

En
clave
de
mujer...



Y vosotras,
¿Quién decidís
que **soy yo?**

Isabel Gómez-Acebo • Mercedes Navarro
Dolores Aleixandre • Demetria Ruiz López • Nuria Calduch
Irene Vega • Carmen Bernabé • Pilar de Miguel

Isabel Gómez-Acebo (Ed.)

Desclée De Brouwer



A

nte Jesús nadie ha quedado indiferente, ni en su tiempo histórico ni ahora que han pasado 2000 años. Unos se muestran a favor y otros se posicionan en contra. Con todo, hay que reconocer que las respuestas sobre su identidad casi siempre han estado escritas por varones, los únicos con una preparación académica que les permitía escribir. La contribución femenina se ha quedado en torno a la experiencia mística y, aun así, su legado es corto.

Poco a poco, las mujeres nos vamos sumando al discurso religioso y teológico. En este libro queremos transmitir nuestras vivencias y nuestro pensamiento sobre Jesús de Nazaret, desde una serie de títulos cristológicos que se remontan a los Evangelios. Somos conscientes de que estos relatos se escribieron por varones y para varones pero pensamos que podemos aportar algunos enfoques nuevos y sugerentes desde nuestra condición femenina. A nuestros lectores remitimos para saber si es verdad.



asociación de teólogas españolas

ISBN 84-330-1498-6



9 788433 014986

Desolón De Bravour

Y vosotras, ¿quién decís que soy yo?

Isabel Gómez-Acebo (ed.)

Mercedes Navarro

Dolores Aleixandre

Demetria Ruiz López

Nuria Calduch

Irene Vega

Carmen Bernabé

Pilar de Miguel

Desclée De Brouwer

Diseño de portada: EGO Comunicación.

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A. 2000
C/ Henao, 6 - 48009 BILBAO
www.desclee.com
info@desclee.com

Printed in Spain
ISBN: 84-330-1498-6
Depósito Legal: BI-1090-00
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

ÍNDICE

1. Los porqués y los cómo de este libro	13
<i>Isabel Gómez-Acebo</i>	
La pregunta	15
La respuesta.....	17
Pertinencia y enfoque.....	18
Los capítulos	19
2. Jesús: Hijo de Humano. Don Nadie o el honroso deshonor de servir	25
<i>Mercedes Navarro</i>	
Preparando el itinerario: ¿títulos para un don nadie?	27
Un hijo de mujer	27
Los títulos y el siglo XXI.....	29
A vueltas con la identidad	31
Notas filológicas y de situación.....	33
¿Una expresión patriarcal?.....	37
El don nadie y el cuento de la Cenicienta: itinerario narrativo del H. H. (según Mc)	38
El título del libro no incluye al H. H.	39
Primera mitad de la historia	40
Segunda mitad de la historia	48
Nuestro itinerario humano a la luz de Jesús H. H.	74
El recorrido humano del don nadie Jesús en Mc	75
Riqueza humana acumulada	78
El H. H. ¿una utopía inalcanzable?.....	79

3. Un profeta entre nosotros	81
<i>Dolores Aleixandre</i>	
Cuando las alas se vuelven carga	86
Una lectura provocativa	90
Rumores y preguntas	95
¿Tras las huellas de Juan?	102
Diferente a todos	107
¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas!	111
4. Mesías	115
<i>Demetria Ruiz López</i>	
Introducción.....	118
En Belén de Judea.....	120
Herodes: un rey no mesiánico	121
"Hemos visto su estrella"	123
"Hemos venido a adorarlo"	126
La curiosa geografía mateana	128
Tras las huellas de la estrella mesiánica. De viaje por el	
Antiguo Testamento	130
Antecedentes históricos	131
Los ritos reales	135
El Mesías en los libros del Antiguo Testamento	136
El Mesías en el Nuevo Testamento	148
Mujeres en la genealogía del Mesías	152
María: madre del rey mesiánico	153
Jesús: ¿el Mesías que esperaban las mujeres?	154
Jesús: el Mesías de la cuarta noche	161
El Mesías celebra la Fiesta y la llena de nuevo	
contenido	164
El Mesías: un niño entre los niños	166
¿Qué significa hoy para las mujeres la palabra	
'Mesías'?	168
Conclusión	171
5. Jesús de Nazaret: Sophia de Dios	173
<i>Nuria Calduch</i>	
Introducción.....	175

La personificación de la Sabiduría	176
La Sabiduría personificada en el Antiguo Testamento	178
La Sabiduría: primera criatura de Dios	
(Proverbios 8)	179
La Sabiduría inaccesible (Job 28).....	182
La Sabiduría y la ley (Sirácida 24).....	183
La Sabiduría: camino de salvación (Baruc 3,9-4,4)	187
La Sabiduría y el espíritu de Dios (Sabiduría 7-9)	189
Intento de síntesis	192
La Sabiduría en persona en el Nuevo Testamento	194
Pablo y la Sabiduría.....	195
Los sinópticos y la Sabiduría	200
Juan y la Sabiduría	204
Intento de síntesis	207
Yo soy la Sophia de Dios	207
6. Jesús: Pan de vida eterna	211
<i>Isabel Gómez-Acebo</i>	
Un título ¿olvidado?.....	213
El pan: sinónimo de comida	214
Un fenómeno social, cultural y religioso	215
Los relatos del Antiguo Testamento como prehistoria	217
El primer "pan" es un fruto prohibido	218
La queja de Moisés: no es su deber alimentar al	
pueblo	222
Una anfitriona inusual: la Sabiduría.....	225
El sueño final: un banquete para todos	227
El "pan" de Jesús de Nazaret	228
Un banquete de conversión	230
La hospitalidad del justo	232
El banquete en el desierto	234
El banquete en el desierto se amplía a los gentiles ..	237
Una cena de despedida.....	239
"El pan" con el Resucitado	242
La eucaristía cristiana.....	245
A modo de conclusión	248

7. "Yo soy el camino, la verdad y la vida"	251
<i>Irene Vega</i>	
Introducción.....	253
El Camino.....	255
Desde el comienzo las mujeres caminan con Jesús ..	256
El camino hacia Jerusalén: Marta y María	257
Las mujeres caminan con Jesús hasta el final	261
La Verdad	262
"Si conocieras el don de Dios"	264
La Vida	271
"Vete en paz y queda curada de tu mal"	273
8. "Yo soy la Resurrección"	279
<i>Carmen Bernabé</i>	
Ellos asesinaron al justo.....	283
... pero Dios le reivindicó, resucitándole de entre los muertos	285
Primeros testimonios neotestamentarios de la experiencia pascual	286
Fórmulas primitivas sobre la experiencia pascual	287
Confesiones de fe y su modelo lingüístico: "resurrección de los muertos"	287
La antropología judía	289
La vida y la muerte	290
La historia tiene un final.....	291
Los Himnos y su modelo lingüístico: "elevación" o "exaltación"	293
Significado y transcendencia desde el hoy y para las mujeres	295
Relatos pascuales	296
La vida de las mujeres al sepulcro	297
Historicidad del relato del sepulcro vacío	299
Las apariciones del Resucitado	305
Género literario y estructura de los relatos de aparición.....	305
¿Cómo surgió históricamente la fe pascual?	309
Las mujeres y la experiencia pascual.....	316

Significado de la fe en la resurrección.....	319
Respecto a Dios	319
Respecto a Jesús de Nazaret.....	320
Respecto al ser humano y a la creación	321
Anunciar la resurrección a las mujeres	322
La resurrección anunciada por las mujeres	324
9. Conclusión: la cristología feminista	327
<i>Pilar de Miguel y Mercedes Navarro</i>	
Importancia de la cristología para la teología feminista	329
Las fases de la cristología feminista.....	331
Fase 1.ª: el reencuentro	331
Fase 2.ª: las preguntas	331
Fase 3.ª: la reflexión	333
La cristología feminista en sus contextos	334
Nuestra propuesta para nuevos desarrollos.....	339
Bibliografía	343

Los porqués y cómo de este libro

Isabel Gómez-Acebo

Isabel Gómez-Acebo es Licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense y en Teología por la Universidad de Comillas, donde actualmente imparte cursos de teología. Casada y madre de 6 hijos, ha escrito *Dios también es madre*, Madrid, 1994 y ha colaborado en *10 mujeres escriben teología*, Estella, 1993 y en *Para comprender el cuerpo de la mujer*, Estella, 1996, además de publicar numerosos artículos en revistas. Es miembro fundador de la Asociación de Teólogas Españolas. Dirige y participa en la colección "En Clave de Mujer", en la que se inserta este libro.

LOS PORQUÉS Y CÓMOS DE ESTE LIBRO

Isabel Gómez-Acebo

La pregunta¹

¿Les preguntó Jesús a las mujeres de Galilea por su identidad? Posiblemente lo hiciera pero el narrador de los relatos evangélicos tenía mucho menos interés que el Maestro en saber lo que pensaban sus compañeras. De aquí, que no conozcamos su respuesta. Sí sabemos que unas mujeres dejaron todo lo que tenían para seguirle en su caminar itinerante, pues aquella persona suponía algo importante en sus vidas. Los sentimientos suelen ser recíprocos y ellas también tuvieron que ser valiosas en la vida de Jesús.

Conocemos que se relacionaron con él, que le acompañaron hasta el final y que seguramente hicieron algo muy prosaico pero que permitió su vida errante: hacerse cargo de la intendencia. El Hijo del Hombre comía, bebía y dormía, como el resto de los humanos

¹ Agradezco a MERCEDES NAVARRO todas las sugerencias que me ha proporcionado para estas palabras de introducción.

cuya vida quiso compartir. Aspectos considerados menores, aunque imprescindibles, que muchas civilizaciones han dejado en manos femeninas y en los que Israel no fue excepción. ¿Qué pensarían ellas? Esta es una página entre millones que se han perdido para siempre de nuestra historia. Con su recuerdo como trasfondo intentamos contestar nosotras.

Jesús hace la pregunta en un lugar determinado: Cesarea de Felipe, y después de un tiempo de convivencia que hacía presumible que sus discípulos tuvieran ya formada una idea de su identidad. ¿No llevaban ya tiempo conviviendo? Pero el lugar escogido está en relación con el momento que marca el inicio del camino que culminará en Jerusalén. Quiere saber si van a entender su muerte ignominiosa o siguen confiando en caminos triunfantes. Tiene que conocer lo que piensan para poder continuar una catequesis que les permita aceptar y comprender la cruz, la suya y las nuestras. Las mujeres, en esos momentos trágicos, no le abandonaron. ¿Comprenden mejor los desfavorecidos que poder y éxito aparente no son lo más importante?

Ante Jesús nadie ha quedado indiferente, ni en su tiempo histórico ni ahora que han pasado 2000 años. Unos se muestran a favor y otros se posicionan en contra. Con todo, hay que reconocer que las respuestas sobre su identidad, tanto las cristologías negativas –las menos– como las positivas –las más numerosas–, han estado escritas por varones. Eran los únicos con una preparación académica que les permitía escribir. La contribución femenina se ha quedado a nivel de experiencia mística, un legado también menor cuantitativamente que el de los varones.

Si la pregunta ha sido siempre candente, hoy, si cabe, lo es más. La figura de Jesús es estudiada, admirada y contrastada por todo tipo de personas. El interés no se limita a los cristianos sino que abarca al creyente de otras religiones o incluso al ateo. Es un momento en el que las instituciones han perdido admiración y protagonismo, por lo

que se intenta llegar al Jesús de la historia sin pasar por las mediaciones seculares. Los jóvenes barruntan que lo que subyace a nuestros pobres relatos es mucho más sugerente, pues somos incapaces de transmitir a su lenguaje la fascinación que nosotros sentimos.

¿Y las mujeres? ¿Cómo encajamos que el Hijo de Dios se encarnara en un varón? La pregunta parece inocente pero no lo es, máxime, cuando la negativa a nuestro protagonismo femenino en la Iglesia tomó como argumento que su condición masculina dificultaba que una mujer actuara *in persona Christi*. Nuestra respuesta es que Jesús se encarnó en una persona humana y que las circunstancias de su sexo, raza o religión son indiferentes si queremos hablar de la universalidad de su persona. Algo que parece obvio pero que, a juzgar por las reticencias que surgen por doquier, no acaba de ser aceptado. Dejamos para el final de este libro la aproximación al tema que hacen las mujeres cristólogas.

La respuesta

Todo encuentro humano está mediado por las circunstancias y por la urdimbre de la relación personal que se ha ido creando. De aquí que la respuesta a nuestra pregunta será muy distinta de unas personas a otras, pues pasa por su experiencia, por la interpretación que desde sus coordenadas hace de la persona de Jesús. Las respuestas sobre su identidad son y serán plurales y ninguna es capaz de erigirse en poseedora de la verdad. No hay más que leer todos los intentos de biografía de Jesús que se han ido haciendo a lo largo de los siglos para ver la diversa persona que relatan.

Esa pluralidad ya se vislumbra en los Evangelios, que intentan describir a Jesús según una serie de parámetros que llamamos *títulos*. Todos ellos componen las diferentes piezas de un gran rompecabezas que se pueden contemplar por separado, pero que adquieren

mayor profundidad en la medida que se combinan. Hemos escogido algunos de estos títulos: Hijo de lo Humano, Profeta, Camino, Mesías, Sabiduría, Pan y Resurrección, que se pueden leer independientemente, pero en los que encontraremos afinidades ya que la persona que se describe es la misma. Afinidades, también, en cuanto que hemos intentado comprenderlos dentro de su contexto histórico, que nos remite por igual al Antiguo Testamento que a la vida de los habitantes de Israel en el siglo I.

Todas las que escribimos somos mujeres que tenemos que manejar las categorías del mundo en el que vivimos, categorías en las que empiezan a entrar reflexiones femeninas pero aún timidamente. Esa timidez es mayor, si cabe, en el mundo religioso cristiano, donde las voces de mujer todavía no han alcanzado la misma intensidad que en otros campos del saber. Por eso, debemos apoyarnos en los dos mil años de teología androcéntrica y en los relatos evangélicos, escritos por varones y para varones. Con todo, pensamos que podemos aportar algunos enfoques nuevos y sugerentes desde nuestra condición femenina. A nuestros lectores remitimos para verificar si ello es verdad.

Pertinencia y enfoque

Nuestra intención es que los títulos que manejamos se hagan actuales, pues a veces nos olvidamos de que en lo ordinario vivió Jesús lo extraordinario de su vida. La fórmula que buscamos es la de adecuar el lenguaje, en la medida de lo posible, a nuestro mundo. Con frecuencia, el lenguaje de la teología se hace distante y altivo, un lenguaje de expertos del que queremos huir.

¿Por qué volver sobre estos títulos? Porque nos permiten comprender mejor a la persona de Jesús, a su camino de humanidad llevada a la perfección, que a nivel antropológico aporta elementos uni-

versales que pueden interesar a creyentes y a no creyentes por igual. Dentro del cristianismo y en un momento de globalización del mundo, es bueno relativizar lo accesorio y absolutizar lo imprescindible, para que la persona de Jesús tenga proyección universal. Creemos que nuestras respuestas de mujer pueden aportar caminos por los que discurrir.

