alimentó una sorda y enconada resistencia contra el ocupante, aun cuando las clases dirigentes intentaron establecer un *modus vivendi* "aceptable" que el pueblo nunca llegó a aprobar como expresión de sus verdaderos intereses (22). De hecho las exacciones cometidas por los colaboradores de Roma, la familia principesca de Herodes el Grande y la aristocracia sacerdotal, contribuyeron a exacerbar la beligerancia del pueblo. La inminencia del pago del impuesto, determinada por la realización del censo, colmó la medida. No sólo era inusitado tener que pagar a otros lo que era producto de la propiedad y el esfuerzo propios, sino que el sistema de pago fue tal que rápidamente se percibió la amenaza de un empobrecimiento general. Coincidiendo con la segunda parte del censo y en relación con él estallaron así graves disturbios bajo la conducción de Judas el Galileo (Hch 5, 37), lo que constituye un gesto, [72-73] como hemos visto, de protesta política y religiosa. Un foco importante de resistencia fue Séforis, ciudad cercana a Nazaret, que en esa ocasión fue totalmente arrasada. Es importante anotar que ésta fue la primera expresión pública de los zelotas.

En todo caso, la cada vez más cotidiana presencia del ocupante y su incidencia económica directa sobre el campesinado pobre fue causa de permanente descontento. La época de Jesús es una época de efervescencia popular. La esperanza mesiánica resurge con fuerza en el pueblo. La Galilea es una región de agitación endémica. Se hace conocida por ello, al punto que un proverbio corre de boca en boca: "¿De Nazaret -es decir de Galilea— puede resultar algo bueno?" (Jn 1,46; 7,52). No olvidemos que Jesús había pasado los primeros años de su vida, e iniciado públicamente su ministerio, en la región de Galilea.

B. Un modo de producción no-capitalista (23)

No se puede entender la sociedad en tiempos de Jesús como si fuese análoga en todos sus puntos a la nuestra. Esto es lo que queremos decir con la expresión "modo de producción no-capitalista": ni el desarrollo alcanzado entonces por las fuerzas de producción, ni el carácter de las relaciones de producción que les corresponden justifican una transposición mecánica de las [73-74] categorías válidas para caracterizar nuestro tiempo, al tiempo de Jesús. Entre ambos momentos históricos hay diferencias cualitativas que no es posible olvidar y que nos obligan a pensar la dinámica de ese mundo en términos operativamente diferentes a los que valdrían para el nuestro.

En primer lugar, la agricultura es la actividad económica dominante. De hecho, hallamos un desarrollo agrícola rudimentario, empírico, basado en técnicas bastante primitivas (hoces, arado sin ruedas, etc.). A este escaso desarrollo técnico corresponde un bajo rendimiento de la tierra, a lo que se suma, en el caso de Judea, la calidad muy pobre del suelo. La agricultura sirve deficitariamente las

necesidades de consumo local, pero se halla además bajo una carga tributaria en constante aumento, determinada más o menos arbitrariamente por el ocupante.

Dos formas de tenencia de la tierra, el latifundio en expansión y la propiedad comunal en su origen pero lotizada y trabajada familiarmente, compiten en términos de lucha desigual. El cobro de impuestos contribuyó al empobrecimiento y al endeudamiento de los campesinos, lo que fue causa en muchos casos de una venta forzosa de la tierra y precipitó el proceso de concentración de la propiedad. El sistema romano latifundista terminó por establecer su supremacía al implicar, en las actuales condiciones, una mayor rentabilidad. Los [74-75] latifundios eran explotados por esclavos o por jornaleros contratados día a día: más numerosos fueron estos que aquellos (24). Por su parte, los campesinos pobres resistieron sin éxito, intentando preservar su independencia. Pero el sistema funcionaba en el sentido de su inexorable eliminación. De todos modos, la antigua forma de propiedad comunal de la tierra casi no contaba para los efectos prácticos. De allí que el pequeño campesino se encontrara indefenso frente al nuevo sistema. La pavorosa mendicidad existente en los centros urbanos y especialmente en Jerusalén, ciudad-santuario donde los peregrinos que acudían al templo ofrecían sus limosnas, fue el signo palpable de la pauperización creciente del país.

El terrateniente, gran propietario, habita en los centros urbanos dejando la administración de sus tierras en manos de intendentes: algunas parábolas del Nuevo Testamento reflejan bastante bien este estado de cosas. Los intendentes desempeñaban una función importante en la sociedad de entonces (Lc 12,42: 16.1s). La parábola del propietario que hace crecer su hacienda para luego dedicarse a la "dolce vida", corresponde a la imagen con que el pueblo se representa el enriquecimiento y la decadencia de los nuevos favorecidos por la fortuna (Lc 12,16-21).

La venta forzosa de la tierra tuvo como consecuencia "liberar" mano de obra barata. Un gran número de jornaleros no organizados vivía con medio denario de plata al día, lo que apenas podía cubrir las necesidades básicas de una familia reducida. "De no encontrar trabajo en varios días, el jornalero quedaba en la miseria más absoluta" (25). [75-76]

Este proceso incontenible de empobrecimiento del campo producido por la explotación abusiva del país, fue causa de intermitentes movimientos de protesta, expresión del creciente descontento de las masas. Ello culminó en la concertación de varios grupos sociales que, movidos por intereses convergentes, decidieron enfrentar a los romanos hacia el año 66, dando lugar a una guerra de resistencia que se extendió por un espacio de seis años, y culminó con la destrucción de Jerusalén por las tropas de Tito y el desmantelamiento de la sociedad judía. El permanente clima de inquietud social en todo este período explica la cautela de las autoridades judías frente a Jesús y la primera comunidad. Hch 5,26 consigna la instrucción impartida por los jefes del Sanhedrín a los sirvientes del templo, de aprehender a los apóstoles sin violencia, para no irritar al pueblo. El mismo motivo había jugado en la suspensión de las medidas tomadas contra Pedro y Juan en una ocasión anterior (Hch 4,17 21).

C. La contradicción

El Estado romano retenía el excedente de la producción sobre todo a través del control aduanero de todo movimiento comercial. El procurador romano, con sede en el puerto de Cesárea, era un agente de finanzas imperial. Tenía a su cargo la supervigilancia de la recaudación de los impuestos. Esto se efectuaba por una red de oficinas de aduana que cubría todo el país. La masa pudo visualizar los mecanismos de explotación en la función de los cobradores de impuestos. Los funcionarios dedicados al cobro se convirtieron así en personajes odiados, no sólo porque aprovechaban de su cargo excediéndose en un cobro cuya especificación en la ley [76-77] romana nadie conocía con certeza ni se atrevía a impugnar, sino también por ser judíos al servicio de una nación pagana. Un índice del interés pecuniario que representaba la función de cobrador de impuestos es que el cargo se obtenía por subasta pública. Quienes consiguieron ejercerlo simbolizaban la arbitrariedad y la dominación impune del pueblo aplastado. Los cobradores de impuestos aparecen con cierta frecuencia en los evangelios y constituyen una figura familiar en el evangelio de Lucas (26).

El segundo grupo beneficiario de la situación lo constituyen sin duda los representantes judíos: grandes comerciantes, terratenientes y nobles en alianza con el imperio y cumpliendo entre éste y la masa de la población el papel de intermediarios. Desempeñan las responsabilidades de gobierno local, reunidos en torno a los sumos sacerdotes en un Alto Consejo o Sanhedrín. De acuerdo a su constitución, el Sanhedrín era el máximo organismo de gobierno interno pues carecía de iniciativa en la política exterior y de defensa. Toda su atención se centraba en el mantenimiento del culto y en la organización de la vida del país de acuerdo a la ley (27).

La existencia de un gobierno judío local, aunque sus atribuciones fuesen recortadas, confería al estado de ocupación por la fuerza una apariencia de autonomía [77-78] formal ante el pueblo descontento. Este papel de mediación servía a los propósitos de Roma pues aparte de asegurar la lealtad y sumisión del país al imperio, erigía un ecran entre el pueblo explotado y los responsables en última instancia de su situación de opresión. El funcionamiento del gobierno sacerdotal podía prestarse a la ilusión de que el país tenía autoridades propias que lo representaban convenientemente, y de que el Estado disponía de un espacio de acción exento del control romano.

En este contexto se vuelve significativo el comentario tanto de Marcos como de Mateo respecto de la compasión que sentía Jesús por las muchedumbres "porque eran como ovejas que no tienen pastor" (Mc 6.34. Mt 9.36). Basta recordar lo que el término de "pastor" evocaba a un Judío: pastor es el título de dignidad que corresponde a los jefes del pueblo. Los dos evangelistas comprueban que la compasión de Jesús tenía su fuente en la constatación hecha por el Maestro del abandono en que el pueblo se hallaba por la incuria de sus representantes formales. La conmiseración de Jesús por las masas es un rasgo recalcado por los evangelios (Mc 8,2; Mt 15,32; 14,14), pero lo que aquí interesa destacar es el motivo político que lo inspira. El pueblo ha sido en cierto modo traicionado por sus presuntos jefes. Jesús lo sabe y se entristece; no teniendo guías auténticos, el pueblo carece de dirección y protección.

Con ello se revela la singular lucidez de Jesús para percibir lo que muchos todavía no veían, es decir, que las autoridades se comportaban según la parábola del evangelio de Juan como pastores que entregan a las ovejas, huyendo para salvarse cuando ven acercarse el peligro. Son propiamente mercenarios a quienes apenas importa la suerte del rebaño (Jn 10,11-13). Esta parábola corresponde al punto de vista que Marcos y Mateo [78-79] atribuyen a Jesús, sólo que Juan acentúa el contraste entre Jesucristo y sus contemporáneos. En Jn 8,33, en efecto, los oyentes de Jesús alardean miopemente de no haber sido esclavos de nadie, ni de estar siéndolo en la actualidad. Hay por lo tanto quienes son víctimas o cómplices del engaño por el cual se trata de convencer a un pueblo sometido de que es todavía libre. Los jefes del pueblo, por el contrario, se expresan sin ambages: "No tenemos más rey que el Cesar" (Jn 19,15). Ellos saben perfectamente que se goza tan sólo de una libertad condicional, que ellos no denuncian en la medida en que pueden aún obtener algún beneficio.

Jesús es consciente de la contradicción que mina la estabilidad del sistema. Por un lado, el imperio apoya su dominación en estos pseudo-conductores del pueblo: los necesita para dar legitimidad al sometimiento de las masas y para perpetuarlo. Pero, por otro lado, el malestar social creado por la depredación económica socava la credibilidad y el prestigio de las autoridades judías cuya imagen se irá desgastando poco a poco. Provocando la ira popular, el imperio destruye la influencia que la clase en el poder detenta al interior de un estrecho margen de acción y sobre la que Roma se apoya para imponer su voluntad. De tal modo que la inanidad de esa clase se hará cada vez más aparente hasta que por no cumplir al fin ningún rol de mediación, el poder romano central juzgue que es totalmente inoperante para sus designios. De hecho esa clase no pudo gobernar sino con el concurso de la fuerza militar acantonada en la región. La polarización de la lucha puso en claro la subordinación al imperio de la clase dirigente y esto llevó a la confrontación directa con aquel, lo que fueron las "guerras judías" del 66 al 72 d.C. La dominación sólo podía garantizarse por la violencia, la férrea ocupación militar hacía sentir su presencia en toda su magnitud cuando la efervescencia popular hacía indispensable su intervención abierta. En tiempo rutinario el gobierno local se encargaba de [79-80] dar a la ocupación visos de normalidad, ocultando su carácter de injusticia flagrante y de violación estabilizada de la paz. El estallido de la guerra no fue sino un último episodio cuando los recursos habituales para ocultar la violencia institucional no daban ya ningún resultado frente al clamor de las mayorías. De este modo y sobre la base de un equilibrio precario, pudo subsistir por un tiempo el "modus vivendi" negociado entre Roma y el Sanhedrín (28).

El único factor capaz de dar un sesgo algo nuevo a la situación era la simple sustitución de personas en los puestos claves. Cambiar el sistema como tal hubiese sido impensable: ni se contaba con la fuerza suficiente para ello, ni estaba en la mentalidad de la época el poder concebir un modelo alternativo de organización económica y social. Se lucha por causa de los derechos conculcados, pero no con otro modelo completo de sociedad en la cabeza. Las autoridades judías supieron sacar partido del impasse en que las encajonaba la situación. De hecho, intervinieron directamente en varias ocasiones recurriendo a su influencia ante el poder central, en Roma, logrando deponer a algunas autoridades provinciales indeseables. En ello residió la fuerza de su apenas velada amenaza contra Poncio Pilato si no dirimía en el sentido decidido previamente por ellos sobre la condena a muerte de Jesús (ver Jn 19, 21s; así como la versión mas condensada de Lc 23, 1-5).

No sólo la dureza de las condiciones impuestas por la dominación romana, sino sobre todo la [80-81] desproporción existente entre la fuerza del conquistador y el abandono y dispersión del pueblo

explican que la sola alternativa política posible de avizorar en esas circunstancias, fuese la elevación al poder de una buena autoridad. Las autoridades pueden variar, mientras que nadie es capaz, de momento, de cambiar el sistema. Ahora bien, un cambio social auténtico tendría que haber atacado las raíces del sistema y a éste en su globalidad. Pero esto no estaba al alcance del pueblo de las insignificantes provincias de Judea y Galilea.

El control ideológico ejercido por los grupos dominantes cumplía además un papel importante en la desmovilización del pueblo, como veremos más adelante en este trabajo. No obstante lo cual, los brotes del movimiento insurreccional zelota mantenían encendida la resistencia popular. La espera de un Mesías acicateaba las conciencias. El llamado evangelio de la infancia, en Lucas 1-2, menciona a varios "justos" pertenecientes al medio de Jesús y los caracteriza como esperando, en una perspectiva profética, el consuelo; es decir, la liberación de Israel. Una serie de líderes mesiánicos intentaron dar realidad a esta misión pero fueron aplastados por carecer de la fuerza suficiente (29). [81-82]

En los "signos" que realizó Jesús, el pueblo creyó por momentos reconocer al Mesías anhelado, según el esquema de la toma del poder en Jerusalén y la liberación de la nación y del templo. El evangelio de Juan atribuye a estos signos así como a la peculiar autoridad de Jesús, el conato de organización espontánea de una especie de plebiscito popular con el fin de elegirlo rey (Jn 6,15). El comentario añadido a este episodio por el evangelio de Juan se encuentra en el llamado discurso sobre el pan de vida. Jesús efectúa un gesto de alcance político al rechazar el ilusorio ascenso al poder que algunos de sus conciudadanos le proponen con ingenuidad. Ello implicaba, entre otras cosas, abrirse un campo personal al interior del régimen imperante sin cuestionarlo. Juan ofrece la interpretación de este gesto, poniéndolo en estrecha relación con la eucaristía (30). La muchedumbre ha comido y saciado su hambre. Por ello reconoce en Jesús a un inesperado benefactor y la idea surge en el acto, de proclamarlo jefe. [82-83]

La espontaneidad de esta reacción de la multitud muestra que no imagina otra vía política para mejorar la situación general que la sustitución en el poder de una autoridad por otra. Es el sueño de la buena autoridad que puede conseguir paternalistamente lo que el pueblo renuncia a conseguir por sí mismo. Esta perspectiva era un tanto infantil porque el pueblo no tenía posibilidad alguna de disponer del poder en su provecho y porque siendo las ataduras del poder "infinitas", mientras el sistema permanecía inalterado, nadie podía quebrar la lógica de explotación y despojo que le era inherente. La persona que ejerce la autoridad no modifica fundamentalmente los términos de la cuestión; más bien puede contribuir a camuflarla, aunque logre alguna ventaja pasajera.

Pero en la perspectiva de Jesús el poder encarnado en las estructuras del imperio romano, corroído internamente por el ansia de enriquecimiento, es algo que pertenece propiamente a la esfera del pecado social, es el dominio de Satán: "y le dijo el diablo: te daré todo el poder y la gloria de estos reinos, porque a mí me ha sido entregado, y se lo doy a quien quiero" (Lc 4,6). Nadie puede servir a Dios y al Mamón de iniquidad (Mt 6,24). Esta posición de Jesús —profundamente reticente ante el imperio— corresponde a un rasgo típico de las corrientes apocalípticas en las que él también se inspiró. Por ello podemos considerar la versión que ofrece Lucas de la tentación pseudo-mesiánica de encaramarse al poder, no sólo como convergente con Jn 6, sino como correspondiendo a la perspectiva doctrinal de Jesús. El Reino de Dios y el reino del César son, en ese sentido, incompatibles: el reino que Cristo anuncia no es como el imperio romano y su mundo de degradación, esclavitud y deshumanización. Jesús no aceptará el ofrecimiento de poder que la gente torpemente proyecta, porque su visión de las cosas posee mayor lucidez religiosa e histórica. De aquí no puede deducirse que Jesús desconfía o [82-83] condena todo poder como tal. Tenemos que dar a este rechazo la significación histórica y concreta que tenía en su tiempo. Jesús opone otra concepción del poder, esta vez no como imperio sino como servicio (diaconía) de las masas pobres. La convicción espiritual no excluye su traducción en lo político. Es ella la que lo enfrenta con la raíz del sistema y la que lo lleva a corregir la tentativa ilusoria que le ofrecen los que habían comido milagrosamente.

Apoyándose en una tradición profética y en la piedad de los salmos (Jr 2,30; 5,17; Is 56,11; Ez 34,3; Sal 53, etc.), Jesús prefiere permanecer en el seno del pueblo, al lado de los que son devorados por los poderosos ("los agentes del mal comen a mi pueblo como se come el pan", Sal 14,4). Jesús elige el camino de una solidaridad plena con las masas. Un poder no basado en esa solidaridad será un poder mentiroso. Jesús ha venido en cambio para dar testimonio de la verdad (Jn 18,37) y para dar su vida: "el pan que daré es mi carne, para que el mundo tenga vida" (Jn 6,51). El poder opresor, conforme a la tradición mencionada, tritura y devora al pueblo. Jesús no es un devorador y prefiere por eso a la ilusión del poder inmediato, y como algo también que tiene mucho más hondura y futuro desde el punto de vista de un servicio y un poder auténticos, el ser uno con un pueblo ahora devorado. ("Mi carne es verdaderamente comida, mi sangre es verdaderamente bebida", Jn 6,55). La vida para el

mundo viene a través de esa solidaridad que el imperio desprecia y que los conciudadanos de Jesús no son capaces de apreciar en su verdadero valor espiritual y político.

Jesús sabe que un poder no solidario con las masas es un poder mentiroso, amenazado en su fundamento mismo ("Yo veía a Satán caer del cielo como un rayo", Lc 10,18, 11,20; Mt 12,28), y por eso también frágil e inseguro, pero además y sobre todo, no significativo en la perspectiva del Reino de Dios. Jesús renuncia [84-85] a ese poder en razón de una confianza sin fallas en el poder del Padre (Lc 22,29), pero también en función de un juicio histórico mucho más penetrante que el de sus partidarios de un solo día. Un cambio real del sistema sólo podrá basarse en un poder que provenga de la solidaridad con los más necesitados. El rechazo de Jesús a "tomar" el poder no debe por lo tanto interpretarse como una carencia de voluntad de servicio. Con su comportamiento, Jesús muestra más bien la razón profunda de su testimonio, lo complejo de la situación; así como un sentido mucho más fino y avizor de lo que está verdaderamente en juego en el actuar histórico.

D. El Templo

Desde todo punto de vista el templo es la institución más importante de Israel en tiempos de Jesús. Roma no dejó de percibirlo imponiendo, tras difíciles negociaciones, que se ofreciera un sacrificio diario por el emperador (31).

El culto del templo representaba la fuente de ingresos más importante para la ciudad. Del templo vivían la nobleza sacerdotal, los sacerdotes de rango inferior, así como los empleados de diversa categoría destinados a cumplir funciones de todo tipo (guardias, músicos, albañiles, etc.) (32). Durante los ochenta años empleados [85-86] en la construcción del templo nunca se interrumpió el culto. Este proporcionaba a la ciudad ingentes recursos económicos provenientes de donaciones, del comercio de las víctimas, de los impuestos del templo, de la remisión de votos y promesas, de la gestión de sus bienes inmobiliarios, etc. El tesoro del templo se empleaba parcialmente para los gastos de mantenimiento de la ciudad, así como en diversas operaciones financieras (33). El templo despertaba admiración por su fastuosidad: "Maestro, mira qué piedras y qué construcciones! (Mc 13,2).

La gestión del tesoro del templo fue una función codiciada. La familia de los sumos sacerdotes la ejercía con celo (34). Centro del movimiento económico del país, el templo estaba también vinculado a la toma de decisiones políticas. El Sumo Pontífice presidía el Sanhedrín desde Anás (4 d.C.) y era, de hecho, el personaje judío más importante del país. El Sanhedrín sesionaba en una sala al oeste de la explanada del templo. Al lado del grupo sacerdotal tomaban allí su puesto los "ancianos" y los "escribas". Más adelante volveremos a mencionarlos.

El templo es igualmente el polo religioso de toda la diáspora, el centro regulador de la expresión de la fe y, en esta medida, en cierto modo el fiscalizador ideológico de las masas judías (35). En él se cumplían los ritos prescritos para la purificación y para el cumplimiento de votos. [86-87]

Una serie de disposiciones destinaban lugares diferentes para los extranjeros, menesterosos y enfermos, las mujeres y los hombres, basadas en un sistema de cuidadosa discriminación. Sólo los hombres podían participar plenamente en el culto si respondían a los requisitos de perfección legal (carecer de defectos físicos, no estar incapacitado por ninguna impureza como el contacto con un cadáver o un animal, o haber tenido una polución, etc.).

El templo era así, simultáneamente, banco y mercado, sede de la autoridad política y espacio regulador de los símbolos religiosos, lugar de oración y recinto en donde tenía lugar toda clase de transacciones humanas. De hecho los aspectos económicos, políticos y religiosos de la vida del templo estaban tanto más entrelazados entre sí que el templo como institución era el reflejo directo de lo que sucedía en el país. En tales condiciones es fácil imaginar la imposibilidad de vulnerar uno solo de esos tres aspectos, sin atacar los intereses correspondientes a los otros dos. Por ello el cuestionamiento religioso del templo involucraba los aspectos económicos y políticos que allí se daban cita. Una distancia crítica respecto al templo se inspiraba con frecuencia en la desconfianza suscitada por los manejos políticos o económicos de quienes, desde el templo, acaparaban la gestión de todo. Jesús compartió con otros sectores del judaísmo de su tiempo una abierta reserva respecto de esta institución. Sus contemporáneos no podían dejar de percibir en su conducta el cuestionamiento político y social subyacente, y no se engañaban. La discusión sobre la autenticidad del templo tenía que ver con los lazos que lo ataban al poder y a la explotación. Por otra parte, religión y política son asuntos siempre interrelacionados en el mundo antiguo; el destino de la una afecta inevitablemente al de la otra (36). [87-88]

E. Jesús vivió en el corazón de esas tensiones

Para entender la práctica de Jesús hay que situarla en el contexto de tensiones sociales que implica el conjunto de circunstancias antes descritas. La práctica de Jesús se configura en interrelación con ellas, tiene un lugar y desempeña un papel propio y creativo al interior del cuadro histórico por ellas definido. Jesús vive en medio de un clima político agitado y tenso, bajo la insoportable presencia del ocupante y la presión continua de las masas despojadas; bajo el control policiaco de los servidores del templo y la vigilancia atenta de las altas esferas judías. Jesús actúa desde dentro del campo de fuerzas encontradas que oponen a la suntuosidad del templo el hambre de las masas, al engrandecimiento de una minoría privilegiada el abandono flagrante de las mayorías que son víctimas de injusticias y enfermedad, que sufren mil sinsabores no pudiendo hacer valer sus derechos en este mundo. Jesús no rehuye una toma clara de posición. Su práctica será una réplica a la ambición de hegemonía de los sacerdotes y una respuesta original a las expectativas mesiánicas de los pobres; será una denuncia de la corrupción y de la hipocresía, pero también será elaboración positiva de las aspiraciones hondas a vivir de un modo diferente, en un mundo más justo y humano.

Jesús no es un ser etéreo moviéndose a igual distancia de todos los grupos, requerimientos y conflictos. Participa y toma posición; y lo hace desde una ubicación social precisa teniendo en cuenta los intereses contrapuestos, discerniendo las demandas auténticas y, sobre todo, definiéndose frente a la cuestión vital para su tiempo de una sociedad otra, de un pueblo sin [88-89] dominación, de un Israel puro (37). Ideal perseguido por vías contradictorias por zelotas y esenios de un lado, por fariseos y escribas del otro. De ahí viene que el centro de predicación de Jesús y de su iniciativa no fuera otro que el exigente y cuestionante anuncio del Reino regenerador de Dios.

Su anuncio no es una evasión. No remite simple y llanamente a un mundo por encima de este mundo. La predicación de Jesús —es preciso decirlo con toda energía— refleja y asume las tensiones que dividen la sociedad oponiendo a los distintos grupos que la componen.

La parábola, el género literario que nos hace reconocer la marca imborrable y única del Salvador, este recurso polémico y a la vez popular para expresar clara y firmemente una idea, recogerá de múltiples maneras las tensiones que tuvo que enfrentar Jesús. Podemos escoger casi al azar: la del juez remolón y la viuda insistente que pinta la insolente indiferencia de los poderosos frente a los débiles; la parábola del intendente que compra la buena voluntad de sus subordinados para hacer frente común contra las exigencias del amo; la de Lázaro cuyo destino es diametralmente opuesto al de los seis hermanos ricos, apareciendo él como justo en el seno de Abraham mientras que los otros, rechazados por Abraham, son condenados como injustos por no haber acogido fraternalmente al pobre durante su vida; la parábola de los viñadores sublevados, etc. Todas estas parábolas son como fotografías tomadas de situaciones de la vida corriente de ese tiempo, a través de las cuales se van a perfilar las paradojas del Reino de Dios. [89-90]

Examinemos brevemente la parábola del buen samaritano (Lc 10, 29-35) encuadrada por la pregunta de un doctor de la ley al inicio y por la respuesta que al final de la parábola se da a su cuestión: "¿Quién es mi prójimo?" - "Ve, y haz tú lo mismo". La parábola consiste en una enumeración de personajes brevemente caracterizados por la dirección de su movimiento: el viajero que desciende a Jericó; los bandidos que le roban y maltratan hasta abandonarlo creyéndolo muerto; el sacerdote y el levita que a la vista del hombre caído junto al camino hacen un rodeo para evitarlo, tal vez para no incurrir en impureza legal; el samaritano que interrumpe su marcha para aproximarse al herido; finalmente el hotelero contratado por el samaritano. A primera vista, se trataría de una lista homogénea. Los personajes desfilan ante nosotros para definirse según la conducta que tomen frente al herido. La atención se concentra en la pregunta final: ¿Quién de ellos será el prójimo? Ahora bien, diversos indicios sorprenden al oyente. Aparentemente hay cinco categorías de personajes, pero la pregunta adopta una formulación imprevista: ¿Cuál de los tres se ha comportado como prójimo del hombre caído? (v. 36) El relato nos había puesto sobre la pista de la respuesta a través de una enumeración en un comienzo puramente objetiva: primero aparecen los bandidos, luego el sacerdote, luego el levita. Hasta aquí el relato ha mantenido un tono neutral. Pero un viajero samaritano llegó. Un corte se produce en la homogeneidad de la lista, homogeneidad que corresponde a un tipo de comportamiento marcado por la oposición alejarse/acercarse. Ser prójimo es desplazarse para hacerse activamente prójimo. Indirectamente, la parábola marca no sólo el sentido opuesto de la conducta del samaritano en relación a la de los sacerdotes, sino también la semejanza de comportamiento entre estos últimos y los malhechores que abandonaron a su víctima al borde del camino. Los tres en quienes se concentra la pregunta de Jesús son el samaritano, los sacerdotes y los bandidos. Y lo que

[90-91] ciertamente chocó a sus auditores fue el juego de oposiciones y equivalencias que la parábola trazaba. De hecho Jesús parece asimilar a los sacerdotes, sin distinción de categorías, a los salteadores de caminos. Más aún, desplazaba el eje de la autenticidad religiosa. No es la preocupación de pureza ritual característica del servidor del templo y de su lectura de la ley, sino el amor sin prejuicios demostrado por un hereje, como se consideraba a los samaritanos, lo que Jesús propone como auténtico criterio de obediencia a Dios. La crítica social corrosiva contenida en los términos de la parábola es correlativa a la audacia de la intuición religiosa.

Pero no sólo las parábolas muestran el lazo estrecho que liga el mensaje de Jesús a una sensibilidad social determinada, la del pueblo pobre que miraba con desconfianza o desprecio a los grandes de Israel. También otros pasajes del evangelio muestran la presencia de las circunstancias sociales en el corazón del mensaje: "¡Ay de ustedes los ricos, porque tienen su consuelo! ¡Ay de ustedes que están repletos ahora: ustedes tendrán hambre! Desdichados ustedes que ahora ríen: estarán en duelo y llorarán. Infelices serán cuando todos los hombres hablen bien de ustedes; en efecto, del mismo modo trataron sus padres a los falsos profetas" (Lc 6, 24-26). No es posible suavizar estas palabras que mezclan la amenaza, la indignación y la compasión, aduciendo que se trata de la forma literaria "lamentación". Poco interesaría la etiqueta si ésta no introdujera de contrabando una reserva engañosa. Las maldiciones respecto a los ricos son estrictamente paralelas a las palabras de promesa dirigidas a los pobres. En ellas hallan resonancia y respuesta las contradicciones chocantes de la sociedad: la riqueza engeguece para la necesidad de liberación; el hartazgo vuelve indiferente frente al hambre del hermano; una vida cómoda es causa de letargo ante la opresión. Los que ríen son, en efecto, en el lenguaje de la época, los que la pasan bien, mientras que los privados [91-92] de consuelo son los que sufren en carne propia las consecuencias de la explotación. Esperar el consuelo es una expresión convencional para decir aguardar la liberación plena, social y política también. El que está satisfecho con el estado presente del mundo no tiene nada más que esperar. Tal vez hay aquí una alusión formulada de paso contra los saduceos que negaban la resurrección; acaso por contarse entre los miembros de las clases más altas y haber recibido aquí "su recompensa", ellos no ansiaban nada más.

La violencia del mundo halla eco en el duro rechazo por parte de Jesús, en su crítica áspera, en la rabia mal contenida ante la situación de miseria de su pueblo (38).

Permítasenos una última consideración antes de pasar al capítulo siguiente. Si hemos insistido en situar con un mínimo de precisión la práctica de Jesús en el tiempo y en el espacio, es, entre otras razones, por dejar sentado con claridad que para juzgar el caso de Jesús es necesario tener en cuenta la distancia histórica insalvable que nos separa de su mundo. Se han producido [92-93] entre esa época y la nuestra cambios cualitativos irreversibles. Esto nos impide hacer transposiciones mecánicas de una época a otra que, en realidad, no serían más que una ingenuidad. Si proyectamos inconscientemente nuestra realidad en el pasado, lo distorsionaremos necesariamente. Si al revés, quisiéramos revivir literalmente ese pasado en nuestro tiempo, podríamos estar desvirtuándolo sin darnos cuenta. El respeto de las diferencias históricas es la única posibilidad para una correcta actualización del pasado, y el único medio para comprenderlo sin tergiversarlo. Estas advertencias pueden parecer vacías de contenido. Sin embargo, es frecuentísimo encontrar en trabajos serios, este doble error.

Así por ejemplo, del hecho de que Jesús no fuese zelota, muchos deducen: a) que Jesús se situó al margen de lo político, b) que su testimonio lleva a distinguir netamente entre compromiso de los cristianos y vida partidaria, y c) que hoy, en consecuencia, un cristiano no puede ni debe optar por una vía revolucionaria. El primer punto, lo hemos visto ya: la acción de Jesús tiene una dimensión histórico-política pese a no situarse en el plano de la lucha por la toma del poder. El segundo [93-94] punto asimila sin más el movimiento zelota a los partidos políticos del mundo contemporáneo como si se tratara de realidades equivalentes. Intentaremos demostrar la falsedad de este supuesto más adelante. En cuanto al tercer punto, se cree que basta con mostrar que Jesús no fue zelota para sacar, sin otras consideraciones, la conclusión de un abstencionismo político hoy. En este último caso se procede como si lo que ocurría en tiempos de Jesús se planteara hoy día en términos exactamente idénticos. En síntesis, se pone entre paréntesis veinte siglos de historia, como si nada nuevo hubiese acaecido desde esa época que viniese a cambiar radicalmente las posibilidades de transformar consciente y colectivamente la sociedad.

Este es un ejemplo típico y por eso lo consignamos aquí, de los funestos resultados a que puede llevar el descuido de las diferencias entre dos etapas diversas de la historia. Lo más grave es que tras esas aplicaciones mecánicas, se oculta muchas veces un temor inconfesado a la libertad como riesgo y como componente creador en la historia y en la fe. Pero la libertad no vive de recetas. [94-95]

Capítulo III

Jesús en la correlación de los grupos judíos de su tiempo

[97]

Una aproximación histórica de Jesús exige no sólo tener en cuenta las condiciones socio-económicas, políticas y culturales objetivas dentro de las cuales desarrolló su práctica; es preciso, además, confrontar esta con la de otros grupos y personas históricamente significativos de su tiempo. Es en relación y en mayor o menor oposición con ellos que Jesús se define y proclama su propia misión, da testimonio de su fidelidad a Dios, escoge una estrategia viable en vistas a su ministerio público. La práctica de Jesús presenta una coherencia interna y responde a un punto de vista personal y original, pero no puede entenderse plenamente sino dentro del campo de fuerzas históricas en el cual, como toda práctica humana, tuvo que estructurarse para llenar su cometido. Jesús no es un robinson abandonado en una isla desierta. Actúa y habla para sus [97-98] contemporáneos; por otro lado, son ellos los que provocan con frecuencia una intervención o respuesta de su parte. El evangelio no nos muestra los gestos cumplidos por Jesús como emanando siempre o exclusivamente de su iniciativa personal. El interviene para cumplir su misión entrando más bien de lleno en una escena social y política en la que cuentan al lado de él otros agentes históricos. La acción conjugada de todos ellos crea condiciones y márgenes, exigencias y desafíos a la acción de Jesús. Interpelado por ellos. Jesús replica tomando posición y cuestionándolos, a su vez, desde su propio punto de vista. Por eso resulta imposible comprender históricamente su ministerio si no se intenta establecer un mínimo de correlaciones entre los diversos proyectos, estrategias, conductas que Jesús encuentra en su camino, pues en efecto, ellos lo condicionan o incluso interfieren con su propio proyecto. Saduceos, fariseos, escribas -entre otros— entienden que les corresponde desempeñar un papel y una función concreta dentro del pueblo. Contrastarlos con la misión que se asignó Jesús nos ayudará a percibir mejor aspectos de ella misma que de otro modo se nos escapan. El ministerio y la doctrina de Cristo reciben así una más amplia iluminación histórica, importante en cuanto la cristología debe tomar en serio todos los elementos que constituyen su humanidad.

a.- La clase rica

Flavio Josefo inicia su autobiografía en los siguientes términos: "Entre los otros pueblos, otras consideraciones permiten determinar la nobleza; entre nosotros, por el contrario, es la posesión del sacerdocio la prueba de un origen ilustre" (39). Así, el clero [98-99] representa el primer estamento de la nobleza, que es la clase acomodada. En expresión de Díez Macho, "la nobleza laica daba el número, la nobleza sacerdotal la dirección, la doctrina, la halaká" (conjunto de tradiciones que comentaban la ley o toráh), pues también un cierto número de escribas o doctores de la Ley formaban parte de la aristocracia y fueron quienes animaron en su seno al grupo de los saduceos (40).

En todo caso, esta clase social comprendía a los agentes económicos más importantes del país, grandes propietarios de la tierra que además de tener el control del movimiento comercial y financiero, concentrado este último en la gestión del tesoro del templo, acaparaban cargos políticos y administrativos y detentaban la representatividad religiosa oficial. En efecto, el estrato superior de esta clase lo constituían las familias sacerdotales que obtenían sus ingresos de la explotación latifundista y del comercio y que, mediante el nepotismo practicado a nivel de los cargos públicos, defendían la estabilidad del patrimonio familiar, así como sus propios intereses políticos (41). Los sacerdotes son a un tiempo magnates del campo, tesoreros del templo y jefes del consejo de gobierno o Sanhedrín. Se turnaban, por lo demás, en los diversos cargos públicos.

La función de Sumo Pontífice exigía recursos pecuniarios. Con ocasión del Día del Perdón era él quien debía costear el precio de los sacrificios. El cargo fue eventualmente puesto a precio y comprado (42). La jefatura del templo era justificada recurriendo al carácter de "santidad eterna" que a la vez suponía y otorgaba [99-100] el ejercicio de la función sacerdotal. Esto era lo que habilitaba sólo al

Sumo Sacerdote para cumplir en nombre de todo el pueblo el rito de expiación por la comunidad (Ex 30,10; Lev 16). La casta sacerdotal se enorgullecía de esta superioridad adscrita a su oficio (43),

Al lado del círculo constituido por las familias sacerdotales, existía la aristocracia laica formada por terratenientes y grandes comerciantes, igualmente representados en el Sanhedrín (como ancianos o cabezas de familias). Nicodemo, consejero del Sanhedrín, pertenecía a este círculo según los datos del evangelio de Juan (Jn 7,50: 3,1; 12,42). Allí consta que desempeñó un papel importante en la defensa de Jesús: "¿condenaría nuestra ley a un hombre sin haberlo escuchado y sin saber lo que hace?" (Jn 7,50). El argumento de Nicodemo hacía alusión a un hecho histórico reciente que creaba precedentes y que todos recordaban aún: la resistencia enarbolada por el pontificado en tiempo de Herodes el Grande y contra sus tendencias absolutistas, para exigir como condición de validez de cualquier sentencia, la realización previa de un proceso legal en buena y debida forma. De hecho, este había sido un motivo de fricción entre los representantes del sacerdocio y la casa principesca, el otro motivo más constante de relativa desavenencia era que la dinastía de Herodes era considerada despreciativamente sólo como "medio-judía" (44). Todo esto indica que, pese a su posición ventajosa, el sacerdocio no mantuvo en todo momento una actitud obsecuente respecto de Roma, como lo estaba la casa de Herodes, aunque tampoco haya que sobre-estimar esa quisquillosidad. Nicodemo, para defender a Jesús, apelaba —según el texto de Juan— a un punto de ortodoxia [100-101] formal que en otro tiempo se había esgrimido contra el estilo expeditivo de la justicia herodiana.

Este doctor de la ley se interesó en la enseñanza de Jesús y llegó a ser discípulo suyo, aunque al parecer sólo discretamente ("por temor: a los fariseos", Jn 12, 42), quizá para no comprometer su situación, tal como lo insinúan las alusiones del evangelista: "cualquiera que haga el mal detesta la luz y se resiste a venir a ella por temor de que sus obras sean desenmascaradas. Pero aquel que obra la verdad, viene a la luz para que sus obras se manifiesten" (Jn 3,20-21). Según Juan también, Nicodemo llevó a la tumba de Jesús cien libras romanas de mirra y áloe, arriesgando un gesto que no podía ser sino mal visto por las autoridades judías (Jn 19,39). Según las fuentes disponibles, Nicodemo pudo haber pertenecido a una rica familia comerciante en trigo de la que las tradiciones judías (el Talmud) hablan elogiosamente por su vasto programa de beneficencia. Según Flavio Josefo, los graneros de la familia fueron incendiados por la multitud hacia el año 69, durante la rebelión contra Roma (45).

En relación con estos grupos más elevados socialmente hay que situar a ciertos funcionarios importantes, entre los cuales cabe destacar a los colectores de impuestos. Ya hemos hablado de estos personajes que hacían jugoso usufructo de su función añadiendo cobros arbitrarios a lo estipulado por la ley romana, mal conocida [101-102] por un pueblo básicamente analfabeto. De hedió el cargo era rematado en pública subasta, hasta ese punto llegaba, en efecto, la demanda por obtenerlo (46).

Dando la dirección ideológica del grupo se encuentra el sector mal conocido de los saduceos (47). Este sector se caracterizaba por su interpretación conservadora de la ley. No aceptaban la resurrección, ni la predestinación, ni los ángeles y espíritus que proliferan en las tradiciones rabínicas de esta época, por considerar todo esto como novedad surgida por la influencia cultural extranjera, sobre todo persa. Por la misma razón se apartaron de las tendencias apocalípticas que caracterizaron a otros grupos sociales y religiosos en tiempos de Jesús. Les bastaba a ellos la vieja idea de la salvación intra-histórica, limitada a Israel y vivida como recompensa en este mundo; recompensa que curiosamente veían realizada en el actual Estado teocrático del que ellos beneficiaban. Por eso eran los más enardecidos defensores del statu quo y de una presunta literalidad de la ley, entendida puramente en términos de pureza o impureza, de circuncisión o incircuncisión. Nada de ello les impidió adaptarse a la cultura greco-romana, ni sentir mayor contradicción entre su prurito de ortodoxia y legitimidad y su colaboración activa en la política de asimilación al imperio. Para ellos los intereses nacionales [102-103] coincidían con lo que eran sus propios intereses. Su tranquila confianza en la doctrina de la retribución individual immanente, doctrina que había sido apasionadamente discutida y criticada por el libro de Job, venía a otorgar una sanción religiosa positiva a su posición dominante dentro de la sociedad. Partiendo, en efecto, de la doctrina tradicional de que el justo es recompensado y el malo desautorizado y aniquilado, en esta vida, ellos sacaban la conclusión de que su prosperidad era directa e inapelable expresión de su Justicia y de la bondad de su propia política de sumisión al imperio. Tenemos aquí un ejemplo de cómo la clase dominante pudo hacer pesar en su provecho uno de los elementos de la tradición religiosa de Israel para justificarse a sí misma ante el resto del pueblo. Es probablemente pensando en esta categoría de personas que Jesús formuló la primera de sus maldiciones contra los ricos: ¡ay de ustedes los ricos! porque ya han recibido su consuelo" (Lc 6,24). Esperar el consuelo es en la Biblia desde el Segundo Isaías, una expresión que tiene el sentido preciso de "esperar la liberación". Los saduceos no deseaban liberación alguna, tenían buenos motivos para pensar que no necesitaban de ella.

La pretensión de santidad y de ortodoxia, reivindicada para sí por el grupo sacerdotal, no consiguió tampoco debilitar la opinión desfavorable de heterodoxia y contaminación por las costumbres paganas que el pueblo se formó sobre las clases altas, el sacerdocio y el movimiento saduceo vinculado a ellos. De hecho, se constata entre ellos, al lado de una actitud religiosamente conservadora, una gran liberalidad para acoger el estilo de vida helenístico y acomodarse a los usos del imperio pagano. La facilidad con que en esta clase se practicaba el divorcio, la frecuencia de esponsales entre miembros de la misma familia, o incluso la poligamia "heredada de los antepasados" y practicada sólo por los ricos son índice de un relajamiento de costumbres producido [103-104] por la influencia de otros patrones de cultura. Josefo en la proximidad de las guerras judías acusó a los sacerdotes de sumar los suyos, a los abusos de poder de la administración romana. Mientras tanto el pueblo piadoso miraba al sacerdocio, por razones espirituales y políticas, con gran desconfianza (48).

Los evangelios sinópticos (Mateo, Marcos, Lucas) son unánimes en responsabilizar a miembros conspicuos de este grupo social por la condena de Jesús: "entonces los sumos sacerdotes y los jefes del pueblo se reunieron en el palacio del Sumo Sacerdote para arrestar a Jesús con astucia y para matarlo. Pero no en plena fiesta, para no provocar disturbios en el pueblo" (Mt 26, 3-5,59; Mc 14,43, ver igualmente Jn 11,49-50; 18,14, etc.). Lucas añade concisamente el motivo: "buscaban la manera de suprimirlo porque temían al pueblo" (Lc 22,2; Me. 14, 1-2). El motivo socio-político recubre así el motivo religioso de la condena por ellos invocado: "este se ha proclamado hijo de Dios" (Jn 19,7). Para ellos, en efecto, no puede coincidir la labor de Jesús que llaman de agitación del pueblo (Lc 23,5-14; Mt 27,63) con la fidelidad auténtica a Dios. O en otros términos, el Dios predicado por Jesús -un Dios mezclado a un "alborotador" de masas (Lc 23,5)- no es, ciertamente, el Dios de los magistrados pro-romanos. No se pueden separar los motivos religiosos de los motivos sociales que convergieron en la acusación de Jesús; ambos tipos de motivos atañen la concepción de Dios que correspondía a su fe y a su predicación. Por eso, [104-105] tratar de ignorar el motivo social de la condena de Cristo o pensar que fue sólo fruto de un malentendido de la autoridad romana, lleva a desfigurar el mensaje y la acción de Jesucristo, su proclamación de Dios en palabras y gestos. Si hay un conflicto entre Jesús y este grupo social a nivel de la representación de Dios que guiaba al uno y al otro hay además, explícitamente, conflicto en cuanto a la manera como, por vía de consecuencia, concebían respectivamente el ejercicio del poder. La predicación de Jesús trazaba, en efecto, una imagen del poder totalmente contrastante con la forma como este era ejercido por las esferas oficiales.

Jesús considera ese poder como perteneciente al reino de Satán, con el cual él. Jesús, no tiene vínculo alguno. Pero, además, propone una alternativa abiertamente contraria: "los reyes de las naciones se conducen con ellas como señores absolutos y quienes las dominan se hacen llamar "benefactores". Pero ustedes **no hagan eso**. Sino que el mayor entre ustedes asuma la función del más joven, y **aquel que manda tome el lugar del que sirve**. ¿Quién es, en efecto, mayor, el que está en la mesa o el que le sirve? ¿No es acaso quién está en la mesa? Sin embargo, yo estoy en medio de ustedes como el que sirve" (Lc 22, 25-27; los textos paralelos de Mc 10, 42-44; Mt 20, 25-27, insisten más en la idea de proyecto de quien aspira a desempeñar una función de mando. ese debe guiarse por una finalidad de servicio y no de opresión como sucede en las naciones de la época; en cuanto a lo que nos interesa aquí, es claro que el fondo es el mismo).

Estas palabras recogidas por los tres evangelios podrían contener una alusión de Jesús al César y a los jefes herodianos. Tanto Herodes el Grande como el César habían recibido el título helenístico de "sóter", [105-106] salvador (49) y en los dos casos estamos frente a monarcas absolutos. La doctrina de Jesús toma aquí posición de manera explícita sobre la cuestión del ejercicio y la finalidad del poder, el que es jefe de un grupo humano debe ponerse íntegramente al servicio de las necesidades de todos y no aprovecharse de su posición en beneficio propio. Jesús opone al ideal de dominación absoluta, característica de los reinos de su tiempo, la "diaconía" o disposición de servicio, cuyo criterio es la situación y demandas de quien es menor en el seno de la comunidad. El servicio al mis débil proclamado por Jesús como norma del poder, se situaba en una perspectiva netamente opuesta al régimen político hegemónico. Representaba la inversión del sistema, un modo enteramente distinto de funcionamiento político. Pero ello dependía en última instancia de la perspectiva teológica de Jesús sobre el Reino de Dios, perspectiva que como veremos rescata y absorbe rasgos tradicionales del mesianismo profético (50). [106-107]

En la perspectiva de Jesús, el Reino de Dios representa un despliegue de poder en favor del pobre. Cuando en el capítulo 7 de San Lucas, Jesús recibe la visita de una delegación enviada por Juan Bautista desde la cárcel. Jesús responde al requerimiento apremiante de pasar a la acción que contenía el mensaje de Juan, con palabras de Isaías que describen la era mesiánica definitiva anunciando una serie de intervenciones que tienen por destinatario final a los más necesitados: "los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los

pobres la Buena Nueva" (Lc 7,22, este texto se considera como testimonio de una tradición primitiva). La frase final condensa el sentido englobante de cada intervención aislada: a los pobres se anuncia la Buena Nueva. Por ello adquiere singular relieve la frase que sigue en el texto de Lucas: "¡dichoso aquel que no se escandalice de mí!" (v.23), es decir aquel que no se avergüence ni [107-108] desconcierte por la orientación de este poder puesto íntegramente al servicio del pobre (51).

Esta opción de Jesús explica su inevitable enfrentamiento con el sistema imperante. Hay una oposición insuperable, que concierne su naturaleza misma, entre el Reino de Dios orientado por el amor al pobre, y el reino hambreador y esclavista del Cesar y sus emisarios. Jesús zanja netamente con el poder romano, en el hecho frecuente de castigar al acusado sin verdadero juicio y por lo tanto en la práctica que daba poder para arrogarse la condena de inocentes, el imperio romano manifestaba para Jesús su complicidad con la mentira, cuyo Dios es Satán. El reino por el cual Jesús dio testimonio es, por el contrario, un reino de justicia y de verdad. Por ello, Pilato que representa el "orden", ignora lo que es la verdad, "¿Que es la verdad?", pregunta a Jesús durante su proceso manifestando así la ausencia de base que afecta su posición de poder (Jn 18, 37-38). Carente de raíces en la verdad, el poder de Pilato va a ser puesto por Juan en evidencia como fruto de una simple negociación de intereses y como desprovisto de verdadera legitimidad. Pilato busca salvarse a sí mismo ante la presión de aquellos sobre quienes supuestamente manda. El poder que ignora y pisotea al más débil muestra su propia precariedad. Se hipoteca al sector dominante y con ello sale de la esfera de la justicia y se sumerge en una perversión radical (52). [108-109]

La crítica del poder engrana con la crítica a la riqueza y a sus orígenes dudosos. No se puede servir a Dios y al Mamón de iniquidad (Mt 6,24). Mamón no es un personaje mitológico, ni una divinidad pagana; es una expresión judía consagrada por el uso para designar el provecho material de origen deshonesto o injusto. En ese sentido personifica al anti-Dios, y constituye un obstáculo cierto en vistas al Reino. El término Mamón responde a las miras de la sabiduría popular. El pueblo, en efecto, sospecha que la riqueza generalmente ha sido acumulada a expensas del sometimiento de muchos (53). Por eso acaparar bienes para sí mismo es empobrecerse en orden a Dios. La perversión del poder tiene su fuente, en última instancia, en la ambición desenfrenada de riquezas. Los ricos perderán la ocasión de conocer a [109-110] Dios, obnubilados por el ansia de enriquecerse que lleva irresistiblemente a volverse insensible al hermano necesitado (Lc 12, 21-33; Mt 6, 19-20). Esto es lo que enseña la parábola de Lázaro y los hermanos ricos cuyos destinos se cruzan tomando direcciones opuestas. Lázaro será acogido como justo en el seno de Abraham, aun cuando la parábola no dice que hiciera algo por merecerlo, mientras que el rico se encontrará en el Hades separado por un abismo de todo ser viviente, aun cuando no se explica esta situación aduciendo ningún pecado en particular. El, como sus hermanos a quienes quisiera prevenir, lia vivido simplemente ignorando al pobre instalado a la puerta de su casa. Esta dureza de corazón es juzgada como invencible: si no se ha escuchado la voz de los profetas, ni la resurrección de un muerto podría provocar un cambio de actitud (Lc 16, 19-31) (54). La parábola es severísima, tanto más cuanto que compromete un punto decisivo de la fe: ser sordo al clamor del pobre es ser sordo para Dios, es enquistarse en una situación que nos vuelve incapaces para oír a los profetas y por su voz abrirnos a la verdad. Por ello la riqueza constituye un obstáculo insuperable para ingresar al Reino (Lc 18, 22-24; Mt 19, 23-24; Mc 10,23).

La tradición de los evangelios es unánime: Jesús ha elegido a sus discípulos entre los pobres. Si entre ellos algunos provienen de la clase rica, ello ha sido supeditado por Jesús a un acto de desposesión de sí en favor de los pobres.

El caso de Zaqueo lo muestra con toda claridad (Lc 19, 1-9). Zaqueo es "arquielones" es decir, jefe de cobradores de impuestos. Ha escuchado a Jesús con gran excitación. En cuanto Jesús se lo pide, le acoge en [110-111] su casa, mientras los circunstantes murmuran. ¡El profeta se va a alojar en la casa de un pecador público! Sólo Jesús entiende el proceso profundo que está teniendo lugar en Zaqueo; éste entregara una parte de sus bienes a los pobres. Más aún, se va a aplicar a si mismo la ley romana que obliga a la restitución del cuádruplo de lo robado (y no la ley judía que es menos severa). Esto marca la radicalidad de una toma de conciencia, que en este caso expresa su conversión. Zaqueo no sólo ve súbitamente que tiene bienes que le sobran, sino que su posesión ha sido adquirida con agravio de terceros. Considerarse a sí mismo en delito implica aquí una ruptura con su propia categoría social. El gesto reviste un sentido de denuncia valiente. Zaqueo se compromete y obliga también a definirse a todos los que como él se han aprovechado del pueblo. Su gesto implica una auto-crítica pero vale también como acusación indirecta. Entraña no sólo una moción del corazón sino más todavía un juicio ético sobre el modo habitual, tolerado por el sistema, de desempeño de la función de recaudación de impuestos. El carácter conflictivo de su decisión indica la seriedad y consecuencia de la entrada del pobre en su propia vida. Y con el pobre es la salvación la que se hace presente en su casa.

El rico, por consiguiente, no está excluido del llamado al Reino, pero no participará en él sino incorporando a los pobres en su proyecto de vida, más aún, para lograr esto, tendrá que hacer suya la perspectiva del explotado. Zaqueo se descubre, en efecto, excluido del Reino cuando comprende que su riqueza está vinculada a la opresión que se ejerce en el país. Sólo así se comprende la exigencia formulada al notable rico en Lc 18, 18s., cuando éste pregunta por la forma de alcanzar la perfección. La vía señalada por la ley no basta. Hay que superarla dejando que los pobres se introduzcan efectivamente en nuestra vida y la cuestionen. En este caso, el rico no ha descuidado ningún aspecto de la ley, [111-112] pero ha olvidado a los pobres y, si es así, no ha alcanzado la perfección del evangelio.

En cierto sentido, la posición de Jesús es más dura que la de Juan Bautista: exige más en la medida en que pone ante la alternativa de abandonarlo todo para seguir su camino, para adoptar su propia práctica. Pero también ofrece más porque ese renunciamiento es sólo el reverso de una comunión con el pobre capaz de colmar la existencia entera puesto que desemboca misteriosamente en Dios. Fue esta predicación desde el pobre, fueron sus gestos de solidaridad y compasión eficaz por los pobres, lo que hizo pensar a los grandes de Jerusalén que su propio poder tambaleaba peligrosamente por causa de Jesús, y lo que provocó así el edicto de condenación. Por eso también, el esfuerzo por dar al proceso de Jesús un contenido religioso no es falso. La religión de Jesús tenía en el pobre su criterio de realidad. La religión del sacerdocio y del templo se basaba en la simple atribución de deudas y expiaciones establecidas ritualmente, según prescripciones concienzudas sobre la pureza e impureza legal. Ahora bien esta atribución se hacía sin referencia a la justicia y al amor, entendidos en su sentido concreto y colectivo, como se ve *por* contraste en la parábola del buen Samaritano o en la del juicio final (Mt 25). La oposición entre Jesús y el sacerdocio se basa en este desacuerdo absoluto sobre el eje por el que debía pasar prioritariamente el comportamiento de fe (55). El rito aislado de toda referencia histórica ahoga -para Jesús- lo más fundamental: el igualitarismo y la reciprocidad exigidos por la profecía y por la ley. [111-112]

b.- Escribas y fariseos

Más que una clase social bien definida, los escribas y fariseos constituyen dos grupos organizados, que por su composición atraviesan las diversas capas sociales del mundo judío. Los presentaremos por separado, pese a que no siempre es fácil distinguir ambos grupos, como lo atestigua el propio evangelio de Mateo que habla indistintamente de unos y otros. Había, en efecto, escribas que pertenecían al grupo de los fariseos, pero también los había entre los saduceos y otros eran independientes.

Los escribas o doctores de la ley

Es un grupo más heterogéneo, socialmente hablando, que el de los fariseos. En sus filas se cuentan miembros destacados de la nobleza sacerdotal, integrantes del bajo clero y finalmente gente de toda condición, especialmente miembros reclutados en los sectores pobres. Estos últimos constituían la mayoría (56).

Forman un medio intelectual más que un grupo muy cohesionado. Una minoría había sido formada en centros de estudio: los *batté hamidrash*, funcionando dispersos en el país bajo la dirección de un doctor reconocido por su saber. Podría considerárseles como maestros cercanos al pueblo por condición o por opción de vida y ejerciendo sobre él una considerable influencia: "el solo saber representa el poder de los escribas" (57). [113-114] De ello eran fuertemente autoconscientes. Así por ejemplo, la Tosefta, que es una recopilación de comentarios o "adiciones" añadidos a la ley por las escuelas rabínicas, contiene esta plegaria del rabí Juda-ben-Ilai, expresiva de la conciencia de su grupo: "Alabado, que no me hiciste inculto: pues el inculto no teme al pecado" (58). El que posee el conocimiento de la ley se siente en cierto modo resguardado, a salvo del pecado. El trato asiduo con la ley concede según eso un prestigio intelectual y moral que nadie discute. El texto citado corresponde al juicio de valor que sobre sí mismos se hacía el grupo de los escribas.

Estos, por su instrucción, accedieron a responsabilidades de importancia en el Sanhedrín así como al interior de la hermandad farisea. El pueblo los veneraba por considerarlos detentadores y maestros de la ciencia sagrada. Su autoridad se apoyaba en el sincero respeto que se les tributaba, así como en la condición de expertos que se atribuían respecto a una materia considerada por ellos, y espontáneamente por el pueblo, como esotérica, comenzando porque la lengua hebrea original de los

textos requería para su comprensión la traducción al lenguaje arameo que era el hablado corrientemente. El influjo de los escribas se ejerció, de hecho, a través de la lectura comentada de la Biblia en las sinagogas (59). Ser llamado Rabbí era recibir un título honorífico que no requería de un período fijo de formación para ser otorgado. Jesús es un ejemplo de ello. [114-115]

Parte de la autoridad moral de los doctores de la ley provenía igualmente de la sencillez de su estilo de vida. Muchos, en efecto, eran artesanos o se dedicaban al comercio en pequeña escala. Así el Talmud que recoge el conjunto de las tradiciones judías, menciona a más de cien que ejercían una profesión para subvenir a sus necesidades. Pablo fue escriba y fabricante de tiendas (Hch 18,3). Hillel, que adquirió notoriedad a comienzos de nuestra era como fundador de escuela, fue jornalero al menos durante el período de sus estudios. Esa fue probablemente la condición más frecuente de los doctores de la ley en tiempos de Jesús. Sin embargo, se discutía también la compatibilidad de la misión del escriba con el ejercicio de una profesión. Según Joachim Jeremías, quien sigue en este punto la opinión de Delitzsch, los escribas vivían sobre todo de la ayuda pecuniaria recibida de sus discípulos, del diezmo para los pobres y de las limosnas del templo. Era considerado como un honor y un mérito recibir en su casa a un doctor de la ley (60). En tiempos de Jesús la mayoría de ellos debió vivir en condiciones de verdadera pobreza. Sobre este punto convergen los documentos existentes. La pobreza pecuniaria había forzado incluso a algunos a abrazar el celibato como forma de vida. La insistencia de las mismas fuentes en cuanto a la obligación de los discípulos de subvenir a las necesidades de sus maestros sugiere que la regla no era fielmente observada (61).

Sólo los doctores especialmente designados podían transmitir y recrear las tradiciones orales concernientes a la ley. Sólo ellos estaban habilitados para [115-116] interpretarla legítimamente. Esto es lo que se llamaba el poder "de atar y desatar", es decir, el poder de dirimir en un litigio en conformidad con lo prescrito por la ley, y de pronunciar en consecuencia, un veredicto obligatorio para las partes en conflicto. Quien había recibido instrucción de escriba podía así asegurarse un puesto en la enseñanza y en la administración judicial. En tanto que expertos en la ley, los escribas ejercieron de hecho una influencia estimable en el Sanhedrín, en la dirección de las sinagogas y en los tribunales.

Jesús adoptó, radicalizándolo, el estilo de vida de los doctores de la ley. Como tal fue considerado por quienes acudían a escuchar su prédica. Sorprendía, sin embargo, la libertad y autoridad con que comentaba las Escrituras, tanto más que no ostentaba el título oficialmente reconocido de "doctor". Así en Lc 20,1 le salen al paso los sumos sacerdotes, escribas y jefes del pueblo para reprochárselo: "¿con qué autoridad haces esto? ¿quién te ha dado tal autoridad?" (Ver Mt 21,23; Mc 11,28). Por otra parte, según el propio evangelio de Lucas, Cristo no aceptó desempeñar la función de juez que en alguna ocasión se le propuso (Lc 12,14). En cambio asumió la pobreza y la predicación itinerante como opción de vida y como norma para sus primeros discípulos; ello era posible en un contexto social y cultural como el de aquella época, caracterizado por la difusión en el pueblo de prácticas de hospitalidad. El capítulo 10 de San Lucas contiene una serie de recomendaciones destinadas a los misioneros itinerantes, que corresponden al estilo de vida sencillo adoptado por Jesús: "No vayan de casa en casa (se sobre-entiende pidiendo limosna). En cualquier ciudad adonde entren y los acojan, coman lo que se les sirva" (Lc 10, 7b-8). También el capítulo 12, 22-31 describe un desprendimiento material que es signo de confianza en Dios, pero también condición de anuncio del Reino. El sentido de estos textos es no supeditar la misión sino al mínimo material requerido para cumplirla con eficacia. Ello implica en [116-117] cada caso el discernimiento de lo que se debe hacer, pero siempre la renuncia a buscar en primer lugar la seguridad propia o a exigir un trato privilegiado (62).

El tipo de vida practicado por Jesús se asemejó al de algunos escribas, pero encontraba su causa fundamental en un radicalismo del Reino polarizante de toda la actividad personal, y al mismo tiempo en la conciencia de ser "servidor inútil" (Lc 17,10). Estilo que se convierte así en una censura tácita de la pretensión de los escribas a obtener reconocimiento y muestras de deferencia pública por lo que ellos consideraban como meritorio. Por eso, aunque en la polémica evangélica contra los escribas se han yuxtapuesto sin lugar a dudas elementos procedentes de la áspera confrontación ulterior de la comunidad con el judaísmo, las intuiciones más hondas que crean diferencias de inspiración al interior de una convergencia exterior de estilos deben ser atribuidas no tanto a la comunidad como al genio religioso original de Jesús.

Jesús, en efecto, pone en guardia a sus discípulos contra posibles desviaciones. Ellos no deben ser como los escribas que Jesús ridiculiza por su afán de obtener los mejores puestos en los banquetes o en las sinagogas, por su tendencia a imitar la ampulosa vestimentaria de los sacerdotes, o por su manifiesta voracidad con respecto a los bienes de sus benefactores (Mc 12, 38-40; Lc 20, 45-47) (63).

Pero la crítica de Cristo no sólo es punzante sino que va hasta la raíz de las cosas: "Ay de ustedes, legistas, que se han apoderado de la llave de la ciencia: [117-118] ustedes mismos no han entrado y a los que querían entrar, se lo han impedido" (Lc 11,52) (64). Esta sentencia de Jesús encierra una doble acusación. Los escribas monopolizan la ciencia y, al mismo tiempo, la han hecho incomprensible. Y esto último por causa de lo primero. Jesús se refiere aquí al prurito de esoterismo. Hacer de la Escritura un discurso hermético, oscuro para el pueblo, es desconocer su finalidad esencial, la de ser palabras de vida dirigidas precisamente a un pueblo pobre y analfabeto. La palabra de Dios es palabra salvífica; por lo tanto debe ser proclamada en pleno día, pero no puede ser ahogada por una complicada casuística escolar que termina por oscurecer y debilitar su sentido original. Pretender, por eso, que sólo pueden leer las Escrituras quienes dominan un conjunto de reglas técnicas previamente definidas bajo control institucional, es desconocer la naturaleza, la destinación y el carácter interpelante de esos mismos textos. Por el contrario, Jesús libera el texto, en muchos casos, de sus ataduras institucionales revelando aspectos olvidados y obteniendo con ello resonancias insospechadas. El hace funcionar algo así como un principio de lectura extremadamente libre, [118-119] apoyado en su sola autoridad carismática. Jesús opone su lectura a la lectura de los que por entonces se consideraban expertos en la Escritura. Pero va más lejos al cuestionar su capacidad para entrar en la verdadera significación de la misma. Lo que subyace a la objeción de Jesús es el motivo aducido por los doctores para privilegiar su propia versión de la palabra de Dios. Para ellos el pueblo ignorante no puede captar auténticamente el sentido del texto. Un desprecio apenas disimulado nace de la convicción de que el pueblo es maldito porque no conoce la ley (Jn 7,49) y esto lo inhabilita, a los ojos de los escribas, para interpretarla adecuadamente, de modo que sólo el iniciado en la ciencia puede hacerlo. Para Jesús, en cambio, vale una regla de interpretación sorprendentemente diferente: para entender las Escrituras es preciso respetar y amar, tal como es, a la masa "ignorante" de los pobres. Jesús habla un lenguaje que el pueblo entiende. Cuando —según San Juan— los sumos sacerdotes envían a algunos guardias del templo para detener a Jesús (Jn 7,32), estos tienen ocasión de escucharlo y vuelven habiéndolo dejado en libertad. El motivo que, según Jn 7,46, dan a sus superiores es el siguiente: "Jamás un hombre ha hablado como habla ese hombre". A lo cual replican con indignación sus interlocutores: "¿Acaso ha creído en él algún magistrado o algún fariseo?" Sólo quien no conoce, dicen ellos sin saber que se están condenando a sí mismos, se deja convencer por Jesús. Jesucristo pone la palabra de Dios al alcance de todos; simplificando, va a lo esencial. Habla sencillamente porque lo hace para los más pequeños y usa su lenguaje porque a través de él revela la proximidad misma de Dios (65). [119-120]

Por su ausencia de sentido del pobre los doctores de la ley habían despojado la Escritura de aristas proféticas. En la literatura profética, en efecto, la revelación de Dios vincula al profeta y a sus escuchas al destino del pobre, los llama a solidarizarse con él, a tomar partido por él. Conocer a Dios es involucrarse en una práctica con sentido y efecto liberador, cuyo beneficiario siempre es el pobre, simbolizado muchas veces por el más marginal: el extranjero, el huérfano, la viuda (66). Por ello no es posible entender el mensaje de Dios sino uniéndolo su vida a la del pobre y oprimido. Yahvé es desde el comienzo de la historia de Israel aquel que prefiere y por eso "eleva" a los humildes, desde la revelación de la vocación de Moisés en Ex. 3 hasta el canto de María en Lc 1. Su manifestación y encuentro con el hombre en la historia se da precisamente a través de esa forma de elevación que condena a la sociedad opresora. Pero para el rabinato ya no hay más profetas; la profecía se había extinguido con Malaquías y ellos eran quienes habían ocupado el vacío dejado por los profetas. La etapa actual de la historia sólo permitía —según ellos— el comentario de la ley, en el cual pretendieron encerrar la totalidad de la revelación como palabra viva de Dios (67). [120-121] No habiendo lugar a priori para un nuevo profetismo en la lectura de la ley, es normal que tampoco se reconozca al pobre como objeto y portador de la revelación de Dios.

Y por eso tampoco los escribas pueden reconocer a Jesús, quien se lo echa indirectamente en cara: "ay de ustedes que edifican la tumba de los profetas, después de que sus padres los asesinaron..." (Lc 11, 47-51). La frase alude aquí a la construcción de mausoleos ordenada por Herodes el Grande en conmemoración de los patriarcas y de los profetas. La acusación es grave porque supone una solidaridad en cuanto a la sangre derramada; el crimen cometido por los padres contra los profetas se prolonga en cierto modo en la generación actual. El ataque de Jesús es durísimo. Se rinde homenaje a los profetas cuando están muertos, es decir, se los reconoce sólo cuando no pueden molestar más. Pero en vida se les persigue y se les mata. El profeta que osara actuar en el presente sería juzgado subversivo y se le aniquilaría, aunque más tarde se le construya un monumento. El ataque de Jesús constituye una denuncia de la complicidad de los escribas. Ellos tratan la palabra profética arqueológicamente, no admitiendo su incidencia [121-122] actual y su vigor crítico e interpelante para el aquí y ahora. Con ello renuncian a ponerse a la escucha de la palabra de Dios

como profecía, es decir como desenmascaramiento del mal presente y como promesa de un mundo liberado de ese mal. Así es domesticada la palabra, y reducida a algo que pertenece puramente al pasado. Su actualización no es acogida con entusiasmo, como viniendo de Dios. Por eso, quien intente devolver a la palabra su fuerza profética será combatido y perseguido. Ese es justamente el caso de Jesús. Sintiendo los únicos acreditados oficialmente para hacer la lectura de la ley, los escribas se protegían contra la irrupción peligrosa de una lectura que fuese algo más que un exhumar textos eruditamente.

La predicación de Jesús sobresalta e irrita. Junto con la autoridad del doctor de la ley es cuestionado el mundo que fija estrechos límites de tolerancia al contenido del mensaje. Pero no pueden imponerse diques a la palabra de Dios. Nada de extraño tiene, dentro de este contexto, la desvalorización del tema del Reino en la enseñanza de los escribas: para ellos el Reino se convierte en un símbolo de orden moral y ahistórico; someterse al Reino de Dios significa para ellos simplemente cumplir con la ley (68). Muy otra, como veremos, es la perspectiva del anuncio del Reino por Jesús. Entre las dos versiones del Reino media toda la distancia que separa al profetismo consecuentemente asumido del profetismo sofisticadamente eliminado. [122-123]

Los fariseos (69)

El número de fariseos recensados en tiempos de Herodes el Grande permite hacerse una idea del considerable desarrollo alcanzado por el movimiento así como de su presumible gravitación en la vida social de entonces. Algunos cuentan 6,000 miembros de la secta en el conjunto del reino de Herodes (70).