Si hemos afirmado que las circunstancias de la vida de la persona que escribe influyen en el producto que ofrece al lector, es bueno que hagamos saber las nuestras. Somos todas mujeres biblistas recién incorporadas a la teología y a la Biblia. Unas sentimos la perspectiva de género con más fuerza y en otras está implícita o no existe. Algo no muy distinto de lo que pasaría en otras disciplinas.

Los capítulos

El título "Hijo del Hombre" o, como dirá su autora, "Hijo de lo Humano" explora la dimensión antropológica de la identidad de Jesús en un recorrido narrativo por el evangelio de Marcos. Comienza explicando el significado de los títulos en tiempos del Maestro y descubre a su luz que su función sigue vigente, si bien sus palabras y símbolos son muy distintos. El título "Hijo de lo Humano" (H. H.), que sólo aparece en boca de Jesús y es ignorado por todos los actores del Evangelio, permite entrar en la dimensión más vulnerable y paradójica de su persona...

Marcos lo presenta como un hombre cuya fortaleza y consistencia personal le llevan, precisamente, a la máxima debilidad. Jesús busca y construye su identidad humana en relación. Y sus relaciones, según el evangelio, son unas veces conflictivas y otras gratificantes. Las mujeres pertenecen a esta última categoría, aunque tanto ellas como los varones estimulan cambios en el mismo Jesús. El recorrido que hacemos los lectores de la mano de Mercedes

Navarro conecta con nuestra búsqueda de identidad humana y de género, de forma que descubrir el sentido de este título es iluminar aspectos de nuestra propia búsqueda.

El siguiente capítulo nos habla de Jesús como Mesías. Su autora, Dolores Aleixandre, pone en boca de una mujer ficticia, una mujer semejante a las que convivieron con Jesús, su reflexión. Una reflexión como testigo presencial que empieza cuando el nazareno proclama ante sus vecinos que en él se cumple la escritura. Paso a paso, cumple la profecía de Isaías, según la cual cojos, sordos y ciegos recuperarán lo perdido. Echa en cara a los fariseos la falacia de un culto sin obras, como hicieron Oseas o el mismo Isaías; un atrevimiento que le lleva a expulsar a los mercaderes del templo a semejanza del oráculo de Baruc. Su preocupación mayor era ver a los hombres adorando al dinero, pues no les importaba que los hermanos con los que convivían pasaran calamidades materiales. No dudó en recriminar ese comportamiento incluso amenazando con un futuro aterrador, como hicieron la mayoría de los profetas.

Pero sus diatribas no eran hijas del resentimiento y estaban abiertas a un cambio de actitud. En él era más fuerte la exhortación que la denuncia. El pueblo llano le aclamó cuando, como predijo Zacarías, entró montado en un burrillo en Jerusalén. Era la gota de agua que colmaba el vaso de la ira de los dirigentes de Israel que se veían amenazados por Jesús. Le condenaron a muerte, una suerte semejante a la de muchos profetas anteriores a él mismo. Y murió como había predicho Isaías en sus cantos del siervo, soportando nuestros sufrimientos y cargando con nuestros dolores. Dios le resucitó muy pronto, con lo que se cumplió "el año de gracia" que había avisado en Nazaret cambiando el abatimiento por el traje de gala (Is 61,1-3).

Demetria Ruiz nos hace recorrer los textos de la infancia del Evangelio de Mateo que intentan demostrar que en la persona de Jesús se cumplieron las esperanzas mesiánicas de Israel. Para ver el con-

tenido de éstas nos lleva de viaje por el Antiguo Testamento parando, de libro en libro, para entresacar lo que dicen del futuro Mesías. Lo que se describía entonces como esperado pasa en el Nuevo Testamento y con la figura de Jesús a ser realidad; pero un Jesús que, por un lado, desborda las expectativas y que, por otro, no cumple el mesianismo político que esperaba parte del pueblo.

Es cierto que su muerte en cruz es para muchos signo de carácter no mesiánico, pero olvidan que la idea de un Mesías sufriente no era escandalosa para los judíos, pues estaba en la escritura. La cruz nos hace olvidar que también revivió otras concepciones mesiánicas, como la más antigua de *Mesías*: «rey heredero del trono de David o el mesías de la noche de Pascua». La conclusión a la que llega nuestra autora es que la esperanza veterotestamentaria encuentra su único y pleno significado en Jesús. Para nosotros también volverá y al hacerlo, nos reconocerá como aquellos que nos mantuvimos expectantes animados por la presencia de su Espíritu. El mesianismo de Jesús sigue vivo.

A Jesús como Sabiduría le dedica Nuria Calduch el siguiente capítulo. Es un tema importante para la exégesis feminista que habla de Jesús como la Sophia de Dios siguiendo los pasos de la Sabiduría personificada del Antiguo Testamento. Son varios los textos que la describen y por ellos nos lleva la pluma de Nuria: la Sabiduría como primera criatura de Dios de Proverbios 8, la Sabiduría inaccesible de Job 28, la Sabiduría y la ley del Eclesiástico 24, la Sabiduría camino de salvación de Baruc 3,9-4,4 y la Sabiduría y el espíritu de Dios de Sabiduría 7-9. Una serie de textos que nos demuestran diversos rostros, flexibles, fluctuantes y no siempre positivos para las mujeres.

Jesús asume lo que se ha dado en llamar la *Sabiduría en persona* ya que es posible entender su ministerio y muerte en términos de Dios: Sofía. Era el mensajero por antonomasia de la Sofía, pues "llama a todos los que están fatigados y sobrecargados" y les promete des-

canso y paz. El mismo recorrido que hizo en el A.T. lo hace ahora en el Nuevo para ver como Pablo, los sinópticos y Juan recogen las tradiciones de la Sabiduría para aplicárselas a Jesús. Cada autor es diferente acentuando unos rasgos y haciendo pasar desapercibidos otros. Para nosotros, hoy nos permite contemplar a Jesús como la capacidad relacional y dialogante de Dios, algo en lo que las mujeres somos expertas.

A mi cargo corre el capítulo que hace mención de la categoría de pan aplicada a Jesús, una categoría en la que el carácter de alimento corporal ha quedado muy olvidada al primarse el espiritual. Qué se come, cómo se come y con quién se come son experiencias muy profundas que marcan una cultura. El contexto cultural en el que nace Jesús ha heredado toda una serie de tradiciones y expectativas que marcarán su comportamiento, por eso es bueno asomarse a ellas. El primer "pan" de la Biblia aparece como un fruto prohibido; más adelante Dios alimenta a su pueblo con el maná en el desierto y llega a describirse en la tierra disfrazado de mujer invitando a su casa a comer y beber. Incluso el sueño final del Antiguo Testamento es un banquete para todos.

El comportamiento de Jesús se muestra tan inusual que se ha llegado a decir que "Jesús fue crucificado por la forma en que comía". Otros le tildan de comilón y bebedor y hay quien piensa que toda su vida se puede entender desde la perspectiva del "Señor del Banquete". Con este trasfondo hago discurrir al lector por las diferentes comidas que celebró Jesús, para terminar con la celebración de la eucaristía cristiana, centro de la vida de nuestro credo. Su progresiva ritualización nos ha hecho olvidar el carácter de Cena del Señor, pues nuestra misa actual, ¡qué poco recuerda a las comidas de Jesús!; incluso negamos la comensalidad a muchos hermanos.

El siguiente capítulo nos adentra en la comprensión de Jesús como camino, verdad y vida. Irene Vega nos hace ver que son tres dimensiones que se complementan y que tienen gran resonancia en la tra-

dición bíblica. El camino de Jesús nos conduce hacia una meta que es el Padre, pasando por hombres y mujeres, especialmente por su categoría de necesitados. El evangelista que mejor lo ha expresado es Lucas, pues desarrolla el tema del viaje con insistencia especial, un camino por el que le siguen varones y mujeres como discípulos. Son ellas las que llegan a la meta con el Maestro.

La gran novedad cristiana es que Cristo es la verdad ya que comunica un conocimiento vital de Dios. Una mujer, la samaritana, va a ser la primera persona que al toparse con la verdad invita a la gente de su pueblo a sumarse a ella, pues el anuncio no es una doctrina sino la experiencia de una realidad liberadora. Descubrir la verdad es fruto de un encuentro personal.

Jesús emplea el símbolo de la vida para designar el más valioso de los dones divinos a los que los seres humanos pueden aspirar, pues promete vida eterna a los que crean en él. No sólo eso sino que, recorriendo los Evangelios, veremos que la mayor parte de su actividad está encaminada a eliminar todo lo que impide que una persona viva en plenitud.

La muerte no fue el final, pues Dios resucitó a Jesús y él anunció que era la Resurrección. Carmen Bernabé intenta en su capítulo averiguar lo que esas palabras suponían para los lectores originales, a fin de encontrar su relevancia en el día de hoy. Para ello nos hace recorrer los primeros testimonios neotestamentarios de la experiencia pascual: sus fórmulas primitivas, los himnos de exaltación o de elevación, los relatos pascuales y las apariciones del resucitado.

Termina con lo que supuso la experiencia pascual de las mujeres, momentos de presencia femenina fuertes y de abandono del anonimato. Ellas y especialmente María Magdalena tuvieron que jugar un papel preponderante en el surgimiento de la fe pascual, a lo que contribuyó sin duda su caminar terrestre junto al Maestro. La fe anterior en Jesús posibilitó su experiencia del Crucificado como resucitado. Desde otra faceta podemos ver el anuncio a las mujeres

como la afirmación de que Dios está de su parte y de que quiere su realización como personas completas y adultas. Todo lo que nos lleve por este camino de potenciación de plenitud humana sigue anunciando la resurrección.

Hemos añadido al libro una conclusión muy especial. Puesto que esta obra pretende aportar algo a la cristología bíblica en clave de mujer, nos ha parecido conveniente terminar con el estado de la cuestión de la cristología feminista. Pilar de Miguel y Mercedes Navarro brindan a los lectores una vista panorámica de los estudios, autoras, temas y conclusiones a las que ha llegado la cristología feminista. Aparte de los caminos abiertos en estos momentos, ellas también nos ofrecen sus propuestas sistemáticas como líneas pendientes de un trabajo de reflexión e investigación que habría que realizar en el futuro.

Jesús: hijo de humano. Don nadie o el honroso deshonor de servir

Mercedes Navarro

Mercedes Navarro Puerto (Jerez 1951), Mercedaria de la Caridad, doctora en psicología y en teología; licenciada en Ciencias Bíblicas. Profesora de la UPSA (Psicología de la Religión), UPC (Psicología de la Religión), Teologado Claretiano (Pentateuco) y psicoterapeuta. Miembro fundador de la Asociación de Teólogas Españolas y su actual presidenta. Entre sus publicaciones recientes: "The Religious Experience of Women: Psychological Reflections in a Spanish Context", en A. ESSER, A. HUNT OVERZEE, S. ROLL (eds.), *Re-Visioning Our Sources. Women's Spirituality in European Perspectives*, Kok Pharos, Kampen the Netherlands 1997, 34-57; "Las extrañas del Génesis, tan parecidas y tan diferentes", en I. GÓMEZ ACEBO (dir.) en *Las mujeres del Génesis*, DDB, Bilbao 1997; "¿Quién eres? ¿quién soy? Siete encuentros con Jesús según el Evangelio de Marcos", *SalTer* 85/4 (1997) 307-322; *Ungido para la vida: exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, EVD, Estella (Navarra) 1999; "El símbolo María en la cultura mediterránea en la perspectiva de la Psicología de la Religión" en I. GÓMEZ-ACEBO (dir.), *María, mujer mediterránea*, DDB, Bilbao 1999; "Nombrar las mujeres en Marcos: transformaciones narrativas", *Estudios Bíblicos* 57 (1999) 459-481; "Cantares enamorados: el Cantar y los poemas de amor del antiguo Egipto", *Reseña Bíblica*, 22 (1999) 23-34. Y otras colaboraciones en obras colectivas y revistas de divulgación y científicas.

JESÚS: HIJO DE HUMANO. DON NADIE O EL HONROSO DESHONOR DE SERVIR

Mercedes Navarro¹

1. Preparando el itinerario: ¿títulos para un don nadie?

- Un hijo de mujer

Hijo del Hombre (en lo que sigue “Hijo de lo Humano”) es un título tradicional dado a Jesús que aparece sólo en sus labios. Se remonta a los tiempos del profeta Daniel y a los relatos de la creación en el Génesis, en el Antiguo Testamento. La mayoría de nosotras/-os no sabemos a qué se refiere. Hay otros títulos que nos suenan más: Mesías, Rey, Hijo de Dios, Maestro... Algunos se han incorporado,

¹ ¿Quién es Mercedes Navarro? Soy una mujer creyente. Me siento muy marcada por el carisma de liberación de mi congregación (Mercedarias de la Caridad). La teología, la Biblia en particular y la psicología me han ayudado a crecer y comparto experiencias y conocimientos con quienes lo deseen y lo necesiten. Creo en el ser humano desde un realismo optimista. Y, puesto que el evangelio me ha creado una fuerte conciencia de la dignidad humana, apuesto por su igualdad básica y, en particular, por la de las mujeres.

incluso, al vocabulario ordinario. Todo el mundo sabe lo que significa que alguien tiene *pretensiones mesiánicas*, o que se cree *Jesucristo*. Sin embargo, Hijo de lo Humano suena raro. Además, los estudiosos de los evangelios siguen devanándose los sesos con esta expresión sin acabar de ponerse de acuerdo: ¿es de Jesús? ¿se la inventaron las primeras comunidades? ¿qué significa? Se trata de una expresión enigmática.

No obstante, hay expresiones populares que podrían dar una cierta idea de a qué podía sonar que Jesús se diera este título. Cuando digo de mí misma, por ejemplo: “en cuanto a esta hija de mi madre, que conste que...”, o refiriéndome a otra persona, “éste es un hijo de su madre”, estoy utilizando expresiones que condensan varios sentidos. Por un lado ‘hija o hijo de mi/su madre’ se refiere a «alguien concreto de la raza humana, un simple hijo de mujer». Pero, por otro lado, la expresión se ha cargado de otros tintes y en el segundo caso suena a pícara y peyorativa. También solemos utilizar la expresión cuando hablamos de una persona sin padre conocido o reconocido. *Hijo de lo Humano*, aplicado a Jesús significa «ser un mortal», añadiendo evocaciones de una figura del libro de Daniel conocida por los judíos contemporáneos de Jesús.

No era la única expresión para referirse a la condición humana. También existía la más conocida para nosotras/os: nacido de mujer, utilizada por Pablo en su carta a los Gálatas (cf. Gal 4,4). Pues bien, Jesús en vez de decir, por ejemplo, porque “el ‘nacido de mujer’ no ha venido a ser servido sino a servir”, elige para autodenominarse la expresión, *Hijo de lo Humano* y dice: “porque el Hijo de lo Humano no ha venido a ser servido sino a servir”. Es el título cristológico más cercano a nosotros/-as, el más antropológico y, como veremos, el más próximo al que pudiera resultar más alejado: Hijo de Dios. Jesús, por tanto, es un humano, un hijo de su madre, un hijo de mujer y, podríamos concluir, algo parecido a un *don nadie*: el título que se le da a alguien que, como bien dice, es común... aunque con pretensiones. Los demás colocaban a Jesús títulos de enorme importancia. Pero él decía de sí mismo que era un humano.