Los fariseos constituían un movimiento de fuerte orientación laica y en cierto modo antisacerdotal. El grupo estaba dirigido por escribas no-sacerdotes. Sus miembros se reclutaban en todas las capas sociales de la población, pero sobre todo en ciertos sectores populares. La gran mayoría no eran escribas por lo que se puede suponer que a la diferencia de instrucción se añadía el distinto origen social de los jefes del grupo respecto de sus bases. Numerosos levitas, es decir, sacerdotes de rango inferior, se hicieron fariseos, atraídos tal vez por las estrictas y meticulosas reglas sobre la pureza observadas por el grupo. Según Jeremías, si se juzga por los textos fariseos, habría que concluir que la mayor parte eran pequeños comerciantes, artesanos y campesinos, en suma, gente del pueblo sin mayor formación, llevados por un deseo sincero de fidelidad y entrega a las exigencias de la ley (71). [123-124]

Vivían en comunidades cerradas. Su propia denominación significaba "segregados". La separación del resto del pueblo era para ellos la consecuencia externa de la santidad garantizada por las reglas de pureza del grupo. Por ello se consideraban a sí mismos como el "verdadero Israel". El ingreso a la comunidad se llevaba a cabo mediante una cuidadosa selección de los candidatos. El tiempo de prueba, antes de pertenecer formalmente a la comunidad, duraba de uno a dos años. Así se determinaba quiénes se habían mostrado aptos para sobrellevar las prácticas de la comunidad.

Su práctica intentaba ser una devoción a la ley, entendida ésta globalmente como "palabra de Dios", llevada con máxima y rigurosa fidelidad. La obediencia escrupulosa de la ley definía para ellos la pertenencia auténtica al pueblo de Dios; sólo que esa obediencia se ponía en íntima dependencia de su propia interpretación de la ley. No seguir esta interpretación en la conducta diaria equivalía no sólo a marginarse de la comunidad farisea, sino, según ellos, del auténtico Israel. En ello se fundó una especie de hostilidad despreciativa del grupo frente a la masa del pueblo, pueblo ajeno a concepciones que admiraba sin abrazarlas él mismo. La auto-segregación del grupo correspondía así a un sentimiento de superioridad respecto de quienes ellos llamaban despectivamente el "am-haarets" o "gente del pueblo". En uno de los tratados de los escritos fariseos (Pirqé Abot 2,5) encontramos, por ejemplo, la máxima siguiente: "ningún am-haarets es piadoso". Para la comunidad era evidente que la situación presente de Israel tenía como causa el estado inevitable de pecado de un pueblo que no conocía suficientemente la ley y que tampoco la observaba en todas sus exigencias. Los fariseos piensan que el castigo sólo ha venido al mundo por culpa del am-haarets" (TB baba Batra 8a), ya que por ignorante el pueblo es negligente con la ley. Las consecuencias de esta convicción eran brutales: el [124-125] pueblo estaba, por causa de su situación negativa respecto de la ley, inhabilitado para realizar una acción efectivamente buena. Algunos textos llegaban incluso hasta afirmaciones como ésta: "de quien no tiene conocimiento alguno no hay que compadecerse" (Midr. a Sam. 9). El pueblo pobre quedaba excluido, de este modo, de participar en el "eón" futuro, la futura era salvífica (72).

Dentro de la secta la obediencia a la ley implicaba obligaciones iguales para todos, es decir, la abolición de privilegios y jerarquías. En este rasgo se manifiesta un punto crítico respecto de la

estratificación sacerdotal en más de 20 órdenes diferentes. La historia del distanciamiento de los fariseos respecto al sacerdocio era ya larga en tiempos de Jesús; los fariseos no reconocían los privilegios invocados por el sacerdocio y menos todavía el supuesto de que la santidad pudiese estar adscrita objetivamente a la función sacerdotal. Pese a este distanciamiento nunca llegaron a una ruptura tajante con el grupo constituido por los sacerdotes (73). [125-126]

No obstante, su oposición relativa al grupo sacerdotal, su composición social más popular y un prestigio de ortodoxia por encima de toda sospecha cultivado por ellos mismos en el seno del pueblo, hizo que el grupo suscitara simpatía entre las masas. Pese a lo cual, su elevada concepción de ellos mismos y su prolija y abundante tradición propia de obediencia de la ley, erigió una barrera entre ellos y el pueblo y contrarrestó también, en parte, su influencia espiritual. Mantener y destacar lo que los distinguía fue para muchos fariseos una cuestión de honor. La parábola del fariseo y el publicano (Lc 18, 9-14 a: "Dios mío, te doy gracias por no ser como los demás hombres.... ") no representaba ninguna exageración. El ejemplo tomado en este caso por Jesús se dirigía, en efecto, contra los que "estaban seguros de ser justos y despreciaban a los demás" (v.9).

Tal seguridad tenía su expresión en el principio "Hay que poner un valladar en torno a la toráh" (Pirqé abot 1,1). Esto era lo que ellos intentaban traducir en concreto. La finalidad del valladar era impedir que la ley fuera violada por ignorancia. Para ello se creyeron en la obligación de elaborar 613 preceptos complementarios de la ley (248 mandamientos y 365 prohibiciones) con los que pensaban poder venir en auxilio del judío [126-127] devoto, tardo en cumplir la ley. Así se pensaba proteger también la ley contra eventuales transgresiones. En el fondo el valladar se componía de una infinidad de detalles casuísticos que suponían una laboriosa asimilación (74).

Los fariseos, además de las obras comunes impuestas por la ley, rezaban varias veces por día, ayunaban dos veces por semana y practicaban obras de caridad. La santidad se definía para ellos en el orden del mérito objetivo y de la responsabilidad personal. Su adhesión casi fanática a la ley, según expresión de Flavio Josefo (Ant. XVIII, I, 3 12), les valió, como hemos dicho, una gran autoridad moral sobre el pueblo, respaldada igualmente por su actitud de expresa reserva respecto de los herodianos y del sacerdocio. Herodes no pudo destruirlos, ni los sacerdotes controlar su creciente influencia hasta las guerras judías. Prácticamente los fariseos obligaron a los saduceos a adoptar ciertas de sus exigencias para poder legitimarse ante el pueblo (75). Subyacente a la competición religiosa entre los dos grupos, se hallaba su oposición social. La nobleza conservadora se oponía al grupo fariseo por su creciente ascendiente sobre el pueblo. Por otra parte, los saduceos tuvieron que resignarse a contar con los fariseos para el gobierno, pues encarnaban de algún modo la presión popular. Los fariseos lo sabían y estaban dispuestos a desempeñar una función de arbitraje entre las masas y las autoridades. Esta situación la revestían ellos de un aura espiritual, que es clave para comprenderlos. Manteniendo vivo un ideal de intransigencia y de pureza, los fariseos contribuían a alimentar el sentimiento de la identidad [127-128] étnica y una larvada y tensa expectativa de autonomía nacional. Los fariseos representaron una de las formas que tomó la resistencia espiritual frente al invasor.

En síntesis, podría definirse a los fariseos como un grupo de presión, en el nivel político y en el religioso, que fundaba su legitimidad en la defensa de la ley contra la intervención extranjera. En la perspectiva farisea, para los otros pueblos privados de la ley no había esperanza alguna. Sólo los justos de Israel participarían del "eón futuro" (76). En momentos álgidos constituían, de hecho, el grupo mejor organizado para intervenir en los asuntos públicos. Fue así como participaron en la insurrección zelota contra Roma, el año 66.

Lucas refiere una serie de contactos positivos entre Jesús y los fariseos. En Lc 13,31 vemos a un grupo de ellos viniendo a informar a Jesús de los proyectos de Herodes para hacerlo morir (77). También en el tercer evangelio, Jesús es recibido en casas de fariseos, entablando con ellos conversaciones "doctas y razonables" o compartiendo la mesa (Lc 7,36s.; 14, 1-6, 12-14, etc.) (78). [128-129] Como señala Duquoc comentando Lc 11,37s.: "Jesús no teme frecuentarlos, pero considera nula su autoridad" (79). En todo caso, guarda respecto a ellos una neta independencia, reservándose también la posibilidad de fustigarlos con su crítica.

El punto clave para explicar la distancia expresada por Jesús en relación a los fariseos, es el de su clara discrepancia en cuanto al valor y significación atribuibles a las tradiciones que ellos consideraban indispensables para un cabal cumplimiento de la ley. Para Jesús la observancia material no basta, tampoco la repetición de gestos estereotipados garantiza la fidelidad al Padre. El verdadero conocimiento de la ley reside en un dinamismo fundamental que no es codificable y que consiste en una práctica concreta organizándose según las exigencias de amor y de justicia, cuya traducción precisa varía ilimitadamente según las circunstancias. Lo importante es amar a Dios y amar al prójimo, pero no se puede fijar un límite a este amor, ni refugiarse en la seguridad de un código que definiría a priori adecuadamente todas sus implicaciones. Todo lo demás es subordinado y relativo. Por esta

concentración del mensaje en el lazo existente entre el primer y segundo mandamiento como criterio de la fe, Jesús realiza una lectura profética de la ley que a la vez que en cierto modo la simplifica, la radicaliza al obligar al creyente a optar en todo momento libre y responsablemente en función de ese criterio primordial. [129-130] Por eso no es posible honrar a Dios y tratar con seguro desprecio al hermano considerado por el fariseo como pecador, y por Jesús como el más necesitado de entrar en una relación fraterna. La justicia según Dios no es separable de la actitud ante el hermano beneficiario de la alianza, justamente cuando él es el más débil comunitariamente hablando (80). Dicha justicia revoca más bien las reglas de juego de una sociedad habituada a elevar a unos pocos y a aplastar a las mayorías material y moralmente.

Con respecto a la minuciosidad esclavizante y segregacionista de los fariseos, Jesús se conduce por el contrario con total libertad. Jesús no vive obsesionado por la letra de la ley, ni ahogado en una tradición cada vez más laberíntica. Su interpretación de la ley es flexible y realista, inspirada por el criterio del amor y la justicia.

El pasaje sobre las espigas arrancadas en sábado muestra la profunda diferencia en la comprensión de la ley por Jesús y por los fariseos (Mc 2,23-27; Mt 12,1-4; Lc 6, 1-4). Los fariseos protestan porque los discípulos se permiten arrancar espigas en sábado. Si seguimos el texto de Lucas la advertencia es doble: arrancar espigas es para los fariseos un gesto equivalente a cosechar y como tal, un trabajo no lícito pues atenta contra la [130-131] santidad del sábado, según su lectura del Ex. 34,21. Pero además, para Lucas, los fariseos aplican también Lv 23, 14 que prohíbe comer el grano de la nueva cosecha cuando el tiempo de cosechar está pronto. La respuesta de Jesús es también doble: indica, en primer término, que Jesús amplía el derecho reconocido a los pobres de alimentarse con las espigas caídas a la vera de los campos, pero no de arrancar las espigas directamente del tallo. Pero, en segundo lugar, ¿acaso no dieron los sacerdotes las ofrendas reservadas para ellos a David y sus compañeros hambrientos? (I Sam 21,1-7; II Sam 8,17). Este es el punto clave de ruptura con la interpretación farisea. Jesús considera que una necesidad humana básica puede revocar la prescripción de la ley. Dos lecturas se oponen aquí. Los fariseos conocen la ley y la aplican automáticamente, según su buen saber y entender. Jesús, por su parte, conoce la ley pero tiene en cuenta prioritariamente una necesidad humana material elemental: el hambre de los pobres. Los fariseos no perciben el hambre, Jesús sí. Y este criterio zanja entre la lectura de unos y otros: los discípulos comen las espigas porque el hombre concreto tiene prioridad sobre la ley.

Lo inusitado del procedimiento de Jesús consiste en su relativización de la ley a partir de la respuesta que hay que dar con hechos al hermano agobiado por una necesidad elemental: comer. Pero lo que resulta también excesivo para su tiempo es su manera de leer la palabra de Dios, al oponer bruscamente un texto, el de Samuel, a otro texto, el del Éxodo, que es el que invocan los fariseos. Jesús se refiere a la Escritura sin tratar de ocultar la posibilidad de una contradicción y se opone así al proceder de una lectura entonces predominantemente armonizante. Pero si, como Jesús lo pone en evidencia, puede haber conflicto entre textos, es porque hay situaciones que llevan a una opción motivada por contradicciones reales que hacen que al interior del pueblo de Dios haya gente saciada y gente con hambre. Esa [131-132] opción es resueltamente dirimida por Jesús en la línea de superar la contradicción histórica real, en función de la cual se concretiza la regla del amor como criterio de la fe y por lo tanto como norma de interpretación de la Escritura. La discrepancia de la lectura de Jesús con respecto a la lectura realizada por los fariseos proviene de este diferente principio de interpretación. La tradición de los fariseos no lee la ley desde el pobre, mientras que Jesús sí. Y, en consecuencia, la lectura de Jesús viene a trastocar junto con el sistema de lectura corriente, admitido por todos, el sistema mismo que se escuda tras una lectura en el fondo reductora y minimizante de la ley. Los fariseos no podían aceptar esto. Para ellos referirse de este modo a la Escritura correspondía a una pretensión exorbitante, propiamente mesiánica de Jesús (81).

De nada sirve hacer proliferar al infinito los mandamientos de la ley si se ignora su verdadero eje. La lectura de la ley hecha por los fariseos es una lectura ciega, sin centro de gravedad. Por lo tanto, para Jesús, ellos no constituyen en relación a la versión que ofrece el sacerdocio, una verdadera alternativa para el pueblo.

Los fariseos extreman precauciones para no transgredir la ley. Pagan incluso el diezmo de las hierbas silvestres que brotan en el jardín, pero descuidan el corazón de la ley: la justicia y el amor de Dios (Mt 23, 23; Lc 11,42).

Desde allí hay que escuchar el reproche amargo de Jesús: "Si ustedes hubiesen comprendido lo que es "deseo misericordia y no sacrificio" (Os. 6,6) no habrían condenado a gente que no tiene falta" (Mt 12,7). [132-133] Jesús ataca aquí globalmente una concepción de la fe que establece sus contenidos independientemente del amor al prójimo e interpone barreras formales entre un grupo de elegidos y la masa de los pobres; y él la rechaza desde una lectura basada en la equivalencia entre el

primero y el segundo mandamiento (Mt 22, 37-38; Mc 12, 29-31). Libertad asombrosa, prácticamente impía, para los fariseos (82). Para Jesús, en cambio, sólo el amor sabe corresponder a la voluntad de justicia contenida en la ley. Un amor no atado por convencionalismos, que debe discernir en cada caso, pero que no abandona jamás el criterio central. Lo que en la perspectiva abierta por Jesús descalifica a los fariseos es su falta de gratuidad que les impide actuar libremente (83). La pérdida del sentido de la gratuidad inter-humana significa para Jesús la pérdida del sentido de Dios. No es de extrañar así que en la práctica farisea cuente escasamente la esperanza en la venida del Reino, profundamente marcado por la gratuidad y por el don de sí (84). [133-134]

c." Jesús y la Comunidad de la Alianza (85)

La Comunidad de la Alianza, llamada también de los esenios, es un grupo religioso judío, separado desde fines del siglo II a.C. del sacerdocio del templo. En tiempos de Jesús desplegaba una gran actividad, haciendo sentir sobre la población un fuerte influjo espiritual (86). [134-135]

Los hallazgos realizados en el desierto, en la orilla occidental del Mar Muerto, en la zona de Qumrán, han permitido hacerse en pocos años una idea bastante rica de sus fines, espiritualidad, organización y teología.

La Comunidad había adoptado, respecto al sacerdocio oficial, una actitud de mayor beligerancia que los fariseos, y no siempre por razones que hoy serían juzgadas como fundamentales. En esa discrepancia con el sacerdocio del Templo contaba por ejemplo su concepción del sábado como día de estricta santificación, de tal modo que ellos se negaban a hacer coincidir cualquier festividad del calendario religioso con el día sábado, pues, en su visión de las cosas, ello empañaría la trascendencia única de ese día de la semana. La importancia que otorgan a este punto consistente en poner al sábado por encima de todo era tal, que en uno de los textos de la Comunidad se lee lo siguiente: "Si el día sábado un hombre con vida cae en una cisterna o en cualquier otro hueco, no debe retirárselo de allí, ni con una escalera, ni con una cuerda, ni con ningún otro instrumento" (CD 11, 6-1) (87).

De hecho, fariseos y qumranitas provenían de un tronco común: los asideos, que se habían caracterizado por su resistencia al mundo helenístico. Pero la Comunidad de la Alianza llevó a su radicalidad más lejos que los fariseos. Considerándose a sí mismos "primicias" del verdadero Israel, aplicaban rigurosamente el principio de segregación con respecto al resto del pueblo, por ello llevaron una vida de tipo monástico en el desierto, en donde su laboriosidad consiguió operar importantes transformaciones físicas. Se dedicaron a la ganadería y alfarería, comerciando luego los productos derivados [135-136] de estas actividades. En la Comunidad no había propiedad privada de bienes. Quien se hacía esenio entregaba todos sus bienes a la administración común. Los restos arqueológicos descubiertos en Qumrán muestran instalaciones que denotan un cierto bienestar económico del grupo en su conjunto, que contrapesa el cuadro ascético que dieron a su vida cotidiana.

La existencia de la Comunidad estaba fuertemente centrada en el estudio de la ley, en la oración y en la práctica de abluciones purificadoras. Se leía la Biblia y se oraba en común. El deseo de una fidelidad plena a la Alianza llevó a un proceso de selección estricta de los candidatos a pertenecer a la secta. Para ello no sólo contaban las dotes morales sino también otros requisitos que muestran la importancia otorgada a las reglas de pureza legal. Correlativamente, el régimen de disciplina era al parecer bastante severo.

De hecho, por su espiritualidad militante, impregnada de elementos apocalípticos, la Comunidad adquirió frente a los que ella consideraba como falsos jefes de Israel y frente al ocupante, un carácter de foco de resistencia anti-imperial. Participaron militantemente en la lucha contra Roma al estallar la guerra. A consecuencia de esto Qumrán fue definitivamente destruida el año 68 d.C.

Ello no debe sorprendernos pues la vida cotidiana del monasterio era vivida como una preparación espiritual continua, por la austeridad y el ascetismo, al combate escatológico que los miembros habían de librar contra los "hijos de las tinieblas". El qumranita debía estar listo para dirigir la guerra santa y el castigo final de los impíos. De hecho, era una obligación para todos los miembros de la orden "amar a todos los hijos de la luz, a cada uno según su suerte en la comunidad de Dios, y [136-137] odiar a todos los hijos de las tinieblas, a cada uno según su culpa en la venganza de Dios" (1QSI, 9-11, 13s.) (88).

Vivían animados por la esperanza de restaurar en el futuro el sacerdocio del templo. Mientras tanto, la Comunidad se consideraba a sí misma como el templo vivo, reemplazo del templo de piedra de Jerusalén. Y de no ser por su proliferante actividad ritual y purificatoria (como "bautismos", baños y abluciones practicados diariamente), habría que reconocer en ese modo de concebir el culto un

germen de auténtica espiritualización. Pero la realidad fue mucho menos audaz que la intuición teológica presente en los textos de la comunidad, en lo que se refiere al culto "en espíritu y en verdad". Qumrán estuvo marcado más todavía que el movimiento fariseo por un particularismo ritual y legalista de carácter sectario.

Y, sin embargo, los esenios llegaron a desarrollar una espiritualidad fuertemente teológica. F.M. Braun que ha estudiado los puntos de contacto entre la teología de Qumrán y el cuarto evangelio señala, en esta perspectiva, la existencia de una esperanza transterrena fuertemente espiritualizada y radicalmente opuesta a la teología saducea de la retribución. En varios textos esenios hallamos, en efecto, la fórmula que aparece en Jn 17,3: "La vida eterna es que te conozcan a ti, el solo verdadero Dios" (89).

La instalación en el desierto es algo poderosamente evocador en la tradición de Israel, aunque aquí adquiere un carácter simbólico y escatológico: es un [137-138] signo que manifiesta a la vez el rechazo por parte de la Comunidad del Israel percedero, desviante con respecto a su vocación original, y la búsqueda de condiciones ideales en orden a una auténtica obediencia de la ley para prepararse así al tiempo definitivo de juicio y salvación. El gesto de aislarse tiene significación política y religiosa: expresa la esperanza de la revocación de la situación actual, y, por ende, de la liberación prometida (4 QS c); expresa igualmente la irreductible oposición que separa a los elegidos de los hijos de este mundo mentiroso y perverso. Por eso, el manual de la secta prescribe que ninguno de los miembros de la Comunidad entre en relación con los del mundo exterior tenebroso, en ningún plano (1QS 8,13; 9,8, 20-22). Entre tanto la historia se desarrolla en un clima de antagonismo insuperable entre unos y otros.

Dos aspectos cuya articulación no es muy clara están asociados entre sí en esta expectativa escatológica: por una parte, el intento de restaurar militantemente el verdadero Israel; por otra parte, la preparación para el combate final que terminaría con la victoria de los hijos de la luz sobre los hijos de las tinieblas, con la aniquilación definitiva del mal y la restauración del mundo. La Comunidad está persuadida de vivir en el período final de la historia. Allí debe dar los últimos y decisivos combates, así como recibir la enseñanza de los verdaderos maestros. En el desierto preparan, como el Bautista, "los caminos del Señor", cuyo cumplimiento es inminente. Esta espera esforzada los haría dignos de convertirse en testigos de la verdad en el juicio escatológico (1QS) (90).

El grupo presenta rasgos de una incipiente piedad "eucarística". Se toma una comida comunitaria [138-139] diaria. Se atribuye al jefe de la Comunidad una virtud de expiación vicaria por los pecados del pueblo (4QALA), aunque también todos los miembros pueden tomar parte en esa expiación. Así se obtendría benevolencia en el juicio. Esto no les impide sostener, sin conciencia de contradicción, que la comunidad es el instrumento elegido para la futura venganza divina (1QS 9,4). Entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas sólo cabe una relación de hostilidad. Los unos son guiados por el espíritu de verdad, los otros se dejan conducir por la mentira. De este modo los esenios, con su intransigencia, dejan corto el sentimiento de superioridad de los fariseos. Reelaboran así el dualismo característico de la literatura apocalíptica judía, acentuando el destino singular de este pueblo con respecto a los demás. En efecto, si en su perspectiva había alguna esperanza de salvación para los "de fuera", ésta sólo podía alcanzarlos por intermedio de un Israel enteramente restaurado y ejerciendo su hegemonía sobre los otros pueblos.

Los evangelios, y en particular el evangelio de Juan, presentan una serie de semejanzas y de contrastes con el esenismo, que iluminan el ministerio de Jesús, entre otros el llamado a penitencia y conversión. El evangelio de Lucas presenta contrastes que simultáneamente acercan y distinguen a Juan Bautista de los miembros de la secta, atribuyéndole una pastoral adaptada a la situación particular de cada cual, haciendo compatible la vida cotidiana en el mundo con el llamado a conversión y con la real proximidad del Reino escatológico (Lc 3, 1-18; Mt 3, 1-17; Mc 1, 1-8). No sólo Juan reconoce, caso por caso, implícitamente, la posibilidad de ser fiel sin romper todo lazo con el mundo presente, sino que ofrece una postrera posibilidad de conversión que muestra que no hay que condenar prematuramente y en forma inapelable a su generación, contrariamente al uso de los esenios. Por otro lado, para Juan el bautismo es [139-140] único, mientras que las abluciones purificadoras de Qumrán son interminables, etc.

Mt 18, 15-17 contiene refiriéndola a la comunidad cristiana una regla esenia de disciplina eclesiástica, la cual establece una gradación que comprende: 1) un reproche a solas "si tu hermano cometiese un pecado"; 2) en caso de pertinacia del pecador, se hará comparecer en una nueva amonestación a dos testigos; 3) si esto no diera resultados, se tomará a toda la comunidad como testigo, y finalmente, se procederá a excluir de la comunidad al reincidente. La santidad de la comunidad es el origen de esta severidad disciplinaria. Sin embargo, para el cristianismo primitivo no es cuestión en ningún caso, de excluir de la comunidad por motivo de defecto corporal como sucedía

en Qumrán: "Nadie afectado por una impureza humana puede entrar a la asamblea de Dios. Aquel que ha sido golpeado en su carne, inmovilizado de pies o de manos, paralítico, o ciego o sordo o mudo, aquel que lleva en su carne una mancha visible, el anciano débil incapaz de mantenerse de pie en la asamblea, no pueden entrar para ocupar un puesto en el seno de la comunidad de los hombres del Nombre, pues en su centro se encuentran ángeles santos" (IQSa 2, 3-9) (91). El ejemplo de Jesús, que aborda sin reservas a los lisiados, inválidos y enfermos, señala la norma a seguir de no excluir a nadie por esta razón y constituye una frontera clara con el movimiento esenio. No es la convención social o el defecto exterior sino el mal que brota del corazón del hombre lo que hace efectivamente impuro (Mc 7, 18-23 y par).

Sin embargo, la oposición mayor con los esenios se desprende de los aspectos fundamentales del ministerio de Jesús: su preocupación por la masa a quien [140-141] anuncia la liberación próxima y su conciencia confiada en la potencia del Reino, tan opuesta al pesimismo cósmico de Qumrán que sólo ve en el presente los índices de un acrecentamiento inexorable de las fuerzas del mal.

Contrariamente a la auto-segregación esenia, Jesús se mezcla con su pueblo. No teme rodearse de pecadores, de enfermos e impuros, pues lo impulsa el amor del Padre. La salvación consiste no en condenar al pecador, no en increparlo desde lejos, sino en salir a su encuentro (92). El optimismo de Jesús proviene de su sentido de Dios como Padre, y no como ejecutor de la venganza de Israel. La luz luce en medio de las tinieblas. El Verbo ha puesto su tienda entre los hombres, recuerda el prólogo de Juan. Más decisivo que el pecado, que entraña una ruptura con Dios, con el prójimo y con la comunidad, es el ofrecimiento positivo de la gracia, de una vía de conversión y de amor. Jesús sale al encuentro del pecador no para estigmatizarlo, tampoco para banalizar su pecado sino, al contrario, para tomar en serio su situación ante el Padre, y ofrecerle la salida creadora que consiste en tratar de construir una nueva relación humana allí donde el pecado hubiese destruido toda fraternidad. El Reino es anunciado a pobres y pecadores porque es el Reino del Padre. Y Jesús lo anuncia en franco intercambio con unos y otros. Por eso, no se retirará al desierto sino para orar. La salvación y la santidad no son bienes que se puedan retener celosamente atribuyendo su usufructo a una élite de elegidos. Deben, al contrario, irradiar sobre el mundo.

Por eso también, Jesús no vive pendiente del cálculo de los últimos días. El tiempo presente no es sólo el del aumento multiforme del mal. Es sobre todo el [141-142] del misterioso avance del Reino de Dios. En el mensaje de Jesús no hay lugar para el dualismo apocalíptico de Qumrán. La liberación está próxima. Ella funda una esperanza que ilumina la etapa presente de la historia. La posibilidad de que el pecador se convierta depende de esta fuerza que ha comenzado a cambiar objetivamente todas las cosas. Más que orientar a sus discípulos hacia una ansiosa espera del futuro, Jesús los llama a tomar y a reafirmar la decisión de entregarse ya, de optar ahora por el Reino de Dios que ya despunta en el mundo, conforme a la orientación constante del profetismo (93). Esto lo acerca al último grupo que nos queda por ver, antes de presentar el medio social de donde provenía Jesús.

d. Los zelotas (94)

Los zelotas estuvieron vinculados a una serie de movimientos de insurrección armada, serie que tuvo sus [142-143] primeras manifestaciones hacia el año 4 a.C. en que muere Herodes el Grande y se plantean dificultades para establecer su sucesión entre los miembros de su familia. Varias veces fueron reprimidos y el movimiento dispersado, pero esto no fue un obstáculo que hiciese disminuir la influencia innegable aunque difusa que tuvieron sobre el pueblo. Por lo demás, estaban dadas las condiciones para que tras cada sofocación el movimiento se regenerase más tarde o más temprano.

Por lo que acabamos de decir, se puede sacar la conclusión de que, durante el largo período que termina con la destrucción de Jerusalén en 70 d.C., los zelotas no llegaron a formar un movimiento único ni en cuanto a continuidad en la organización, ni tampoco probablemente en cuanto a su vertebración ideológica (95).

Hemos mencionado anteriormente su origen campesino en Galilea. Este territorio estaba objetivamente más desarrollado que la Judea, aventajándola en la agricultura y en el comercio, sobre todo a causa de su diferente geografía y clima, y porque también era una ruta obligada entre el puerto de Cesárea y Damasco. Los pescadores de Genesaret estaban organizados y constituían una rama económica importante de la región. Herodes Antipas construyó allí mismo la ciudad [143-144] helenizante de Tiberíades, la cual quedó como un enclave pagano aislado pues los judíos se resistieron a habitarla. Este dato tiene el interés de mostrar el grado de fervor religioso que animaba a los galileos, pese a constituir una población judía de implantación reciente en esa zona del país (96). Fue de allí que partió el movimiento zelota. Hch 5,37 menciona el levantamiento de Judas precisamente

llamado el Galileo, a quien Flavio Josefo atribuye la fundación del zelotismo. Con él comenzaba algo que las sucesivas maniobras represivas no pudieron ahogar hasta la guerra del 66. De hecho, el legado de Siria, Quintilio Varo, liquidó salvajemente la tentativa de los primeros zelotas pero no suprimió sus causas estructurales, de allí que el apoyo campesino que en tentativas similares posteriores recibió el movimiento insurreccional permaneció sobre bases intactas. Sin embargo, después de esa primera derrota, el movimiento tardó al parecer, mucho tiempo en reorganizarse. Mientras tanto las condiciones impuestas por el ocupante permitirían su lenta maduración.

Quienes se integraban a sus filas eran, sin duda, los propios campesinos descontentos a quienes se sumaron otros miembros de las clases más bajas de la sociedad. Entre ellos debió haber discípulos de los fariseos y esenios, así como gente de la escuela de Shammai caracterizada por una interpretación más estricta de la ley que la dada por la escuela del rabí Hillel (97). Josefo ha sobreestimado, tal vez, la relación entre fariseos y zelotas. Pero es más probable que fuesen los esenios quienes mayor influencia tuvieran sobre ellos. Con todo, es posible reconocer una impronta zelota suficientemente diferenciada, e incluso admitir la existencia de una tradición [144-145] propia, característica de este grupo (98). Pero incluso si dicha influencia hubiese tenido efectivamente lugar, observamos en los zelotas la presencia de una perspectiva escatológica que no es del todo la de los esenios. Los zelotas persiguen en la historia la inminente efectuación del Reino de Dios. Su anuncio coincide con el de Jesús: "el Reino de Dios está próximo". Ellos retoman así el tema sálmico y profético del Reino, cancelatorio de toda otra dominación terrena. Para Israel Dios es el único rey; su soberanía está por encima de cualquier pretensión humana a la soberanía. Israel no puede, por lo tanto, tener otro rey fuera de Dios, salvo que renuncie a su condición de pueblo elegido. La oposición al César como monarca absoluto surge de este modo de lo más central de la teología tradicional, del antiguo "monoteísmo práctico" de Israel (la expresión es de Rolland de Vaux) (99).

La insurrección zelota arraiga así en una tradición religiosa profundamente espiritual: Dios es soberano sobre Israel y sobre el conjunto de la historia. El ha entregado como signo de elección a su pueblo, la tierra en que habita y morará por siempre. Por consiguiente, no le asiste al Estado romano ningún derecho para arrogarse la propiedad de esa tierra ni para distribuirla según su arbitrio. La tierra santa había sido entregada por Dios a título inalienable. Muy pronto, sin embargo, la reivindicación de la tierra se integró a un programa más [145-146] vasto de liberación (100). En todo caso, cometeríamos un error asimilando simplemente los zelotas a un partido político, en el sentido moderno que ha adquirido el término. Los zelotas fueron un conjunto de grupos que representaban intereses sociales precisos, inspirados por una tradición espiritual-profética ya secular en Israel. Como hemos visto, en época de Jesús no existe ninguna agrupación que no se defina en términos religiosos y que deje de poseer significación política. Los zelotas no son un caso especial. Lo que los distingue es su voluntad de librar de manera inmediata a Israel de la dominación romana y de sustituir y acabar con el gobierno de sus representantes de las altas esferas judías. Este reflejo de fundada impaciencia pudo haberse desarrollado al abrigo de la predicación esenia. Pero sin descartar esta posible contribución teológica, los zelotas representaron en su tiempo la sed infinita de libertad que anida en casi cada página del Antiguo Testamento. Sed de libertad proveniente del más estricto monoteísmo, cuya lógica consecuencia era una reivindicación de autonomía nacional y de justicia social. No podemos por eso aceptar la versión romana según la cual los zelotas eran tan sólo tropas de simples bandidos y sediciosos, escondidos en las montañas y viviendo del pillaje.

Más bien su esperanza invencible en el pronto advenimiento del Reino los llevó a jugarse por entero, [146-147] dando así un desconcertante testimonio de ortodoxia práctica. De allí su nombre: "celosos", "ardorosos", fervientes de grado o fuerza de la ley y del templo que pretendían restaurar en su auténtico esplendor, fervorosos sobre todo de la causa de la nación.

En la época de la manifestación en público de Jesús, las aspiraciones que ellos encarnaron probablemente se habían desarrollado ya en el corazón de las masas, pero sólo mucho después de su muerte ello conseguirá movilizarlas contra Roma. De hecho, durante la época en que Jesús desempeñó su ministerio público no hay signos seguros de que, como tal, el movimiento estuviese suficientemente organizado, o fuera sujeto de acciones abiertas. Sí se vivía, en cambio, en un estado de efervescencia y sobresalto continuos, en espera de la súbita aparición de un liberador (Jn 1,41). La influencia zelota se hacía sentir de manera difusa a través de las aspiraciones formuladas a medias de las capas más desfavorecidas de la población. El temor de las autoridades ante una nueva sublevación como la de Judas o la de Teudas, constituye un testimonio que confirma lo dicho. Por la misma razón, las autoridades judías fueron sumamente circunspectas ante los primeros brotes públicos de la comunidad cristiana, como se puede apreciar a través de Hch 5, 17-40 (101). [147-148]

"La enseñanza y la vida de Jesús presentan rasgos zelotas irrecusables", escribe Cullmann (102). Hemos señalado ya, al respecto, el rasgo común más importante: Jesús retoma el anuncio

zelota de la inminencia del Reino de Dios. Los exegetas están todos de acuerdo para señalar éste como el rasgo más decisivo para caracterizar su ministerio. Los zelotas no anunciaban otra cosa, aunque sacaron consecuencias inmediatas que no sacó Jesús. Cullmann enumera una serie de otros puntos que acercan a Jesús de los zelotas: su convicción de tener que desempeñar un papel determinante en el advenimiento del Reino; su actitud crítica frente a Herodes calificado como animal depredador de gallineros, contrariamente al uso idiomático que hace del enemigo un león (ver Lc 13,32; I Pe. 5,8); la crítica abierta dirigida por él contra los poderosos, su condenación del poder en el imperio romano y de la injusticia, de las diferencias entre ricos y pobres como contrarias a la voluntad de Dios, etc. Al lado de estos temas, otros índices se suman: en el grupo de los Doce encontramos a Simón "el Zelota" (Lc 6,15; Hch 1,13; Mc 3,19; Mt 10,4: estos últimos lo llaman "cananeo" que es la palabra griega para decir zelota). La apelación de Pedro, "Simón Bariona", indicaría según algunos la filiación zelota de Pedro, la expresión significaría "rebelde", "insurrecto". Judas el Iscariote podría deber también su sobrenombre a una variación de la designación de zelota. Iscariote vendría de sicario, es decir, portador de "sica", cuchillo pequeño con el que los zelotas se deshacían de sus adversarios en las concentraciones de multitudes, lo que era perfectamente posible con ocasión de la celebración de una fiesta [148-149] importante (103). El carácter fogoso de los discípulos galileos de Jesús es posible que estuviese asociado a una actitud espiritual de tipo zelota. Así, Juan y Santiago quieren hacer llover fuego del cielo, como Elías, sobre un pueblo samaritano que no había querido acogerlos (Lc 9,54)

Más allá de todos estos contactos —de por sí significativos— podemos admitir básicamente dos cosas: 1) que el diagnóstico hecho por Jesús sobre los jefes políticos del pueblo era convergente con el punto de vista zelota; por ello, tanto Jesús como los zelotas adoptan la actitud de desenmascararlos como falsos pastores; 2) en ambos casos constatamos un arraigo popular y una cierta elaboración, que da cauce a las confusas expectativas mesiánicas del pueblo, en tomo al tema clave del cumplimiento inminente del Reino. Desgraciadamente no poseemos información más detallada del modo como los zelotas interpretaron este tema. El motivo religioso y sus consecuencias en el plano político no son pues aspectos independientes entre sí, en ninguno de los dos casos.