Para poder entender lo que significa esta humanidad con todas sus evocaciones, debemos rastrear en el evangelio y en la tradición de los contemporáneos de Jesús².

• Los títulos y el siglo XXI

Dar un título se entiende hoy de diferentes modos. No es solamente «nombrar», que para eso ya está el nombre propio. Tampoco se convierte en un sustitutivo popular del estilo del «apodo». Un título es algo más y algo menos que la propia identidad. Puede referirse a un grado académico y en ese caso solemos hablar de “conseguir un título” tanto como de “dar un título”. *Conseguir un título de doctor en Medicina*, por ejemplo, quiere decir que «una persona se ha sometido a unas condiciones necesarias e imprescindibles para que se lo otorguen». Por ejemplo, estudiar, realizar determinadas pruebas de idoneidad... Cuando por fin se superan las pruebas y se consigue el título, se valora el esfuerzo, dinero y tiempo invertidos y la institución o personalidad que otorga el título. De ese modo, un título suena a conquista y a reconocimiento, pero condicionado por el entorno. No todos los títulos son iguales. Unos son más prestigiosos que otros.

También hay títulos heredados, como los aristocráticos. Basta con nacer en un determinado tiempo, lugar y familia. Pero si el título adquiere un eco fuera del ámbito familiar es porque hay una sociedad y una cultura que lo reconoce. Así, ser un marqués o una condesa puede heredarse, pero conforma la identidad de sus usuarios, puesto que hay una sociedad que interpreta este título de un determinado modo³.

² No me resisto a evocar esa magnífica película *Juan Nadie*, con las multitudes identificadas con la humanidad corriente del protagonista... Una evocación al hilo de la comunión que suscita más que por las características del personaje.

³ En estos días asistimos al cambio en el reconocimiento que la sociedad y cultura británicas han dado a los lores. Es evidente que a partir de este momento el título va a modificar algunas de sus connotaciones.

En resumen, un título es una forma de reconocer a alguien. Unas veces no afecta a su identidad personal y en otros casos sí. También es una interpretación de la sociedad, de una institución o de unas personas sobre otras. Puede ser una forma de nombrar a alguien, porque el título resume una parte de su personalidad, de su dignidad o de sus realizaciones y actividades. Puede ser, también, una manera de expresar una relación y de explorar la misma identidad de una persona. Los títulos apelan a dignidades. En el mundo mediterráneo todavía se le da mucha importancia a los títulos. Son otorgados y reconocidos, generalmente, por instituciones, autoridades y personas a las que la sociedad otorga ese poder.

Se tienen, o se solicitan o se conceden por diversas razones. En unos casos debido a los méritos, como por ejemplo el doctorado *honoris causa*, en otros por herencia y por conquista. Aunque en unas ocasiones los títulos o los reconocimientos se otorgan desde una perspectiva de sobreabundancia, en otros se desean, buscan e incluso se compran desde la carencia, la ambición, el deseo de dignidad, de reconocimiento y de poder. Hay títulos que ejercen determinadas funciones dentro de sus respectivas sociedades y ámbitos. Y hay otros que no tienen efectos prácticos.

En esto de los títulos también existen diferencias de género. Las mujeres se han visto menos beneficiadas que los varones. Incluso si son heredados, actualmente hay casos en que tienen que luchar por ellos. No hay más que recordar la vigencia de la ley sálica...

En los tiempos de Jesús también existían títulos. Unos estaban relacionados con el mundo de la política y la aristocracia, pero muchos de ellos pertenecían al mundo de la religión. Y del mismo modo que en nuestra sociedad hay diferentes valoraciones según el género, también en el siglo I de nuestra era existían diferencias según se tratara de una mujer o de un varón.

Cuando Jesús se llama a sí mismo Hijo de lo Humano, mientras que otros, en cambio, le llaman Mesías, Rey, Hijo de David... ¿qué

está expresando? Cuando la Iglesia reconoce ese título y lo desarrolla en su doctrina para interpretar su figura y profundizar en su identidad, ¿a qué se refiere? Esto es lo que deseo explorar en lo que sigue. Al final del trabajo recuperaré estas preguntas en relación con nuestros problemas actuales de identidad.

- A vueltas con la identidad

El título cristológico del que me voy a ocupar afecta de lleno a la identidad de Jesús. En lugar de ser otorgado por otras personas e instituciones, es un título de autorreferencia. Esta peculiaridad, que no se da en ningún otro, conecta la expresión Hijo de lo Humano con la identidad personal de Jesús y la expresa públicamente, de cara a los demás. Eso significa, como veremos, que Jesús quiere ser reconocido por este título. ¿Se trata de una parte de sí o de toda su persona?, ¿es un título que evoluciona en contenido a medida que va transcurriendo su vida, o sólo sirve como punto de referencia, señal para no perderse?

Generalmente, la identidad personal es un entramado de don y de conquista, de gratuidad y de tarea. Cada cual es lo que le ha sido dado, lo que le han dejado y permitido ser y lo que ha hecho de sí. La libertad y la identidad, la tarea y la conquista, la receptividad y la acogida suelen estar siempre en relación dialéctica. Casi nunca en equilibrio. Para mucha gente, incluidas algunas corrientes de jóvenes, la identidad es algo tan costoso que se delega en ciertas instituciones. Por ejemplo, los cabezas rapadas o algunos grupos religiosos... buscan que las instituciones y organizaciones a las que pertenecen les digan quiénes son. Cuanto más clara y simple sea la consigna de identidad, mejor. Cuanta más seguridad lleve aparejada, menos problemas. Los movimientos sociales, políticos y religiosos de corte integrista y fundamentalista responden a esta necesidad de identidad dada. Sus jóvenes no tienen un yo lo suficientemente fuerte como para resistir la angustia que conllevan ciertas

preguntas, inseguridades y problemas de identidad. Y sus grupos de pertenencia o de referencia no tienen especial interés en fortalecer el yo débil. Por eso, son frecuentemente violentos. Para poder pisar fuerte han de someter a otros contra su voluntad.

Por el otro extremo se encuentran las personas voluntaristas y perfeccionistas, creación propia de nuestra competitiva sociedad. La identidad está sometida a un esfuerzo arduo y continuado para demostrarse a sí misma⁴ lo mucho que es y vale. Se cuenta poco con lo que le ha sido dado e incluso hay que ir a contracorriente con lo heredado. También en este caso nos encontramos con un polo destructivo.

A lo largo de la historia de Occidente ha sido la filosofía la que más ha lidiado con la cuestión de la identidad... del varón; pero en el último siglo ha sido la mujer la que más se ha ocupado de la cuestión de la identidad, incluyendo la perspectiva de género ignorada hasta entonces. Un día la mujer se miró al espejo y se dijo: "Si borro de mí todo lo que han dicho los varones, ¿qué me queda?". La historia hablará algún día del enorme esfuerzo y de los costes que ha supuesto para las mujeres responder a esta pregunta: la reconstrucción de sus raíces, los cambios personales, miedos, inseguridades, depresiones, fracasos, riesgos... para conseguir cada uno de los logros con los que ahora amanecemos como si fueran lo más natural del mundo. ¿Podrá decir algo a este respecto el título "Hijo de lo Humano"?

Experimentar la identidad como algo dado y algo construido por una/-o misma/-o requiere ciertos equilibrios. El Evangelio de Marcos puede decirnos de qué manera lo entienden su narrador y la comunidad cristiana trasfondo y destinataria del relato. De ello voy a tratar en lo que sigue. Es fácil que encontremos en su itinerario luz para nuestros interrogantes y problemas de identidad, en cuanto humanos y en cuanto vinculados a Dios.

⁴ Hablo en femenino porque cada vez me sorprende más la cantidad de mujeres perfeccionistas que encuentro.

A la pregunta de fondo en este título cristológico (¿quién soy yo?, ¿quién dicen los demás que soy yo?) responden en nuestros días ciencias como la psicología, la sociología y la antropología. Pero las cristianas y cristianos pensamos que también el evangelio da una respuesta a quienes miramos a Jesús como el Humano por excelencia. Al final entroncaremos esta cuestión no sólo con los títulos conquistados o heredados, sino también con esa búsqueda compulsiva de identidad a partir del poder y el prestigio que concedemos a ciertas instancias, organizaciones, personajes y, sobre todo entre la gente joven, a ciertas marcas (de ropa, calzado, utensilios, aparatos, coches...)

- Notas filológicas y de situación

Hijo del Hombre es una expresión aramea, dialecto del hebreo. En arameo «Hijo del hombre» se dice *bar-nasah* y el griego lo traduce como *huios tou anthrôpou*. La expresión comienza con *hijo de*, que ya coloca lo que sigue en el ámbito de las relaciones. Para los contemporáneos de Jesús estas relaciones podían tener distintas connotaciones (como hoy para nosotros/-as)⁵. Cuando aparece en boca de Jesús, muchos de sus oyentes, además, apreciaban ecos del profeta Daniel (Cf. Dn 7,13), en donde este humano concreto aparece como representante de toda la condición humana. Detrás de esta representación, incluso, se escuchaba el eco del *'adam*, el primer humano en los relatos de la creación del libro del Génesis.

Resumiendo: la expresión *Hijo de lo Humano* es una expresión aramea cuya mención evocaba la referencia a la naturaleza humana

⁵ Por ejemplo, *filiación*, cuando se refiere estrictamente hablando al propio padre; Bar-tolomeo, significa «el hijo de Tolomeo». *Pertenencia*: expresiones del tipo *hija de Sión*, *hijos del reino* significan simplemente «ciudadana o ciudadano de Sión o del reino». *Posesión de una cualidad o de un defecto*: cuando se dice *hijos de la ira* y nos estamos refiriendo a «personas violentas». *Destino o paradero*: cuando leemos *hijos de la perdición* y se quiere decir «el que va derecho hacia la ruina». Cf. J. MATEOS-F. CAMACHO, *El Hijo del Hombre. Hacia la plenitud humana*, Córdoba, 1995, 3 y ss.

(participación y pertenencia), a su representante y a los orígenes de la humanidad. Con esto tenemos ya una primera aproximación al título.

Comprensión judía de la expresión "Hijo de lo Humano". Puesto que vamos a encontrar en el evangelio de Marcos referencias al contexto del Antiguo Testamento, es necesario poner en antecedentes a las/-os lectoras/-es sobre el trasfondo judío de la expresión.

La evocación más inmediata provenía de una figura llamada así, *Hijo de lo Humano*, que aparece en Dn 7,13 en sentido individual y luego ya desarrollada en sentido colectivo en Dn 7,27. En el primer texto se cuenta una visión del profeta en la que aparecen cuatro bestias surgidas del mar: un león, un oso, un leopardo y otro animal con 10 cuernos. Todas son bestias extrañas y temibles. Luego aparece un anciano en un trono y a continuación un *como Hijo de lo Humano* que viene de las nubes del cielo y es llevado a la presencia del anciano; a esta figura humana se le dará el poder y todas las lenguas y naciones le servirán. Las bestias son interpretadas por el profeta como reinos que se alzarán sobre la tierra, pero que serán juzgados por el tribunal compuesto por el anciano y el Hijo de lo Humano, al que ahora (Cf. Dn 7,27) se interpreta de forma colectiva. Este tribunal juzga y somete a las temibles bestias.

Pero además del libro de Daniel, circula otro escrito en donde también aparece esta figura de Hijo de lo Humano. Se trata del primer Libro de Enoc (1En) o libro etíope de Enoc⁶. Este libro no se encuentra entre los canónicos (aceptados como inspirados) de la Biblia, pero en los siglos inmediatamente anteriores a la época de Jesús y en su misma época gozaba de mucha difusión y popularidad. En este libro hay un Anciano lleno de días que pronuncia el nombre del Hijo del Hombre al comienzo de la creación. Esta figura es la primera, creada antes que ninguna otra criatura y debe permanecer

⁶ Además, hay otros libros como el 4 Esdras que mencionan esta figura.

oculta hasta el final de los tiempos, en que vendrá a juzgar al mundo y a someter a toda la creación. Todo lo que se refiere al final de los tiempos es secreto y enigmático. A este Hijo de lo Humano se le llama en algunas ocasiones *Mesías*⁷.

En resumen: los judíos del tiempo de Jesús al escucharle llamarse a sí mismo *Hijo de lo Humano* evocaban:

- la figura del libro de Daniel que vendrá al final de la historia a juzgar la tierra y a la cual todos se someterán.
- la figura del libro 1 Enoc que remite al principio de la creación y que, como la de Daniel, también vendrá al final a juzgar y someter a la creación.

Este personaje es individual y colectivo; es humano y enigmático; su humanidad está revestida de una dignidad especial asociada a Dios; es una figura del principio y del final de la historia. En algunas ocasiones evoca al Mesías y se entiende como un mediador entre el mundo de Dios y el de los humanos⁸.

¿Alguna relación con nosotras/-os hoy? Cualquier lector/-a pudiera entender lo precedente como mera información incluso necesaria para comprender esta expresión del evangelio; pero ¿qué tiene que ver todo ello con hoy, nuestro mundo, nuestras preocupaciones, nuestros anhelos...?

⁷ Otro dato es que, aunque este libro intenta dar razón del origen del pecado, no habla para nada de la caída del primer humano. Es curioso que el libro eslavo de Enoc o segundo Enoc (2En) omita también el pecado de Adán, pero, en cambio, lo atribuya a Eva e intente explicar el pecado en el mundo a partir de Gn 6: el relato donde se cuenta que los ángeles violaron a las hijas de los hombres. He releído esta narración en clave no patriarcal en: "Las extrañas del Génesis: tan iguales y tan diferentes" en I. GÓMEZ-ACEBO (ed.), *Relectura del Génesis*, Bilbao, 1997.

⁸ Para los/as interesadas/os en una explicación amplia y bien documentada, puede consultarse la obra clásica de O. CULLMANN, *Cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1997 (orig. alemán, 1957), 199-260 y en otras claves X. PIKAZA, *Éste es el hombre. Manual de Cristología*, Salamanca, 1997, 213-221.

En primer lugar, aunque a nadie se le ocurre hoy utilizar la expresión aramea y griega *Hijo de lo Humano* –ni siquiera para hablar de Jesús–, sí encontramos otros conceptos muy semejantes y difundidos. Por nombrar alguno, recuerdo el concepto de *Yo mismo* o *selbst* del que hablan corrientes psicológicas como la de Jung y algunas escuelas de la psicología de la autorrealización. El *Yo mismo* viene a ser «esa imagen ideal y en germen individual, que mora en el inconsciente personal como origen e impulso de autorrealización colectiva, que se encuentra en el arquetipo de lo humano».