No obstante, la existencia de todos estos factores no autoriza a establecer una relación aún más estrecha entre Jesús y el grupo zelota (104). Lo que no disminuye el hecho de que entre Jesús y la corriente zelota hay, a pesar de todo, una innegable cercanía espiritual, aunque también es claro que no existe una correspondencia plena entre el modelo zelota y el [149-150] comportamiento seguido por Jesús. Por lo demás, ¿podría Jesús haber estado cerca de los zelotas en un momento en que el grupo no parece haberse manifestado abiertamente como tal? En efecto, casi nada se sabe de la actividad zelota durante los tres últimos años de su vida. Más bien no es imposible pensar que Jesús haya recogido en cierto modo la esperanza que ellos habían sembrado en el pueblo. Su mensaje, como el de los zelotas, respondía a las expectativas del Reino, vivamente presentes en las masas, y que los zelotas habían atizado. La conducta y palabra de Jesús corresponden también a la indignación y al entusiasmo zelota: He venido a traer fuego sobre la tierra y cuánto desearía que estuviese ya encendido" (Lc 12,49). Este temperamento fogoso contó sin duda en la atracción personal que ejerció sobre sus primeros discípulos: "Hemos encontrado al Mesías" (Jn 1, 41-45).

La irritación de Jesús es un rasgo registrado por el evangelio de Marcos, al cual hicimos ya alusión, y que expresa su viva sensibilidad ante la suerte del pobre y la incuria de los grandes de este mundo. Tanto su reacción espontánea como los signos de poder que fueron sus milagros explican que desde un comienzo, el pueblo viera en su persona a un liberador. Ello aclara también la pregunta dirigida a él por la embajada enviada por Juan Bautista: "¿eres tú el que debe venir o tenemos que esperar a otro?" (Lc 7,19). Esta interrogación expresa un incipiente reconocimiento mesiánico suscitado por el comportamiento de Jesús y por lo tanto un llamado apremiante para que entre en acción, y al mismo tiempo una cierta perplejidad provocada por su estilo peculiar. Los mensajeros enviados por Juan parecen querer exhortar a Jesús a pasar a la acción de un modo más decidido. Paralelamente el pueblo acude también a él como a un maestro, pero simultáneamente lo percibe como alguien con mayor autoridad que los escribas (Mc 1, 22). [150-151]

La persona de Jesús despierta admiración y esperanza, en los términos en que el pueblo podía formularla. Pese a lo cual, Jesús no se hizo zelota en el sentido en que lo había sido Judas el Galileo y en que lo serán más tarde los jefes de esta corriente. Ello no pudo haber sucedido sólo por accidente. Y es que el proyecto de Jesús se diferencia y supera al proyecto zelota en varios puntos capitales. Su gesto de "purificación" del Templo, interpretado por las autoridades como un ataque directo de corte zelota (Mt 21, 12-17; Mc 11, 15-19; Lc 19, 45-48), tiene simultáneamente un sentido de protesta social y de actualización profética. Jesús marca la prioridad del culto rendido con el corazón sobre el culto mercantilizado por el sacerdocio, en la línea del profeta Jeremías (Jer 7,11). En la versión fijada por los evangelios, el episodio ha podido ser magnificado en un contexto de polémica de la primera

comunidad con el judaísmo oficial. Pero la unanimidad del testimonio evangélico sobre los hechos que presentan a Jesús enfrentándose violentamente a los cambistas y funcionarios del templo, nos impide dudar de su autenticidad (105). Mediante esa acción, Jesús denunciaba el aprovechamiento del culto por la aristocracia sacerdotal, y por eso pudo ser vista como un gesto zelota por sus contemporáneos. Pero lo que termina de dar relieve al hecho son las palabras de Jesús: la casa del Padre (versión de Juan) no puede convertirse en sede de traficantes. Esto va contra su finalidad misma que es ser casa de oración. Pese a todo lo cual Jesús no vive pendiente del templo [151-152] en tanto símbolo nacional. Le preocupa más bien la cuestión del culto verdadero, como hemos visto en los párrafos sobre su conflicto con el sacerdocio y sobre su reserva frente a las leyes de pureza. En esto se alinea con la tradición profética. El templo no es un absoluto (Mc 13,2: "No quedará piedra sobre piedra"). Tampoco parece Jesús estar movido por la idea zelota-esenia de reformar el sacerdocio. Esta distancia desaprensiva respecto del destino de esas instituciones de Israel, sobre todo del templo, pudo ser invocada como pieza de acusación contra él (Mc 14, 57-58; Mt 26,61; Jn 2,19, aquí una vez más la versión de Juan debe reflejar mejor la situación primitiva) (106).

El fondo de esta actitud sólo se puede entender desde la perspectiva global en que se inscribe la práctica de Jesús. Punto en verdad un tanto delicado porque supone reconstruir en cierto modo lo que fue su proyecto personal. Apoyándonos en resultados exegéticos sólidos podemos afirmar que Jesús inicia su misión pensando sobre todo en Israel, conforme a la concepción de los profetas, según la cual Dios exigiría en primer lugar frutos de conversión a Israel en tanto que pueblo elegido y predestinado desde sus orígenes a una particular alianza con Dios. Pero la enconada resistencia del judaísmo oficial y la desconfianza manifiesta de los otros sectores organizados, hizo muy pronto perceptible la resistencia a las perspectivas proféticas con que Jesús releía y actualizaba toda la tradición. Ello fue transformando el sentido de su misión y sobre todo fue ampliándola a otros destinatarios y no sólo a los miembros del pueblo judío. Por su profetismo Jesús romperá los cuadros estrictamente nacionales en que había situado inicialmente su propio ministerio. Jesús ofrece el Reino a los pobres, pero éstos son no sólo el campesinado de Galilea y de Judea, ni [152-153] los enfermos o mendigos connacionales, sino el pobre del imperio romano, en toda su extensión, sin consideración de raza o de cultura. Jesús participa en el mundo de los pobres que no conoce fronteras nacionales. Fraternaliza con ellos por ser pobres y en ello es fiel a la universalidad del amor del Padre que termina con particularismos étnicos y exclusivismos religiosos. Este hecho resulta demasiado novedoso para la primera comunidad, la que sólo después de la experiencia de Pascua, y muy penosamente, comprenderá todo el alcance de esta óptica universalista. A ello la ayudará la incorporación de discípulos helenizantes y no-judíos que muy probablemente habían escuchado directamente a Jesús durante su predicación itinerante incluso hasta las costas del país (107).

Jesús supera así el particularismo nacionalista que hacía de los zelotas un grupo restringido únicamente al horizonte de Israel. El horizonte de Jesús es más vasto. No está aprisionado por el particularismo de la ley, el nacionalismo del templo, o la cuestión del legítimo sacerdocio. La adhesión de Jesús es al Padre y no únicamente al Dios de los judíos. En su mensaje, el Reino sale al encuentro del hombre, sin restricciones que le marquen fronteras nacionales infranqueables.

Desde nuestro punto de vista, tampoco es ajena a este universalismo la cuestión de su diferente [153-154] diagnóstico político de la situación. Los zelotas, vistos desde la práctica de Jesús, quieren forzar la historia desde Israel, como un pueblo dotado de un destino singular. Jesús vive esa misma impaciencia histórica pero la ve ligada a un proceso de mucha mayor envergadura: la levadura del Reino debe fermentar toda la masa, y ésta es desmesuradamente mayor que un pueblo determinado. Ningún privilegio es concedido a Israel sólo por ser Israel (Mt 12, 41-42; Lc 11, 31-32). Y, al revés, todo es entregado al pobre por ser pobre, no por ser miembro del pueblo judío. Los pequeños para quienes Jesús anunció el Reino son los pobres del mundo conocido en aquella época. Si es así, la acción en favor de ellos debe medirse en relación a las dimensiones de ese mundo: la mies es mucha, pero los operarios pocos.

Y fue esta combinación de universalidad y radicalismo la que le costó a Jesús ser condenado tanto por los jefes judíos como por el representante del imperio, quienes detectaron en él un elemento cuestionador y subversivo de la fe y del sistema. Por eso recibió la sentencia reservada a los zelotas, a los esclavos de Roma y a los heterodoxos del judaísmo, "malditos" por la ley (108). [153-154]

Capítulo IV El proyecto de Jesús

[157]

No buscamos en este capítulo imaginar el contenido de la conciencia psicológica de Jesús pues no damos al término de "proyecto" un sentido puramente subjetivo. Es cierto que ningún proyecto adquirirá articulación y consistencia sino a partir de y en referencia a un centro personal, pero este último es inaccesible a una captación directa. Por ello, hablar del proyecto de Jesús, aunque eso nos remite al misterio último de su ser personal, es posible si tenemos en cuenta la expresión objetiva que él mismo le dio en hechos y palabras, los cuales además fueron recibidos por la comunidad y contribuyeron a estructurarla objetivamente. Tampoco pretendemos ser exhaustivos. En los dos capítulos anteriores se ha ido ya delineando la práctica de Jesús mediante correlaciones y contrastes con su medio social y cultural. Tratamos ahora de ver su arquitectura unitaria en la cual descubrimos la presencia de un sujeto en su originalidad irreductible, a la vez que el sentido englobante y ordenador con el cual se configuró su vida. Esto nos permitirá hablar con mayor precisión de la práctica del sujeto histórico que fue Jesús y de lo que él aportó a sus discípulos y a través de ellos al proceso del [157-158] mundo. Pero, para llegar a ello, necesitamos primero situar el proyecto de Jesús en el medio social dentro del cual se estructuró

a. La clase de donde provenía Jesús (109)

El medio social de Jesús es el grupo social más extenso y heterogéneo por su composición de la Palestina de entonces. Negativamente, pertenecen a esta clase los excluidos del poder, los privados de riquezas y privilegios, los iletrados considerados sobre todo como ignorantes en materia religiosa. Todo esto acompaña normalmente su pobreza, aunque haya que distinguir todavía, al interior del grupo, diferentes situaciones sociales. Más en positivo, los miembros de esta clase se encuentran en la base de la pirámide social, ligados a actividades productivas precisas. Así como sucede con los otros grupos ya presentados, hay que esperar encontrar también aquí la existencia de una cierta personalidad religiosa propia que trataremos de establecer en sus rasgos más definidos.

"¿No es éste el hijo del carpintero? ¿De dónde le viene esta sabiduría?" (Mt 13, 54-55). Esta pregunta, que los evangelios sinópticos sitúan durante la actividad de Jesús en Galilea, identifica a Jesús por su vinculación a una profesión (110). Jesús es hijo de carpintero y por [158-159] tanto carpintero él mismo, si seguimos la versión de Marcos y nos atenemos a los usos de la época por los cuales la misma profesión se transmitía de padres a hijos. Jesús, pues, es incluido sin vacilaciones por sus oyentes dentro del grupo de los artesanos. El desempeño de una habilidad profesional de este tipo era algo apreciado positivamente en la época, por lo que hay que ver en la pregunta dirigida a Jesús un signo de reconocimiento social, y no sólo una constatación objetiva. De hecho, por entonces la mayor parte de escribas ejercían un oficio, distribuyendo su tiempo entre la enseñanza gratuita y la vida profesional. Por Hch 18, 3 y 22, 3 sabemos, por ejemplo, que Pablo era fabricante de tiendas. Trabajar como artesano no era visto siempre como algo incompatible con la condición de maestro en la ley. La sorpresa que acompaña en este caso la interrogación sobre la condición de Jesús muestra más bien otro aspecto del problema: la gente se admira porque alguien sin mayor formación hable como un doctor de la ley. Y es que Jesús enseñaba "con autoridad" sin haberse sometido previamente a un proceso regular de formación. Las preguntas que sobre él se hace la gente revelan la ambivalencia que proyecta la sociedad sobre los de su clase. Se aprecia su habilidad profesional pero se le desprecia por la ignorancia que automáticamente se atribuye a los de su condición. Según esta perspectiva, un artesano que no ha recibido la instrucción de un doctor está descalificado de antemano para interpretar la ley. Pero es justamente eso lo que hace Jesús y, por tanto, trastoca los moldes convencionales que niegan a un hombre del pueblo capacidad para explicar las Escrituras. Los gestos de autoridad de Jesús sólo podían ser vistos como fruto desconcertante de una reprochable temeridad.

[159-160]

La clase a la que perteneció Jesús se componía en primer lugar del grupo de trabajadores calificados, de baja extracción social, no instruidos en la ley, quienes, a causa de esto, eran mirados

con recelo por los diversos representantes del "Israel puro". Fuera de Qumrán, los artesanos no están organizados en unidades colectivas de producción. Los pescadores del lago de Genesaret, en Galilea, parecen constituir otra excepción pues se tiene elementos para pensar que habían formado una especie de cooperativa (111). Pero en general se trata de trabajadores individuales o de pequeñas empresas familiares que poseen sus propios instrumentos de trabajo y entregan sus productos directamente al consumidor. El inventario que se puede hacer de este grupo cubre una amplia gama de oficios y ocupaciones. Hay que contar, entre otros, a zapateros, carpinteros, albañiles, orfebres, perfumistas, tejedores, sastres, panaderos, carniceros, fabricantes de sellos, copistas, peluqueros, lavaderos, etc. También a los pequeños comerciantes, quienes se beneficiaban con el continuo flujo de viajeros que atravesaban el país en peregrinación hacia Jerusalén. A ellos se suman los hoteleros que se hacen retribuir sólo los gastos de manutención, pues no es permitido alquilar el suelo de Israel a otro miembro del pueblo judío. De hecho, en su mayoría, viven del trueque y el comercio de pieles: se quedan con la piel de las víctimas ofrecidas en el templo por sus huéspedes. Otro sector de este grupo social lo constituían todos los funcionarios subalternos y servidores del templo, algunos de ellos artesanos especializados: ebanistas, conservadores y fabricantes de mosaicos, levitas, músicos, guardias, etc. Al sector compuesto por los artesanos hay que añadir una masa ingente de personas desocupadas, mendigos, enfermos (coincidiendo ambas categorías con frecuencia), así como los jornaleros sin calificación especial cuyo número va en aumento y [160-161] supera, al parecer, en importancia al de los esclavos domésticos o públicos.

Un nuevo rubro se abre dentro de esta clase social con la inclusión en ella de profesiones impuras de las cuales se han conservado algunas listas (112). Quienes las ejercen son objeto de una serie de prohibiciones rituales, pudiendo llegar incluso a la pérdida de ciertos derechos cívicos. Se trata de profesiones que acarrear una exclusión social porque son consideradas como impedimento legal para acceder a ciertos cargos públicos. Unas porque se ve en ellas ocasión frecuente de deshonestidad; así, por ejemplo, las que se cree que incitan al robo. En esta categoría están las vinculadas al transporte, a las labores de pastoreo, a los juegos de azar. En tiempos de Jesús circulaba la siguiente expresión característica: "es difícil a un cobrador de impuestos, a un publicano o a un pastor, hacer penitencia". En los tres casos citados hay algo en común, el de ser considerados como injustos, pecadores y culpables. Los médicos son a veces también incluidos en este rubro, no sólo por poder contraer alguna impureza a raíz de su contacto con enfermos o cadáveres, sino también, se aduce, porque no atienden al pobre y explotan al rico (113). Otras profesiones son consideradas sin más como repugnantes. Así por ejemplo la de los lavaderos, basureros, carniceros, los dedicados a la curtiembre de pieles (114). Y aunque la inclusión más precisa dentro de estas listas de una [161-162] determinada profesión haya podido dar lugar a controversias y a juicios diversos de valor, nada cambia "al hecho de que ciertas ocupaciones fuesen consideradas como despreciables aunque necesarias, y funcionaran como causa de impureza alejando de quien las ejercía todo "signo de bendición" (115).

Por otra parte, los grados de impureza podían variar. La impureza más grave se contraía por el ejercicio de actividades directamente transgresoras de la ley o sospechosas de inmoralidad: los mercaderes de productos del año sabático responden al primer caso, los que atienden un establecimiento de baños, los que comercian en ultramarinos, los propios marineros, entran dentro del segundo caso. Los cobradores de impuestos caían bajo la sanción de impureza grave, lo que ciertamente jugó un papel en el sentimiento de rechazo dirigido contra ellos. Los jefes-recaudadores como Zaqueo arrendaban, además, el cargo a subordinados por lo que puede suponerse que la solidaridad entre ambos escalones jerárquicos no fuese sin fallas (116).

Así, al criterio de clase social inferior, la sociedad judía superponía criterios de pureza legal y otros de orden más bien moral que justificaban ideológicamente, rigidizándola, la jerarquización de la sociedad. Se es pobre no sólo por encontrarse en una situación material [162-163] desfavorable, sino que esta situación traduce externamente un estado de inferioridad espiritual y de deuda moral. Los vocablos de pobre y pecador designan con frecuencia a los mismos sujetos. De este modo, la ideología dominante responsabilizaba al pueblo desvalido por su propia situación y por la situación del país entero. En cierto modo ser pobre era en este contexto algo vez social y moral, lo moral adscrito a la condición material objetiva. Ser pobre equivalía para muchos a ser culpable: "el castigo sólo ha venido al mundo por culpa de la gente del pueblo" (117). Las calamidades materiales están sujetas por ello a un enjuiciamiento moral de parte del judaísmo ortodoxo. En varias ocasiones Jesús tiene que combatir en sus discípulos la influencia de esta arraigada mentalidad: "Rabí, ¿quién ha pecado para que él haya nacido ciego, él o sus padres?" Aquí los discípulos plantean un caso discutido en las escuelas rabínicas sobre la posibilidad de pecar durante el período de gestación. Pero nadie —salvo Jesús— pone en tela de juicio que un pecado sea el origen de la situación del enfermo-mendigo. Jesús niega la pertinencia de esta explicación: "Ni él, ni sus padres". Y no se detiene a explicar el caso sino que pasa a atender al

enfermo: "es para que las obras de Dios se manifiesten en él" (Jn 9, 1-3, 34). En la misma perspectiva hay que leer Lc 13,1-5. La torre de Siloé al caer ha aplastado a dieciocho personas. Jesús sale al encuentro de las reflexiones de sus oyentes: "¿pensaban ustedes que ellas eran más culpables que los otros habitantes de Jerusalén?" Jesús niega rotundamente esta relación mecánica entre desgracia objetiva y culpabilidad y hace, más bien, un llamado a examinar la propia situación y a convertirse (118). [163-164]

Este rechazo tajante del recurso a la religión para perpetuar la dominación, culpabilizando a quien se encuentra en situación de inferioridad social, Jesús lo respalda más que con palabras, con su comportamiento concreto. La gente de quien él se rodea recibirá frecuentemente el apelativo de publicanos y pecadores: "¡cómo! ¿El come con cobradores de impuestos y pecadores?" (Mc 2,16; Mt 9,11; 11,19; Lc 15,1; 7,39). Según los sacerdotes del templo, no son los notables los que siguen a Jesús sino una masa sin fe ni ley (Jn 7,45-49) (119). Jesús los llama, al contrario, con mucha mayor objetividad, los "más pequeños" buscando integrarse en su propio círculo. Esta expresión era empleada para designar a gente con poca o nula formación religiosa, son los "simples" estigmatizados por sacerdotes, esenios y fariseos, y que Jesús considera como aquellos en favor de los cuales comienza la manifestación del Reino (Mt 11, 25; Lc 10,21). Por esto, mediante esta toma de posición, Jesús no sólo relativiza las distinciones de la ley, y a ésta como criterio absoluto de conducta, sino que ataca además su funcionamiento ideológico al negarse a aceptar que la ley deba justificar las diferencias [164-165] sociales. Por eso dirá: quien busque entrar al Reino tendrá que hacerse como uno de esos pequeños.

De hecho, en cada página del evangelio encontramos la presencia cargada de expectativas de esas masas de pobres de Galilea y de Judea, atraídos por la autoridad y simplicidad del maestro tanto como por los signos milagrosos, bastante modestos en apariencia, que acompañaron su predicación.

Jesús aviva en ellos la esperanza mesiánica. La muchedumbre lo identificaba como auténtico representante suyo, como un líder popular. Jesús encontró esas expectativas ya sembradas y latentes en el pueblo; no fue por lo tanto su iniciativa sola la que las encendió, sino que estaban dadas, condicionando la comprensión que el pueblo podía tener de su comportamiento y de su mensaje. Hemos señalado cómo Jesucristo no dio un cauce políticamente inmediatista a estos anhelos pero tampoco los ignoró con indiferencia o con desprecio:

era el lenguaje del pueblo y respondió a aspiraciones legítimas dimanantes de su precaria situación. Jesús no permanece mudo ante las demandas que representan para él, aun cuando responde con autonomía y originalidad. Y al mismo tiempo que condena la tentativa de Pedro de desviarlo de una confrontación dolorosa con los grandes del país (Mc 8, 31-33), no trata de apaciguar a sus seguidores que lo aclaman con júbilo al entrar a Jerusalén (Lc 19, 35-40); aunque según Lucas los fariseos se hicieron presentes en aquella ocasión para pedir prudencia considerando la significación política que podía tener el entusiasmo por el Reino representado en esos momentos por Jesús. Conforme a la opinión bien documentada de J. Coppens, "Jesús no podía ignorar las tradiciones de su pueblo, y le era fácil discernir en ellas una cierta fe y esperanza válidas" (120). [165-166]

Esta latencia de la expectativa mesiánica dispuesta a manifestarse en cualquier momento no provenía de una emoción superficial. En efecto los evangelios nos ponen en contacto con un conjunto de "justos" que, viviendo como pobres en el seno de esta clase social, aguardaban la liberación de Jerusalén y el "consuelo" del pueblo. Las tradiciones del Antiguo Testamento, especialmente las contenidas en las profecías y en los salmos, fueron sin duda el sustento ideológico y espiritual de este grupo, el cual, por otra parte, no se diferenciaba del resto ni poseía una organización propia. Como fermento en la masa, no sintió la necesidad de singularizarse sino que fusionado con el conjunto de los sectores pobres compartió con ellos necesidades, aspiraciones y triunfos. El grupo cumplió, sin embargo, una función incontestable contribuyendo a mantener viva la conciencia de ser pueblo de Dios y por lo tanto sujeto de una responsabilidad histórica al interior de una tradición espiritual liberadora. Se trata de pobres que viven guiándose por el espíritu de las promesas y exigencias del Reino, y que se hallan dispuestos para entrar de lleno en el movimiento de conversión requerido para su cumplimiento. No es posible delimitar más rigurosamente el contorno de este grupo, ni tampoco es necesario. Las tradiciones más genuinas de la Biblia bastaban para formar este tipo de judíos fieles, fervorosos y militantes. Son ellos quienes en esos momentos, al interior de los sectores populares de Israel, alcanzaron el más alto [166-167] nivel de conciencia y la mayor claridad sobre la identidad y destino de su pueblo.

El medio más próximo a Jesús, en que habría que ubicar a familiares y discípulos, revela la existencia de personajes que responden a ese temple espiritual. Allí están Zacarías e Isabel, María, José, Simeón y Ana como puentes tendidos entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Todos ellos surgen en el evangelio de la infancia de Lucas como constituyendo un núcleo humano en el que maduraban

condiciones para la eclosión del tiempo salvífico. También en los otros evangelios abundan personajes cortados por el mismo rasero: los discípulos de Emaús, el grupo aledaño al Bautista, Andrés, Pedro, el propio Juan (Jn I, 35s.). También habría que emparentar a esta corriente amplia a Felipe y Natanael, dos discípulos que el Señor llama con independencia del grupo anterior (Jn I, 43s).

Todos los personajes citados poseen en común la esperanza operante del Reino, esperanza mesiánica por excelencia, y su condición de pobres. El Señor reclutó entre ellos a sus primeros discípulos; representaban, en efecto, un terreno preparado y asequible a la forma y el contenido que tomaría su propia misión.

Por otra parte, himnos profundamente imbuidos de la tradición véterotestamentaria, como son el "*magnificat*" (Lc 1,46-55), el "*benedictus*" (Lc 1,68-79) y el "*nunc dimittis*" (Lc 2, 29-32), por su fondo y comunidad de tono, más allá de su elaboración cristiana ulterior, forman un conjunto expresivo de lo que pudo haber sido la intuición religiosa central de este grupo nutrido por la tradición y atento a los signos liberadores del tiempo presente. Lo que esos himnos muestran con toda evidencia es una creatividad popular en acto, la [167-168] capacidad para reactualizar libremente el material ya existente en los salmos y profetas en relación a las necesidades presentes del pueblo. Si estos himnos no han sido creación exclusiva de la primera generación cristiana, habría que reconocer en su núcleo primitivo un material muy próximo al medio inmediato de Jesús; porque no se ve de qué otro grupo social o religioso podrían provenir (121).

b. El anuncio del Reino a los pobres

Según la mayoría de los exégetas el mensaje de Jesús se estructura básicamente en torno a dos polos: la venida inminente del Reino y el carácter radical de la exigencia de Dios a convertirse y entrar en su dinámica. De un lado hay el Reino como don escatológico, es decir definitivo y último de la salvación, ofrecido gratuitamente por Dios sin mediación de nuestro esfuerzo para obtenerlo; de otro lado, el llamado insistente a ponerse en marcha hacia el Reino y prepararlo asumiendo el esfuerzo transformador de nuestra historia que el Reino [168-169] mismo simultáneamente impulsa, promete y supone. De un lado, el futuro, de otro lado, el presente del Reino. La exégesis moderna no se ha sentido cómoda para coordinar entre sí ambos aspectos y ha buscado el centro de equilibrio de su relación, privilegiando al uno o al otro como polo decisivo. El mensaje de Jesús, abarcador de ambos, pareciera más bien proponerlos que proporcionar una explicación sobre el modo como se articulan entre sí. En efecto, la Buena Nueva proclama la irrupción en el presente del Reino de Dios, esperado para el tiempo salvífico como don de lo alto; pero, además, ella apela realísimamente a la responsabilidad humana en la historia y por eso comprende una enseñanza ética y disciplinaria en vistas al Reino. Detrás de esta dualidad de aspectos de la Buena Nueva se adivina la ulterior tensión que aparecerá en los escritos de Pablo como gracia (evangelio) y ley (obras). No serán pocos los que, al abordar este problema, tiendan a considerar ambos aspectos de la cuestión como relativamente independientes entre sí; lo que lleva con frecuencia a privilegiar uno de los dos con detrimento del otro (122).

Sin embargo, por encima de las diferencias de acento o de interpretación, un punto es hoy día aceptado por todos: el ministerio público de Jesús se centra en la proclamación solemne y decisiva para la historia humana de la venida del Reino de Dios. Justamente veíamos en la presencia de este tema central en la misión de Jesús, el rasgo más destacado de su cercanía espiritual [169-170] con respecto al anuncio zelota. De ese núcleo de la predicación de Jesús se desprenden un conjunto de orientaciones con alcance práctico que constituyen propiamente una moral del Reino; moral solicitada por el Reino mismo como signo y condición material de acogida de su fuerza salvífica.

En efecto, la representación del Reino que encontramos al nivel del Antiguo Testamento, elaborada principalmente por los profetas y celebrada en los salmos, insiste sobre todo en el carácter dinámico del acontecimiento por el cual Dios se revela como poder recreador de la historia, soberanamente libre ante ella, a la vez inquietándola y "pidiéndole cuentas". El Reino implica juicio y cambios en la realidad. Así el salmo 76, salmo de la soberanía de Yahvé, pregona que "Dios se levanta para el juicio, para salvar a todos los humildes de la tierra" (v. 9-10). De modo que el anuncio del Reino remite a la acción universal de Dios en favor de los más pobres, como manifestación de su trascendencia; Reino irreductible por otro lado a los designios o a la política de los reinos del mundo escasamente atentos a ese sector de la humanidad formado por los "humildes de la tierra". Esta idea de la peculiar soberanía de Dios que se afirma en la historia a través de la paradoja de la identificación de Yahvé con los más débiles, es no sólo una constante del Antiguo Testamento sino que será el tema clave, unificador del mensaje y la acción de Jesús (123). [170-171]

Justamente por eso hay que examinar con detenimiento los aspectos singulares presentes en el anuncio del Reino en el Nuevo Testamento. A nuestro parecer la originalidad de Jesús va a consistir en relacionar los signos del Reino con su propia persona y en radicalizar sus exigencias pero desarrollándolas en referencia" a su fundamento en Dios, siendo así creadoramente fiel al espíritu del Antiguo Testamento. Por otro lado, en oposición a los escribas, Jesús insistirá en el aspecto crítico de cumplimiento hacia el futuro del Reino, mientras que aquellos lo identificaban al hecho ya cumplido siglos atrás de la "entrega" de la ley. El Reino en las perspectivas de Jesús, irrumpe en la historia para cuestionarla y proyectarla hacia un futuro diferente. Y este es un motivo de choque con gente de su generación: Para ustedes .cualquier momento es bueno" (Jn 7,6). Jesús afirma tanto la novedad como el carácter interpelante del [171-172] Reino. No nos parece por eso que lo más importante para entender el mensaje de Cristo sea marcar la tensión existente entre la dimensión escatológica del Reino y las exigencias éticas de conversión a él subordinadas, sino más bien el hondo teo-centrismo de Jesús. De allí emana la proclamación, por él mismo, del comienzo del tiempo escatológico definitivo, así como de las consecuencias ético-espirituales válidas para el presente. Con ello coincidimos con la posición de Schürmann sobre la raíz teo-céntrica de la moral proclamada por Jesús: "Tras la exigencia de Jesús, incluso si ocasionalmente, posee una fundamentación escatológica, aparece una preciencia: el conocimiento de la santidad absoluta de Dios, fundado en un teocentrismo extremo. No es por casualidad que Jesús en el Padrenuestro nos hace pedir la santificación del Nombre antes de expresar la venida del Reino... Las exigencias éticas de Jesús revelan pues a Dios indirectamente; ellas quieren mostrar quién es Dios, diciendo lo que debe exigir en tanto que Dios. Tras la enseñanza de Jesús, se manifiesta la santidad y la gloria de Dios: Dios es el Señor y Rey absoluto" (124). [172-173]

No es de ningún modo secundario que Jesús hable unitariamente del Reino-de-Dios y del Dios-del-Reino. Todo el anuncio del Reino está subordinado y coordinado a la revelación de Dios y a la conciencia de Jesús de que al amor del Padre encuentra un símbolo revelador en la realidad incoativa pero ya en marcha del Reino. No se puede por eso independizar al Padre de la idea del Reino, ni a este último de Dios. El Reino que todo lo abarca para transformarlo todo, como lo sugiere la parábola de la fermentación de *toda* la masa por la levadura, significa el lazo dinámico entre Dios y la humanidad en proceso: la autocomunicación gratuita y definitiva del Padre ofrecida a una humanidad pobre y pecadora en y como camino de restauración. Por eso Jesús manifiesta una cierta predilección para presentar el Reino en términos de convocación y comensalidad. Así, en la parábola de Lc 14, 15-24 (par. Mt 22, 1-14), un hombre da una gran comida, pero, de manera [173-174] desconcertante para los auditores de la parábola, en el último momento los invitados encuentran distintos pretextos para no asistir. Más desconcertante resulta todavía la decisión del anfitrión: su casa se abrirá a pobres y lisiados, a ciegos y cojos que pululan en las plazas y calles de la ciudad, en los caminos y jardines de las afueras, porque su casa "debe estar llena". Llena de pobres como signo de lo que es el Reino, visto desde la perspectiva del Dios que lo ofrece. Comensalidad que no es simplemente armonía: la incorporación de los nuevos invitados representa el rechazo de los primeros que, por lo demás se habían excluido a sí mismos. El Dios del Reino es "un Dios disidente" porque choca, y por eso sorprende, con los usos aceptados o canonizados de este mundo, que así como está, no puede ser el lugar de su Reino (125).

En relación con lo anterior merece subrayarse el hecho de que Jesús retoma y prolonga un tipo de anuncio que había sido característico de los profetas, y que ello se traduce en cuanto al Reino por una opción teológica básicamente no apocalíptica según el modo esenio, sino más bien profética. La resurgencia del tema así como la insistencia de Jesús en la preferencia incondicional con la que se hace donación del Reino a los pobres en el aquí y ahora de la historia son índices netos de la orientación profética en la que se situó Jesús. Para los profetas, en efecto, el tema de la alianza como "lugar" en que se verifica la relación Dios-pueblo pobre es algo central. Del mismo modo el corazón del mensaje de Cristo, y como la síntesis del acontecimiento salvífico que él representa, es precisamente el Reino, magnitud misteriosa [174-175] que ha comenzado a transformar en términos objetivos la historia en beneficio de los más necesitados. Es por ello que éstos deben recibir con alegría la Buena Nueva que les anuncia el fin de su postración y marginación actuales (126). Con el Reino una era nueva comenzaba que contenía en germen la modificación substancial de su situación.

Proclamando así la inminente irrupción del Reino de Dios, Jesús recogía una idea tradicional pero poco tenida en cuenta por las esferas más oficiales del judaísmo de su tiempo. En cambio los zelotas en contradicción con aquéllas habían organizado su movimiento en torno a ese tema conductor. El tema del Reino tenía, no obstante, en el conjunto de la tradición de Israel, un lugar nada secundario pues designaba, como vimos, la soberana libertad de Dios ejerciéndose en acto, amorosamente, al interior de la historia: Jesús radicaliza este aspecto dinámico del Reino refiriéndolo tanto al presente como al futuro del pueblo. En esta línea, el capítulo cuarto del evangelio de Lucas nos ofrece una

especie de compendio del anuncio de Jesús que sirve como introducción al desarrollo de su ministerio. Jesús aparece allí [175-176] interpretando un pasaje de Isaías en relación con la actividad mesiánica centrada en la proclamación y efectuación de la Buena Nueva. Según este denso pasaje teológico de Lucas la interpretación que hace Cristo del texto leído se limita a indicar que las Escrituras que acaban de oír quienes lo escuchaban en la sinagoga, se cumplen hoy (Lc 4, 21). El recuerdo de Jesús como efectuator del mesianismo isaiano destaca en este texto el aspecto de don gratuito y actual de sí mismo con que se manifiesta el Dios del Reino, respondiendo directamente a requerimientos muy concretos de la situación contemporánea de Israel. Todo lo anunciado por el profeta se cumple hoy irrestrictamente, en virtud del Espíritu de Dios, quien actúa en favor de los cautivos, de los oprimidos y los pobres.