Encontramos curiosas coincidencias con el Hijo de Humano: 1) la relación entre un ideal humano del principio y del final, origen y realización; 2) la idea de una figura humana ideal predibujada a la que deberíamos acomodarnos en un esfuerzo por hacernos conscientes de ella y 3) esta imagen primigenia y final es salvadora, es decir, nos conducirá a la felicidad... También hay coincidencia en la relación establecida por el profeta Daniel entre la historia y la figura de lo humano. En cierto modo, todas/-os somos conscientes hoy de que el ser humano es el responsable de la historia y, por ello, será él, en definitiva, quien la juzgue. Es lo que se deduce de expresiones como éstas: la historia lo juzgará, el tiempo decidirá; porque, en definitiva, ¿quién es la historia sino un determinado ser humano que desde su distancia analiza, interpreta y juzga...?

Es coincidencia el énfasis en la condición humana, en su perfección, pero también en su deterioro. A diferencia de la comunidad judía antigua, hoy no interesa tanto la relación del ser humano con el mundo de la divinidad, pero la expresión “Hijo de Humano” adoptada por Jesús encuentra cambios interesantes que acercan el ayer y el hoy. En su dimensión humana Jesús es actual, como indican algunas obras de la narrativa contemporánea tanto de la literatura como del cine⁹. Su figura sigue interesando hoy.

⁹ De forma intermitente no dejan de publicarse novelas que intentan dar la propia (y cultural) versión de la figura de Jesús. Recuerdo dos recientes: la novela del Premio Nobel portugués José SARAMAGO *El evangelio según Jesucristo* (1991) y la del nortea-

- ¿Una expresión patriarcal?

A primera vista podemos tachar de machista la expresión *Hijo del Hombre* y, de hecho, si tenemos que sustituirla por *Hijo de lo Humano* es porque resulta ambigua. Es lo que ocurre hoy con la expresión *los hombres* para referirnos a los humanos. Entendida como expresión genérica incluye tanto a varones como a mujeres, pero no es inocente que la palabra ‘hombre’ sirva a la vez para referirse al genérico y al varón, mientras que la palabra mujer sirva sólo para designar a un género y nunca pueda utilizarse como genérico inclusivo. Con ello nos estamos refiriendo, como es lógico, a una sociedad que orienta su lengua lo mismo que el resto de sus expresiones culturales, desde una perspectiva patriarcal. Ayer y hoy.

Si esto es verdad en sentido amplio, debemos esperar hasta el final, sin embargo, para decir una palabra concluyente. Los relatos evangélicos muestran rupturas del estereotipo al utilizar Jesús palabras y expresiones de contenidos y usos prácticos diferentes a los usuales.

Es hora ya de entrar en el Evangelio.

No haré un compendio de los cuatro relatos deduciendo de ellos lo que entendía Jesús cuando se nombraba a sí mismo como *Hijo de lo Humano*. Mi intento será más modesto. Me contentaré con realizar un recorrido narrativo por el Evangelio de Marcos respetando las reglas de la narración. Mis claves de lectura son narrativas, feministas y culturales (cultura judía del s. I y público del mundo romano y cultura actual).

Hay otras formas de abordar este título y quien lo desee puede acudir a las obras clásicas de la cristología, en donde siempre encon-

mericano Norman MAILER, de idéntico título. Y más curioso me resulta que se trate siempre de autores varones... Incluso cuando la propuesta narrativa es inventar a un Jesús en forma de mujer, los autores siguen siendo varones. He leído recientemente, en clave de crítica al milenarismo, la novela de Glenn KLEIER, *El último día*, Barcelona, 1999, que trata precisamente de un Mesías femenino.

trará un amplio capítulo dedicado a los títulos y, entre ellos, al título “Hijo del Hombre”.

2. El don nadie y el cuento de la Cenicienta: itinerario narrativo del H. H. (según Marcos)

Recuerdo el cuento de la Cenicienta de cuando era pequeña. Recuerdo que hace escasamente dos años apareció en las carteleras de cine un *remake* moderno. Las evocaciones de la infancia me empujaban al cine en el deseo de volver sobre sueños imposibles. La sensatez me hizo elegir otra película menos romántica. Pero ahora, cuando estaba trabajando con esta figura en Marcos, me ha vuelto el recuerdo del cuento que, como los mejores cuentos de nuestra infancia, están arraigados en un mito que transmite alguna intuición verdadera sobre el ser humano y la vida. En esta ocasión Cenicienta, la que parecía destinada a la irrelevancia y la nada –no sólo por el azar sino por los manejos de la envidia– es descubierta por un personaje con poder para rescatarla de su irrelevancia y llevarla hasta el polo opuesto de su situación inicial.

Es un cuento expresado en términos patriarcales y machistas donde los haya, pero el mito del fondo habla de la condición humana abierta y en camino, nunca determinada y siempre con posibilidades de superar sus propios condicionamientos. Habla de una concepción esperanzada del ser humano. Jesús, como vamos a ver, realiza dos itinerarios en sentido contrario. El primero va de la irrelevancia al éxito. Jesús viene a ser una especie de *príncipe* para muchos y muchas “cenicientas” de la vida. Es la primera parte de su itinerario. Y el segundo va del éxito a la condición de escoria y desecho. Jesús es devuelto a su condición de Cenicienta, debido a los manejos de la envidia y en las peores condiciones imaginables. El príncipe definitivo, Dios, cuando todo parece estar acabado y fracasado, saca a Jesús de la oscuridad de la muerte para que todo empiece otra vez sin posible vuelta atrás.

Hijo de Humano es sólo un rasgo del personaje Jesús en Marcos¹⁰. La figura completa no puede reducirse a este trazo. Tampoco el rasgo puede desprenderse del personaje como si fuera una característica abstracta. Para captarlo necesitamos entrar en la historia completa; seguir esa historia paso a paso respetando sus momentos y su secuencia es una exigencia del texto. Un personaje de un relato no se capta de golpe, como sucede con un retrato pintado. En la pintura lo vemos todo de una vez y captamos la totalidad de modo inmediato y simultáneo. En un relato, por el contrario, hay que ir poco a poco¹¹. La comprensión del personaje se hace por acumulación de rasgos a medida que vamos avanzando en la lectura. Por eso voy a seguir a Jesús, en cuanto Hijo de Humano, a lo largo de toda la narración y eso me va a llevar a relacionar este trazo con otros rasgos del personaje.

El Evangelio de Marcos hay que leerlo despacio y muchas veces. Su narrador juega con las palabras, con los números 2 y 3 y sus combinaciones; va construyendo el personaje a lo largo del argumento y por eso requiere una lectura ordenada y secuencial y pide un lector/a de mente ágil y de implicación afectiva en la historia narrada..., porque para él ésta es la historia más importante jamás contada: *el Evangelio de Jesucristo, hijo de Dios* (Mc 1,1).

- El título del libro no incluye al H. H.¹²

Principio del evangelio de Jesús-Cristo Hijo de Dios. La primera frase de Marcos puede entenderse como el título del libro que condensa su sentido. Condensa todo el significado de la obra. Pero permanece

¹⁰ En términos de análisis narrativo la expresión puede ser tratada como un paradigma puesto que, como veremos, evoluciona y se transforma a lo largo de la narración entera.

¹¹ Un relato se parece más a una pieza de música, sobre todo a una ópera. Para comprenderla es preciso entrar en el argumento y por tanto escuchar la ópera completa.

¹² A partir de ahora *Hijo de lo Humano* (o *Hijo del Hombre*) será sustituido por H. H.

enigmática y abierta a muchas interpretaciones. Un judío, un gentil y un cristiano seguro que entenderían cosas muy diferentes. Cada cual mostraría unas reacciones características. Y es que hasta que no se acabe la lectura del relato no se puede entender el contenido de la frase. El narrador de Mc va a poner un empeño especial en que el lector siga la focalización de Jesús, esos primeros planos en los que él habla y se pronuncia en primera persona del singular. Y esa focalización nos lleva a la expresión H. H. En el título del libro hay tres denominaciones: Jesús, Cristo e Hijo de Dios. ¿Cómo se relacionan cada una de ellas con H. H.? Se trata de un verdadero reto para el lector o lectora, una pregunta a la que, si quiere, tendrá que responder. Quedamos emplazados al final.

- Primera mitad de la historia

El evangelio de Marcos se divide en dos grandes partes. La primera abarca los ocho primeros capítulos (Mc 1, 9-8, 26) y la segunda los otros ocho (Mc 8,27-16,8). La expresión H. H. no aparece más que dos veces en la primera parte y ambas en el cap. 2 aunque en contextos distintos: en Cafarnaúm (2,10) la primera (la escena del paralítico descolgado por el techo) y en el campo (2,27-28) la segunda vez (los discípulos arrancan espigas en el día del sábado).

La escena de Cafarnaúm (Mc 2,1-12): Jesús entra en Cafarnaúm y va a su casa. Se entera la gente y la casa se llena hasta los topes. Mientras habla y sin que lo advierta, un paralítico en su camilla es descolgado por el techo por cuatro personas. El narrador dice que Jesús *viendo...*, y una se espera que diga “¡al paralítico!”, pero en lugar de eso dice: “viendo la fe de ellos” (los cuatro portadores) “se dirige al paralítico y le dice”. Y, de nuevo, una esperaría que dijera alguna palabra de curación, como ha sucedido con otros necesitados, pero tampoco. Para sorpresa del lector/-a dice: “hijo, tus pecados son perdonados”.

El narrador nos informa de que entre el gentío estaban algunos escribas sentados que murmuraban para sus adentros diciendo: “blasfema, ¿quién puede perdonar pecados sino Dios?”, algo así como “¿quién se creará éste que es...!”. La curación se interrumpe. Jesús echa cuenta de los escribas (los que supuestamente conocen la ley porque se dedican a ella) y les sale al paso con una pregunta retórica: “¿qué es mejor, decir al paralítico ‘tus pecados te son perdonados o decir levántate, toma tu camilla y anda? Pues para que veáis que el H. H. tiene autoridad para perdonar pecados sobre la tierra’ (dice al paralítico) levántate, toma tu camilla y vete a tu casa”. Y cuenta el narrador que en seguida tomó su camilla y salió delante de todos y que “todos se asombraban y daban gloria a Dios diciendo: ‘¿qué es esto que vemos?’”.

Un H. H. que transforma: cuando Jesús habla del H. H. en 3.^a persona, se está refiriendo a sí mismo. La escena, además de sorpresas adquiere un punto enigmático. ¿Tampoco los presentes entienden nada? Si recuperamos las evocaciones del título que aparecen en la introducción, vemos que algunas cosas debían de sonar a los presentes, pero otras debían de chocar.

Lo que suena es el H. H. como una figura que vendría al final de los tiempos con autoridad. Jesús, como él, se atribuye autoridad. Uno de sus cometidos, recordemos, era juzgar. Perdonar pecados tiene que ver con la acción de juzgar. El H. H. vendrá en nombre de Dios. Jesús se coloca en el lugar de Dios y perdona pecados. Los escribas tienen razón.

Lo que choca es que al H. H. de Daniel le sirven otros. Jesús, en cambio, realiza un servicio y se vale para ello de su autoridad. La relación entre enfermedad y pecado, que todavía estaba en la mentalidad de la gente (como lo ha estado en nuestra sociedad hasta hoy: “qué habrá hecho para que Dios lo castigue así...”), vincula indirectamente la parálisis del hombre con su responsabilidad personal. En la forma de pensar judía la persona se entendía como una unidad, de modo que lo corporal, lo psíquico y lo espiritual y reli-

gioso se relacionaban entre sí. Jesús parece participar de esta manera de ver las cosas, como es natural.

Jesús otorga el perdón y la salud gracias a la fe de los que llevaban al paralítico, no por la fe del enfermo. Eso significa que en el paralítico hay algo –falta de fe, o algún otro problema estrechamente relacionado con la culpa o con la conciencia de pecado– que le incapacita para moverse autónomamente. Depende de otros. Jesús le dice que se sienta perdonado, porque, como sabemos por experiencia, hay culpas que paralizan. *Andar de nuevo* significa «saberse perdonado», y ser perdonado significa «moverse de forma autónoma, hacerse con la propia vida y saber responsablemente adónde se dirige una/o». Jesús no pronuncia palabra alguna de juicio. No hay veredicto ni condena, sólo el perdón de un H. H. que hace que alguien que entra postrado en su presencia, salga de pie. Este H. H. transforma, hace a un hombre más humano.

Hay juicios y juicios...: los escribas se parecen más a esa figura de Dan 7 y de 1 En y 4 Esdras, que vendrá al final a juzgar con autoridad, que al mismo Jesús H. H. Ellos están *sentados*: la postura típica de los que tienen autoridad y de los jueces¹³. De hecho, juzgan, condenan y quieren controlar y someter a Jesús. La escena tiene un punto de ironía y de contraste cuando ellos en secreto condenan de blasfemo a Jesús y la gente, en público, da gloria a Dios por lo ocurrido. Los escribas juzgan y se equivocan. Jesús también emite un juicio (“¿qué murmuráis en vuestro interior?”) pero no dice cuál es la murmuración. Es un aviso para que confronten sus pensamientos con los hechos que ven. Cuando los escribas juzgan, condenan

y hacen daño. Cuando Jesús juzga, eleva la condición humana y acerca a Dios. Es imposible no juzgar; pero hay juicios y juicios.

La culpa, la postración y lo humano: es la segunda vez que Jesús levanta a alguien de su postración. Primero fue la suegra de Simón. Después del paralítico levanta a una niña muerta de 12 años. Las dos agraciadas son mujeres; pero en ninguna de estas escenas Jesús se denomina H. H. En la curación de la suegra de Simón (1, 29-31) no hay datos sobre la causa del mal. En la escena de la adolescente de 12 años (5, 35-43) se deduce que la postración y muerte guardan relación con el paso de niña a mujer. En ninguno de los dos casos se encuentran referencias al pecado, la culpa o la responsabilidad moral, sino más bien a los problemas de marginación que conlleva ser mujer en Israel. Jesús no se pronuncia como H. H. ni el contexto evoca juicio.

Estas diferencias nos hablan de dos tipos de postración y dos públicos para la autoridad de Jesús. Una forma de postración, la del paralítico, remite a la propia responsabilidad y la otra, la de las mujeres, no. En el caso del paralítico, que como varón tiene posibilidades sociales para la autonomía y el movimiento, la postración sólo puede ser curada una vez que la persona toma conciencia de su responsabilidad. En el de las mujeres, que como tales tienen muy restringidas las posibilidades de movimiento autónomo, la postración remite a las condiciones y estructuras sociales. En las escenas con mujeres Jesús no necesita remitir su autoridad a su condición de humano. En la escena del paralítico y los escribas, sí¹⁴.

En resumen: Jesús, la primera vez que se llama H. H., actúa como ya lo viene haciendo, pero añade el perdón de los pecados. Los presentes pueden evocar la figura de Daniel y Enoc, pero no tienen

¹³ El verbo *sentarse* evoluciona a lo largo de Marcos. Se aplica a Leví, el publicano que está sentado (con autoridad) cobrando los impuestos. Jesús le llama y Leví se levanta. El cambio de postura indica el cambio en la actitud. Si estar sentado es una forma de hablar de los poderosos y los que juzgan, Leví se levanta y se pone en movimiento (sigue a Jesús) y cambia esa forma de autoridad por otra que, como se verá más adelante, es la autoridad y el señorío del servicio.

¹⁴ En la escena de la niña de 12 años Jesús tiene otra autoridad como público: Jairo, jefe de la sinagoga; sin embargo, la actitud de Jairo difiere radicalmente de la actitud de los escribas.

más remedio que reconvertirla puesto que se parece y no se parece. En lugar de juzgar y someter, Jesús perdona y libera. En lugar de afirmar su autoridad sobre la base de supuestas superioridades, pone esa autoridad al servicio de la dignidad humana y en estrecha relación con las redes relacionales de la fe. Y nunca en postura vertical, sino horizontal. Su tarea de liberación humana pasa por la responsabilidad de los varones sobre su autonomía y por la ruptura de las estructuras opresivas que impiden la autonomía de las mujeres.

Una escena de fin de semana (Mc 2,28): todo comienza un sábado (descanso judío) cuando Jesús y los suyos van a dar un paseo por un campo sembrado y los discípulos comienzan a arrancar espigas. Los fariseos lo critican porque lo consideran un trabajo prohibido: “¿por qué hacen en sábado lo que no se puede?” Jesús reacciona defendiendo a los suyos y recuerda a los fariseos que hasta alguien tan importante como David hace lo indebido cuando él y los suyos tienen hambre. Pero la clave se encuentra en la doble sentencia del final: a) *el sábado está hecho para el hombre (el humano) y no el hombre (humano) para el sábado* y b) *porque el H. H. es también señor del sábado*.

Como en la escena del paralítico, Jesús se pronuncia aquí como H. H. ante un grupo que se considera capacitado y autorizado para juzgar sobre lo permitido y lo prohibido. En lugar de los escribas encontramos a los fariseos, unos puristas que establecen límites y pretenden que todos se sometan a su propia interpretación de la Ley (ya estaban en la escena inmediatamente anterior –2, 18-22– criticando a los discípulos de Jesús porque no ayunan como hacen los discípulos de Juan). Juzgan y deciden en nombre de Dios, lo mismo que habían hecho los escribas en la escena del paralítico. A Jesús, como puede verse, no le pasan una, aunque sean sus discípulos, y no él, quienes cometen las infracciones.

Jesús, como hizo con los escribas, contesta su legalismo. Relativiza y propone como prioridad y referencia al ser humano. Nada hay más importante que él. Todo ha de ser entendido y mirado en aten-

ción con él. Lógicamente, todo va a depender de la idea que se tenga de lo humano, de la antropología. Si lo humano se piensa en negativo, como una condición necesitada de tutela, entonces las leyes adquieren una importancia inmensa. Si, en cambio, al ser humano se le considera alguien capaz, autónomo, libre y responsable, entonces la ley se vuelve muchísimo más relativa. Los escribas y fariseos tienen una antropología más negativa que la de Jesús.

De la obligación a lo gratuito: puesto que le acusan de hacer lo indebido en sábado, Jesús, en cuanto H. H., entra en el argumento. El sábado es un tiempo, un concepto y una situación que a los personajes de la escena y a los lectores/as de Marcos les remite a la creación. El sábado es el día en el que se terminan las tareas y el ser humano cambia de orden. Dios al séptimo día de la creación descansó. Del orden de las obligaciones, los trabajos y la ética, pasa al orden de lo gratuito y lo estético. Pero según se deduce de la escena, los fariseos y otros grupos seguían entendiendo el tiempo de lo gratuito y no obligatorio, desde la perspectiva de los deberes y la ley. Lógicamente, este ángulo distorsiona todo: el sentido del descanso, del culto a Dios, de las relaciones humanas, de la fiesta... Tanto, que había llegado a sustituir al mismo ser humano y, casi, al mismo Dios. En lugar de respetar el orden de la creación en donde el ser humano es su centro y culmen, colocan la ley y la absolutizan. Así, el ser humano ya no es señor, libre y centro, sino, por el contrario, esclavo, secundario y marginal.

Esta problemática es actual en relación con el domingo y la Eucaristía. Haber hecho de su no asistencia un pecado grave es opuesto al espíritu de esta escena evangélica. Es como si la fiesta, el ocio y lo gratuito pudieran medirse con los mismos parámetros con los que medimos el resto de nuestras conductas. No nos hemos enterado de que el domingo (fiesta de la Resurrección) coloca la realidad en otro orden. Y sólo en el orden de lo gratuito puede constituirse el ser humano en señor, porque sólo así no concede a la ley la última palabra.

Jesús, en cuanto H. H., recupera para sí mismo su condición humana plena (él es señor del sábado) y la extiende generalizando, restituyendo las cosas al orden primitivo de la creación, antes de que hubiera responsabilidad alguna. No menciona para nada la caída o la culpa, al evocar el primer relato (Gen 1,1-28). La condición humana no debe entenderse como unas espaldas inmensas para soportar los yugos de las leyes. Eso sería perverso y degradante. Desgraciadamente, no es una cuestión lejana a nuestra realidad hoy. Las instituciones siguen considerándose las señoras y dueñas de la misma condición humana¹⁵. No cesan de imponer leyes y en numerosas ocasiones éstas esclavizan en lugar de hacer posible la libertad y la convivencia humanas. Entre estas instituciones se encuentra la misma Iglesia católica.

En resumen y concluyendo: en la primera parte del Evangelio Jesús aparece como Hijo de lo Humano en dos momentos con un contexto muy semejante. En ambos Jesús se pronuncia contra la supuesta autoridad de dos grupos que en nombre de Dios juzgan a los demás y utilizan las Escrituras contra las personas, sus necesidades y su libertad. Aunque evoca al H. H. del profeta Daniel y 1Enoc, también reconstruye la figura de estos libros cambiando el sentido del juicio.

Teniendo en cuenta el trasfondo judío del H. H. comprendemos mejor que Jesús utilice ese título en presencia de ellos. No tendría sentido, en cambio, utilizarlo ante grupos que no tienen ni autoridad reconocida ni posibilidad de juicio. Pero aquí está la ironía: uti-

¹⁵ Me viene a la memoria en estos días la discusión política de la ley de inmigración. "Ayudar a los inmigrantes ilegales es un delito", dice la proposición de ley. Y ante esto, el espíritu del evangelio invita a la desobediencia civil que sigue esclavizando a los humanos, especialmente a los más desamparados, con el peso de las leyes. La legalidad sigue siendo la señora, según las instituciones de nuestro mundo. El ser humano sigue siendo su esclavo. La actualidad de este criterio de Jesús en el Evangelio, desgraciadamente, no puede ser mayor.

lizando el título, que apela a lo humano en cuanto tal (recuérdese que él no tiene título religioso oficial, pues no es escriba ni fariseo), despoja de la exclusividad de juzgar a estos grupos y la amplía. Y ya sabemos que un privilegio deja de serlo cuando queda al alcance de todos/-as.

Parece decir que si un ser humano puede juzgar, entonces todos pueden hacerlo por el hecho de compartir la condición humana. Pero hay juicios y juicios. Él, por ejemplo, es una alternativa creativa a los juicios negativos, excluyentes y de autoafirmación contra (y sobre) los otros/-as; por eso descalifica a los escribas y fariseos como jueces que se sitúan por encima de todos/-as considerándose dueños y señores de la verdad y del bien.

En estas escenas Jesús, como H. H., es alguien que percibe las necesidades y los límites de las personas: por ejemplo, la necesidad de hacerse cargo de la propia vida y autonomía (paralítico) o la necesidad de alimentarse y de vivir con holgura el tiempo dedicado al ocio y lo gratuito (los discípulos). La autodesignación de Jesús como H. H. implica que quiere que le reconozcan como ser humano. Sus rasgos son los de alguien que por ser un humano no se coloca por encima de nadie ni utiliza las necesidades de los otros para someterlos, controlarlos (la ley) y crecerse en poder. Al colocarse en el lugar de los demás (igualdad básica) Jesús puede percibir correctamente las diferencias y ofrecer su apoyo y ayuda a cada cual en su individualidad. Y esto puede referirse a sus discípulos tanto como a los que creen en él o al paralítico, que prefiere ser conducido a conducirse a sí mismo. Jesús se denomina así ante un público masculino y de reconocida autoridad.

Hasta aquí sólo tenemos dos breves pinceladas. La segunda parte del Evangelio va a dar un giro imprevisto al contexto y Jesús no sólo va a mostrarse como H. H., sino que va a aprender en propia carne lo que significa.

• Segunda mitad de la historia

En la primera parte de Marcos H. H. aparece dos veces. En la segunda encontramos 11 veces. ¿Qué ocurre para que se acentúe tanto esta manera de hablar de sí mismo?, ¿cómo establecemos un puente entre el primer contexto y el segundo que, como veremos, es tan diferente? Seguiremos la historia para hallar los hilos que las unen.

Puenteando las dos partes: el lector o lectora que ha visto a Jesús H. H. en un escenario (las leyes primero y la gente después) y ante un público particular (escribas y fariseos) espera encontrárselos cada vez que reaparezca el título. La narración, sin embargo, hará un guiño a su lector/-a. Y es que la cuestión de la identidad, que tanto tiene que ver con esta expresión, casi no ha aparecido todavía... No hay más remedio que puentear.

La identidad de Jesús hasta 8, 31-38: leyendo Marcos todo seguido desde 1,1 hasta 8,26, un/-a lector/-a percibirá a Jesús como un personaje sin especiales problemas de identidad. Sabe quién es y cuando su identidad es puesta en entredicho sale al paso con éxito. ¿De dónde le viene su seguridad?

En el comienzo de su ministerio público la identidad de Jesús recibe un espaldarazo fundamental. Recordemos el bautismo (1,9-11). Al salir del agua se rasgan los cielos y se escucha una voz que le dice "tú eres mi Hijo, en ti me complazco". La lectora o lector sabe que es la voz de Dios. Pero no hay testigos. Jesús comienza su itinerario con la seguridad íntima de saber que Alguien le llama hijo y se siente orgulloso de él. Esto, además, confiere autoridad. Quién no envidiaría una experiencia así...

Pero nada más comenzar la actividad su identidad es puesta en cuestión. Primero son los escribas, que van y vienen con lo mismo en varias ocasiones¹⁶ diciéndole que está endemoniado. Luego son

¹⁶ En la escena del parálítico (Mc 2) y después de modo más explícito, cuando los familiares le consideran un loco o fuera de sí (Mc 3,23-30).

sus propios familiares que le consideran un loco. Más adelante sus propios paisanos le descalifican sembrando la sospecha: "¿de dónde le viene a éste la autoridad?, ¿no es el hijo de María?..." e incluso sus discípulos, cuando le ven con poder sobre la tormenta en el mar, se preguntan aterrorizados quién es el sujeto que tienen delante.

Jesús no es indiferente a la controversia. Responde a los escribas (2,23-30), a los familiares (3,31-35) y a los paisanos (6, 4). A los discípulos no responde de palabra; contesta su actitud (4, 41). Sin embargo, poco a poco estas identificaciones pasan a segundo plano y a Jesús le importa lo que piensen y digan aquéllos/-as que comparten su vida con él. El personaje sufre una evolución¹⁷.

El hijo de María: En 6, 1-4 tiene lugar una escena interesante. Jesús llega a su pueblo y se pone a enseñar en la sinagoga. Sus paisanos se sorprenden y se resisten a reconocerle una sabiduría y autoridad que les era desconocida. Se dicen unos a otros "¿pero no es éste el artesano, el hijo de María?, ¿no son sus hermanos Santiago, José, Judas y Simón? ¿y no viven sus hermanas entre nosotros?". Es un claro cuestionamiento de su identidad y sus pertenencias. En aquella sociedad (y hoy todavía en el mundo mediterráneo) se concibe la identidad según el origen. Cada sujeto se identifica por su familia y su pueblo y lo que otros/as dicen de él. Se trata de una identidad dada que ofrece seguridad al individuo y le evita tener que construir su identidad presente y futura. La contrapartida es que lo dado encorseta la libertad y la singularidad de cada sujeto. Si alguien osa mostrarse diferente de lo asignado por familia, pueblo, cultura... puede pasarlo francamente mal.

Lo curioso en el caso de Jesús es que se le llame *el hijo de María*. Incluso si su padre hubiera muerto se le seguiría nombrando como hijo suyo, en lugar de nombrarlo (conocerlo popularmente) como hijo

¹⁷ El lector o lectora de este artículo tal vez se vea obligado a leer los textos a los que me refiero. La brevedad del espacio no me permite incluirlos y evitarle el esfuerzo.

de la madre. Esta denominación indica que no tenía padre conocido o reconocido, algo insultante y humillante para cualquier varón (también ahora).

Pues bien, Hijo de lo Humano ha de verse ahora a la luz de esta forma de nombrarle entre sus paisanos: un artesano, hijo de María. Públicamente no es reconocido como hijo de un padre¹⁸. Es legítimo, por tanto, reconocer un vínculo entre "ser hijo de su madre" (lo que dicen sus paisanos) y ser un "Hijo de Humano" (lo que dice de sí mismo)¹⁹. No hay que olvidar que en Israel sólo el padre transmite el apellido, la herencia cultural y religiosa y el patrimonio de los antepasados; ni tampoco que la condición humana (en el sentido de naturaleza, especie, raza) era atribuida a la madre. Así, Hijo de Humano une a su pretensión de autoridad su condición de hijo de su madre (no de su padre)²⁰. Esta pretensión de autoridad resulta ahora todavía más chocante: sin un apellido en el que iba incluida la herencia cultural y religiosa, ¿quién es Jesús? ¿Sólo eso!, ¿un hijo de humano!, ¿un pobre hombre!, diríamos nosotros. También los/-as lectores/-as estamos tentados/-as de preguntarnos: ¿cómo se le ocurre tener tales pretensiones?

¿"Qué dice la gente de mí"?: La pregunta de Jesús sobre sí mismo es, a la vez, sorprendente e incómoda. Todas/-os la hemos formulado alguna vez, o nos gustaría hacerlo aunque no nos atrevamos. Después de haber curado, perdonado, devuelto la dignidad y la cordura a muchos...; después de haber buscado a unos discípulos,

¹⁸ En otros Evangelios, como el de Mateo por ejemplo, esta cuestión aparece tratada de otra forma y a Jesús también se le conoce como hijo de José.

¹⁹ Jesús nunca se llama por su nombre. Los otros le llaman poco y quien hace más referencia a ese nombre es el narrador.

²⁰ Jesús se llama a sí mismo H. H. antes de que el narrador cuente al lector/a lo que dicen sus paisanos. De ello puede inferirse que él reivindica su condición humana, ligada a la madre, antes de que los otros lo califiquen así. De esta manera es él quien va definiéndose y mostrando su identidad, en lugar de ser definido o determinado por lo que otros/as digan.

de haber proyectado con ellos un Reino de Dios alternativo al esperado...; después de haber narrado unas historias (parábolas) que apelan a la libertad y la capacidad de interpretación de su público...; después de haber discutido con los grupos más influyentes y arrogantes de su religión judía... Jesús comienza a darse cuenta de que las cosas no marchan bien. Percibe en torno suyo un ambiente enrarecido a causa de lo que dice, lo que hace y cómo lo hace: no le entienden y le tergiversan las palabras y los hechos. Consciente de que hay ya una línea trazada por los poderosos en torno a su vida, decide viajar a Jerusalén en un gesto de coherencia y valentía. ¿Se está haciendo el héroe?, ¿sabe acaso a qué se expone?