Las concepciones mesiánicas del Reino habían sido ya profusamente desarrolladas por los profetas. Uno de cuyos ejes básicos era la afirmación según la cual Dios vela permanentemente para que se haga justicia al más pobre. Esta convicción había dejado una huella indeleble en la conciencia religiosa de Israel. Sobre todo el segundo Isaías fue quien asoció más claramente el desvelo de Dios por su pueblo con el inicio y cumplimiento seguro de una definitiva etapa histórico-salvífica que se consumaría como nueva alianza entre Dios y un pueblo débil. En dicha etapa las promesas y bendiciones adscritas a la antigua dinastía de David se aplicarían directamente al pueblo con prescindencia total de cualquier dinastía con pretensiones mesiánicas (127). [176-177]

El rabinismo fariseo había difundido la opinión, en tiempos de Jesús, de que el profetismo estaba por completo extinguido y que lo suplía el comentario de la ley, el cual reducía el Reino a una abstracción de carácter puramente moral e individualista, sin consecuencias transformadoras sobre la historia actual o futura. Esto había llevado a un empobrecimiento teológico del tema, desplazando su eje primitivo en la revelación de Dios a un nuevo eje: la ética casuística de los doctores. Los esenios, por su parte, especularon sobre las fechas del cumplimiento del eón futuro e hicieron del Reino una magnitud en cierto modo intemporal, ligada a la conflagración universal del "fin de los tiempos". Esta perspectiva también desfiguraba la concepción del Reino al desvirtuar su impacto histórico e invitar indirectamente a dejar de buscar su realización en un presente simplemente condenado como hostil a Dios. Haciendo del Reino una realidad exclusivamente trascendente, promesa y bendición sólo para una minoría de elegidos segregados del resto, terminaron por convertirlo en un enigma indescifrable ya que esta concepción no correspondía sino muy borrosamente con el sentido mucho más universal y concreto de la tradición anterior. En los círculos apocalípticos se pierde pues la tensión tenida en cuenta por los profetas entre presente y futuro, pero además y tal vez por vía de consecuencia, se cae en una serie de incongruencias y confusiones que debilitaban la significación del Reino, sobre todo en orden a la rehabilitación histórica de los pobres como signo de la soberanía del Padre. Cuando los zelotas reviven el anuncio del Reino y Jesús hace de él —de un modo propio y original— el centro mismo de su actuación, la idea de Reino se hallaba en la mayor parte de círculos judíos, por lo tanto, en plena crisis (128). [177-178]

El aporte de Jesús fue recuperar la perspectiva profética en función de las circunstancias del presente, e iluminar éste desde las promesas y exigencias del Reino. Y ello a través de la predicación por también con gestos simbólicos como fueron las curaciones, los exorcismos, la expulsión de los mercaderes del templo, la comensalidad con pobres y pecadores, el ofrecimiento del perdón, etc. A través de este hablar "indirecto", Jesús hace del Reino el medio de la revelación de Dios, de tal modo que muchas de sus afirmaciones sobre el Reino deben considerarse como auténticos predicados sobre Dios. Ante todo el Reino manifiesta con fuerza desconcertante el amor, la justicia, la bondad del Padre. Y, derivadamente, provoca la respuesta del hombre como comportamiento por el cual se acoge objetivamente su don. La práctica de Jesús encuentra aquí el foco central que irradia sobre todo lo demás; a través de su práctica, Jesús ligó muy íntimamente la idea de la actualidad del Reino ofrecido por el Padre con el acontecimiento de su propia vida y tareas.

Pero el Dios que se revela en la práctica de Jesús no precisa su identidad sino por la relación que establece con los destinatarios y portadores privilegiados de su Reino, que, en la predicación de Jesús, son los "pobres y pecadores".

Dos "palabras de Jesús" reunidas por Marcos expresan cabalmente esta óptica. "Dejad que los niños vengan a mí... porque de los que son como ellos es el Reino de Dios", y "el que no reciba al Reino de Dios, como niño, no entrará en él" (Mc 10, 13-16). Jesús declara polémicamente que el Reino de Dios pertenece a aquellos que eran considerados por la sociedad de entonces como inferiores. Es el caso de los niños a quienes se reservaban en ese tiempo las tareas domésticas "ingratas". Para entrar al Reino será preciso volverse como niños, identificarse con su condición de inferioridad [178-179] social, vivir con respecto al Reino en una actitud de obediencia y disponibilidad. Marcos insiste en la voluntad de Jesús de "imponer" las manos a los niños marcando así la significación profética de la

postura de Jesús; la imposición de manos, en efecto, era gesto solemne por el cual se transmitía el poder del Espíritu. Obrando de este modo Jesús otorgaba, a título ejemplar, las energías del Reino a aquellos que la sociedad de su tiempo consideraba como los más débiles y menos preparados para recibirlos.

Por eso, en la predicación de Jesús la entrega de la Buena Nueva a los pobres constituye el aspecto esencial del ya del Reino: "felicidades a los pobres, el Reino de Dios es para ustedes" (Lc 6,20; 7,22). El Reino se les ofrece no porque son buenos y hayan hecho méritos especiales para recibirlo, sino simplemente porque son pobres. El Reino les pertenece ya como indica el conjunto de bienaventuranzas, el tiempo de la salvación ha comenzado por y para ellos (129), por eso, igualmente, la Buena Nueva es noticia de liberación que se cumple ahora. Unos, los pobres, se alegran por esta causa; otros, por lo mismo, desconfiarán y terminarán rechazándola.

Desde entonces los pobres no serán sólo los destinatarios privilegiados del Reino, sino que integrados a él por Jesús, formarán parte de su contenido mismo; así hay que entender la expresión más exacta de que ellos son beneficiarios y portadores del evangelio: "vayan a decir a Juan... que la Buena Nueva es anunciada a los pobres, y feliz quien no caiga a causa mía" (Lc 7, 22-23), [179-180] es decir, feliz quien no se escandalice de la destinación preferencial de la Buena Nueva a los pobres. El texto más explícito en esta perspectiva es la llamada "solemne" acción de gracias escatológica de Jesús: "Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, por haber escondido esto a los sabios e inteligentes, y por haberlo revelado a los más pequeños. Sí, Padre, así es como has dispuesto en tu benevolencia" (Mt 11,25-26; Lc 10,21). El "haber revelado" estas cosas se refiere sin duda en el contexto, al contenido y significado misterioso del Reino. La substancia de la oración de Jesús es aquí la iniciativa del Padre, que se revela como tal en la preferencia particular y única por la cual ha entregado la totalidad del Reino a los humildes del pueblo. El don del Reino remite por ello al amor del Padre, a su santidad y poder soberano sin parangón.

Más allá de todas las expectativas y promesas suspendidas aún, Jesús anuncia a los más necesitados que el Reino se ha puesto en marcha para ellos, que cambiará la faz de la tierra totalmente. Esta convicción de Jesús que funda su optimismo y su coraje halla su más clara expresión en la parábola del grano de mostaza, y, en especial, en la de la mínima porción de levadura que levanta la totalidad de una masa desproporcionadamente mayor. El Reino ha entrado en el mundo por su propia potencia de comunicación como cumplimiento de justicia y de paz: "Si por el dedo de Dios expulso a los demonios, entonces el Reino de Dios acaba de alcanzarlos" (Lc 11,20; Mt 12,28). El triunfo sobre el mal atestigüa la fuerza victoriosa y actual del Reino de Dios; aunque juzgado con los criterios convencionales del judaísmo, este enfrentamiento entre el poder de Dios y los poderes que controlan el mundo se opera en realidad de un modo más bien discreto que espectacular. Es conocido, en efecto, el hecho de que los "judíos" pedían a Jesús signos del cielo cuyo modelo remoto eran los prodigios del éxodo; Jesús les ofrece como signos del Reino [180-181] una serie de acciones liberadoras que se sitúan al nivel de la atención a necesidades elementales del hombre. Pero sus adversarios las rechazan por tener una idea pre-establecida y casi mágica de lo que debía ser el poder de Dios. Para Jesús, por el contrario, dicho poder se mide por las necesidades concretas y, por lo tanto, menos deslumbrantes de los pobres, y no tanto por el hambre de lo maravilloso de quienes tienen satisfechas sus necesidades básicas. El sentido de Dios va unido en la concepción del Reino a la sensibilidad hacia el hermano pobre. En cambio en la mentalidad de los que combaten a Jesús en tanto "representante de Satán", juzgando a partir de los signos humildes o incluso ambiguos que él realiza, Dios se ha vuelto totalmente independiente de los hermanos más pequeños; y en consecuencia los adversarios de Jesús no son capaces de ver que el Reino los ha alcanzado ya.

Por eso, Jesús contra-ataca: "El Reino de Dios no viene como un hecho observable. No se dirá: "está aquí" o "está allá". En efecto, el Reino de Dios está en medio de ustedes" (Lc 17,20-21). El primer signo de esta transformación histórica se tiene en el debilitamiento expresado en signos de carácter profano, del poder de Satán. El Reino posee realmente un poder crítico de juicio y de transformación, aunque —como lo indica la respuesta dada por Jesús a los discípulos de Juan Bautista en Lucas 7 y el texto que acabamos de citar de Lucas 17— los signos históricos del Reino son reconocibles **en su carácter trascendente** sólo por una fe centrada en el amor. A algunos de los contemporáneos de Jesús, en efecto, los "signos" de liberación efectuados por él les seguirán pareciendo poca cosa como manifestaciones del Reino. Esperaban de Jesús una conducta espectacular más conforme con el deseo propio que con la necesidad ajena: que volviese a llover el maná, que se abriera el mar en dos partes o que una nube de fuego viniese a perturbar el cielo. Por ello son incapaces de entender la hondura de la realidad que corresponde al contenido del [181-182] Reino; por falta de sensibilidad para las demandas cotidianas de los pobres se quedan en la superficie de las cosas, sin llegar a percibir lo que está teniendo lugar en medio de ellos.

De este modo, las perspectivas en que Jesús sitúa la venida del Reino no conforman simplemente un programa doctrinal de predicación, sino que constituyen un todo unitario con su comportamiento práctico a través de un compartir día a día las condiciones de vida de las masas, en el diálogo permanente con ellas, en el asumir sus valores y aspiraciones espirituales, en la atención a sus necesidades básicas, en la conciencia dolorosa de que se hallaban como "ovejas sin pastor". Jesús abraza esta forma de comunión en la pobreza no por ascetismo sino por amor a los pobres, porque sabe que entre ellos se encuentra el lugar por excelencia de acogida del Reino de Dios. Esta cercanía de Jesús a la clase oprimida de su tiempo es un dato que goza de la máxima garantía histórica. Por ello también tuvo una función determinante para su condena por el "establishment": la predicación del Reino —en el contexto escogido por Jesús— lo ponía en inevitable contradicción con respecto al sistema (130).

Pero el conflicto es sólo consecuencia natural de la opción afirmada positivamente por una existencia fraterna que desde y con los pobres, sin hacer acepción de personas (Mt 22,16), sale al encuentro, interpela [182-183] críticamente y llama a conversión a todos los otros miembros de la sociedad. El más necesitado moral y socialmente —y hemos visto en un párrafo anterior cuánto coincidían las categorías de pobre y pecador— será de ahora en adelante la norma con la cual apreciar la proximidad del Reino. Esta convicción característica de la predicación de Jesús llega a alcanzar por momentos formas desconcertantes y provocadoras: "las prostitutas y los publicanos los precederán en el Reino" (Mt 21,31) suena a una muy dura invectiva dirigida contra quienes encuentran siempre pretexto para no definirse ante la exigencia de fe. La expresión suprime todo atenuante: no sólo las prostitutas y publicanos gozarán en el Reino de prioridad sino que una vez ocupado el sitio por ellos ya no habrá lugar para los demás. Según este criterio entrarán en el Reino las personas más inesperadas desde el punto de vista de la religión institucional. Los que creen en Jesús deben adoptar pues otros puntos de vista, que chocan con el judaísmo organizado. El centro medular de su fe será la concepción de la presencia misteriosa del Reino en medio del pueblo ignorante, sufriente, desorientado, aparentemente aplastado, dando allí frutos que los discípulos podrán cosechar. Por esa causa también, los discípulos no fueron seleccionados en atención a criterios de prestigio o poder, sino por su aptitud a integrar su vida en la del pequeño pueblo. La mayor parte en efecto, son reclutados por Jesús en la clase baja y llamados a cooperar en vistas al Reino ratificando en primer lugar sus lazos de solidaridad con sus hermanos inmediatos.

La atribución del Reino a los pobres tiene entonces un sentido teológico muy preciso que Jesús se encarga de relevar: pone de manifiesto la plena libertad de Dios que llega a tomar caracteres incluso de oposición objetiva frente a los usos aceptados como normales por los reinos de este mundo. El Dios de Jesús no entra en su lógica, no acepta sus convenciones sacralizadas ni se [183-184] somete a jerarquías establecidas sobre la base de la riqueza acumulada y la opresión. Respecto a todo esto Jesús manifiesta, en nombre del Padre, una soberana libertad. Pero esta libertad no se tiene a sí misma como su meta, ella es reverso y condición de una voluntad inquebrantable de comunión. Por eso, una vez más, una de las representaciones predilectas de Jesús para hablar del Reino es la del banquete mesiánico. El Dios del Reino no se aísla en su perfección, auto-suficientemente, como los dioses del Helenismo. No envidia la felicidad humana ni compete con ella para impedir su conquista por el hombre. Dios es más bien amor que se comunica, vida que se comparte, libertad y alegría que suscitan igualmente gozo y libertad de parte del hombre. Y por ello igualmente con Dios viene el juicio condenatorio, de todo lo que atenta contra esos valores.

Por eso Jesús habla del Reino con frecuencia bajo el modo del júbilo compartido, irradiando contagiosamente sobre los hombres, como una forma de superabundancia que se distribuye sin medida y busca traducirse establemente en el orden inter-humano. El saludo característico del ofrecimiento del Reino es por eso: "paz a esta casa" (Lc 10,5). Paz que es ante todo plenitud objetiva de bien, relación ordenada entre los hombres conforme a los principios de justicia y solidaridad. La comensalidad, la paz, el don ilimitado son así los símbolos movilizados del Reino y, por lo tanto, el fundamento de la práctica dirigida a su cumplimiento.

La generosidad del Reino que transparenta en las parábolas de los invitados (Lc 14,15s), del hijo pródigo (Lc 15, 11s.), de la oveja recuperada (Lc 15, 3s), de los desempleados contratados a última hora (Mt 20, 1s), es la generosidad misma de Dios, la paráfrasis de su interés exorbitante por aquel que en la sociedad requiere del máximo grado de atención. El cariz singularmente atrayente, polarizante de todas las energías humanas, que [184-185] toma el Reino en boca de Jesús proviene en última instancia de su concepción de Dios. El anuncio del Reino escatológico lleva la impronta, que lo recorre en toda su magnitud, de la revelación de Dios como Padre. Jesús, en ese sentido no expone explícitamente una doctrina elaborada exclusivamente por él sobre Dios, pero habla en permanencia indirectamente sobre él y esto, básicamente, a través del tema del Reino en actos y palabras de

anuncio; Reino que no viene para explicar el mundo sino para transformarlo; que viene al hombre para abrirlo a la revelación del Padre, es decir, del Dios que tiene al ser humano como la meta de su propio amor y que por eso representa una fuerza operando la abolición de las condiciones que impiden todo crecimiento en humanidad (131).

Por ello, quien acoge el Reino no está situado solitariamente ante Dios, como ante el Absoluto presente a su conciencia. Reconocer al Dios del Reino es más bien situarse ante él como Padre, por lo tanto en calidad de hijos, es decir, al interior de una práctica relacional con nuestros semejantes por la cual nos convertimos en hermanos (recordar, si no, la parábola del buen samaritano). Esta es la práctica misma de Jesús que impulsa al creyente simultáneamente a la confianza y apertura [185-186] hacia el hermano y a la fe hacia el Padre (132). El creyente es arrastrado, en virtud de la lógica del Reino, por un movimiento de comunión cuyo punto de partida y criterio de realidad es el pobre y cuya expresión cristaliza en una serie de vínculos objetivos que dan consistencia y estabilidad a esa relación. En la medida en que Jesús encarna todo esto en su práctica, es su persona misma la que deviene en norma interpretante de la revelación de Dios. Finalmente, la identificación de Dios como Padre, nombre simbólico que es posible dar a alguien como producto de una relación vitalmente instituida por otro con respecto a nosotros mismos, es el fundamento reconocido por Cristo de su propia práctica orientada a la proclamación y al servicio del Reino.

Por eso el signo mayor del Reino en la práctica de Jesús, es la invocación de Dios como "Abbá", término que denota una extrema familiaridad, algo así como "papá" hoy día, y que podría parecer atentar contra la trascendencia divina o reducirla evacuándola. Dios adquiere así, a través del testimonio de Jesús, una cercanía máxima, muestra de la capacidad de Cristo para [188-187] transformar el vocabulario religioso de su pueblo (133), pues la expresión no se encuentra ni en el Antiguo Testamento, ni en el judaísmo helénico, ni en el uso corriente. La causa de ello reside en el carácter familiar inusitado del término "Abbá", en su connotación de ternura, de confianza simple y directa. La palabra tenía algo de vulgar para el lenguaje y sensibilidad religiosa del momento; referirla a Dios podía parecer no sólo irrespetuoso sino erróneo, blasfematorio. Ahora bien, Jesús ora e insta a orar a Dios como "Abbá" y ello forma parte del radicalismo del Reino; lejos de ser una magnitud remota, el Reino que brota del amor de Dios como "Abbá" se presenta como una dimensión misteriosamente inserta en la realidad cotidiana. Según la versión de Lc 6,36, Jesús pide abrazar la misericordia del Padre, parecerse a él. Por eso, el sentido de Dios, como Dios del Reino, no sólo constituye el corazón del proyecto de Jesús, sino que es el fundamento de la cercanía del [187-188] Reino con respecto a la historia. Por su servicio al Reino, Jesús manifiesta simultáneamente qué tipo de lazos unen a Dios con su pueblo, de tal modo que lo ponen en marcha. Y cuán extraordinariamente honda es su propia conciencia filial de hijo. Si todo esto es así, efectivamente, la salvación no se reserva simplemente para el futuro sino que se ha puesto ya en marcha. La predicación del Reino, como dimensión salvífica definitiva en el tiempo de nuestra historia, conjuga de este modo, para Jesús, su significación escatológica con su efectuación en el presente como dos dimensiones que se exigen una a otra (134). El Dios de Jesús es, por vía de consecuencia, un Dios cercano, aunque su cercanía traduce en nuestra realidad histórica, sin reducirse a ella, la presencia del misterio de Dios.

c. La práctica mesiánica de Jesús

Después de haber señalado el arraigo de Jesús en una situación concreta, la de Palestina incorporada al imperio romano, con todas las consecuencias socio-políticas y religiosas determinadas por dicha situación; después de haber confrontado la persona y el mensaje de Cristo con otros agentes históricos de su tiempo para percibir mejor el carácter original e irreductible de su ministerio; finalmente, tras haberlo puesto en relación con la tradición espiritual del sector más pobre de su pueblo y haber esbozado las líneas básicas de su [188-189] predicación en torno al Dios del Reino, nos queda ahora por precisar la estructura subyacente a esa práctica como práctica mesiánica, y, por lo tanto, como el legado dejado por Jesús a la comunidad de sus discípulos. Lo haremos por etapas tratando de 1) visualizar los rasgos de la persona de Jesús más acusados que resaltan como producto de los análisis precedentes; 2) definir los diferentes niveles de su práctica; 3) plantear sobre esta base la cuestión de su mesianismo; 4) esbozar a partir de todo lo anterior la cuestión de la universalidad de la práctica mesiánica de Jesús.

La persona del Salvador

Todos los puntos que anteceden no deben llevarnos a engaño. Pese al hecho de que hemos visto refractarse por aproximaciones sucesivas y parciales la objetividad de un obrar histórico en la diversidad de un mundo complejo y además atravesado por múltiples contradicciones; pese a ello, no podemos menos que reconocer expresándose en esas múltiples aproximaciones la interpelación que proviene de ese ser humano singular, único y fuertemente coherente que es Jesús en el misterio [189-190] unitario de su actuar y de su hablar. Es decir, en el misterio de su itinerario personal inasible en su unidad fontanal para la mirada histórica objetivante. La historia mira hacia el producto objetivo, el cual remite en última instancia a la humanidad inefable de un centro del que todo lo demás emana, misterio personal que simultáneamente se revela pero también es velado en las relaciones que establece con su mundo al exteriorizarse y así determinarse a sí mismo.

La práctica de Jesús nos conduce así directamente y en primer lugar al misterio de la persona de Cristo, y, de nuestro lado, a la admiración, a la actitud contemplativa que se deja seducir por la humanidad interpelante del Señor. Se penetra así en la verdad más profunda de esa práctica por medio de una relación personal que la historia no puede sino preparar proporcionando criterios de realidad que le impidan disolverse en una efusión puramente subjetiva y, en última instancia, ilusoria.

De este modo, el testimonio de los evangelios, más allá de cada relato particular, nos ofrece una imagen de Jesús extremadamente unitaria, coherente, y netamente definida en sus rasgos personales, que es la que hemos intentado evocar. La práctica de Jesús, los gestos y palabras que la constituyen se enlazan en un proyecto claramente perceptible. Son los gestos y palabras que emanan de un yo personal, expresando su conciencia histórica y de fe, su singularidad definida no intercambiable con ninguna otra. En el intento de recoger las líneas fundamentales de su práctica, lo que nos impacta ante todo es la personalidad irreductible del Salvador, una presencia que ningún gesto o hecho particular agota; presencia por lo demás actual en la fe del creyente, en la comunidad de que forma parte, interpelándonos aún, ejerciendo en lo más vivo y recóndito de nuestro propio ser una atracción eficaz y decisiva. La práctica de Jesús nos remite a él; es, en cierto modo, el [190-191] soporte y horizonte de nuestro encuentro actual con él. Representa, en todo caso, en su substancia histórica, una exigencia objetiva que destruye toda pretensión de unión con el Cristo real que fuese sólo sentimentalista o gobernada por la anárquica subjetividad de nuestro deseo. La práctica de Jesús, aun remitiéndonos a una persona que no podemos hacer nuestra reduciéndola a categorías objetivas, nos impide sin embargo diluir en la pura subjetividad a aquel que sale a nuestro encuentro hoy, por haber sido definitivamente quien fue, en la Palestina del siglo I de nuestra era. La evocación histórica de Jesús opera como un correctivo necesario contra la tentación de construir un Jesús a nuestra medida, y de erigirnos un ídolo en su lugar. Creemos que el esfuerzo realizado nos lleva a establecer ciertas características objetivas de la persona de Jesús que deberían integrarse en toda reflexión cristológica. ¿Cuáles son pues esos resultados?

Hay, ante todo, un rasgo que destaca con fuerza extraordinaria, y éste es la libertad de Jesús. Libertad rica en matices que cubre los más variados registros de expresión, y que es quizá la clave de la fascinación que el Salvador ejerció sobre quienes le rodeaban e incluso sobre los que hoy sin definirse como creyentes reciben su testimonio con respeto y simpatía. Esa libertad se manifiesta como libertad de iniciativa y de movimiento, como desenvoltura y franqueza para hablar, como claridad cuando toma posición, instruye o critica.

Jesús, lo hemos visto, manifiesta una gran libertad frente a las clases dominantes. No se dejó amedrentar por Herodes (Lc 13, 31-33), ni por quienes lo amenazaban constantemente de muerte (Jn 7, 1-10). El texto de Juan 10,18 sintetiza esta actitud permanente de Jesús mediante un aforismo que excluye la posibilidad de un Jesús temerario o ingenuo: "Nadie me quita la vida, yo la doy libremente". Pero así como no se deja [190-192] condicionar por la estrategia del adversario, tampoco se deja enmarcar por la presión de su propia familia, ni permite que su conducta le sea unilateralmente dictada por los suyos. Este es un rasgo que ha impresionado vivamente el recuerdo de sus discípulos (ver Mc 3, 21 31-35; Mt 12,46-50; Lc 14,26) (135).

En Jesús hay, por otro lado, una flexibilidad muy grande para conjugar la firmeza en una opción que es para él irrenunciable y la prudencia para concretarla prácticamente. Jesús no se inclina ante los poderes civil y religioso pero tampoco toma una actitud rigidamente provocadora, siempre idéntica frente a ambos. Tal es el caso del episodio narrado al inicio del capítulo séptimo de Juan. Jesucristo prefiere de momento moverse en Galilea pues en Judea se le persigue para hacerlo desaparecer. No obstante algunos familiares lo instan a subir a Jerusalén para la fiesta de las tiendas con el fin de que se luzca en la gran ciudad. Jesús les muestra que no entienden nada: "para ustedes todo tiempo es bueno". Jesús es consciente del conflicto que él crea. No busca precipitar etapas. Y, sin embargo, cuando sus familiares se van, él parte secretamente a Jerusalén para participar en la fiesta. El conocido pasaje del impuesto al César muestra otra faceta de la misma cuestión. La pregunta sobre la

licitud del pago del impuesto busca hacerlo quedar mal en cualquier caso, pues en caso de responder negativamente daría pábulo para ser acusado como rebelde, pero si respondiese positivamente, según el cálculo de los que preguntan, perdería crédito ante sus discípulos, al aceptar tácitamente y sin reparos la dominación romana. Jesús respondió en ese caso con una contra-pregunta cuyo resultado fue que aquellos que se daban aires de neutralidad al preguntar, reconocían estar igualmente sometidos al poder del César y comprometidos por él, al tener que servirse del dinero romano que, porque lo poseían, podían presentarlo a Jesús. Su cuestión ha perdido peligrosidad. Entonces Jesús replica: si ustedes mismos dicen que esto pertenece al César, devuélvanlo al César, pero lo que es de Dios reconózcanlo a Dios. Jesús invierte así la discusión en su favor, sin llegar a pronunciarse él mismo sobre una falsa cuestión. En efecto ¿quién, en el momento, podía ufanarse de poder liberar del César? Los herodianos quedan, así al desnudo: son ellos los que pretendían desacreditar a Jesús, los mejores apoyos del César y eso no requiere mayor demostración (Mc 12, 13-17).

La libertad de Jesús se expresa también en otros registros. "Enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas", acota Marcos al comienzo de su evangelio (Mc 1,22). Esta libertad halla expresión en el uso del "amén, yo les digo" (traducido generalmente por "en verdad, en verdad les digo") para corroborarlas propias palabras, y no como era de uso en el Antiguo Testamento, para indicar "así dice el Señor", o en la época de Jesús para pronunciar un juramento, salir [193-194] garante por la palabra de otro, o recitar solemnemente una bendición (136). Jesús es un genio religioso creador. Imbuido de la tradición bíblica y espiritual de su pueblo, actualiza, interpreta, hace una exégesis personal sin quedar enmarcado jamás por las reglas particulares de una sola escuela. Jesús es libre en la manera de situarse en relación a las instituciones salvíficas o tenidas por tales del judaísmo de su tiempo. Por ello polemiza en función de una concepción propia, fuertemente impregnada de profetismo, y de su conciencia de Hijo sobre la realidad y la vocación de Israel. Su eje de referencia es el amor del Padre por los pobres. Esto pasa antes que la ley y toda tradición. Por eso rechaza el ritualismo como criterio absoluto o dirimente. Más importante que las abluciones antes de comer es purificar el corazón humano. Compartir su pan con los pobres es más significativo en vistas al Reino que el ayuno. Salir al encuentro de un pecador expresa una mayor fidelidad a la Escritura que buscar aislarse para alardear de su propia perfección. El honor de Dios no es compatible con el desprecio por el hermano. En esta línea, Jesús simplifica y sobre todo radicaliza la noción común de pecado como ausencia de gestos de amor. Con este criterio juzgará soberanamente a la ley y a quienes pretenden ser sus más acreditados representantes.

Con la misma libertad elige a sus discípulos entre gente mal vista. Provoca con esto un conflicto sobre un punto esencial: la igualdad inter-humana básica, consecuencia de la gratuidad del amor del Padre. Rodeándose de gente reputada por los "superiores" como "sin fe ni [194-195] ley" produce un enojo continuo en los que sienten amenazada su diferencia (Mt 20,12: "los has hecho iguales a nosotros") (137). Porque además, Jesús se rodea todo el tiempo por gente de esa condición. Frecuenta a individuos poco recomendables: cobradores de impuestos, enfermos, gente sencilla, una prostituta, samaritanos, sin rechazar a nadie (Mc 12,14).

Su libertad y gran capacidad de relación denota una confianza básica en la aptitud del hombre para sentir dentro de sí el efecto del Reino y responder afirmativamente a todos sus valores. La libertad de Jesús, tomando impulso en la voluntad salvífica del Padre, se abre paso a través del conflicto social, sin eufemismos ni evasiones, y sin renunciar nunca al sentido del otro, a la preocupación por la persona dentro de su situación concreta. La praxis del Reino sustenta esta libertad de Jesús orientada a suscitar condiciones humanas adecuadas a una vida personal creadora y liberadora de las ligaduras que la atan al pasado impidiéndole desarrollarse en plenitud.

Un último y no por eso menos esencial aspecto de esta libertad lo constituye sin duda su tono sostenido, en permanencia indesmayable, por el cual ella encuentra siempre nuevos recursos para afirmarse. Llegando al don total de sí, a la máxima radicalidad. Pero esta radicalidad no tiene en sí misma su propio criterio, sino en las necesidades, en las aspiraciones y sufrimientos del pueblo. Jesús no decide por sí y ante sí cuán radical va a ser en su testimonio. Más bien responde continuamente al cuestionamiento que brota de las situaciones que le toca afrontar, o de las personas con quienes traba relación. Su libertad es en cierto modo el reverso de su [195-196] solidaridad sin fallas, amor cuya consecuencia liberadora es más eficaz que todas las amenazas del opresor. La radicalidad de la libertad de Jesús consiste propiamente en la plenitud de su inserción en el mundo del pobre. El reclamo de infancia espiritual dirigido a los discípulos y que se manifiesta en el abandono de toda seguridad (casa, bienes, familiares, amigos) encuentra aquí su más honda razón de ser. Es la forma concreta que toma el amor del pobre y el servicio del Reino. La infancia espiritual es ante todo actitud profunda de fe y expresión resultante de una opción libremente asumida. Por esta libertad que lo llevó

a correr la suerte de los pobres puso al desnudo la debilidad intrínseca de un poder inmoral, "dividido contra sí mismo".

La libertad de Jesús es así el hecho personal fundamental enlazado a la predicación del Reino. Antes de ser temas de su predicación, la libertad y la liberación encuentran expresión concreta en la persona misma, en su dinamismo creador, en su originalidad irreductible. Jesús es profundamente libre, y, por eso, su palabra o su acción suscitan libertad allí adonde se hacen presentes. En ese sentido, su práctica es fundadora de libertad. Jesús libera en vistas al Reino. Su libertad es don y es vivida para los demás (138). Por eso despoja a la conciencia [196-197] de sus oyentes del yugo de tradiciones religiosas asfixiantes, de convenciones sociales, de barreras de temor deshumanizantes. Por eso es vida para quien quiere acogerlo.

Lógica de una práctica

La pregunta que en este momento podemos formularnos es hasta qué punto es reeditable el camino de libertad vivido por Jesús; cómo puede afectar el itinerario de sus discípulos o las estructuras estables de la comunidad. ¿Acaso no es su libertad el índice más claro de una aventura personal singular y única y en cierto modo intransferible? De hecho Jesús no dejó a sus discípulos un programa exhaustivo de acción, ni una cartilla con la cual guiarse ulteriormente en toda circunstancia, ni reglas muy precisas para su organización futura. Jesús los dejó en libertad para dar responsablemente forma a la misión después de la experiencia pascual, según se fueran afrontando nuevas circunstancias, necesidades y problemas.

Pero esa constatación no lo es todo. El comportamiento de Jesús constituye igualmente una alternativa profunda a la injusticia del sistema social y político. Esta alternativa no consiste en una lista de exigencias éticas abstractas. Sin dejar un modelo perfectamente delineado de organización comunitaria, Jesús lega a sus discípulos los principios básicos de una práctica alternativa, crítica con respecto al sistema, que es la práctica del Reino y base de una vida común en "ecclesia". Gracias a ello la comunidad tendrá muy rápidamente un impacto público que le acarreará desde un inicio una serie de conflictos con los representantes del poder. Pues Jesús [197-198] no funda un cenáculo privado, sino una comunidad de discípulos liberados, con una misión abierta, enfrentados a un mundo que sigue la pendiente de su propia y esclavizante inercia. Al interior de ese mundo y en conflicto con él, la práctica de Jesús aparece proporcionando niveles de articulación de la vida comunitaria, los que al desarrollarse constituirán una práctica alternativa en contradicción con la injusticia del sistema y por lo tanto cumplirán una función dinamizadora de la historia. Jesús no crea un modelo rígido de acción, sino que impulsa a sus discípulos a prolongar creativamente la lógica de su práctica, en las diferentes circunstancias históricas en las que la comunidad deberá proclamar en hechos y palabras, el evangelio del Reino.

Es posible indicar esquemáticamente los niveles de articulación de esa práctica como consecuencia de todo lo ya expuesto:

Un primer nivel de toda práctica es ciertamente el nivel de la vida concreta, el nivel económico, nivel de producción y circulación de bienes. Allí vemos funcionar, en el caso de Jesús, una lógica de don y de comunión con el pobre, opuesta término a término a la lógica de acumulación y de riqueza excluyente por parte del sistema. Baste recordar como textos de apoyo, complementarios de todo lo ya visto, Lc 6,38 y 45. En estos textos la circulación económica expresa la circulación de bienes espirituales, la reciprocidad debe ser material si es auténticamente espiritual: "den y se les dará. Es una medida buena, apretada, sacudida, rebotante, que se vertirá en las faldas de su vestido pues la medida de que ustedes se sirvan, servirá también de medida para con ustedes..." "El hombre bueno, del buen tesoro de su corazón, saca el bien, y el malo, de su mal tesoro, saca el mal; pues lo que dice la boca, es lo que desborda del corazón". La lógica del Reino es la de la superabundancia que es promovida y compartida. La lógica del imperio es la de la deuda que somete y humilla. Ya hemos visto [198-199] cómo además el sistema trataba de culpabilizar al oprimido para impedirle rebelarse contra su situación. El pobre se encuentra siempre en deuda frente al sistema que lo exprime. El culto del templo no hace sino acentuar este aspecto, pues gira en torno a un ritual que es pago de deuda sin oferta real de redención. La práctica de Jesús dejará así a la comunidad la responsabilidad de construirse sin plegarse al sistema de acumulación de bienes y riqueza característico del imperio.

Un segundo nivel es el político. Aquí también vemos oponerse dos lógicas de distinta naturaleza. Por un lado, la lógica del Reino se expresa a través de una manera de realizar la autoridad como diaconía de masas, como servicio implicando una igualdad fundamental entre todos los hombres y como poder verdadero, es decir, basado en justicia y equidad. Del lado del imperio tenemos más bien

dominación de masas, explotación, aprovechamiento, tolerancia de abusos y por lo tanto falta de verdad, poder mentiroso, enmascarador. Hemos señalado más de una vez el dolor de Jesús ante la postración del pueblo (Mt 9,36; Mc 1,41 y 43, etc.) pero sobre todo su condenación formal del funcionamiento del poder en su tiempo: "ellos terminaron disputando por saber quién de entre ellos sería el más grande. El les dice: los reyes de las naciones actúan con respecto a ellas como señores, y los que las dominan se hacen llamar Benefactores. Pero entre ustedes, nada de eso. Sino que el mayor entre ustedes tome el lugar del más joven, y el que manda tome el lugar del que sirve. ¿Quién es, en efecto, el más grande, el que está a la mesa o el que sirve? ¿No es acaso el que está a la mesa? Pero yo estoy en medio de ustedes en el lugar del que sirve" (Lc 22, 24-27; Mt 20, 20-25; Mc 10, 42-45). En la comunidad la única justificación del poder será la del servicio, nunca el usufructo de la autoridad en beneficio propio. En el imperio en cambio, la única justificación de facto es la de la fuerza. La alienación en la riqueza, la codicia [199-200] insaciable, la acumulación egoísta, corrompen al poder y lo transforman inevitablemente en ejercicio arbitrario de violencia, no sólo negadora de la igualdad fundamental de los hijos de Dios, sino propiciadora de la división en categorías sociales rigidamente estratificadas.

Un tercer nivel es el que corresponde al comportamiento ético-social. La práctica de Jesús genera una espiritualidad colectiva, relaciones humanas basadas en un nuevo tipo de lazos éticos. Del lado del Reino, hallamos a este nivel una lógica de libertad y de amor, simétricamente opuesta al temor generalizado y al egoísmo que propicia el imperio. La lógica del Reino no invita a un ciego triunfalismo, ella implica trabajo y, muchas veces, sufrimiento (139). "He aquí que yo los envío como ovejas en medio de lobos. Sean por tanto astutos como serpientes y cándidos como palomas" (Mt 10,16, ver también los versículos siguientes; Lc 12, 4-7). El discípulo debe superar un espíritu de apocamiento. La colaboración en vista del Reino supone decisión, tenacidad y rendimiento (ver la parábola de los talentos). Hay que obrar como el Señor obró y no temer a los reinos de este mundo. Más todavía, a la desigualdad admitida por el sistema como normal, hay que oponer prácticamente la identidad entre el primero y segundo mandamiento que no tolera dicha normalidad sino como una apariencia a superar aboliéndola (Mt 22, 36-39).

La práctica de Jesús polarizada por el Reino se estructura, como acabamos de ver, según una lógica que articula entre sí, y transforma los niveles económicos, políticos y sociales; lógica en que se basará desde entonces la existencia creyente. Esta lógica representa una nueva moralidad ligada a una práctica y a relaciones [200-201] sociales reales que son propiamente el fundamento de la futura comunidad. En medio de un clima adverso, de oposición a las exigencias del Reino, una humanidad nueva se afirma sobre esas líneas de fuerza, frente al hombre viejo del imperio romano decadente, contribuyendo a socavar sus raíces. La práctica de Jesús se constituye así en contradicción militante con respecto a la lógica del sistema, como la vida se opone a la muerte, lo nuevo a lo caduco, la gracia al pecado. En el hecho de esta contradicción, en el esfuerzo pertinaz de quienes la han asumido, se tendrán para siempre los criterios objetivos de conversión a la práctica del Señor en medio de la historia. La práctica de Jesús se presenta así como una norma crítica concreta y como práctica fundadora de una comunidad, origen de una tradición histórica, social y espiritual, opuesta a la pendiente inercial del imperio. El ya del Reino que en ella adquiere un contorno determinado, se traduce en el germen de una nueva organización social, por una dialéctica que el mundo no podrá contener después de Pascua, y que anuncia el todavía no de la plenitud del Reino.

Niveles de la práctica	Práctica mesiánica de Jesús	Práctica del imperio
Nivel económico (producción, circulación de bienes)	Don. Comunión con el pobre. Superabundancia.	Acumulación. Riqueza excluyente-deuda. Escasez.
Nivel político (gestión, poder social)	Diaconía. Igualdad	Dominación. División estratificada. Violencia. Poder mentiroso.
Nivel ético-social (valores)	Libertad-trabajo. Amor fraterno. Reino de Dios.	Temor paralizante. Egoísmo Imperio.
	Hombre nuevo. Vida	Hombre viejo. Muerte.

[201-202]

En el presente cuadro esquematizamos las estructuras lógicas de la práctica inaugurada por Jesús, en los rasgos esenciales que hemos ido analizando a lo largo del trabajo, es decir, sin pretensión alguna de exhaustividad. Ella se opone término a término al comportamiento correspondiente a una sociedad que siembra la muerte y desprecia al pobre. La primera comunidad

cristiana va a sentir rápidamente que su género de vida no corresponde más, en aspectos fundamentales, con las reglas admitidas como normales y en consecuencia reconocidas como más o menos inevitables por la sociedad imperial. Su vida se estructura guiándose por la práctica de Jesús y, en esa medida, ella se abre al don del Reino y experimenta una posibilidad novedosa: la de la **nueva experiencia espiritual y comunitaria** que consiste en despojarse del hombre viejo, el que corresponde a la práctica anterior calcada e impuesta por el imperio; y revestir el hombre nuevo que corresponde a la vida histórica de Cristo, animando por el Espíritu y como Resucitado la existencia actual de la comunidad. La escala de valoración así introducida, como contenido de esta nueva práctica, hace aparecer como anti-valores los contenidos de la práctica del imperio de los césares y, por lo tanto, como expresión de un sistema caduco en vías de ser superado. A esa luz, dichos anti-valores, que niegan directamente la plenitud alcanzada en la nueva práctica, serán vistos como expresión de un mundo demoníaco, tenebroso y de muerte. El mundo nuevo contenido como horizonte y promesa de la nueva práctica será percibido como expresión de una realidad en donde prima la vida y el hombre puede reconciliarse con los otros y consigo mismo. El mundo de la muerte aparecerá, al contrario, como anti-Reino sometido todavía al poder del pecado, de las Potestades, Principados y Dominaciones. Por ello anunciar a Jesús, prolongando su práctica, va a adquirir un sentido hondamente gozoso, el que normalmente acompaña al nacimiento de un mundo nuevo, "hasta que el Reino venga". [202-203]

La cuestión mesiánica

A la luz de los resultados alcanzados hay que plantear la cuestión arduamente debatida del mesianismo de Jesús. La cuestión se reduce en lo esencial a lo siguiente: ¿respondió Jesús, sí o no, a las perspectivas y al modelo mesiánico que en torno suyo forjaron y poseían ya en cierto modo sus oyentes?

Desde Cullmann la cuestión ha recibido, en la cristología contemporánea, por lo general una respuesta negativa (140). Según este autor, Jesús se resistió a recibir títulos mesiánicos, sobre todo a ser llamado directamente Mesías. El no se habría prestado a convertirse en un caso particular visto desde las categorías mesiánicas veterotestamentarias circulando en su tiempo entre las masas. .. Y ello porque para Cullmann el camino de Jesús no tiene analogía con ningún otro itinerario humano proyectado y pensado desde el pasado de Israel. Más bien representa una radical novedad, sólo explicable desde sí misma y comprensible desde su propia singularidad sin precedentes. Para Cullmann las esperanzas mesiánicas de Israel excluyen algo que fue piedra de escándalo en la vida de Cristo: el fracaso aparente que lo llevó a su pasión y a la muerte ignominiosa en la cruz. Esta última se alza como un correctivo insoslayable de cualquier ideología mesiánica pre-existente que quisiese proyectarse sobre él. Jesús, más bien, se habría opuesto frontalmente a esas ideologías, combatiéndolas ante las masas, tanto como ante los diversos representantes de la tradición o incluso ante las pretensiones de sus mismos discípulos.

El principal argumento aportado en favor de esta opinión no es otro que el de reserva expresa de Jesús ante el entusiasmo de los suyos, conocida como "secreto mesiánico" y particularmente patente en el evangelio de Marcos (141). Jesús ordena a sus discípulos en la llamada confesión de Cesárea guardar discreción respecto a su persona, lo que por cierto —se piensa— no sería congruente si él hubiera buscado la notoriedad que es dable esperar en la figura de un mesías. Y si el pueblo persistió en cuanto a Jesús en demandarle una conducta mesiánica, tal esperanza hubo de verse frustrada con el rechazo final del testimonio de Jesús por los representantes del pueblo y por las consecuencias trágicas, lúcidamente aceptadas por Jesús, que ocasionó ese rechazo. Jesús consciente de deber ser objeto, más tarde o más temprano, del tratamiento que se le iba a inferir, habría evitado que sus discípulos y las masas judías recurriesen en su caso personal a las representaciones de mesianismo triunfalista o político. Jesús no habría querido despertar en cuanto a él una esperanza de tipo regio que hubiese creado un malentendido respecto a su identidad, y, en última instancia, una insuperable decepción. Al integrar el dolor y el rechazo humillante con su propia misión, habría desmistificado la ideología de una salvación imponiéndose con la fuerza de una soberanía terrestre. Jesús más bien, para los autores que han seguido la opinión de Cullmann, no habría buscado de ningún modo reforzar las representaciones corrientes asociadas al mesías. Para él, ellas eran tentaciones que lo apartaban de su misión. [204-205]

Pese a ser ésta una visión de las cosas muy difundida, cabe hacer a su respecto algunas observaciones críticas.

Es cierto que no es fácil integrar el sufrimiento a un cierto tipo de modelo mesiánico, cuyo eje es el personaje regio triunfante sobre sus enemigos. Pero: **a)** el mesianismo de Israel no se reduce a esta representación ramplona; **b)** el Antiguo Testamento y el tiempo de Jesús conocen un mesianismo modesto y sufriente: es el caso del Segundo Isaías y de la Comunidad de Qumrán, como lo señalábamos de paso a propósito de su incipiente teología de la expiación vicaria de toda la Comunidad por el pecado del pueblo. Simplemente el mesianismo véterotestamentario no constituye un monolito, es decir, una corriente única perfectamente definida, sino que admite una evolución en el tiempo y un cierto pluralismo de representaciones. Desde Miqueas puede hablarse de un mesianismo pobre que, pasando por Isaías, Sofonías y Jeremías hasta llegar al Segundo Isaías, hace poco a poco de un "Resto" popular o del pueblo entero cautivo en Babilonia el portador de las promesas mesiánicas del Reino. No es, por lo tanto, imposible pensar que para tiempos de Jesús un mesianismo alimentado por esa teología de los profetas se reavivara en algunos sectores piadosos del pueblo; mesianismo que no descarta el paso por una confrontación humillante y dolorosa del propio mesías tanto más si a éste se lo aguarda como alguien cercano al pueblo y compartiendo con él su estado de postración.

Pero, fuera de esta posibilidad, ¿es posible sub-sumir bajo un mismo patrón de medida las dispersas y dispares expectativas mesiánicas de tiempos de Jesús, unificándolas en un solo fenómeno con el mismo contenido religioso y las mismas implicaciones sociales? ¿no nos estamos así proporcionando una idea de mesianismo fabricada por nosotros mismos, pero que no [205-206] corresponde a la pluralidad de versiones y situaciones constatadas históricamente, para poder luego eliminar dicha idea como no correspondiendo a la conducta de Jesús? No nos parece, sin embargo, posible hacer equivalente la esperanza alimentada por salmos y profetas que encontramos en el medio más cercano a Jesús, con la enseñanza circunspecta y esotérica de los escribas, ni con los cálculos apocalípticos belicosos de los esenios. Jesús no encuentra ante sí un mesianismo único, ni siquiera al parecer un mesianismo completamente acabado como concepción doctrinal, sino algo mucho más vago, condicionado por la situación social y política, y además plural e incluso contradictorio en sus expresiones perceptibles en las fuentes de que disponemos.

Por cierto, hemos subrayado la originalidad de Jesús y su autonomía con respecto a las esperanzas ingenuas del pueblo, pero ello no nos lleva a establecer un corte profundo que implica solución de continuidad entre las perspectivas del Antiguo y del Nuevo Testamento. Al menos hay una, ligada íntimamente al mesianismo véterotestamentario y que es capital para entender a Jesús: la perspectiva del Reino en torno a la cual gira su ministerio. En efecto, si bien las promesas de Yahvé en el Antiguo Testamento suponen una mediación humana visualizada en la figura del rey, esta figura fue desde un comienzo idealizada y proyectada hacia el futuro para subrayar la iniciativa divina en su cumplimiento. Importa más, sin embargo, subrayar el cumplimiento histórico del contenido de las promesas que el rey, al cual se juzga sobre todo por su aptitud para subordinarse a ese cumplimiento. El mesianismo real no satura así todo lo comprendido en las tradiciones mesiánicas; no es sino un elemento dentro de otros. Esa es la causa de la existencia de un pluralismo intra-bíblico de perspectivas y excepciones relativas al Mesías. Al lado del rey ideal van a surgir, algo tardíamente es cierto, las figuras del profeta escatológico, del Servidor de Yahvé y del Hijo del [206-207] Hombre. Pero, por encima de las figuras que operan la mediación, se encuentran definiendo al mesianismo de Israel la apertura de la historia hacia el futuro y la estructuración de una comunidad, en cierto modo encargada de mantener esa apertura. No hay mesianismo sino sostenido y articulado por la existencia de un pueblo-testigo, mediador, misionero en cuyo seno actuará y se manifestará el Mesías, cualquiera que sea su forma de aparición. Más importante que el **mediador mesiánico** inmediato, es el **Reino mesiánico** ofrecido por Dios. El mesianismo es algo así como un corolario del ser de Dios y no una consecuencia de la ideología real. Esto lo comprendió Jesús desde el primer momento, al anunciar al Dios del Reino y al Reino de Dios (141 a).

Otros autores más recientes hacen eco, infortunadamente, a lo que desde Wrede, quien fue el primero en hablar a fines del siglo pasado del "secreto mesiánico", se interpreta como la decepción de los discípulos ante el hecho incontestable de que la vida de Jesús no correspondió con un modelo mesiánico. Tal por ejemplo, es el sentir de Hans Küng en una de sus últimas e importantes obras (142). [207-208]

Hans Küng se formula explícitamente la pregunta: ¿quiso Jesús subvertir el orden? "Subversión" es una palabra tomada aquí, por el profesor de Tubinga, como sinónimo de revolución, en el sentido de cambio repentino y violento del orden social, de sus valores y de sus representantes (143). Para responder a ello, Küng compara a Jesús con los zelotas. El movimiento zelota sí perseguía según dicho autor un fin semejante al atizar la expectativa de un liberador, rey definitivo de Israel, que restablecería el orden ansiado por el pueblo como plenipotenciario de Dios. Algo —añade Küng— que la clase dirigente judía prefería silenciar y los teólogos (escribas) pasar por alto (144). Küng no deja de

anotar, de paso, la falta de unidad e incoherencia de las representaciones mesiánicas existentes que ora aluden a un mesías regio, ora a un juez apocalíptico universal, etc.

Como fruto de esa comparación, Küng llega a la conclusión siguiente: "Jesús, así como no fue un hombre del sistema, tampoco fue un revolucionario socio-político". Jesús se distingue de los zelotas en puntos substanciales ya señalados en este trabajo, y en particular, porque carece de un proyecto de toma militar del poder. "Al contrario, (no se observa en él) ninguna ambición política, ninguna estrategia o táctica revolucionaria, ninguna utilización —en línea de realismo político (*una palabra borrada*) u popularidad, ninguna coalición tácticamente inteligente con determinados grupos, ninguna larga marcha estratégica a través de las instituciones, ningún anhelo de acumulación de poder. En lugar de todo ello y esto no deja de tener relevancia social— la renuncia al poder, la moderación, la misericordia, la paz: la liberación de esa espiral diabólica de violencia o contraviolencia, de culpa [208-209] y retribución" (145). Jesús habría sido el punto de partida, además, de una polémica anti-zelota (146). Por ello la acusación con la cual se quiso hacer de Jesús un agitador no podía ser sino falsa. La única revolución llevada a cabo por Jesús es "una revolución desde lo más íntimo y escondido, desde el centro de la persona, desde el corazón del hombre hacia afuera, sobre la sociedad" (147). Jesús resulta así provocador un tanto anárquico y detonante dentro de un orden social marcado por el pecado. Jesús llama a conversión y combate las fuerzas del mal: el odio, la injusticia, la discordia, la violencia, la falsedad, los egoísmos humanos en general, y con ellas el dolor, la enfermedad y la muerte. Para lo cual se requiere una libertad interior que lleva a la liberación de todos los poderes externos. Pero este mesianismo no se colorea políticamente. Es una transformación de la sociedad a través de la transformación del individuo (148).

Desde una posición más matizada Yves Congar ha abordado el mismo problema (149), sobre todo, teniendo en cuenta que a la misión de Jesús pertenecen todos los signos liberadores materiales que él cumplió. La salvación aportada por Jesucristo comprende las [209-210] liberaciones humanas aunque también las desborda negándose a que constituyan el orden definitivo y totalizante del destino humano. Jesús asumió así el mesianismo pero despolitizándolo: "Si Jesús rechazó un mesianismo político de poder, por otra parte fundó en la historia de los hombres una comunidad de amor, de fraternidad, de comunión en el servicio mutuo. De este modo asumió la línea del mesianismo regio, viviéndola y expresándola no en una categoría de dominio político, sino en las del Hijo del Hombre y del Siervo, en las de los pobres de Yahvé, cuya esperanza no se aterra a los éxitos humanos, en los que ven el bien definitivo, sino al Reino de Dios y a sus promesas" (150). Congar marca pues el acento de la trascendencia del Reino: "quien se ha decidido por lo Absoluto queda libre de lo relativo" (151). Habría aquí una casi-oposición entre Reino e historia que resulta de la fuerte acentuación de su trascendencia, y que tendría como consecuencia que Jesús es situado por encima de los antagonismos de su tiempo (152).

Sin embargo, Congar no queda allí. En la parte final de su libro ofrece otras perspectivas no fácilmente coordinables con las anteriores, justamente las inherentes a la predicación del Reino, el cual en su dimensión de totalidad termina abarcando por igual a la Iglesia y al mundo. El Reino los reúne en su cumplimiento escatológico o "más exactamente, reunirá aquellos elementos que en la Iglesia y en el mundo son de Dios y para Dios" (153). Así queda a salvo lo que previamente parecía [210-211] haberse perdido: "los movimientos de auténtica liberación humana entran en el designio de Dios, forman parte del mismo" (154).

Si por un instante podía parecer que habíamos perdido el hilo del presente trabajo, Congar se ha encargado de traernos nuevamente a la vereda original. ¿Correspondió o no Jesús a la esperanza mesiánica? ¿Qué aportó históricamente con su práctica a nuestro mundo? Esta era la cuestión inicial que nos planteábamos. A ella hemos respondido señalando una estructura objetiva de su práctica, por confrontación y contraste con la de otros agentes históricos de su época. Y, luego, tratando de destacar su lógica subyacente, base de la vida de la comunidad fundada en él, y al mismo tiempo alternativa respecto de la práctica del imperio.

Esa práctica es la que Jesús consideró corresponder al horizonte mesiánico del Reino. Y es en relación a éste que hay que ubicar su mesianismo. Jesús no busca ciertamente abrirse campo al interior del sistema de poder perteneciente al imperio romano. Ya hemos visto por qué. El da, al contrario, bases prácticas nuevas que responden a un proyecto por lo esencial diferente al propuesto e impuesto por el imperio. Jesús ve mucho más hondo y mira mucho más lejos. Esto caracteriza su optimismo del Reino como don de Dios, transformador del mundo en totalidad. A Jesús no le preocupa por lo tanto verificar en su persona el mesianismo regio, de un rey triunfante y soberano de Israel, lo que en su tiempo no posee sino la consistencia de una ilusión. Pero sí le preocupa el mesianismo del **Reino**, del don y las promesas de Dios ofrecidas a los pobres en la historia, desde el punto de cristalización que es Jesús en persona. Su [211-212] práctica del Reino entronca así con una de las

vertientes del mesianismo solidario de los pobres, que los profetas empezaran a forjar en el Antiguo Testamento. Jesús no pretende por eso el monopolio de una acción redentora. Es muy tradicional afirmar que él nos asocia, vale decir no nos dispensa, del esfuerzo de construcción del Reino. Jesús responde, a su modo, a la cuestión crucial frente a la cual se definen los diversos grupos del judaísmo de su tiempo: la cuestión del Israel santo. El mesianismo del Reino no es sólo el de una persona excepcional, sino ante todo el mesianismo pobre y de los pobres constituidos, gracias a las energías espirituales comunicadas por el Reino, en pueblo mesiánico en el que todo "líder mesiánico" deberá enraizarse y, en cierto modo, desaparecer por un proceso sin límites de comunión. Y es sólo en este sentido, como don de lo alto mezclado a la existencia de los pobres del imperio, que Jesús ejerce su eficacia moral y realmente subversiva sobre el conjunto de la historia.

Esto nos lleva a terminar planteando la cuestión de su universalidad.

Una práctica con alcance universal

No podemos entrar aquí a un examen exegético detallado de la evolución de Jesús en lo referente a la amplitud que él atribuyó a su misión en las diversas fases de su ministerio público. Jesús se dirige desde un inicio principalmente a "las ovejas perdidas" de Israel y recomienda explícitamente a sus discípulos no incursionar con fines de evangelización en territorio pagano (Mt 10, 5-6). Sin embargo, su propia conducta no se ciñe estrictamente a esa recomendación (ver Mc 5, 11 y 7, 24s; Lc 9, 52). La rápida difusión del cristianismo en la región costera de Palestina, se explica sólo por la presencia [212-213] en ella de discípulos que habrían conocido personalmente a Jesús (155).

Y sin embargo, un dato históricamente bien establecido es que Jesús buscó dirigirse primero a Israel, conforme a la teología de los profetas según la cual Israel, en tanto pueblo de la alianza, podía ser objeto de exigencias particulares de parte de Dios. De acuerdo a esa perspectiva, Israel se convertiría, por su aceptación al llamado divino, en intermediario de la salvación de los demás pueblos (156). Por eso, Jesús se dirige a todo Israel exigiéndole conversión. No busca ir primero a otro pueblo sino más bien constituir un pueblo otro, un Israel enteramente regenerado. La irrupción del Reino crea el espacio necesario para el surgimiento de un pueblo mesiánico, ejecutor de las promesas, constructor de un mundo fraterno, desde los sectores populares más desfavorecidos, desde sus expectativas y sus ansias de un mundo diferente, asumidas por Dios mismo.

Pero al mismo tiempo, acabamos de ver que Jesús no se restringe a Israel, que no excluye sin más a los paganos. La práctica de Jesús termina definitivamente con el nacionalismo reductor de Israel. Esto lo distancia de fariseos, esenios y zelotas; lo aparta igualmente de la veneración casi fetichista de la ley y del templo o de la preocupación por reformar el sacerdocio como objetivo central. Como vimos, éstos eran motivos poderosos en la estrategia de los grupos más activos de su tiempo. La razón de esta diferencia es que para Jesús todo hombre [213-214] es objeto del amor del Padre que "hace llover sobre justos e injustos" (Mt 5, 45). La relación con el Dios verdadero no puede ser un privilegio nacional: "Ni en Israel he encontrado una fe tan grande" (Lc 7, 9). El rechazo y la reserva con que se le acoge en Israel, muestran a Jesús límites no previstos totalmente por él al comienzo de su misión. "Cuando sea la hora del juicio, la reina del Mediodía se levantará con los hombres de esta generación y los condenará, pues ella vino desde el extremo del mundo para escuchar la sabiduría de Salomón, y bien, aquí hay más que Salomón. Cuando tenga lugar el juicio, los hombres de Nínive se levantarán con esta generación y la condenarán, pues ellos se convirtieron a la predicación de Jonás, y bien, aquí hay más que Jonás" (Lc 11, 31-32). El imperativo de renunciar al enriquecimiento material y a la propia hegemonía, y de tener que aceptar una relectura de la tradición hecha por un pobre en medio de los pobres, fue la causa principal de la resistencia que los medios cultos y las clases dominantes tuvieron frente a Jesús. La perspectiva de Cristo rompe los muros que aislaban al judaísmo introduciendo un principio de universalidad radical y esto tiene ciertamente que ver con su inserción en el mundo de los pobres. El pobre es para Jesús no sólo el judío marginado, sino las masas del imperio. Las exigencias de amor y de justicia que proclama son las mismas para todos, no se restringen al territorio de Israel; ni tampoco los que él favorece, entre los que solicitan su ayuda, son únicamente sus conciudadanos.

El Reino de Dios se cumple en relación a la totalidad de la humanidad y de la historia, sin restricción alguna. Sus exigencias no juegan únicamente en beneficio de la nación judía. El principio igualitario de Jesús le impedía interpretar en un sentido puramente judaico la presencia y acción del Reino de Dios (ver Mt 25, 31s.). Ser prójimo no es idéntico a pertenecer a la misma entidad étnica o nacional. La universalidad del Reino [214-215] constituye una Buena Nueva para los pobres en tanto que pobres y no en tanto que miembros de la nación judía y además destroza cualquier justificación

ideológica religiosa o política destinada a mantenerlos quietamente sumidos a su destino. Si es así, esto se debe a que la causa real de la universalidad del Reino es una vez más la universalidad del amor del Padre. Por eso también hay que señalar aquí el punto de vista de Jesús, polémico respecto de Qumrán, por el cual se debe incluir en el precepto del amor a aquellos que se considera como enemigos. La justicia y el amor universal son reveladores del Padre y rechazan toda forma ideológica o de vida, cómplice de opresión.

La precedencia del sentido del Padre en la conciencia de Jesús, su arraigado teocentrismo, es lo que fundamenta esta universalidad y confiere a su actitud una profunda humanidad que la hace universal aun antes de la resurrección. Jesús se dirige a todo ser humano. Pero esa universalidad no consiste sólo en la apertura de Cristo, sino que tiene un carácter dinámico, se muestra capaz de cambiar de manera efectiva los obstáculos que bloquean el acercamiento entre los hombres, impidiéndoles crear entre ellos relaciones auténticas. Nos referimos aquí en especial a la actitud compleja de Jesús hecha simultáneamente de juicio y de perdón. Hemos señalado ya cómo condena sin ambages la riqueza por injusta y por ser un obstáculo objetivo al Reino de Dios (Lc 6, 24-26). Del mismo modo, Jesús denuncia el monopolio y los privilegios del poder que se idolatra a sí mismo, que tiene en sí mismo su propio fin. Jesús propugna al contrario el imperativo de servicio como norma del poder. En varias ocasiones lamenta el abandono y postración de las masas, así como la carencia de jefes auténticos que no abandonen la grey a los lobos (Jn 10, 12). Aquel que comete injusticia, que oprime a su prójimo o es indiferente a sus necesidades reales no podrá tomar parte en el banquete escatológico del Reino de los [215-216] Cielos. A la dureza de las condiciones de vida impuestas al pueblo corresponde la claridad inapelable del juicio de Jesús sobre sus causantes.

Por ello se le pudo considerar como un agitador (Mt 27, 63) y en ello se basó la acusación formal ante el poder romano. Por eso también, según el parecer de algunos exégetas, Jesús y sus discípulos fueron considerados por sus adversarios como gente violenta, arrancando de viva fuerza las realidades sagradas que ellos reservaban a los hombres piadosos y sumisos (157).

Pero esa clara toma de posición no es obstáculo para una actitud de comprensión del pecador y de ofrecimiento de la posibilidad de superar su pecado, perdón otorgado por Jesús como signo de que una nueva era comenzaba por él en el mundo. Si su actitud enjuiciadora molestó, sus gestos de perdón irritaron más todavía. Los representantes del judaísmo oficial los interpretaron como actos de usurpación y como verdaderas profanaciones.

Para Jesús el perdón emana sencillamente de la bondad del Padre y de la eficacia de su Reino que viene a transformar radicalmente la realidad. Ni el perdón exonera del juicio negativo sobre el mal humano y sus causas, ni el juicio liquida la posibilidad de perdón y de superación ulterior. Juicio y perdón se complementan en la dialéctica profética del llamado a convertirse realistamente. Perdonar es plantear una iniciativa riesgosa que apela a la libertad ajena; iniciativa proveniente de la [216-217] confianza de Jesús en que la fuerza de atracción y el poder de convicción del Reino obtendrán del hombre un cambio objetivo, hondo, casi irreversible, que es por ello fruto del Espíritu.

En la opinión de sus enemigos Jesús es un comilón y un borracho: se sienta en la misma mesa con pecadora y publicanos (Mc 2, 15; Lc 5, 29; 7,34; Mt 11, 19). El gesto de comensalidad implicaba, en efecto, una comunidad de vida. Creaba entre quienes participaban de él lazos espirituales de confianza y fraternidad. La bendición judía solemnizaba la significación del gesto al colocar a los comensales bajo la mirada de Dios quien, en el fondo, preside el acto de participación de los mismos alimentos. En consecuencia, si Jesús come con pecadores y publicanos tal iniciativa tiene efectos en el plano social y religioso. Para Jesús es un gesto de evangelización que antecede en cierto modo a otro tipo de exigencias. Jesús sale al encuentro de quienes "tienen necesidad de médico", haciendo manifiesta la libertad que el Reino aporta a las relaciones entre los hombres. La razón para ello hay que buscarla en la teología de Jesús. Para él, nadie está excluido a priori de la misericordiosa liberalidad del Padre. El pecado no tiene la última palabra en una vida humana. El aspecto de interpelación y provocación que reviste esta forma de audaz fraternidad, no es sino el reverso de la superabundancia del amor que se comunica gratuitamente y que se sabe capaz de cambiar de lleno la existencia del hombre. Aquí alcanza Jesús la máxima distancia con relación a los esenios, para quienes la comunidad de mesa es una comunidad que se establece por exclusión de quienes no llegan, de acuerdo con sus normas, a contarse entre los perfectos.

El perdón hace correr un riesgo, es una iniciativa que nos pone en manos del otro. Pero es también en casos límites, el único gesto de confianza capaz de [217-218] restablecer una comunión rota, o de superar una relación deshumanizada. El perdón manifiesta la esperanza fundada de que quien hizo el mal salga, se libere de la lógica del mal en que por el momento se encuentra prisionero, y acceda así a una opción más humana: "El perdón es un acto de libertad. El que perdona no se deja dominar por el mal producido por su adversario. No cura calumnia con calumnia, difamación con

difamación, muerte con muerte, engaño con engaño. Crea otra relación. Esta constituye un llamado para que el mal no tenga la última palabra. El perdón es un acto creador; aceptado, abre de nuevo al malhechor, de modo positivo, las relaciones sociales de las que se había excluido a sí mismo" (158). La justicia nueva no consiste en destruir al autor del mal, sino en liberarlo de su voluntad destructora, de las estructuras que le han permitido funcionar contra la solidaridad humana. Jesús es consciente de la profundidad del mal, pero está más atento aún al poder discriminador y vivificante del Reino. El optimismo de Jesús no es de una chata ingenuidad. Reposa sobre el don de penetrar la voluntad íntima del hombre. Emanan también de su seguridad sobre el poder de convicción de los contenidos positivos de su proyecto y su valor universal. La victoria incipiente sobre Satán es posible por la presencia en su acción de una lógica nueva que dinamiza la existencia, haciendo de ella un principio histórico eficaz. El Reino libera ya, al oprimido y a sus opresores. Quiebra la inercia de la simple venganza que es sólo inversión de roles; muestra por lo mismo su vinculación indestructible a una forma superior de humanidad. Pero quiebra aún con mayor fuerza la inercia de la complicidad con la opresión que es el signo de un mundo dominado parcialmente por el mal. [218-219]

Mucho se ha distorsionado y manipulado estos temas de la reconciliación y del perdón. Por eso no es fácil comunicar hoy día su significado crítico y su importancia para el proyecto histórico. Se les ha hecho intervenir como factores de una ideología alienante y desmovilizadora. Sin embargo, restituidos a su contexto propio que es el de la energía transformadora del reino, el perdón y la reconciliación preservan al proyecto humano de dar vueltas sobre sí mismo, del impasse que consiste en no poder superar la lógica de la opresión y de la destrucción del otro. En ese contexto, el perdón remite a otro nivel de las cosas, anticipa en cierto modo el objetivo mismo del proyecto que es la edificación de una sociedad fraterna, lugar de auténtica reconciliación y libertad. La dialéctica del amor pasa por la lucha, la denuncia y la crítica, pero conlleva como criterio interno de eficacia la voluntad de superar concretamente el círculo vicioso del desquite amargo y de afirmar el paso a una nueva justicia capaz de establecer una reconciliación sobre nuevas bases entre personas y grupos. El tiempo inaugurado por la práctica de Jesús marcaría un intento positivo por crear la comunión y la paz, que no exonera — en ningún caso— de inventar formas concretas para mantener en acción la difícil dialéctica de perdón y de juicio.

Finalmente, la universalidad de la práctica de Jesús nos concierne a nosotros de un modo sintético, creativo y global. Esa universalidad no la hallamos ni a nivel de un análisis de coyuntura transferible sin más a las circunstancias actuales, ni a nivel de la formulación de una línea estratégico-táctica. No le corresponde este nivel, que es propiamente el de la especificidad partidaria. El evangelio no contiene recetas que podríamos aplicar mecánicamente a nuestras circunstancias. Por ello el cristiano no tiene —como cristiano— partido propio. [219-220]

La universalidad de la práctica de Jesús, habrá que buscarla más bien en primer lugar, a nivel del sentido final y global de su acción y de su persona: la creación de una fraternidad sin fallas que califica radicalmente los objetivos y las etapas del proyecto, fraternidad cuyo criterio de medida —si debiese tenerlo— es siempre el amor de Dios por los más pobres. Esa radicalidad no se añade desde fuera al proyecto histórico a modo de una utopía que se verificaría sólo al final de un largo proceso con el cual, durante su desarrollo, mantendría una simple relación de meta orientadora. El sentido final que antecede lógicamente a la práctica, nace, sin embargo, de modo co-extensivo, en el proceso mismo de la acción a lo largo de sus diversas etapas como sentido que ella va realmente asumiendo. Lo que da significación a la práctica no viene después, en segundo lugar, a aportar una calificación exterior. Es el sentido de la práctica liberadora en la medida en que ella se efectúa ya en todos sus aspectos. Así funciona la práctica de Jesús como sentido presente de manera activa, objetiva e histórica en el seno de la esperanza mesiánica del pueblo, corrigiendo sus ilusiones, proporcionándole asideros en la tradición espiritual que lo ponía en movimiento, ahondando sus motivos y esperanzas al referirlos a Dios como a su fuente, y al abrir senderos a su cumplimiento mediato e inmediato. Esto es lo que en cuanto a práctica histórica hemos heredado de Jesús, aunque como creyentes no podamos pretender ni a un monopolio del sentido, ni a tener la exclusiva de la lógica universal de su práctica. Es más, como hemos visto en el primer capítulo, el Resucitado nos antecede en la historia, no disponemos de él como de un objeto de nuestra exclusiva propiedad.

La radicalidad evangélica de Jesús concierne, por tanto, al proyecto histórico en su conjunto. Ilumina y renueva desde dentro su contenido. Le proporciona nuevos motivos y un dinamismo permanente que lo [220-221] sustentan y ahondan. Lo inscriben al interior de una totalidad englobante al referirlo a la persona y al destino de Jesús, polarizado en su integridad por el Dios del Reino y por el Reino de Dios, y por ello, victorioso sobre las alienaciones más definitivas que amenazan todo proyecto humano, y que son el pecado y la muerte.