Todo lo que se trama a sus espaldas guarda relación con su identidad. Hay muchos interrogantes en torno suyo. Diferentes personajes se han pronunciado y han dado su propia versión. Y Jesús considera que es el momento de hacer algunas preguntas comprometidas a los suyos. ¿Quizás porque ellos en varios momentos han reaccionado como si no se enteraran de lo que ocurre? ¿Porque él necesita una cierta confirmación de sí mismo, un *feed-back* que le sostenga y anime en lo que prevé que está por venir? La pregunta es cada vez más comprometida y personal: "¿quién dice la gente (los hombres) que soy yo? ¿y vosotros, quién decís que soy yo?" ¿Acaso no estaba Jesús seguro de su identidad?, ¿no se encontraba apoyado en las palabras de Dios?, ¿no se ha manifestado con autoridad reivindicando su condición de humano, hijo de su madre? ¿Será que le han hecho mella los cuestionamientos de los demás? De todas formas, Jesús no hace la pregunta a la gente importante que puede ratificar su identidad, de la que depende, incluso, su vida física. Pregunta a la gente insignificante, pero significativa para él. Y hay dos razones narrativas para tratar sobre su identidad con sus discípulos:

- a) en la escena de la tormenta del mar la pregunta de los discípulos había quedado pendiente de respuesta: "¿quién es éste que hasta el viento y el mar le obedecen?" (4,41). En la segunda tormenta recibe una respuesta general, ambigua y traspasa

sada de evocaciones (6,45-52). Los discípulos, que le ven venir andando por el agua, le confunden con un fantasma y Jesús se adelanta a decirles: "Yo soy. No temáis" (6,50), pero ese *Yo soy* es todo y no es nada. ¿Se trata de un ser sobrenatural? Es lo que parece insinuar ese *Yo soy*.

b) lo que le digan sus discípulos sobre sí importa más a Jesús que lo que puedan decir todos los demás. Con su identidad está en juego su proyecto del Reino de Dios.

A todos/-as nos preocupa lo que piensen y digan aquellas personas que nos importan: las personas a las que amamos y de las que esperamos amor, comprensión, reconocimiento... y con las que compartimos el proyecto de nuestra vida.

La pregunta de Jesús puede tener diferentes explicaciones. No duda de sí, pero se encuentra en un momento crítico. Los momentos de crisis son caldo de cultivo para las inseguridades. Por otra parte, quiere que los suyos le conozcan y reconozcan (la fe) sin forzar su libertad. La fe se acepta o se rechaza. No se impone. Y es probable, también, que necesite el reconocimiento de los suyos. Su proyecto está tan unido a su persona, que si no le entienden o no le juzgan adecuadamente tampoco van a entender su proyecto del Reino de Dios.

Jesús no se ha hecho eco de ninguno de los títulos que le han dado²¹. Según esto, su pregunta suena a balance y recopilación: algo

²¹ Hagamos un breve repaso. A Jesús lo han llamado (lo han reconocido y calificado) de distintos modos desde que empieza su andadura: el *santo de Dios*, dice el espíritu impuro (1,24); blasfemo, dicen los escribas (2,7); *Hijo de Dios*, dice otro espíritu impuro (3,11); es un loco, según sus parientes (fuera de sí, 3,21); un endemoniado, según los escribas otra vez, (3,30); los discípulos preguntan quién es sin saber qué responder en la tormenta del mar (4,47); *Hijo del Altísimo*, dice el loco de Gerasa; *Maestro*, según muchos; artesano e hijo de María, dicen en su pueblo (6,3); *Juan el Bautista resucitado*, según Herodes (6,14) y *Elías o uno de los profetas*, según rumores de la corte y el pueblo. Por último, la mujer sirofenicia (7,28) que va a pedir la curación de su hija, lo llama *señor*. Y él habla de sí mismo en dos ocasiones. Dice, indirectamente, que es un profeta rechazado en su tierra. Y a sus discípulos "Yo soy", una frase que evoca las fórmulas que emplea Dios en el A. T. para manifestarse (recuérdese en el Éxodo a Moisés: "Yo soy", [Ex 3,7]).

así como un examen parcial, un test o un diagnóstico. Todo parece indicar que hay algo que termina y algo que empieza. El lector/-a advierte que está en el cambio de la primera a la segunda parte del Evangelio.

Pero ¿y los personajes de la historia? Los discípulos son testigos de muchos de los títulos dados a Jesús. Deben saber contestar, por lo menos, a la primera pregunta: "¿quién dice la gente que soy yo?". La respuesta es un resumen de lo que han dicho otros ("unos dicen que Juan el Bautista, otros que Elías, otros que alguno de los profetas"), pero Jesús no se hace eco ni para afirmar ni para negar. El lector/-a, al escucharlo, recuerda el episodio anterior a la muerte del Bautista, porque son las mismas respuestas que le dan a Herodes y que Herodes da al tener noticias de Jesús (6,14-16). Eso pone al lector/-a en la pista de los hechos: si Juan Bautista ha acabado muerto por coherencia con su identidad profética... ¿qué pasará con Jesús? De este modo se unen identidad y destino, lo que dicen otros y lo que cada cuál dice de sí mismo.

Más importante, sin embargo, es la segunda pregunta: "y vosotros ¿quién decís que soy yo?". Del contexto se desprenden que deben de saber contestarla. Sin embargo, no aciertan. Puesta en boca de Pedro, que habla en nombre de los demás, dice: "tú eres el Mesías" (Cristo)²². Es una respuesta sorprendente pero que sintetiza y condensa lo que sin decirlo expresamente parece estar en el ambiente. El lector espera que Jesús se pronuncie y diga quién tiene razón. En lugar de eso, Jesús reacciona regañándolos para que no hablen de ello. ¿Por qué ese empeño suyo en que no digan nada?, ¿acaso no ha sido él quien los ha preguntado?

Aparte de la función narrativa de este silencio, parece que a Jesús le molesta que lo encasillen. En aquella sociedad (como en gran parte de la nuestra) en seguida se ponían etiquetas a la gente de

²² Es la primera vez que este título aparece en boca de un personaje. El narrador ya lo ha utilizado en el título del libro (Mc 1,1).

modo que se fijaba una determinada identidad, y se restringía la libertad del individuo para ser él mismo. Y es que nos cuesta mucho dejar abierta la identidad de alguien. Esto se nota incluso en la narrativa del cine y la literatura: preferimos los personajes acabados a los más abiertos. Los primeros son más cómodos.

Pedro parece saber quién es Jesús. Le pone una etiqueta que lleva la marca de lo importante: ¡Mesías! No percibe que Jesús tiene su identidad abierta y orientada hacia adelante, una identidad inseparable de su destino ligado a su historia. Ésta no ha terminado aún.

Las respuestas de Pedro: Pedro responde a la pregunta de Jesús y luego le regaña. Jesús reacciona llamándole *Satanás* y el lector/-a recuerda sus reacciones a los demonios y establece relaciones entre ellos y Pedro. Jesús se explica ante los suyos, pero su discurso parece fatalista: es preciso –dice– que el H. H. padezca mucho...". Sin embargo, el lector no ha de olvidar que hay quien ya ha decidido su destino futuro, que los escribas se han puesto de acuerdo con los herodianos y están decididos a ejecutarlo. No es que Jesús vaya directo al suicidio, es que sabe-intuye lo que pasa y lo que se le viene encima.

Ahora aparece otra vez la expresión H. H. Aquí ya no hay escribas ni fariseos, tampoco otros necesitados ni se pone en tela de juicio una ley que oprime y subyuga. En lugar de los grupos autorizados tenemos a los discípulos (y a Pedro) y en lugar de otros necesitados está Jesús. Pedro, en efecto, no sólo etiqueta a Jesús inadecuadamente, sino que no aprende de lo visto y vivido y se arroga autoridad para juzgar negativamente el discurso más serio de Jesús. Como si él supiera de antemano qué es lo mejor y lo correcto, como si tuviera el futuro a su alcance y pudiera controlarlo...

La respuesta de Pedro es defensiva. No soporta el futuro abierto, la incertidumbre del camino (en el que apenas han entrado). No es capaz de leer los signos con realismo y dejar a la vez abiertas las

preguntas. Como los escribas y fariseos Pedro quiere atar y controlar el presente y el futuro. ¡No puede dejar que Jesús se extravíe!, ¡a saber lo que puede pasarle!, ¡hay que protegerlo!... porque a fin de cuentas, lo que le pase a él les puede pasar a los demás. En la dura reacción de Jesús contra Pedro se deja ver el contraste entre lo que prometía cuando le llamó en la playa y lo que ha dado de sí...

La primera vez: Jesús se autodenomina, de nuevo, H. H. Y lo explica: como H. H. va a padecer; será entregado por los ancianos, Sumos sacerdotes y escribas; será asesinado pero resucitará (8,31-32). ¿Qué significa que todo lo que le va a pasar se refiera explícitamente a su condición de H. H.?, ¿será que siendo un don nadie es juzgado y condenado como un impostor? Es entonces cuando Pedro reacciona cuando Jesús le responde de una manera dura y distante²³: “deja de venir detrás de mí” (algo así como “ya no seas discípulo mío”). Jesús emite un juicio drástico: “tú piensas como los humanos, no como Dios”. Tanto lo que dice a Pedro como el juicio que le merece suena demasiado fuerte. ¿Qué quiere decir esto?, ¿está condenando Jesús la naturaleza humana y contraponiéndola a la divina?, ¿no es él un Hijo de Humano?

Si consideramos el lugar narrativo del discurso (la mitad del Evangelio), que comienza el camino de Jesús hacia su muerte, y que la expresión H. H. hace de marco, la importancia de la expresión aumenta. Es posible que aquí se encuentre la clave del enigma. El contenido del discurso de Jesús sobre seguirle, renunciar a sí mismo y tomar su cruz guarda relación con su propio pasado y su futuro, con los demás (“¿quién dice la gente...?”), con los discípulos y su llamada primera (“¿y vosotros...? El que quiera venir detrás de mí...”), con su enseñanza (“y les enseñaba...”) y con las consecuencias de todo ello (primer anuncio de su pasión, el don de la

²³ La escena evoca el episodio de las tentaciones tal como los narran los otros Evangelios, en especial el de Mateo, pero también aquí la mención de Satanás evoca las breves palabras del narrador en 1, 12-13.

vida, la cruz...), con el final de todo (... cuando venga en la gloria) y con su conciencia de hijo del Padre (... de su Padre).

Pero el lector verá al final de la obra que el verbo *negar* sólo aparece de nuevo cuando Pedro niegue conocer a Jesús una vez que él está en manos de sus verdugos en el palacio de Pilato (14,30-31; 71-72). Jesús y Pedro aparecen aquí en claro antagonismo. En cada uno se da una paradoja interesante. Jesús será (y afirmará su identidad) el que se dé a sí mismo y el que perdiendo su vida la gane para sí (resucitando) y para otros. Pedro será el que queriendo afirmarse y salvarse a sí mismo negará a Jesús y, paradójicamente, *se negará a sí mismo*, es decir, perderá su identidad de discípulo.

Humano, entonces, no es quien se salva a sí mismo a costa de los demás, quien huye de las consecuencias de sus actos, quien no se arriesga en un camino emprendido o quien deja tirado al compañero/a. *Humano o humana*, parece decir Jesús, es «quien mira hacia delante, se arriesga responsablemente, asume el conflicto y tiene en cuenta a los demás como se tiene en cuenta a sí mismo». *Humano/a* es «quien asume hasta el fondo lo que significa ser un individuo. Quien no se parapeta en falsas identidades cuya función es tapar la debilidad radical. Quien no mendiga esa tapadera de los aparentemente poderosos e importantes y quien es capaz de dejar abierto el futuro». Este/-a humano/-a no necesitará defenderse y, por ello, tampoco necesitará autoafirmarse a costa de nadie; no necesitará mentir ni necesitará de la violencia, el asesinato o la posesión. Este ser humano se encuentra ya en otra onda, en otro nivel. Pero ¿este ser humano es realizable, realista?

Después del discurso paradójico, Jesús alude de nuevo a sí mismo como H. H. colocado ya en la meta final, en el después del después (“el que se avergüence de mí... también el H. H. se avergonzará de él cuando venga con el esplendor de su Padre...” (8,38). Eso por sí alguien se imagina que Jesús en cuanto humano muy humano no sabe valorar el poder, la gloria, el gozo y el disfrute... Y este H. H.

del final juzga a su generación calificándola de adúltera y pecadora, en la línea de la figura de Daniel. Pero también anticipa²⁴ que habrá quien se avergüence de él y de sus palabras. Para entender la hondura de este juicio por adelantado, el lector ha debido hacer ya una lectura completa de Marcos; porque avergonzarse de Jesús y de sus palabras, como hace Pedro, es avergonzarse de alguien que ha sido reducido a lo mínimo humano, alguien en una situación de total vulnerabilidad, que es acusado injustamente y considerado un bandido que en nada se diferencia, externamente, de los otros bandidos. Jesús, como H. H., pide adhesión a sí y, por ello, a lo humano más radical, justamente cuando lo humano parece desaparecer, cuando es cuestionado y despreciado hasta el punto de quitarlo de en medio como escoria.

Pero este H. H. no termina en esta situación. Hay algo que lo hace renacer y revivir. Él habla de su resurrección a los tres días, es decir, cuando ya la muerte parece total e irreversible²⁵, cuando el fracaso parece echar raíces. Y habla de venir (en futuro) en la gloria de su Padre. El lector, de pronto, se da cuenta de que Jesús mismo acaba de decir en síntesis su itinerario de identidad. Antes de que el centurión lo vea morir y diga: “¡Verdaderamente éste era un hijo de Dios!”, Jesús dice de sí mismo que siendo H. H. es hijo de su Padre, el único que aparece en su vida, Dios. Pero esta síntesis final sólo puede llegar en otro orden, el orden del final, en el que ya no rige la lógica de esta vida. Y sin embargo, no podrá llegar mientras no haya un principio, un comienzo asumido hasta el fondo: ser hijo de humano.

¿Quiere decir esto que hay que dejar la parte de la gloria, el poder, el disfrute y placer para la otra vida? La escena que viene a continuación es una respuesta narrativa a esta cuestión.

²⁴ En el nivel del extratexto, o de la historia de la comunidad destinataria del evangelio, esta frase puede estar haciendo referencia a las dificultades de cristianos y cristianas ante las persecuciones del Imperio Romano.

²⁵ En Israel la muerte se daba por definitiva a los tres días de morir.

Una escena futurista: Inmediatamente después narra Marcos el episodio de la transfiguración. Es como una rúbrica o un subrayado, a la inversa, de cuanto Jesús acaba de expresar a los suyos; un adelantarse a la tentación de dejar para la otra vida la parte más hermosa de la existencia. Sólo hay tres testigos, uno de ellos es (otra vez) Pedro, al que se le brinda una nueva oportunidad de conocer y reconocer a Jesús. Éste se transforma ante su vista. Se coloca, como en una fantasía futurista, en la otra vertiente de la realidad acompañado de símbolos (montaña, vestidos, colores y nubes), figuras (Elías, Moisés y voz del cielo) y acciones (conversar, el rasgarse de una nube y una voz que se escucha) en relación con su explicación viva y realista. Comienza donde acababa la escena precedente: en la situación humana personal transformada. Termina por el principio, en la cruda realidad que le lleva a repetir su anuncio de la pasión.

El narrador presenta a los personajes (que ya habían aparecido antes) invirtiendo el orden cronológico de antigüedad: primero Elías y luego Moisés. Esto no tendría mayor importancia si no fuera porque Pedro, cuando propone quedarse allí por lo bien que se está, los nombra según el orden cronológico normal: primero Moisés y luego Elías. Viene a recalcar las resistencias de Pedro a aceptar diferencias al orden convencional. Pedro no puede permitir que se altere la lógica en la que vive. Dice el narrador, ya al final, que Pedro no sabe lo que pide (quedarse allí a gusto) y da la clave de su conducta: tenía miedo.

La presencia de personajes que pueblan la vida de los israelitas (Moisés y Elías) y la irrupción de la escena en pleno camino, son indicios de que se pretende incluir en la realidad esta cara de la propuesta e itinerario de Jesús. Él mismo adelanta el final. No será la única escena que aparece en esta línea. A la luz de la anticipación y la integración de la parte de la vida se coloca y se entiende la escena de la mujer que unge a Jesús, mostrando una autoridad y una empatía excepcionales, mientras en torno suyo otros que son reco-

nocidos como autoridades oficiales terminan de tramar el complot de su asesinato. Jesús, H. H., propone integrar la realidad sin dejar atrás ni sus sombras ni sus luces.

La segunda vez: la desgracia del miedo. Acabada la visión Jesús dice que no deben contar lo que han visto hasta que el H. H. no resucite de entre los muertos. En seguida los discípulos se enzarzan en una discusión sobre si Elías va a volver a la tierra o no. Según una antigua creencia, Elías no había muerto y volvería al final de los tiempos. Jesús se autodenomina H. H. en relación estrecha con lo que le toca padecer y afirma que Elías ya ha venido, ya ha cumplido su misión. A continuación tiene lugar la curación de un epiléptico y después se narra la segunda predicción de su pasión. El narrador termina diciendo de modo muy escueto que no le entendieron y tenían miedo de preguntarle.

Es la segunda vez que encontramos relacionados el miedo de los discípulos, la advertencia de Jesús sobre lo que se le viene encima y su condición de H. H. Que H. H. anteceda a las acciones que le van a sobrevenir da algunas pistas:

- Jesús se manifiesta con respecto a estos acontecimientos de modo pasivo. En ninguna de las dos ocasiones hay indicios de un intento de reacción por su parte. H. H., por tanto, alude a un estado de invalidez y pasividad.
- La pasividad está muy mal considerada en su sociedad (también en la nuestra). Es cosa de mujeres, esclavos, incapacitados... un deshonor que ningún varón quiere para sí. Jesús no se muestra incómodo ni rechaza esta situación que, por cierto, él tampoco desea como ideal. Puesto que es consecuencia de su vida y su talante, no entender ni aceptar a Jesús en este estado es no aceptar una realidad humana básica.
- Si Jesús se denomina a sí mismo H. H. reducido a un ser pasivo en las manos de gente sin escrúpulos, ciertamente H. H. no puede sonar bien a los suyos. Si, además, está vinculado al

hecho de nacer de mujer (padre no reconocido), al sufrimiento y a la debilidad... lo que se transforma es la noción misma de lo *humano*. Las resistencias de los discípulos son comprensibles, pero a la par chocan porque... ¿acaso es algo nuevo en Jesús?, ¿no se deduce de la forma en que ha tratado y entendido al ser humano? Las consecuencias dicen hasta qué punto son una actitud auténtica y verdadera: ¿por qué los discípulos seleccionan sólo un aspecto de la realidad?, ¿se han olvidado ya de un Jesús con autoridad, capacidad curativa y empatía arrolladora?

- En este contexto *humano* suena ya a vulnerabilidad, sufrimiento y abandono..., pero también a victoria, vida y resurrección. El miedo, sin embargo, impide a los suyos percibir el final. El miedo no solamente paraliza y embota la mente, sino que deja al ser humano en manos de lo inmediato de modo que oscurece sus esperanzas y sus ideales y le impide luchar.
- Y, por último, este miedo llevará a Pedro a avergonzarse de Jesús cuando aparezca de verdad como una piltrafa de persona.

Es propio del ser humano sentir miedo, es verdad, pero también lo es hacerle frente. Los textos parecen decir que el miedo se va apoderando progresivamente de los discípulos de manera que los deja más y más desamparados y esclavizados.

A la tercera... no va la vencida (10, 33-34). Dice nuestro refrán castellano que no hay dos sin tres. Marcos propone un tercer anuncio de la pasión en labios de Jesús. Entre la segunda y la tercera vez Jesús enseña a sus discípulos cosas prácticas, aunque difíciles de llevar a cabo: que el primero sea el último y el servidor de todos (9,33). Discute con los fariseos sobre injusticias típicas del divorcio contra la mujer, bendice a los niños que eran considerados nada y se prenda de un hombre y lo ama aunque él, al final, no quiere dejar sus riquezas para seguirle²⁶.

²⁶ Es el único caso en todo el Evangelio donde aparece el verbo 'amar', (*agapáo*) referido a un sujeto concreto. Por eso no es adecuado suavizar la expresión diciendo, por ejemplo: "le miró con cariño", porque el verbo es más fuerte. Hay que traducir "le miró con amor".

Y aludiendo de nuevo al camino, el narrador cuenta la tercera vez que Jesús dice a los suyos lo que está por sucederle en cuanto H. H., y lo hace con todo lujo de detalles, como si la cercanía en el tiempo le fuera llevando a ser más consciente y por ello más realista. Ya antes incluso de que Jesús diga nada, el narrador indica a su lector/-a (¡por si se le había olvidado!) que los discípulos le siguen con miedo. Por eso no hay que hacerse demasiadas ilusiones sobre su reacción. Lo que el lector/-a no se espera es una reacción tan brutalmente defensiva, puesto que ahora son los hijos del Zebedeo los que, seleccionando tan sólo lo que les interesa del discurso de Jesús y evocando, según parece, lo dicho por Pedro ("tú eres el Mesías") piden los mejores puestos para la otra vida. A fin de cuentas, más vale sacar ventaja...

Es curioso. Cada uno de los personajes hace frente a su miedo escuchando nada más que una parte del anuncio de Jesús. Pedro escucha 'muerte' sin escuchar 'resurrección' y los dos hermanos escuchan sólo 'resurrección', sin escuchar 'muerte'. Jesús, en cambio, no puede separar lo uno de lo otro. Ése será el secreto tanto de su fracaso como de su triunfo.

El lector/-a espera que Jesús reaccione con Santiago y Juan como hizo con Pedro. Pero no es así. No los condena como condenó a Pedro, sino que les llama inconscientes y juega de nuevo con la paradoja sobre grandes que son pequeños y pequeños que son grandes, sobre servidores y primeros. Y hace explícito lo que nunca ha dicho de sí mismo y su experiencia: el H. H. no ha venido a ser servido sino a servir y dar la vida por todos.

El honroso deshonor de servir. Recordemos una vez más las evocaciones del H. H. según los escritos de Daniel, 1Enoc, 4 Esdras... La figura del H. H., según estos libros, habría de sentarse y dejar que otros le sirvan. Se trata de un puesto de honor y un privilegio que le está reservado al final de la historia. Pues bien, Jesús, como H. H., invierte esta imagen y propone otra para el presente de la his-

toría que va a proyectarse también sobre el final. Y en esta inversión él no va a estar sentado ni va a esperar a ser servido, sino que estará de pie sirviendo. No tendrá el sitio de honor, sino el lugar cotidiano reservado a los que no tienen protagonismo. Y el lector/-a, como los mismos discípulos, no debería olvidar que desde la escena de la transfiguración el H. H. es también el Hijo amado de la voz de los cielos, de Dios. Aquí reside la ironía. De esta manera la imagen de pasividad y abandono que como H. H. adquiere en su propio final viene a ser una consecuencia de su actividad humana y sus principios religiosos.

En resumen y conclusión:

- En estas escenas el H. H., en boca de Jesús, adquiere rasgos integrales. Une contrarios como debilidad y fuerza, humillación-muerte y gloria-vida. Presenta un rostro de humanidad que conecta con parte de nuestra experiencia al percibirnos y experimentarnos de forma paradójica y ambigua, compleja y rica. Si eliminamos cualquiera de los extremos, el de la muerte (con su dimensión de vulnerabilidad, debilidad, sufrimiento, desprotección y victimación) o el de la vida (con todo lo que implica de fortaleza, gozo, placer, victoria, protagonismo consciente y gloria) mutilamos al ser humano, quedamos en manos del miedo y nos hacemos daño en todos los planos. Y un pasado (lo dado y cerrado) con futuro (lo que está por hacer y abierto) en el presente.
- El término H. H. en boca de Jesús ha dado un giro inesperado en las predicciones de la pasión:
 - Ha cambiado el público de los líderes religiosos (escribas y fariseos), por el de los discípulos.
 - No está en función de otros (paralítico y discípulos transgresores) ni de la Ley o la gratuidad del orden no normativo. Se ha personalizado en Jesús. Él, ahora que se sabe amenazado, es un H. H. Él, que cree en el Reinado de Dios y su victoria,

es un H. H. Esto es consecuencia de su experiencia profunda con aquellos/-as a quienes ha encontrado en su camino y que son poco más que hijos e hijas de humano.

- En lugar de un contexto que lo presenta como sujeto de juicio, le encontramos objeto del juicio de muchos otros.
- En este nuevo contexto y con estas nuevas peculiaridades hay una continuidad con la primera parte: a) si entonces ya su figura apuntaba a una relativización de los roles de los líderes, los nuevos rasgos del H. H. surgidos a raíz de la conducta y reacción de Pedro relativizan también el liderazgo alternativo de los discípulos y, en particular, de los doce; b) la dimensión de juicio otorgada a Israel y magnificada en el H. H. de Daniel y los otros textos queda anulada e invertida. El H. H. será juzgado y condenado. Es tal la injusticia y el absurdo de este juicio y condena que queda cuestionado lo que significa *juzgar, condenar, conocer la verdad y afirmar* todo ello *en nombre de Dios*. Jesús es la máxima evidencia de este absurdo.
- En la primera parte encontrábamos una reacción agresiva a la provocación de Jesús. Los líderes se defendían radicalizando el juicio y la condena. Ahora los discípulos siguen reaccionando con miedo: la misma emoción con la que habían respondido al poder de Jesús y a la dificultad para controlarle y encasillarle (la tormenta en el mar). No deja de ser paradójico e irónico.
- Sus enseñanzas y su intento continuo y tenaz de que los discípulos entren en la paradoja humana de la vulnerabilidad fuerte hacen pensar que su condición de H. H. es extensible a otros. No acaba en Jesús. Se convierte en propuesta de humanidad.
- Hasta ahora hemos visto en escena a Jesús con sus discípulos. A veces éstos tienen nombre propio. Cuando se habla de discípulos en general, ¿debemos entender varones? En una primera lectura puede que sí. A partir de una segunda lectura hay que modificar esta comprensión y abrir el genérico a las mujeres. Ellas, vistas desde el final, en calidad de discípulas

tanto en la primera parte como en esta segunda, llegan un paso más allá que Pedro y que los otros, pero siempre dentro de su misma línea. Ellas escuchan sólo dolor y muerte, no resurrección y gloria. Ellas llegan al umbral del nuevo orden, pero el miedo, ¡siempre el miedo! (Cf. Mc 16,8), las sigue paralizándolo. Las mujeres son más capaces de convivir con la vulnerabilidad, el dolor y la mortalidad. Sin embargo, la sociedad, la religión y ellas mismas les dificultan traspasar el realismo craso de lo humano y colocarse en el sueño de la Resurrección. En este sentido, tampoco se enteran. Con una excepción, que, sin embargo, no se incluye en este discipulado: la mujer que le unge en Betania y hace de espejo a Jesús en todo lo que supone ser humano más allá, incluso, de la muerte²⁷.

Otra cara de la moneda

Entramos en el cap. 13, que se conoce comúnmente como capítulo apocalíptico de Marcos debido a su tono y a sus contenidos. No está aislado, sino que guarda relación con el resto.

El episodio arranca de un Jesús que, una vez adelantado el futuro del templo (su inminente destrucción), se sienta en el Monte de los Olivos delante de él. Los discípulos le piden detalles de lo que acaba de anunciar. Pedro, Santiago y Juan quieren saber en concreto dos cosas: cuándo va a suceder y cuáles son los signos. El narrador da la palabra a Jesús y comienza el discurso más largo y segui-

²⁷ Se produce una inversión interesante entre tres varones y tres mujeres. Los tres discípulos con nombre propio que elige Jesús para la transfiguración suben a una montaña y Jesús se les muestra en su gloria... a ver si pueden aceptar su muerte. Con las tres mujeres de la tumba ocurre al contrario: descienden y entran en la roca (de la montaña) y, desde la muerte, pueden acceder a la gloria... a ver si logran aceptar la vida del todo. En tal simbolismo podemos leer rasgos de las convenciones antropológicas en relación con cada género. Los varones tienen dificultades con la mortalidad en mayor medida que las mujeres; y éstas tienen dificultades con la vida en cuanto éxito, triunfo y gloria, en mayor medida que los varones. Esto sucede al menos en la sociedad mediterránea del tiempo de Jesús, que se ha prolongado hasta hoy entre el mundo mediterráneo y europeo.

do de todo el Evangelio, bajo la marca de la urgencia y la prisa; pero nada está decidido del todo, no se sabe a ciencia cierta qué sucederá ni, sobre todo, cuándo.

La postura sentada de Jesús, el lugar (la montaña) y la orientación (frente al templo) ya ponen al lector/a a la expectativa: lo que venga a continuación, puede pensar, tendrá que ver con el hecho de juzgar y con los fundamentos de Israel. Pero el juicio tiene lugar cuando en las palabras de Jesús el templo ya está destruido. Su juicio adquiere un talante cósmico, universal. El narrador coloca la venida del H. H. en la sección central del capítulo (vv. 24-27). Hay un efecto literario curioso: los vv. 24-25 sitúan la escena en el mundo celeste; el v. 27 coloca esta escena en el mundo terrestre y el v. 26, central, se sitúa entre el uno y el otro, participando de ambos. Como no hay datos temporales todo queda general y abierto²⁸. El narrador evoca la escena de 8,38 cuando decía que si alguien se avergonzara del H. H. él también se avergonzaría de él ante su Padre. La mención de la vergüenza, además de remitir al contexto histórico de persecuciones cristianas en Roma, también remite a la cuestión del perdón. Situamos el dato:

- El perdón es una acción que se inscribe en una estructura de poder. Sólo puede perdonar quien se encuentra en una situación de poder con respecto al perdonado. Todo en este capítulo parece corroborar esta sensación: el H. H., entre el cielo y la tierra, domina y controla toda la realidad, se manifiesta públicamente y muestra visiblemente un poder que en la situación presente permanece escondido.
- Si esto fuera así, aunque legítimo, a pesar de las diferencias con la apocalíptica del tiempo, no sería coherente con el marco en que se ha encuadrado el H. H.