Para los creyentes el sentido inherente a la práctica del Señor no funciona, por cierto, fuera del dinamismo instaurado por su resurrección: allí esa práctica tiene —para la fe— su alfa y omega. El principio y el fin de la humanidad en marcha es Aquel que ha desencadenado y liberado nuestra existencia personal y colectiva, y en quien podemos cifrar la confianza de que el esfuerzo ordenador y transformador del mundo no nos defraudará ni terminará tragado por la nada. La práctica de Jesús, al contrario, pone de relieve la seriedad de la historia como tiempo de cumplimiento inaugural del Reino escatológico. Por ello hace más densa espiritualmente y más fecunda históricamente la práctica del hombre. Jesús la asume por eso en su significación de conjunto. La referencia creyente a Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, impregna nuestra praxis poniendo en ella el sentido del Reino como valor final y a Cristo como al Hijo aceptado por Dios como el óptimo insuperable de la respuesta humana a su don salvífico. La radicalidad de la praxis viene entonces dada —para el creyente— por Jesús en tanto que él es su sentido inherente y vital, su óptimo humano-divino, presente hasta su cumplimiento final. Por ello también, porque de un ser humano no podemos apropiarnos como de un objeto, y a fortiori porque no podemos apropiarnos del Verbo de Dios, la práctica de Jesús al mismo tiempo que se hace presente en la práctica de hoy, la trasciende, le proporciona criterios de juicio, le señala en permanencia el horizonte abierto y provocador de su pleno cumplimiento escatológico. [221-222]

La referencia a Jesús da, a la práctica militante su contexto vital; opera como su principio unificante y organizador. Ello no puede descomponerse en elementos más simples perfectamente delimitados unos de otros, porque se identifica con las fuentes mismas de nuestra libertad. Por eso no es posible decir, sin más, que la praxis del cristiano se distingue por tal o cual rasgo distintivo sobre el cual él tendría la exclusiva. Hay sólo, distinguiéndolo, esta dinámica global de la fe que para él tiene un valor muy concreto asociado a su propio itinerario personal: su referencia al Resucitado, vivida como relación actual y personal, como origen y fin de su praxis histórica: "Entonces, a quien nos pregunte lo que Cristo ha aportado de nuevo en nuestra vida, no tenemos finalmente sino una respuesta que dar: Cristo. Su aporte más verdadero y más transformador no es lo que él ha dado, sino lo que El es, con el Padre y con el Espíritu Santo. Su novedad no está en los dones que ofrece, sino en el amor por el cual El se ha entregado" (159). Por ello, la práctica de Jesús representa para el hombre la máxima radicalidad alcanzable en el proceso de liberación. En la apertura que quiebra toda diferencia opresora entre seres humanos, en el perdón eficaz del pecado, en el don libre de sí, por amor, esta práctica coloca al proceso liberador ante la triple esperanza de la liberación de todos los hombres, de cada hombre en su integridad, y del triunfo definitivo sobre la amenaza de la muerte. Jesús es universal porque en tanto que Resucitado hace participar a todo hombre en su condición redentora efectiva (160). Y es la vida abundante la que en ella tiene la última palabra. [222]

NOTAS A PIE DE PÁGINA

(1a) Artículo publicado en la revista Páginas, vol. IV, n° 25, octubre 1979, pp. 1-11.

(1b) "Vamos caminando. Un nuevo modo de hacer teología" en Páginas n° 15, mayo 1978.

(2) "Tierra Nueva y la teología de la liberación, críticas desde el orden establecido" Páginas, n° 9, mayo 1977.

(3) "Vigencia profética de Medellín en el presente de América Latina" en Páginas No. 5-6, Vol. II, Septiembre 1976.

(4) "La presencia de la Iglesia en el momento actual" en Páginas n° 18, octubre 1978.

(5) Cf. por ejemplo sus análisis sobre la figura de Job: "Derecho del pobre, derecho de Dios", en Páginas, n° 11-12, septiembre 1977 (Reproducido en "Dios de los Sencillos", CEP, Lima 1978).

(6) "Conocer a Dios es practicar la justicia" I Juan 2, 29 en Páginas, n° 3, julio 1976, p. 5 (Reproducido en "El Credo de los Pobres", CEP, Lima, 1978).

(7) "Vamos Caminando" Un nuevo modo.... Páginas, n° 15, p.6.

(8) Cf. el libro que Hugo dejó listo para su publicación y que debe aparecer próximamente: "La práctica de Jesús". Los textos que citaremos en estas páginas sin referencia precisa son tomados de ese trabajo inédito.

(9) "Psicoanálisis y fe" en Revista de la Universidad Católica, Nueva Serie No. 1; cf. también "Machavac, Milán, Jesús para ateos", en la misma revista n° 4.

(10) Cf. por ejemplo el artículo sobre la práctica milagrosa de Jesús "El leproso. Jesús y los médicos descalzos", en Páginas, serie verde, n° 56, enero 1976 (Reproducido en "Dios de los Sencillos").

(11) "El leproso, Jesús y los médicos descalzos", p. 43.

(12) "Vamos caminando..", Páginas, n° 15, p. 8.

(13) "Derecho del pobre....", en Páginas, septiembre 1977, p. 13. Este es sin duda uno de los más penetrantes artículos de Hugo.

(14) "Conocer a Dios....", en Páginas, julio 1976, p. 6.

(15) Id., pp. 6-7.

(16) Id., p.7.

(17) Id., p.9.

(18) *Psicoanálisis y fe*, en o.c., p. 93-94.

(19) "Conocer a Dios...", p. 7.

(20) Id., p.5.

(21) "Tierra nueva y la teología...", p. 18.

(22) "Vamos caminando...", Páginas, n° 15, p. 10

En la Introducción:

(1) Hegel, *Filosofía de la historia*, citado por Küng, Hans, *La encarnación de Dios*, Herder, 1974, p. 440.

(2) Giblet, Jean, *La révélation de Dieu dans le Nouveau Testament*, en: *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, Duculot, 1976, p. 231s.

(3) Ibid, p. 258. En el mismo sentido y lugar: Légasse, Simon, *Le logion sur le Fils révélateur* (Mt 11, 27, par. Lc 10,22), p. 245s.

(4) "Si su práctica de promoción de todo bien y de resistencia al mal es la expresión histórica de lo que es la esencia misma de Dios —pura positividad sin mezcla de negatividad, es decir, amor— entonces de ahí se desprende que esa conducta de Jesús es irresistiblemente válida primero "coram Deo", para Dios mismo. El cumplimiento de esta práctica conforme al Reino de Dios, es Su causa, la revelación de su propio ser: "Dios es amor" (I Jn 4,8). El amén divino dado a tal praxis de identificación de sí mismo con los" sufrimientos ajenos, es de suyo divino, creador. Es la ratificación de la persona misma de Jesús, la victoria de Dios que corrige lo que han hecho los hombres al ejecutar a Jesús", Schillebeeckx, Edward, *Jésus de Nazareth, le récit d'un vivant*, en: *Lumière et Vie*, 134, 1977, p. 33.

En el capítulo I

(1) Hengel, Martin, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Sígueme, 1973, p. 38.

(2) Cf. la obra colectiva (col.) "Los marxistas y la causa de Jesús", Sígueme, 1976. Machovec, Milán, *Jesús para ateos*, Sígueme, 1974. Bourgeois, Henri, *Visages de Jesús et manifestation de Dieu*, en «Lumière et Vie», 112, 1973, p. 71-84. Asistimos actualmente a una especie de retorno cultural a Jesús, es decir, fuera de una referencia propiamente religiosa o de fe. Este hecho comenzó ya en el siglo XIX y aún antes, en la época de la Ilustración, en que el interés por Jesús se centró en aspectos de su persona significativos desde un punto de vista puramente humano o más bien profano. Así se interesaron por Jesús algunos representantes de la cultura europea burguesa, desde Reimarus hasta los biógrafos racionalistas de Jesús, pero también algunos socialistas utópicos. Finalmente, hoy el sistema traía de recuperar a Jesús y, en la misma medida, de domesticarlo, convirtiéndolo en un producto más para el consumo de masas. Contra tal tentativa se alzan las voces de creyentes y no creyentes que se oponen a la banalización de la historia de Jesús, refiriéndose a su vida y a su muerte como fuentes de un potencial espiritual subversivo con respecto al sistema, como un factor disfuncional respecto al actual estado de la sociedad. Por esta misma razón, se intenta rescatar la figura de Jesús contra esa sociedad, al mismo tiempo que se toma distancia respecto de un cristianismo mediocre: "El cristianismo ha cumplido sólo de una manera primitiva y ahora ya muy anticuada el principal mandamiento ético de su maestro: "ve y ayuda al prójimo". Más aún, en realidad el cristianismo no ha cumplido este mandato. Los marxistas están convencidos de que ellos mismos recogen la herencia positiva de la causa de Jesús —el amor operante al prójimo— y la realizan o la realizarán", Machovec, M., "La "causa de Jesús" y reflexiones que se hace un marxista", en el colectivo

citado supra, p.104. Bourgeois destaca el cariz positivo de una referencia no-creyente a Jesucristo: "las figuras de Jesús que identifican o subrayan los no cristianos, expresan a través de su diversidad, parcialidad u oposiciones, algo de la condición del Resucitado. Pues Jesús hoy, tal como lo confiesan los cristianos, posee una condición mundial y cósmica. El da testimonio de sí no sólo en la fe y acción de los bautizados, sino también en la vida de todos los hombres". *Op. cit.*, p. 79.

(3) Schlier, Heinrich, *Principautés et puissances dans le Nouveau Testament*, en: *Essais sur le Nouveau Testament*, Cerf, 1968, p. 171-185. Id., *Principautés et dominations dans le Nouveau Testament*, Desclée de Brouwer, 1968. Ver también la nota de la Biblia Ecuménica (TOB) a I Cor 15.24.

(4) No se puede menos que reconocer en el sufrimiento de las masas uno de los mayores motivos en el proceso abierto contra la fe por nuestros contemporáneos. César Vallejo es quizá uno de los que han sabido expresar con trágica seriedad esta situación del universo. Pensemos, si no, en "Los nueve monstruos": "Jamás, hombres humanos, hubo tanto dolor.... el dolor crece en el mundo a cada rato, crece a treinta minutos por segundo, paso a paso, y la naturaleza del dolor, es el dolor dos veces.... y el bien de ser, dolemos doblemente" (*Poemas humanos*, ed. Casa de las Américas, 1970, p. 195). Un temperamento literario análogo hallamos en "La peste" de Camus y en "El silencio" de Kaneto Endo

(5) Gutiérrez, Gustavo, *Revelación y anuncio de Dios en la historia*, en: Páginas, vol. II, n. 1, separata, febrero 1976. Colectivo: *La revelación como historia*, Sígueme, 1977, en particular las contribuciones de W. Pannenberg y de R. Rendtorff.

(6) Bourgeois, Henri, *Dieu selon les chrétiens*, Le Centurion, 1974. Moingt, Joseph, "Montre-nous le Père". *La question de Dieu en Christologie*, en: RSR, 1977, p.305-338. Rahner, Karl, *Escritos teológicos*, 1, Taurus, 1959, p. 93s. Schafer, Klaus, *El hablar indirecto de Jesús sobre Dios*, en «Concilium», 76, 1972, p. 59-66. Ver Boff, Leonardo, *Teología desde el cautiverio*, Indo-American Press, 1975: "La vida de Cristo fue redentora en todos sus momentos", p. 147. Duquoc, Christian, *Un Dieu différent*, Cerf, 1977.

(7) Sobre la relación universalizadora de la resurrección con respecto a la praxis de Jesús, ver: Schillebeeckx, Edward, *Jesús de Nazareth, le récit d'un vivant*, en: «Lumière et Vie», 134, sept.-oct. 1977, especialmente p. 26: "No tener en cuenta la praxis y el mensaje de Jesús que lo condujeron a la muerte, termina de hecho en una incompreensión del valor salvífico universal de su muerte"; p. 29: "la resurrección de Jesús, acto de Dios, confirma lo que ya estaba presente en su vida y en su muerte. En ese sentido la resurrección no es una corrección exterior, un añadido hecho por Dios a lo que faltaba todavía a la vida terrestre de Jesús, sino una dimensión profunda aunque oculta de su propia vida".

(8) La nueva cristología se orienta históricamente. Cf. el artículo de Moingt citado en la nota 6. Comparar la primera con la segunda parte de la conocida Cristología de Duquoc, Christian, *Cristología*, 2, Sígueme, 1969-1972. González-Faus, José Ignacio, *La nueva humanidad*, 2, Razón y fe, 1974. Sobrino, Jon, *Cristología desde América Latina, Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, Ed. CRT, México, 1976. Kasper, Walter, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, 1976. Küng, Hans, *Ser cristiano*, ed. Cristiandad, 1977.

(9) Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación*, Cep, 1971, p. 189s.

(10) Cf. Echegaray, Hugo, "Tierra Nueva" y la teología de la liberación. *Críticas desde el orden establecido*, en Páginas, vol. II, nº 9, 1977, en particular: p. 12 y siguientes.

(11) El punto es clásico. Ver Fries, H. (editor). *Conceptos fundamentales de teología*, 4t., ed. Cristiandad, artículo "Iglesia", la sección escrita por J. Schmid. Küng, Hans, *L'Eglise*, Desclée de Brouwer, 1968, 2 t., ver t. 1, p 71s., p. 107s.

(12) Hans Küng en "La Iglesia", Herder, 1967, p. 71 s., intentó ya este camino con éxito desigual, acaso por no haber ido hasta el fondo de sus implicaciones metodológicas. Este resultado interesante pero no suficientemente profundo podría haber sido condicionado por su referencia determinante a una concepción un tanto idealista de la libertad. Yves Congar, en su libro "Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de la salvación" (ed. Cristiandad, 1975), lleva más lejos su reflexión, aunque sin llegar a decidir cómo y en qué medida la práctica de Jesús determina el ser de la iglesia.

(13) Los diversos centros de interés teológico señalados en relación con la necesidad de abordar la práctica de Jesús, nos llevan a discrepar ocasionalmente con la opinión un tanto restrictiva de Jon Sobrino, según la cual los teólogos latinoamericanos se interesan sobre todo por el Jesús histórico "porque ven en él, el modo más adecuado y más teológico de enfocar los diversos temas de la teología de la liberación" Sobrino, Jon, *El Jesús histórico, crisis y desafío para la fe*, en Christus, México, n. 481, dic. 1975). De otro lado, en el mismo artículo, Sobrino señala agudamente que el único acceso posible al Cristo de la fe es a través del Jesús histórico, lo que es equivalente a decir a través de su seguimiento, p. 7.

(14) Así, por ejemplo, Bultmann, quien al tratar de desmitizar el lenguaje evangélico terminó desatendiendo elementos históricos palpitantes en cada una de sus páginas. Ello estaba motivado por su convicción expresada en su libro "Jesús" de 1926, que de la personalidad concreta de Jesús no podemos saber prácticamente casi nada. Cf. Marlé René, *Chalcédoine réinterrogé*, en: *Recherches de Sciences Religieuses*, 65/1, 1977, p. 15-44, p. 21. M. Kahler fue, antes de Bultmann, el primero en tomar esta vía. Para él, como lo sería después para Bultmann, "el verdadero Cristo es el Cristo predicado". Kahler lo afirmaba ya en 1892 oponiendo la historia tactual al anuncio teológicamente elaborado por los discípulos y suponiendo que de la primera muy poco podíamos saber. En similar perspectiva Schweitzer, Albert, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906. Ver al respecto las interesantes observaciones de J. Sobrino "Cristología...." (1. edición) p. 15 y 279s. Ver también Trilling, Wolfgang, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Herder, 1970. Boff, Leonardo, *Jesucristo, el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Indo-American Press, 1977, p. 23s. Una reciente reseña, bastante completa, de la cuestión, se encuentra en el volumen editado por Strecker, Georg, *Jesús Christus in Historie und Theologie*, Mohr, 1975. Ver allí, en particular, las contribuciones de Schulz, Siegfried, *Der historische Jesús. Bilanz der Fragen und Lösungen*; y Harwing, Thyen, *Der irdische Jesús und die Kirche*. Ver también Sesboué, Bernard, *Le proces contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives*, en: *Recherches de Sciences Religieuses*, (5) 1, 1977, p. 45-80: "Por tanto, no es posible dar cuenta de la identidad de Jesús de manera estática e intemporal, sin referirse a su historicidad existencial y sin respetar los tiempos y momentos de su itinerario. Esta exigencia se asocia con toda naturalidad al retorno efectuado actualmente por la dogmática, al testimonio de la Escritura", p. 71. Ver igualmente Berten, Ignace. *Christologie et recherche historique sur Jésus*, en: *Recherches de Sciences Philosophiques et Théologiques*, Avril 1969, p. 233-243.

(15) Ver Duquoc, Christian, *Jesús, homme libre*, Cerf, 1974, p. 23, p. 25: "(La cristología) confiesa, con la fe, la resurrección, pero para volverse hacia Jesús de Nazaret, pues es a partir de su existencia terrestre que los nombres de majestad que le fueron atribuidos por la comunidad cristiana toman consistencia y sentido concreto". Esto empezó ya con los apóstoles deslumbrados por el destino singular de Jesús al punto de verse obligados a inaugurar -en función de los acontecimientos por ellos presenciados— una nueva lectura de la Biblia diferente de la que hacían los escribas y fariseos.

(16) Kasemann, Ernst, *Etudes exégétiques*, p. 158. La opinión de Käsemann se alinea sobre este punto con las de Conzelmann, Haenschen, Schulz, Marxsen, Wilckens, Bultmann.

(17) Käsemann, *op. cit.*, p. 157.

(18) *Ibid.*, p. 157. Ver el estudio de conjunto sobre este tema en Kümmel, W.G., *Luc en accusation dans la théologie contemporaine*, especialmente p. 97-99, en: *L'évangile de Luc*, Memorial L Cerfaux, Duculot, 1973.

(19) Como Wilckens ha señalado: "con su concepción de la historia de la salvación, Lucas se situaba al interior de una tradición primitiva bastante atestada" (citado por Kümmel, ver nota 12). Lo cual no significa en absoluto que la intención del relato del tercer evangelio no sea también teológica tanto como en los otros evangelios, o que la escatología haya perdido importancia para él. Como dice Kümmel, "Cristo es el comienzo de una nueva historia, la del fin de los tiempos" (art. cit. p. 108). De la misma opinión es Ellis, D.D., *La fontion de l'eschatologie dans l'évangile de Luc*, quien habla más bien de una "escatología terrestre" (en *Memorial Cerfaux*, p. 144-155).

(20) Damos aquí la bibliografía que hemos usado para este capítulo. En su desarrollo nos referimos indistintamente a una u otra fuente (por lo demás, altamente coincidentes); las citaremos explícitamente sólo en algunos casos en que nos parezca de interés hacerlo, para no recargar el texto con excesivas notas. Nos basamos en la información contenida en: Jeremías, Joachim, *Jérusalem au temps de Jésus. Recherches d'histoire économique et sociales pour le période néo-testamentaire*, Cerf, 1967 (edición enteramente revisada y mejorada por su autor en 1962 y 1966) (abreviamos: **JJ**) (existe actualmente en castellano: Ediciones Cristiandad, 1977). Belo, Fernando, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Cerf, 1975 (existe actualmente en castellano), (LM). Leipoldt, J.-Grundmann, W., *El Mundo del Nuevo testamento*, Cristiandad, 1973 (MNT). Trilling, Wolfgang, *Jesús y los problemas de su historicidad*, ya citado. Schulz, H.-J., ed., *Jesús y su tiempo*, Sígueme, 1968. Diez Macho, *El medio ambiente indio en el que nace el cristianismo*, en: *La Iglesia primitiva. Medio ambiente, organización y culto: obra escrita con Schweitzer*, Sígueme, 1974. Cazelles, Henri, *Naissance de l'église, secte juive rejetée?*, Cerf, 1968. Schubert, Kurt, *Jesús á la lumière du Judaïsme du premier siècle*, Cerf, 1974.

(21) MNT, p. 177-178.

(22) Hengel, *Op. cit.*, p. 21: "De todos los pueblos en el seno del imperio romano, ninguno mantuvo una resistencia política y espiritual tan tenaz y durable contra la dominación extranjera de los romanos, como el pueblo judío". Esta resistencia se arraigaba en una tradición secular pero se sostenía

con el recuerdo de la sublevación de los macabeos, insurgentes contra la helenización del judaísmo favorecida por la aristocracia, en la que se contaban las altas esferas sacerdotales. Hengel se apoya en la opinión de Fuchs: "El judaísmo antiguo no superó nunca su enemistad con Roma" (*Der geistige Widerstand gegen Rom*, 1964, p. 20). Hay que señalar que también las diversas corrientes apocalípticas alimentaron la esperanza de libertad.

(23) Interesa menos la etiqueta que la estructura económica-social correspondiente. Belo (LM, p. 93s.), siguiendo a Docquois (*Pour l'histoire*, Anthropos, 1971), habla de un modo sub-asiático de producción. Nosotros preferimos insistir en que estamos frente a un modo no capitalista de producción para prevenir transposiciones mecánicas cuando se intenta comparar el tiempo de Jesús con el nuestro. La noción de modo de producción debe ser manejada con flexibilidad, como designando una configuración social atravesada por tendencias que modifican continuamente la dinámica social.

(24) JJ, p. 160-162.

(25) MNT, p. 202.

(26) Sobre la venalidad de los funcionarios del imperio, nos da una idea la opinión de Tácito sobre Antonio Félix, liberto, gobernador de Palestina entre los años 52 a 60: "ejerció con la mayor crueldad y avaricia el derecho real con mentalidad de esclavo" (Hist. V, 9). Sólo su sucesor Festo, cuyo gobierno duró apenas un año, fue una excepción en la larga lista de funcionarios rapaces. Cf. MNT, p. 182-183. Ver también: Reicke, Bo, *Galilea y Judea*, en: Schultz, H.-J., *Jesús y su tiempo*, p. 64s.

(27) MNT, p. 234-235. Belo subraya este aspecto.

(28) La reproducción del sistema se hizo, en ese contexto, además de la presencia estable de cinco cohortes romanas, por la realización bajo la responsabilidad del Estado de obras de infraestructura destinadas a elevar la rentabilidad de la producción, tales como acueductos, canalizaciones y diversas obras de ingeniería hidráulica.

(29) La designación "Hijo de David", dada a Jesús por algunos de los que le solicitaban milagros, atestigua el lazo que en el judaísmo popular de entonces se hacía entre profeta y rey (mesías). Jesús no rechazó directamente este apelativo mesiánico cuando le era aplicado, aunque tampoco empujó a usarlo en su favor. Tal sería el caso por ejemplo de su entrada a Jerusalén, sin embargo, el texto de Zacarías que sirve para comentar este hecho correspondería al pensamiento profundo de Jesús de un mesianismo humilde y pobre. Cf.: Descamps, Albert, *Le messianisme royal dans le Nouveau Testament*, en: *L'attente du Messie*, Session des Journées bibliques de Louvain, Desclée de Brouwer, 1958, p. 61-62. Raúl Vidales ha subrayado la importancia ideológica del mesianismo a nivel del pueblo, aunque indicando que Jesús desaprobó ese mesianismo. (*La práctica histórica de Jesús. Notas provisionales*, en *Christus*, 40, n. 481, Dic. 1975, p. 43-55). Por lo demás, el profeta esperado por el pueblo debía venir para instaurar un reino mesiánico: el profeta no era en esta perspectiva ni un predicador, ni un revelador especial de Dios, sino un hombre dotado de fuerza divina, para imprimir un curso nuevo y definitivo al futuro del país. Ver en las mismas jornadas de Lovaina: Gibley, Jean, *Prophétisme et attente d'un Messie Prophète dans l'ancien Judaïsme*, p. 108. Ver del mismo autor: *Jésus Messie et Sauveur d'après les évangiles synoptiques*, en *Lumière et Vie*, 15, mai 1954, p. 45-82.

(30) Lo que sigue se basa en un estudio de Dinechin, Olivier De, *Le Jugement du pouvoir dans l'évangile de Jean*, Session "Pouvoir, culture et foi chrétienne", Fourvières, avril 1972, Polycopié. Cf. también: Echegaray, H., *"Tierra Nueva" y la teología de la liberación*, loc. cit., p. 12s.

(31) MNT, p. 179. Con ello, los judíos quedaban eximidos de cualquier otra forma de culto al soberano.

(32) JJ, p. 197.

(33) JJ, p. 46-50.

(34) Sobre el sacerdocio y el templo: Reicke, cit., 66s. En la misma obra colectiva: Lohse, Eduard, *Templo y sinagoga*, p. 145s; LM p. 63s.

(35) Belo ha subrayado la función ideológica del templo, *op. cit.*, p. 86s.

(36) La articulación entre las tres funciones o dimensiones de a vida del templo ha sido bien vista y analizada por Belo.

(37) Ver Hengel, *op. cit.*, p. 22. También Vidales, *loc. cit.*

(38) Ver en Páginas, vol. 1, n. 56, 1976: *El leproso. Jesús y los médicos descalzos*: sobre Mc 1, 40-45, p. 36-37. La exégesis discute todavía el sentido que hay que dar a la irritación de Jesús al curar al leproso. Pero de todas las explicaciones buscadas con este fin, la más pertinente podría ser la de la indignación de Jesús ante las fuerzas del mal actuantes sobre el leproso. La impureza de la lepra se asocia vagamente a la presencia en el enfermo de un "espíritu impuro"; si es así, el gesto de Jesús tendría el valor de un exorcismo. Sólo la fuerza de Dios puede eliminar la lepra; Jesús interviene irritándose porque el hombre es una vez más víctima de las fuerzas desencadenadas del mal que lo

alienan. A través de este rasgo, marcado por una cultura arcaica y por la convicción del judaísmo de que el mundo está librado a las fuerzas del mal (ver Boff, *Teología desde el cautiverio*, p. 150), reconocemos una profunda verdad: la lepra coloca a Jesús ante una enfermedad que abundaba entre los más desvalidos, que la sociedad abandonaba a su suerte. Jesús al actuar rompe las convenciones establecidas: toca al leproso aunque éste era un proceder expresamente prohibido por las prescripciones de pureza legal, Jesús se enfrenta así, simultáneamente al espíritu de impureza y a los criterios de segregación social admitidos por la sociedad judía. Para él es importante la privación de la salud, pero también la condición humana global del leproso. El milagro consiste en restablecer la integridad del leproso devolviéndolo a la comunidad de la que había salido expulsado, como miembro reconocido, dotado otra vez de iniciativa, responsable ante sus hermanos.

(39) Citado por JJ, p. 210

(40) *Loc. cit.*, p. 102.

(41) MNT, p. 201.

(42) JJ, p. 143.

(43) JJ, p. 210s.

(44) Schalit, Abraham, *Herodes y sus sucesores*, en: Schulz, *Jesús y su tiempo*, p. 75s.

(45) JJ., p. 140-141. En el entierro de Jesús participó igualmente otro miembro influyente del Sanhedrín: José de Arimatea, cercano a Jesús. Tanto Marcos como Lucas hablan de él significativamente como de un israelita destacado por su esperanza en la venida del Reino (Mc 15, 43; Lc 23,51; Mt 27,57; Jn 19,41).

(46) Es bastante ilustrativo que el Bautista exigiese de los recaudadores, como signo de penitencia, el cobro exacto del impuesto fijado por el Estado romano (Lc 3,13).

(47) Le Moine, Joseph, *Les sadducéens*, Gabalda, 1972. Schubert, *op. cit.*, p. 70: "Los evangelios prestan relativamente poca atención a los saduceos, pues en la fecha de su composición, los saduceos ya no eran más una realidad política". Winter, Paúl, *Saduceos y fariseos*, en Schuitz, *Jesús y su tiempo*, p. 93s.

(48) MNT, p. 282. Schubert, *op. cit.*, p. 72-73. JJ., p. 143-144. Hubo sectores importantes de levitas que no estuvieron de acuerdo con los saduceos, sobre todo por su política acomodaticia. MNT, p. 194. Por otra parte, la riqueza de los sacerdotes de alta categoría contrastaba con la pobreza de la mayoría de levitas, de rango inferior en la jerarquía sacerdotal.

(49) Schalit, *loc. cit.*, p. 85-86.

(50) Ver, por ejemplo, Mowmckel, Sigmund, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*. Fax, 1975, p. 11 2, 318, 336s. Coppens, Joseph, *Le messianisme et sa réalisation prophétique*, Duculot, p. 248s. Gelin, Albert, "Messianisme" en SDB, col 1165-1212. Ver también Congar, Yves, *Un pueblo mesiánico*. Congar se expresa, por ejemplo, en los siguientes términos sobre el mismo tema aunque en una perspectiva menos dialéctica debido, sin duda, al método que sigue: "Si Jesús ha rechazado un mesianismo político de poder, por otra parte fundó en la historia de los homares una comunidad de amor, de fraternidad, de comunión en el servicio mutuo. De este modo asumió la línea del mesianismo regio, viviéndola y expresándola no en unas categorías de dominio político, sino en las del Hijo del Hombre y del Siervo, en las de los pobres de Yahvé, cuya esperanza no se aferra a los éxitos humanos, en los que no ven el bien definitivo, sino al Reino de Dios y a sus promesas", p. 164. Al respecto, pensamos que para resolver la cuestión del mesianismo de Jesús es insuficiente tener en cuenta sólo su rechazo del imperio romano; Jesús no rechaza el poder como tal, sino la forma concreta asumida por ese poder dentro del imperio. Esto es significativo en sí pero no basta. Hay que ir hasta las razones positivas de ese rechazo y ver que Jesús tenía otra imagen de lo que debía ser el gobierno de un grupo social, además de algunas otras consideraciones. Que Jesús adopte y transforme tradiciones mesiánicas, especialmente las de los profetas y en particular la del Segundo Isaías, nos parece que es algo innegable y que merecería un estudio detallado. El Segundo Isaías ha sido poco leído y analizado con categorías teológico-políticas claras. Todo ello representa una razón más para tratar el tema con cautela y para no concluir demasiado pronto -como tememos que pueda ser interpretada en el texto citado la posición de Congar- con el mesianismo de un Reino puramente escatológico y trascendente. La oposición entre el bien definitivo y el relativo éxito del hombre dentro de la historia no es la única que encontremos en el evangelio.

(51) Ver sobre este punto Dupont, Jacques, *Les beatitudes*, II, *La Bonne Nouvelle*, Gabalda, 1969, p. 130. Ver también, Dupont, J., *L'ambassade de Jean Baptiste*, en NRT, 83 (1961), p 805-821, 943-959. George, Augustin, art. "Pauvre" en DBS, T, VII, col. 387-406; 1966.

(52) Schierr, Heinrich, *Jésus et Pilate*, en: *Le temps de l'église*, Casterman, 1961, p. 68-84. L'enseignement du Nouveau Testament sur l'Etat, en: *Essais sur le Nouveau Testament*, Cerf, 1968, p. 225-245 (existe en traducción en castellano). Ver en esta línea: Jn 17, 14-19. La cuestión de saber si

la frase sobre la verdad, de Jn 18, fue pronunciada por el propio Jesús en este u otro contexto, lo que en este caso no tenemos razones para negar, resulta secundaria. El evangelista que ha elaborado este relato, y la comunidad que lo conservó, sólo han podido retener la frase en referencia a la persona histórica de Jesús y a su enseñanza. Aquí, en efecto, contrariamente al pensamiento dominante en la comunidad primitiva, Jesús distingue entre sí mismo y el Reino de Dios. El se considera testigo del Reino. La comunidad primitiva identificará en cambio, el Reino con el propio Jesús. Cf. también Bultmann, Johannes, *Das Evangelium des Johannes*, Vandenhoeck-Ruprecht, ed 1964, p. 505s.

(53) Tremel, Yves-Bernard, *Dieu ou Mammón*, en LV, 39, 1958, p. 9-31, en particular p. 19s. "Es significativo que la tradición de palabras de Jesús en la Iglesia primitiva, haya conservado la forma aramea de esta palabra...."; el haber cuando es calificado como Mammón de iniquidad, toma en el judaísmo el sentido de fortuna reunida mediante procedimientos injustos. En escritos como el libro de Henoch, el dinero aparece como un poder sobre el cual se apoyan los impíos, mientras que los pobres y piadosos sólo confían en Dios.

(54) Jeremías, Joachim, *Les paraboles de Jésus*. Mappus, 1962, p. 132-133, 173-175. Existe edición en castellano (Verbo Divino, 1974).

(55) Duquoc, Christian, *Jésus, homme libre*, Cerf, 1974, p. 71s. Jesús opera un desplazamiento del centro de gravedad de la religión. Como lo hemos visto en la parábola del samaritano, el camino para llegar a Dios no pasa necesariamente por la obediencia ortodoxa de la ley.

(56) JJ., p. 315s. Díez Macho, *loc. cit.*, p. 103-104.

(57) JJ, p. 318.

(58) cit. por MNT, p. 191. La fecha de redacción final de la Tosefta se calcula entre el 105-135 d.C. pero las primeras colecciones que le dieron origen fueron hechas entre el 50 y el 70, es decir, antes de la guerra contra Roma, por los escribas Hillel y Shammai, contemporáneos de Jesús.

(59) Díez Macho, *loc. cit.*, p. 108.

(60) Sobre este punto hay abundante información en JJ, p.163s.

(61) Lucas es el único evangelista que menciona la ayuda económica recibida por Jesús y el grupo de discípulos de algunas de las mujeres de la corte de Herodes (Lc 8,3).

(62) Comparar a este respecto Lc 10, 4 con Lc 22, 35-36.

(63) MNT, p. 291

(64) Privilegiamos el texto de Lucas sobre el de Mateo por ser la versión verosímelmente más afín a la versión primitiva. Sobre las tendencias al esoterismo entre los escribas, ver JJ., p. 320s. Jeremías cita allí el siguiente texto del Talmud de Jerusalén: "No hay que explicar públicamente las leyes sobre el incesto delante de tres oyentes, ni la historia de la creación del mundo delante de dos, ni la visión del carruaje ante uno solo, a menos que sea sabio y de juicio sensato". La enseñanza esotérica tenía por objeto la revelación de los secretos más recónditos de Dios. En el dominio de los escritos esotéricos se desarrolló la abundante apocalíptica judía. La sentencia de Jesús: "No hay nada secreto que no se manifieste en pleno día, ni nada oculto que no deba ser conocido en plena luz" (Lc 8,17) podría ser una toma de posición contra esta tendencia al misterio seguida por los doctores de la ley (cf. Lc 12,2; Mt 10,26).

(65) "El lenguaje de Jesús se caracteriza por una simplificación y, a primera vista, por un empobrecimiento en relación a las formulaciones de las Escrituras o de los doctores" Giblet, Jean, *La révélation de Dieu dans le Nouveau Testament*, en: Coppens, J., éd. *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, Duculot, 1976, p. 233-234. La claridad de Jesús proviene de su regla hermenéutica: hablar para los pobres y desde ellos oír el mensaje del Antiguo Testamento.

(66) Gutiérrez, Gustavo, *Revelación y anuncio de Dios en la historia*, en: Páginas, vol. 2, n.1, marzo 76. Echegaray, Hugo, *Conocer a Dios es practicar la justicia*, I Juan 2, 29 en: Páginas, vol. 2, n.3, julio 1976, y también: *Derecho del pobre, derecho de Dios*, en Páginas, vol. 3, n.1 1-12, sep. 1977. González-Ruiz, José María, *El ateísmo en la Biblia*, en Girardi, J., *El ateísmo contemporáneo*, vol. IV, ed. Cristiandad, 1971, p. 23-38.

(67) "Los rabinos desarrollaron la teoría de la inactividad del Espíritu en Israel, desde la aparición de los últimos profetas del canon", en MNT, p. 294. Para ellos el comentario de la ley sustituía y cumplía la misma función que el antiguo profetismo. Por otra parte, los rabinos estrecharon cada vez más el círculo de los intérpretes válidos de la Biblia. Al límite, sólo quedaba el Sanhedrín como última instancia para definir el sentido de la ley. Ver Giblet, Jean, *Jésus, Messie et Sauveur d'après les évangiles synoptiques*, en Lumière et Vie, 15, mayo, 1954. p. 53. Sobre la oposición entre Jesús y los escribas, ver Wilckens, Ulrich, *La comprensión de la revelación en la historia del cristianismo primitivo*, en: Pannenberg, *La revelación como historia*, Sigueme, 1977, p. 66-67.

(68) Tomar sobre sí el yugo de la Toráh, será para ellos "someterse" al Reino de los Cielos. Cf. Klein, G., *Das Reich Gottes als biblischer Zentralbegriff*, en: Pannenberg, hrg., *Gottesreich und Menschenreich*, F. Pustet Verlag, 1971.

(69) Sobre este tema ver MNT, p. 238s. JJ. 331s.

(70) Jeremías cita a Flavio Josefo para estas cifras. Ver JJ., p. 338. MNT da una población global para Jerusalén de 55.000 habitantes, pudiendo llegar a concentrarse en la ciudad hasta 120.000 personas, durante las fiestas de Pascua, por ejemplo, p. 199. "Estas cifras parecen a otros autores un tanto abultadas.

(71) JJ., p. 344s. Díez Macho, *loc. cit.*, p. 102.

(72) Textos citados por MNT, p. 277-298.

(73) Otro punto litigioso que oponía a saduceos y fariseos era la cuestión de la resurrección. Lc 20,39 presenta a algunos escribas, probablemente fariseos, felicitando a Jesús por haber dejado en ridículo a un grupo de saduceos, justamente a propósito de una discusión sobre ese tema. Los fariseos contaban mártires entre sus filas. Una cierta teología de la resurrección estuvo, en la etapa anterior a Jesús, vinculada a la cuestión de la retribución personal. Si el justo moría catastróficamente por causa de su fidelidad, en una persecución, por ejemplo —y los fariseos habían pasado por esta experiencia un siglo atrás—, se planteaba el problema de la justicia divina, con la cual ellos veían solamente compatible una compensación del justo en la otra vida. Aquí la resurrección no es tanto el punto central, sino más bien la cuestión del mérito ligado al martirio. Schubert cita un elocuente texto de la Mishná farisea que va en este sentido polémico: "Todo Israel participa en el mundo futuro.... Sólo no toman parte en el mundo venidero: aquel que dice que todavía no se puede encontrar en la Torá la doctrina de la resurrección de los muertos, el que dice que la Torá no pertenece al cielo, y el negador de Dios" (Sanh X,1), *op. cit.*, p. 75. Este texto muestra una teología más elaborada de la resurrección. Una evolución doctrinal al respecto no tendría nada de extraordinario, dado que el fariseísmo entró en agria polémica con el cristianismo muy rápidamente, pero sobre todo después de las guerras judías contra Roma; es perfectamente factible que tal polémica permitiera una cierta influencia mutua de las creencias respectivas.

(74) MNT., p. 285-286

(75) Al menos Josefo presenta las cosas de este modo. Ver JJ., p. 354s.

(76) MNT., p. 289. La elección de Israel era considerada por ellos no sólo como un acto de gracia, sino también como un mérito. Entre todos los pueblos, sólo Israel había aceptado la Ley. Según los fariseos, Dios tenía dos medidas para medir al mundo: la de la bondad y misericordia, y la de la retribución y el castigo; Israel se asignaba la primera y reservaba a los otros pueblos la segunda. MNT., p. 292.

(77) Este gesto podía ser fruto de una cierta simpatía hacia Jesús. Algunos lo ven, sin embargo, como un acto ambiguo: Herodes sería el pretexto para alejar a Jesús del país. Así Denaux, A., *L'Hypocrisie des pharisiens et le dessein de Dieu*, en: *Memorial Cerfaux*, p. 245-285, minimiza el gesto de los fariseos considerándolo pura hipocresía. Los argumentos que da para apoyar esta conclusión parecerían, no obstante, demasiado forzados y conjeturales. La hipocresía de los fariseos es, por otra parte, un aspecto subrayado por los evangelistas en su polémica ulterior contra el rabinismo. Recordemos sin embargo que un cierto número de fariseos se incorporaron a la primera comunidad: Hch 15,5.

(78) Trilling, W., *El verdadero Israel*, Fax, 1974, p. 132.

(79) Duquoc, Christian, *Jésus, homme libre*, p. 29.

(80) *Ibid.*, p. 33, p. 101-102. La parábola del fariseo y el cobrador de impuestos de Lucas 18 desenmascara así, la falsa justicia del fariseo que se declara no ser igual a los demás hombres. Recordamos el aforismo conocido: "No son los que tienen buena salud los que necesitan médico, sino los enfermos" (Mc 2,17). Sobre la concentración de Jesús en el mandamiento del amor, ver Giblet, J., *La Révélation de Dieu dans le Nouveau Testament*, en: éd. Coppens, J., *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*.

(81) Clévenot, Michel, *Approches matérialistes de la Bible*, Cerf, 1976, p. 117s. Cf. LM, p. 157-158. Giblet, art. cit., p. 54.

(82) Los Fariseos se espantaron muchas veces por la liberalidad tanto de Jesús como de sus discípulos. El caso de las espigas arrancadas en sábado no es un caso aislado. Ver la cuestión de las abluciones rituales (Mt 7, 1-5 y par.), del ayuno (Lc 5,33), etc.

(83) En este sentido hay que comprender la escena de Jesús y la pecadora en casa del fariseo Simón: Lc 7, 36-48.

(84) Schubert, *op. cit.*, p. 45. La primera comunidad presenta algunas características que la asemejan a las confraternidades fariseas. Ella se nombra comunidad de los santos, designación que

comporta la idea de separación o elección en vista de una misión particular; en todo caso, esta noción implica una diferenciación aceptada como esencial aunque provisoria al interior de Israel. Pablo mismo emplea este apelativo para hablar de la comunidad de Jerusalén, haciéndolo extensivo ulteriormente a otras Iglesias (I Co. 1,2; 16,1; II Co 8,4; 9, 1-12. Rom. 1,7; 15, 25-30; Hch 9, 13-32-41). Ver Cerfaux, L., *La théologie de l'Eglise suivant s. Paul*, Cerf, 1965, p. 101-121. Schubert, op. 52s. Al igual que los fariseos la primera comunidad se percibe a sí misma como el verdadero Israel, resto del pueblo llamado por Dios en Jesucristo a ponerse en marcha en vista a la conversión de todo el pueblo (Hch 4, 27-30). Trilling, *op. cit.*, 138-139: "Hay que preguntarse si los elementos principales de esta concepción histórico-salvífica no habían sido desarrollados ya en la comunidad primitiva, de la que Mateo parece ser ampliamente deudor precisamente en lo más propio suyo", ver también pp. 307-308. En la comunidad cristiana, la identidad propia se expresa necesariamente en obras, signo concreto y consecuencia de la incorporación a la nueva fraternidad otorgada por Dios en Jesucristo. Entre ella y el movimiento fariseo pueden enumerarse otras analogías: algunas similitudes en la organización, la práctica de comidas comunitarias y de asambleas, el precepto de buscar resolver las disensiones entre sus miembros en instancias propias de la comunidad y no al exterior, etc. Hch 15,5 habla de la presencia en la Iglesia de fieles salidos del fariseísmo y les atribuye un rol poco feliz en el concilio de Jerusalén.

(85) Starcky, *Les quatre étapes du messianisme à Qumran*, RB 1963, p. 481-505. Jeremías, J., *Qumran et la théologie*, MRT 1963, p. 674-690. Braun, Herbert, *La comunidad de Qumran*, en Schultz: *Jesús y su tiempo*, p. 129s. MNT, p. 249s. Schubert, *op. cit.*, p. 77s.

(86) "Esenios" significaba: "varones del consejo de Dios", "hijos de la complacencia de Dios" (1QH IV, 32s., II, 8s.), cit. por MNT, p. 265.

(87) MNT, p. 270. Jeremías, *Qumrán et la théologie*, p. 681.

(88) Braun, *loc. cit.*, p. 140. Ver también MNT, p. 272.

(89) CDC 111,20; 1QS 9, 3-4; 2,3. Braun, F.M., *L'arrière fond judaïque du quatrième évangile et la communauté de l'Alliance*, en *Revue Biblique*, 62- 1955, p. 5-44.

(90) Jeremías, *loc. cit.*, p. 682.

(91) *Ibid.*, p.688.

(92) Braun, *loc. cit.*, p. 138. La parábola del hijo pródigo es la más clara muestra de esta posición de Jesús.

(93) Trilling, W., *Jésus devant l'histoire*, Cerf. 1968, ed. fr. p. 145-146 (existe edición en castellano en Herder). Citando a Kümmel, este autor afirma: "la investigación reciente permite admitir como resultado cierto, que el mensaje de Jesús no se orienta de manera judeo-apocalíptica, sino profético-escatológica". Ver también en: "Le message de Jesús et l'interprétation moderne" Cerf, 1969, el artículo de Schürmann, Heinz, *Le problème fondamental posé à l'herméneutique de la prédication de Jésus*, p. 115s. Los autores coinciden en hablar del extraordinario optimismo de Jesús y de su confianza en el poder del Reino.

(94) Sobre este tema: aparte de los trabajos de Hengel ya citados: Cullmann, Oscar, *Jesús et les révolutionnaires de son temps*, Delachaux-Niestlé, 1971, 2da. éd. Gible, Jean, *Un mouvement de résistance au temps de Jésus?*, en *Revue Théologique de Louvain*, 1974, 4, p. 409-426. MNT, p. 299s. Gutiérrez Gustavo, *Jesús y el mundo político*, en: *Perspectivas de diálogo*, 7 (63), mayo 1972, p. 77-81.

(95) Gible, insiste sobre esta carencia de unidad y trata de reconstruir su evolución ideológica. Es poco, sin embargo, lo que se sabe. Las noticias que tenemos de ellos, nos las legaron además sus vencedores.

(96) Ver sobre Galilea: Reicke, *loc. cit.*, p. 60s

(97) MNT, p. 299-300.

(98) Gible, *art. cit.*, p. 413s.

(99) De Vaux, Roland, *Histoire ancienne d'Israel. Des origines à l'installation en Canaan*, Gabalda, 1971, p. 335: "Israel debe reconocer que Yahvé es para él el único Existente y Salvador. No es una definición dogmática de un monoteísmo abstracto, sino el imperativo de un monoteísmo práctico".

(100) Significativo es el incendio provocado por los zelotas, de los archivos de Jerusalén, cuando tomaron el control de la ciudad en el 66 d.C. Así destruían los documentos en que constaban las obligaciones bancarias, condonando de facto todas las deudas. En este sentido se expresa Flavio Josefo, *De bell. Jud.* 2, 427. Dos años después, Simón Bargiora decretaba la libertad de todos los esclavos judíos. Pese a esto, parece que no llegó a haber nunca una muy grande unidad entre todas las fracciones del zelotismo. Ver Hengel, *loc. cit.*, p. 25.

(101) Giblet descoyunta el movimiento zelota en dos corrientes independientes entre sí. Una definida en términos religiosos, la de los fanáticos defensores del templo, y otra, influida por Judas el Galileo, de extracción helenística, preocupada por lograr la autonomía política. Los argumentos históricos en que se basa son más bien demasiado conjeturales. Pero sobre todo es esta rígida dicotomía la que resulta más difícil de aceptar, al menos si se piensa que los zelotas trataron de actualizar literalmente la tradición de los profetas. Klein, *loc. cit.*, p. 23-24, insiste al contrario sobre el carácter eminente mente religioso y, sólo como consecuencia, militar y político, de los zelotas. Por su parte Cullmann considera también que la resistencia zelota era simultáneamente religiosa y política.

(102) Cullmann, *op. cit.*, p. 17, p. 20.

(103) Schubert desestima este argumento. Según él, "Isariote" significaría "hombre de Kariot", *op. cit.*, p. 114.

(104) Ver la posición matizada de Cullmann, *op. cit.*, p. 62: 'Todo lo señalado debía hacer a Jesús simpático para los zelotas y explica que éstos hayan sido atraídos por él y que, incluso, hayan podido llegar a ser sus discípulos. Y, no obstante, él no se aliaba con ellos, pues su meta y sus métodos no eran los mismos'.

(105) Aunque fuera del lugar que más lógicamente le correspondería, el evangelio de Juan también consigna el episodio. Según este evangelio, los discípulos comprendieron el gesto como los sacerdotes: en la perspectiva del ardor zelota por la ley. Ver Jn 2, 13-21. D.E Strauss, Bultmann, Henschen, E. Schweitzer coinciden en reconocer una base histórica al relato. Ver Hengel, *loc. cit.*, p.28, nota 53.

(106) Cullmann, *op. cit.*, 31s.

(107) Vögtle, Anton, *Réflexions exégétiques sur la psychologie de Jésus*, p. 51s., en: *Le message de Jésus et l'interprétation moderne*, Cerf, 1970. George, A., *De la iglesia a Jesús*, en: *La Iglesia de mañana*, ed. Nova Terra, 1970, p. 79. Schlier, H., *L'option en faveur de la Mission aux païens*, en: *Le Temps de l'église*, p. 100-115. Jeremías, J., *La promesa de Jesús para los paganos*, Fax, 1974. Conzelmann, Hans, *Geschichte des Urchristentum*, Vanderhoeck-Ruprecht, 1969, p. 49s.

(108) Duquoc, Christian, *Théologie Breve de la mort' du Christ*, en LV 101, 1971, p. 115s. En el mismo número de esta revista: George, Augustin, *Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort?*, especialmente p. 49s. Crespy, Georges, *Recherche sur la signification politique de la mort du Christ*, p. 89-109 Sobrino, *op. cit.*, p. 157s. Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación*, p. 290: "Jesús muere en manos del poder político. Sobre la cruz el título... indica una culpabilidad de tipo político: rey de los judíos... El gran Sanedrín tiene razones de orden religioso para condenar a un hombre que pretende ser Hijo de Dios. Pero tiene, también, razones de orden político: la enseñanza de Jesús y su ascendiente sobre el pueblo ponen en cuestión la situación de privilegio y de poder en que se hallaban los grandes del pueblo judío.

(109) Numerosos datos sobre esta clase social se encuentran dispersos a todo lo largo de JJ. Ver también González-Faus, *op. cit.*, t. I., p. 87s.

(110) Mc 6, 1s.; Lc 4, 16s. Juan inserta la pregunta durante una prédica de Jesús en el templo, conservando sólo el aspecto que más conviene al cuadro de su evangelio: "él conoce bien las letras, pero ¿cómo si no ha estudiado?" (Jn7, 15).

(111) Bo Reicke, *loc. cit.*, p. 61-62.

(112) JJ., p. 399s.

(113) JJ., p. 402.

(114) Hch 9,43 refiere intencionadamente que Pedro se alojó en Jope en casa de Simón el curtidor. En esa ocasión, Pedro tuvo una visión que permitió interpretar el hecho escandaloso para el judaísmo: "lo que Dios ha hecho puro, tú no vas a declararlo impuro" (Hch 10,15). La abolición de las normas de pureza ritual fue un problema difícil de resolver en la primera comunidad. Y ello, pese a la posición de Jesús, relativamente libre como hemos visto respecto de esas prescripciones: ver Lc 11,39; Mt 23,5; Mc 7, 14-15; Mt 5, 10-11.

(115) JJ., p. 404.

(116) JJ., p 409s.

(117) TB baba batra 8a, cit., por MNT, p. 297.

(118) González-Faus llama la atención sobre este mecanismo que superpone una condenación moral a una situación social, como un procedimiento típicamente ideológico desenmascarado por Jesús, *op. cit.*, p. 87s., p. 93. Para Jesús "la constatación de la desgracia, la marginación o la injusticia no lleva a decir —es su culpa—, sino, paradójicamente, lleva más bien a decir, ésa es mi culpa, es decir lleva a la conversión propia". Jesús se coloca más allá del prejuicio social que conviene a los dominantes, en un punto de vista para el cual todos los hombres son radicalmente iguales ante Dios.

(119) 1 Co. 1, 26-29 debe ser visto como un dato que corresponde a la línea inaugurada por Jesús. El hecho social reviste la misma significación teológica subrayada por Pablo y que le reconocerán los textos del evangelio, escritos muchos años después de la epístola a los corintios.

(120) Coppens, Joseph... *Le Messianisme Royal*, VI, en: *Nouvelle Revue Théologique*, 1968, p. 953. Este autor anota que un cierto clima mesiánico envolvió el ministerio y la persona de Jesús (p. 958). Según A. Descamps, Jesús no ofreció resistencia a que se le aplicara el título de Mesías; según Van Iersel, él fue llamado así frecuentemente (p. 957).

(121) El evangelio de Lucas subraya el papel de estos "justos" en la historia de Jesús, que tienden como un puente entre la antigua y la nueva economía. Por haber sido fieles al Dios de las promesas se les hace partícipes de una promesa mayor. A Zacarías se anuncia el papel que va a corresponder a su hijo en la reconstitución del pueblo; a María, la fundación a través de ella de un reino sin fronteras; a Simeón la proximidad de la salvación universal. Promesa que significa también un costo de sufrimiento personal en la vida de estos "justos". La radicalización de su esperanza será para ellos fuente a la vez de dolor y de alegría.

(122) Ver Giblet, "La révélation de Dieu...", *loc. cit.*, p. 234. Schürmann, *art. cit.*, p. 118s. Este autor ofrece una lista de exegetas que desde Bultmann han tratado particularmente esta cuestión: Windish, Wendland, Lohmeyer, Wilder, Käsemann, Conzelmann, E. Schweizer, Jüngel, Wilckens, etc.

(123) La obra "clásica" en la materia aunque con otros acentos: Schnackenburg, Rudolf, *Régne et Royaume de Dieu, L'Orante*, 1965, p. 66-69. Jeremías, Joachim, *Teología del Nuevo Testamento. La predicación de Jesús, Sígueme*, 1974, ver sobre todo el párrafo: La aurora del Reino de Dios, p. 119s. La interpretación de Jeremías contiene puntos de vista diversos a los propuestos por Schnackenburg; preferimos la interpretación más rica y equilibrada de Jeremías. H. Küng en su obra "La Iglesia" sigue más bien la interpretación de Schnackenburg acentuando el carácter escatológico, para él fundamentalmente trans-histórico del Reino (Ver en su obra "La Iglesia", Herder, 1968, sobre todo los párrafos BI-II y III).. Cf. en "Conceptos fundamentales de Teología", el artículo de P. Hoffmann, "Reino de Dios", t. IV, p. 53-69, ed. Cristiandad, 1967. Dodd, Charles, *Las parábolas del Reino*, ed. Cristiandad, 1974. George, A., *La seigneurie de Jesús dans le règne de Dieu d'après les évangiles synoptiques*, en: *Lumière et Vie*, 57, XI, 1962, p. 22-42. Klein, *art. cit.* en Pannenberg, hrg, *Gottesreich und Menschenreich*, etc. Salmos sobre los efectos del Reino: 48, 83, 96, 97, 99. Sobre la relación Reino-creación: Sal 24, 96, 1-7. Sobre Reino-justicia: sal. 58,12; Ex. 22, 20-26; Dt 15, 7s.; 24, 17s. El tema del Reino fue magistralmente repensado por el Segundo Isaías. La literatura apocalíptica opacó posteriormente la noción del Reino proyectando sobre ella consideraciones dualistas sobre el presente y el futuro. Los doctores de la ley identificaron sin más "sobrellevar el Reino" y obedecer a la ley, es decir, refirieron el Reino a una acción pasada ya consumada de Yahvé: la "entrega" de la ley.

(124) Schürmann, *loc. cit.*, p. 131, ver también p. 133, p. 145. Schürmann considera que prolonga el pensamiento de Rahner ("Problemas actuales de cristología", en: *Escritos de Teología*, I, ed. Taurus, 1961, p. 169-222). Avanzando en esta dirección con mayores precisiones: Duquoc, Christian, *Un Dieu différent*, Cerf, 1977. En un sentido que extrae nuevas consecuencias de posiciones como las de Schürmann, subrayando también la relación entre don del Reino y trascendencia de Dios: Gutiérrez, Gustavo, La fuerza histórica de los pobres, en: *Signos de lucha y esperanza*, Cep, 1978, p. XV-XLIII- "Van quedando atrás, pese a tercos intentos recientes, las interpretaciones espiritualistas de este capital punto de partida para comprender el significado del Reino de Dios. La experiencia de fe de los pobres mismos así como serios estudios exegéticos (pensamos en J. Dupont y sus estudios sobre las bienaventuranzas) llevan a un punto claro: el Evangelio de Jesús nos anuncia el amor de Dios por los pobres por ser eso, pobres... Las bienaventuranzas son en realidad, más una revelación sobre Dios que sobre los pobres. Ellas nos dicen quién es Dios, y cuál es su Reino, nos hablan de Dios como defensor de los pobres, su protector, su liberador. Sólo así será posible comprender el papel privilegiado que los pobres —los pobres concretos, los desposeídos, los oprimidos— tienen en su Reino. Ocurre aquí una paradoja, si "espiritualizamos" al pobre antes de tiempo (afirmando por ejemplo que el evangelio se refiere en primer lugar al pobre "espiritual" y no al pobre "material"), "humanizamos" a Dios, lo hacemos más accesible para la inteligencia humana. Dios amaría de preferencia, como nosotros, a los buenos y por sus méritos. Si por el contrario mantenemos el sentido primero y directo del amor de Dios por los pobres en tanto que pobres —materialmente hablando, si se quiere usar ese vocabulario— nos situamos ante el misterio de la revelación de Dios y del don de su Reino de amor y Justicia" (p. XXXII-XXXIII).

(125) Boff, *Jesucristo el Liberador*, p. 74, p. 91. La expresión "Dios disidente" pertenece a Duquoc en la obra; citada en la nota anterior. Sobrino, *Cristología desde América Latina*, CRT 1976, p. 45. Sobrino en su cristología insiste también en el Reino como instancia transformadora de toda la realidad, p. 49-50.

(126) Autores que han subrayado la presentación de Jesús como profeta: Gelin, Giblet, Dupont, González-Faus, Gutiérrez, Boff, Sobrino. Giblet en "Jesús, Messie et Sauveur", *loc. cit.*, p. 47, considera que la auto-presentación de Jesús como profeta corresponde a una opción deliberadamente anti-rabínica y anti-farisea. En efecto, para los escribas el tiempo de los profetas había sido superado definitivamente y ellos mismos consideraban que habían venido ocupar el puesto ahora vacío dejado por los profetas. Sobre el don del Reino a los pobres: Dupont, *Les béatitudes*, t. II, Gabalda, 1969, p. 118s. González-Faus, *op. cit.*, t. I, p. 94: "Jesús hace de la opción por los marginados el distintivo de su misión". Schillebeeckx, por su lado, subraya que la condición histórica de Jesús corresponde a los rasgos del profeta escatológico esperado por algunos sectores del pueblo.

(127) Este es un tema que merecería trabajarse más. Ver Schnackenburg, *Régne et Royaume de Dieu*. Von Rad, Gerhard, *Teología del Antiguo Testamento. Teología de las tradiciones de Israel*, t.II, Sígueme, 1969, p. 341, insiste en este cambio de perspectiva en cuanto al mesianismo, cuyo antecedente más antiguo parece ser el profeta Miqueas. Ver también Bonnard, P.E., *Le second Isaïe et son disciple*, Gabalda, 1972, p. 221, 44, etc.

(128) Klein, *art. cit.*, p. 20s. Jeremías, *Qumran et la théologie*. Starcky, *Les quatre étapes du messianisme á Qumran*, Revue Biblique, 1963, p. 481-505. Ver también la obra de Dodd ya citada.

(129) Dupont, *op. cit.*, p. 53-90. Jeremías, J., *Teología del Nuevo Testamento*, I, *La predicación de Jesús*, Sígueme, 1974, p. 128s. p. 133s. González-Faus, t.I, 87s.

(130) González-Faus, *op. cit.*, t. I., p. 87. "(Cristo) fue pobre porque nació en un medio social de pobreza, porque escogió vivir con los pobres, porque dirigió su evangelio preferentemente a los pobres, porque lanzó invectivas contra los ricos que oprimían y despreciaban a los pobres, porque ante el Padre fue un pobre espiritual": Gutiérrez, G., *Revelación y anuncio de Dios en la historia*, *loc. cit.*, p.5.

(130) González-Faus, *op. cit.*, t. I., p. 87. "(Cristo) fue pobre porque nació en un medio social de pobreza, porque escogió vivir con los pobres, porque dirigió su evangelio preferentemente a los pobres, porque lanzó invectivas contra los ricos que oprimían y despreciaban a los pobres, porque ante el Padre fue un pobre espiritual": Gutiérrez, G., *Revelación y anuncio de Dios en la historia*, *loc. cit.*, p.5.

(130) González-Faus, *op. cit.*, t. I., p. 87. "(Cristo) fue pobre porque nació en un medio social de pobreza, porque escogió vivir con los pobres, porque dirigió su evangelio preferentemente a los pobres, porque lanzó invectivas contra los ricos que oprimían y despreciaban a los pobres, porque ante el Padre fue un pobre espiritual": Gutiérrez, G., *Revelación y anuncio de Dios en la historia*, *loc. cit.*, p.5.

(131) Jeremías, en su "Teología del Nuevo Testamento", compara la actitud de Jesús con las de sus contemporáneos, particularmente en relación al punto del Reino, y llega a la conclusión de que lo más característico es el nexo entre Dios y Reino. Este lazo es prácticamente inexistente en los escritos apócrifos y pseudo-epigráficos judíos, así como el en Targum (comentarios de las Escrituras), en los escritos esenios, en textos de Josefo y de Filón de Alejandría. Otro tanto puede decirse sobre las oraciones conocidas de esa misma época. Sólo en el rabinismo, como ya se indicó, se menciona algo más el tema del Reino pero con el sentido estereotipado de "acoger el Reino de los cielos", es decir, hacerse prosélito o fiel servidor de , la ley; *op. cit.*, p.47, p. 121. Sobre el "hablar indirecto" de Jesús sobre Dios: Schäfer, Klaus, *El testimonio de Jesús sobre Dios*, Concilium, 76 1972: "la realidad que el lenguaje religioso llama Dios" se hace accesible en acontecimientos, como los que Jesús llevó a cabo y que hacen posibles otros: tal es el caso del acontecimiento del amor, que reúne a los hombres, los cambia y los capacita para un nuevo modo de vida y acción", p. 372. "Para Jesús, hablar de "Dios" significa mostrar como actuando ya en el presente un futuro... " p. 374. Boff, Leonardo, *Jésus-Christ libérateur, Elaboration d'une christologie á partir de l'Amérique Latine opprimée*, en: *Lumière et Vie*, 134, XXVI, 1977, p. 100-101.

(132) "El verdadero reconocimiento de Dios-Padre exige la aceptación del otro y el asumir su fragilidad o su necesidad". Esta es la función de relación que cumple la categoría del Reino, ver: Duquoc, *Un Dieu Différent*, p.103. Giblet, Jean, *La révélation de Dieu dans le Nouveau Testament*, p. 234.

(133) Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 52, p. 80s. Marchel, Witold, *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, Cerf, 1966. "Utilizando en la oración el vocablo arameo Abbá, Jesús acentuaba la simplicidad y la ternura en la relación con Dios", Giblet, *loc. cit.*, p. 234. "Todo nos orienta hacia la conciencia vivida de una relación nueva con Dios que él nombra Padre y de quien se sabe hijo. Esta relación de calidad única es fundadora de toda la obra de Jesús: ella le permite actuar en conformidad simple e integral con Dios, expresar de manera absoluta la voluntad de Dios (amén, yo les digo), actuar con eficacia divina. Jesús vive de manera única la presencia de Dios y la correspondencia activa

con su voluntad y toda su obra va a introducir a los hombres en una relación análoga (pero no idéntica)", *ibid.*, p. 238. Ver en la misma obra colectiva: Légasse, Simon, *Le logion sur le Fils révélateur* (Mt XI, 27 par. Lc X, 22), p. 245-274.

(134) Schürmann, *loc. cit.*, p. 132: "Jesús entiende el presente desde un punto de vista eminentemente soteriológico (salvífico)... Si Jesús concibe la hora escatológica como presencia de salvación, es porque la interpreta a partir de otra cosa, a la luz de un principio hermenéutico anterior, de una "pre-ciencia". Se puede mostrar el origen de eso; en efecto, no hay que olvidar que las promesas y exigencias de Jesús no poseen siempre un fundamento escatológico, sino que con frecuencia se refieren a la "bondad del Padre". Nos encontramos aquí sobre el rastro de un dato previo que determina la escatología de Jesús". Wilckens señala esta inflexión de la práctica de Jesús, haciendo notar que contrariamente a lo que sucede en la literatura apocalíptica, la tradición rabínica sitúa cada vez más a Dios en absoluta lejanía, excluyendo hasta la posibilidad de una intervención actual autoreveladora de Dios; "La comprensión de la revelación en la historia del cristianismo primitivo", en Pannenberg, *La revelación como historia*, *loc. cit.*, p. 60-61.

(135) Duquoc, *Jésus Homme libre*, p. 29. "En mi opinión, la particularidad de Jesús no se manifiesta primero según los múltiples esfuerzos actuales que persiguen reubicarlo en su contexto o hacer aparecer los componentes culturales y socio-políticos de su situación histórica. Todo eso es importante, sin duda alguna. Pero lo que Jesús posee de propio y determinado no se encuentra en primer lugar en su entorno, su determinación está en él mismo, más exactamente en su manera de habitar en su situación y de asumir su contexto. Su particularidad no se halla al término de una historización siempre hipotética y limitada. Ella aparece en el secreto de su vida y su muerte, tal como puede presentárselas a costa de frecuentarlo. Su singularidad no es el puro carácter de acontecimiento de una existencia dada, es la orientación riesgosa, audaz y fiel, de una libertad para Dios y para los otros. Sin embargo, esa orientación original sería una simple afirmación abstracta si se le desligase de los acontecimientos en que se inscribió concretamente", Bourgeois, Henri, *Jésus, l'universel du pauvre*, en: *Lumière et Vie*, 137, 1978, p. 424.

(136) Jeremías, Teología del Nuevo Testamento, p. 50. Jesús es creador más que comentador como eran los escribas. Duquoc, *op. cit.*, p. 32-33. Jesús es alguien que tiene el coraje de decir "yo", acota por su parte Boff en *Jesucristo, el liberador*, p. 106s.

(137) González-Faus, *op. cit.*, T.I, p. 103: "Jesús actúa porque los hombres son riqueza para Dios".

(138) Pesch, Rudolf, *Jésus, un hombre libre*, en *Concilium*, 93, 1974, p. 375. Este autor señala la relación existente entre la libertad de Jesús y la investidura del Espíritu, p. 377, p. 382. Esta libertad alcanzará, según Käsemann, un punto culminante en la negación de que pureza o impureza dependan de causas externas, objetivas. Pues con ello se ataca la esencia del culto antiguo y la autoridad del mismo Moisés. Ello equivale a suprimir la distinción entre lo sagrado y lo profano, *cit.*, Pesch, p. 379. "La vida de Cristo fue redentora en todos sus momentos, no solamente en el comienzo por su encarnación, o en su fin por la muerte de cruz. La liberación no fue tanto una doctrina que anunció: fue ante todo, una praxis que inauguró, Boff, Teología desde el cautiverio, p. 147. Ver también Schillebeeckx, *Jesús de Nazareth, le récit d'un vivant*, *loc. cit.*, p. 7s.

(139) "Las palabras de Jesús no contienen (en el plano histórico) una "escatología de felicidad", Dodd, *op. cit.*, p. 77. Habría sin embargo que matizar la opinión de este autor.

(140) Cullmann, Oscar, *Cristología del Nuevo Testamento*, Methopress, 1965, p. 1331.

(141) Minette de Tillesse, G., *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Cerf, 1968. El iniciador del tema: Wrede, William, *Das Messiasgeheimnis in der Evangelien*, 1901, según el cual Jesús no habría tenido nunca conciencia de ser el Mesías.

(141a) Ver: Mowinckel, Sigmund, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Fax 1975, p. 112, p. 171, p. 185, etc. Gélin, Albert, *Messianisme*, en: DBS, col 1165-1212. Coppens, Joseph, *Le Messianisme Royal*, VI, en: *Nouvelle Revue Théologique*, 1968, p. 936-975. Coppens subraya el hecho de que Jesús no rehusó el título de "Mesías" que le fue atribuido, sobre todo a partir de los milagros que realizó, aunque corrigió la noción asociándola a la de Hijo del Hombre y a la del servidor sufriente; p. 555-556. En todo caso, un rasgo inequívoco del mesianismo del Reino es su carácter crítico-transformador. No hay Reino sin juicio de este mundo. Cf. George, Augustin, *La seigneurie de Jésus dans le Règne de Dieu d'après les évangiles synoptiques*, en: *Lumière et Vie*, 57, Mars-Mai 1962, p. 22-42.

(142) Küng, Hans, *Ser cristiano*, Cristiandad, 1977, p. 221s.

(143) *Ibid.*, p. 228.

(144) *Ibid.*, p. 232.

(145) *Ibid.*, p. 234-235.

(146) El argumento aportado por Küng se basa en el texto enigmático sobre los violentos que quieren arrebatar el Reino (Mt 11, 12), pero no parece proporcionar una base muy segura para la posición expuesta por el autor, dada la multitud de interpretaciones a que dicho texto se presta.

(147) Ibid, p. 239.

(148) Ibid, p. 239.

(149) Congar, Un pueblo mesiánico, 1976, ya citado.

(150) Ibid, p. 164.

(151) Ibid, p.165.

(152) Ibid, p. 159.

(153) Ibid, p. 187. Joseph Comblin había subrayado este carácter englobante del Reino en: *Echec de l'action catholique?*, 1962.

(154) Congar, *op. cit.*, 203.

(155) Conzelmann, Hans, *Geschichte des Urchristentum*, Vandenhoeck-Ruprecht, 1972, 2a. ed., p. 49.

(156) Schlier, Heinrich, *L'option en faveur de la mission aux païens dans la chrétienté primitive*, en: *Le temps de l'Eglise*, Casterman, 1961, p. 100s.

(157) Cf. Jeremías: *Teología del Nuevo Testamento*, p. 136-137. Jeremías cita a F.W. Dauker, "Luke 16,16. An Opposition Logion", TBL, 77 (1958), p. 231-243 y a F. Mussner, *Die Mitte des Evangeliums in neutestamentlicher Licht: Catholica*, 15 (1961), p. 271-292.

(158) Duquoc, *Jésus, homme libre*, p. 106.

(159) Girardi, Giulio, *Nouveauté chrétienne et nouveauté du monde*, en: *Lumière et vie*, 116, janvier-mars 1974, p. 110-111. Existe edición en castellano bajo el título de "La Identidad cristiana", Ed. Verbo Divino, 1976, p.117.

(160) Bourgeois, H., *Jésus, l'universel du pauvre*, loc. cit., p.131.