²⁸ A diferencia de lo que era costumbre en la corriente apocalíptica, que gustaba de jugar con las fechas y los números concretos.

PERDÓN

- Si miramos todo el contexto narrativo, la pintura difiere. Encontramos una serie de tres en la que dos imágenes encuadran otra sentencia importante sobre el día y la hora de los acontecimientos finales. A continuación (vv. 29-29) Jesús evoca la imagen de las hojas de la higuera que anuncian el verano, algo predecible y circular que da seguridad a la vida y a la sucesión temporal y, en el tercer momento, (vv. 34-37) evoca al portero que espera el regreso del amo de noche (¿por qué no de día?). Y en medio, en contraste con la primera imagen y corroborada por la segunda, Jesús indica que no se sabe ni el día ni la hora. Lo que parece poder público, en el sentido de control final y definitivo sobre la vida, el universo y la humanidad, es otra cosa. El tiempo no está cerrado; la historia no queda decidida de antemano. El final parece el final, pero no lo es; como lo que sucede en el parto de una mujer.
- Todo esto apela a la capacidad humana de interpretación, de renovación y de revitalización. Las apariencias no siempre son evidencias. *Interpretar* es «discernir». Toda la historia, la humana individual y la colectiva, es susceptible de interpretación.
- Que todo esto se relacione con el rol del H. H., el humano y representante del humano, da a esta estructura un carácter democrático que antes no tenía. Pero que Jesús, en cuanto Hijo (en relación con el Padre y sin decir H. H.), no pueda señalar fecha y hora, además de tener como función estimular el estado de conciencia alerta, no deja de provocar malestar en los actores de la historia y en el lector²⁹.

En el umbral de la pasión

De las últimas veces que el término H. H. aparece en boca de Jesús, las dos primeras se encuentran en las puertas de la pasión (la últi-

²⁹ La escena tiene más hondura y establece más relaciones con todo el Evangelio desde el nivel del discurso, pero se trata de un estudio no pertinente a este trabajo.

ma cena y la angustia de Getsemaní) y la tercera en plena pasión (interrogatorio de Pilatos).

Hombres y hombres. En la última cena Jesús se autodenomina H. H. al hacer alusión a Judas. Hay una sutil contraposición entre el H. H. que *sigue su camino* (*hypagei*) y Judas, que va a entregar a éste H. H., al que más le valía no haber nacido. El sentido de la vida del H. H., que muere como consecuencia de una determinada forma de vivir, parece mejor parado que el destino del hombre que lo entrega (a la muerte). El gesto de entregarle basta para anular el sentido de esa vida. No le merece la pena no sólo morir, sino vivir.

Con esta frase, dura sin lugar a dudas, el H. H. asume su rol de juez; pero no porque se coloque en tal papel, sino porque su vida y su muerte se convierten en juicio de otras vidas y otras muertes. ¿Acaso la luz no juzga (discierne) las sombras? La vida y la muerte de Judas, en efecto, no se entienden más que a la luz de la vida y muerte de Jesús. El papel narrativo de Judas es contrastar esta dimensión en un efecto de blanco y negro³⁰. Pero no pensemos que la acción de Judas puede aislarse de otras acciones del contexto. Si recordamos la cena, Jesús dice a los suyos, de modo provocativo, que uno de los presentes en la comida le va a entregar. La respuesta de los doce entre sí (“¿soy yo acaso?”) implica que cada uno puede llegar a convertirse en un traidor, como se verá a lo largo de toda la pasión. Lo que se juegan, entonces, es el sentido mismo de sus vidas. De nuevo, el hecho de que Jesús lo plantee en términos de H. H. da a la situación una extensión que rompe los marcos específicos de la escena particular. Este H. H., en cuanto individuo concreto y representante de la humanidad más desvalida y amenazada, se convierte en patrón de juicio sobre el modo de percibir y tratar a todos los humanos. La comida es, como sucede tantas veces, ocasión de disfrute y compartir, a la par que ocasión de dolor

³⁰ De hecho, es un personaje que no evoluciona a lo largo del Evangelio. Desde el comienzo ya aparece caracterizado por su acción de entregar a Jesús (Cf. 3,19).

y amargura. En esta cena se dan cita la vida y la muerte, el amor y la traición, el recelo, el miedo y la compañía... Y resulta inquietante que las palabras de Jesús, a pesar de su tono amenazante, no logren cambiar el curso de los hechos.

El miedo de Jesús H. H. (14,32-42). El miedo, una de las emociones más determinantes en la historia del Evangelio (relaciones Jesús-discípulos, sobre todo), llega ahora a Jesús bajo la expresión del terror, la angustia y la tristeza de muerte. No se dice el objeto del espanto. Inferirlo es tan legítimo como arriesgado. Sabemos, eso sí, lo que Jesús hace incluso cuando tiene miedo: conserva la compañía de los íntimos, pero se aleja un poco para orar, se enfrenta a su deseo y permite que aparezca el posible deseo de Dios. Interpreta este deseo en coherencia con lo que ha sido su vida y lo coloca delante del suyo propio. La oración de Jesús, llamando *abbá*, «Padre», a Dios es respuesta a los dos momentos en que el Padre ha dicho “Hijo”. En el bautismo se lo dijo a él mismo y en la transfiguración, a los tres discípulos. Los tres preferidos estuvieron presentes entonces, ahora Jesús requiere su presencia. Ellos deben saber de qué va.

Jesús vuelve donde dejó a sus amigos y llama a Pedro por su nombre primitivo, Simón³¹, algo único en todo el evangelio que implica un momento de gran significación emocional, no correspondido en absoluto. Ninguno ha escuchado su oración. Simón tampoco. Estaban dormidos.

Una vez completado el proceso, Jesús se levanta y en lugar de huir ante los que llegan a prenderle se adelanta mostrando su propio control de la situación. El H. H. será entregado en las manos de los pecadores. Es la única vez que en este contexto aparece el término *pecadores*.

³¹ Esta diferencia es importante: según el narrador Jesús se dirige a Pedro, pero en boca de Jesús Pedro es Simón. El nombre evoca algunas de las primeras escenas de la primera parte, cuando Jesús todavía tenía puestas en él y el los doce muchas ilusiones con respecto a su proyecto del Reinado de Dios.

Y las mujeres, ¿dónde están? En esta escena es llamativo:

- Que Jesús vuelva a tomar a los tres predilectos del grupo, cuando le han fallado repetidamente; y que vuelva a solicitar de Pedro algo que Pedro no puede dar, puesto que no ha logrado elaborar el propio miedo.
- Es llamativo que Jesús no solicite la presencia de ninguna mujer. ¿Cómo es que el impacto del gesto de la anónima de Betania no le lleva a dejarse acompañar por ella, de quien hubiera recibido apoyo, aliento y sentido de su propia dignidad?, ¿es sólo la fuerza de las convenciones que no permitía a las mujeres estar de noche en un lugar como el huerto de los olivos? No es la primera vez que las mujeres percibimos la reticencia de los varones para tener en cuenta su propia experiencia. En la vida normal encontramos la ausencia de mujeres significativas en los momentos duros de muchos hombres, sólo porque ellos no solicitan su compañía. En el polo opuesto, la presencia de las mujeres es, a menudo, el recurso último. Ninguno de los polos logra cambiar nada.
- Las mujeres no están presentes en ninguna de las menciones del H. H., aunque en algunas de ellas rondan las escenas. ¿Se deben estas constataciones al machismo del narrador del Evangelio?
- En este episodio la ausencia de mujeres puede tener más de una lectura, si observamos el contexto y comparamos la escena con otras en las que se encuentran presentes. Por las indicaciones temporales vemos que ellas no están en los acontecimientos que se desarrollan en plena noche: la oración de Getsemaní, el prendimiento y la parodia de juicio entre Herodes y Pilato. Contra toda expectativa, ellas, en número de tres y en paralelo con los tres discípulos, aparecen cuando la vida de Jesús está acabando. Están en acontecimientos localizados en las fronteras del día y la noche. Es mediodía cuando Jesús es crucificado y todavía no es la tarde cuando muere, pero sobreviene un tiempo de tinieblas en plena luz. La paradoja de la oscuridad

en un momento luminoso del día añade fuerza simbólica al hecho (la muerte de Jesús) y a la presencia de las mujeres. Y vuelven a aparecer, otra vez las tres, en el alba, cuando todavía es de noche pero el día está amaneciendo. En la frontera de ambas. Ellas, como las mujeres de parto de las que hablaba Jesús, se encuentran en el centro mismo de las paradojas, pero del lado de la esperanza, donde el final no es el final. Lo irónico es que se hagan presentes sin tomar conciencia. Ellas simbolizan, entre otras cosas, la posibilidad. Y es que no basta estar, es preciso liberar el miedo para saber que se está.

Los jueces juzgados (14,62)

La última vez que aparece el término en labios de Jesús es durante el interrogatorio de Pilato. En el centro mismo, cuando éste, posiblemente siguiendo consignas de sus aliados judíos le pregunta si es el Mesías y el Hijo del bendito, Jesús responde de nuevo de forma ambigua: "yo soy; y veréis aparecer al H. H. sentado a la derecha del poder y venir en las nubes del cielo". El efecto irónico es tan fuerte que el lector se ve obligado a redefinir todo lo que está en juego: el "yo soy", que evoca las teofanías del A. T. y la del bautismo "tú eres"; y la evocación, de nuevo, del H. H. de Daniel 7,13, en un contexto tan extraño al del profeta, pero tan coherente con el propio, que ya no puede entenderse de otra manera. "Sentado a la derecha", "ocupando el poder", en labios de un sentenciado a muerte puede sonar a defensa, a sarcasmo o a infinita y sutil ironía. Jesús sabe que el final no es el final y Pilato no lo sabe. El lector/-a tiene todos los datos para colocarse en el lugar privilegiado de Jesús y captar su ironía. El absurdo de la situación junto con la tragedia no puede ser mayor. El H. H. muere a manos de los hombres que, en este caso, son la humanidad pero a través de sus varones, que aquí encarnan la violencia absurda y destructiva que desemboca en una muerte indigna y humillante.

De esta manera queda totalmente ilegitimado el intento de juicio institucional político y religioso sobre los humanos, en particular

cuando los humanos son sólo y exclusivamente humanos, sin aditamentos. Sobre la muerte del inocente se levanta acta de la abolición del juicio humano sobre los humanos. El nombre de la patria, propia o adquirida, el nombre de la Ley, la verdad, Dios, la dignidad humana... el poder, el control, la inocencia... la amistad, la compañía, la solidaridad, la justicia, las relaciones de gratuidad, etc., nada está donde parecía. En el momento de tortura física y psicológica Jesús, el H. H., brilla por sí mismo y redefine lo humano en el mismo centro de su ambigüedad. No queda lugar para maniqueísmos ni divisiones estrictas entre bien y mal de los que juzgan por derecho. Sólo queda al final una voz que expresa la intuición más valiosa y que, en un nivel diferente, hace coincidir el principio del libro con el final, el testimonio del narrador con el de un actor: "en verdad éste era un hijo de Dios".

El H. H. un don nadie ninguneado

H. H. en las predicciones de la pasión tiene función proleptica. Adelanta que ocurrirá porque es un H. H., es decir, como nadie que es, como todo que es; como un simple humano, tratado como un don nadie y convertido, al fin, en un don nadie (¡que incluye sus pretensiones!). Y este es el diagnóstico y juicio de Jesús en esta prolepsis sobre lo que entiende por *humano*. La desnudez es testimonio de la nada y del todo. Si Jesús es alguien, entonces el Jesús de la cruz tratado como nadie es alguien. Y si de verdad no es nadie, pobre naturaleza humana... La respuesta de Dios en la Resurrección afirma de una vez por todas el valor de lo humano. Si Jesús se considera H. H. y así es ratificado por Dios (no se olvide que Él le afirma cuando todavía no había hecho ningún mérito) es que Dios reconoce en Jesús a todo ser humano por más ninguneado que se encuentre.

La frontera entre el cielo y la tierra: una tumba vacía

La escena final del libro, la escena de la tumba vacía, remite al lector al episodio de la transfiguración. Se relacionan entre sí. La escena de

la tumba redefine la de la transfiguración. En la montaña, en lugar de la cima hay una tumba; en lugar de tres discípulos varones, hay tres discípulas; en lugar de antepasados como Moisés y Elías (el pasado), hay un joven anónimo (el futuro). Si en aquel momento eran las vestiduras de Jesús las que se transfiguraron en un blanco mágico, ahora es el joven quien las viste. Él invita a las discípulas a mirar el sitio donde lo habían puesto. Las invita a mirar un hueco, un vacío. Ellas, en cuanto mujeres, pueden percibir el símbolo: allí donde parece que termina la vida, la tumba que evoca un útero, tiene lugar el principio, la vida. Sólo queda el vacío y éste, como bien sabemos en la profesión de psicología, sigue provocando un *shock*.

No se sabe qué sucede con ese joven ni se dan indicios de identidad. Las especulaciones sobre él no cesan: desde quienes lo identifican con un ángel, hasta quienes lo consideran un recurso narrativo que une principio y final en dos testigos y dos mensajeros los dos precursores de Jesús en Galilea. Y hay quien, por qué no, quiere identificarlo con Jesús mismo, pues en la tradición evangélica pascual no es tan raro que no se le reconozca³².

Tampoco se sabe qué hacer con el miedo de las mujeres. Si el miedo había sido un *leit motiv* de los discípulos (habría que integrar a las mujeres discípulas en una segunda lectura), aplicado a ellas sólo lo encontramos aquí. ¿Es debido a las mismas reticencias ante la muerte, mostradas ya por los varones? Parece que ellas no presentan ahí sus mayores problemas. Es más probable que el miedo se deba a las increíbles posibilidades de la humanidad de Jesús, una vez que se intuye y se experimenta que es también el Hijo de Dios. Es posible que se trate del miedo al vértigo que supone vivir y a la invitación a la vida que implica la Resurrección, tantas veces pro-

³² Aunque no entra en la perspectiva metodológica del análisis narrativo, no puede menos que evocar las apariciones que los otros Evangelios narran. Especialmente tengo presente el cuarto Evangelio, que tantas similitudes guarda con Mc en relación con algunas de las mujeres (Cf. mi trabajo *Ungido para la vida*, Estella, 1999). En la escena del jar-dinero en la tumba, Jesús se aparece a la Magdalena, pero ésta no le reconoce.

metida y nunca creída... No hay respuestas que satisfagan del todo. No se puede decir la última palabra; pero otras escenas parecen ir en esta misma dirección.

Indirectamente, hay dos términos que remiten a los contextos en que Jesús se autodesigna como H. H. Uno es el verbo *diakonéo* y el otro el verbo *pathein*. *Diakonéo* significa «servir», y vincula la transformación de la suegra de Simón, en la primera parte del Evangelio, muy al principio, con la expresión *el H. H.* “no ha venido a ser servido sino a servir y dar su vida por muchos”. En la segunda parte la mujer es levantada del lecho por Jesús. Su postración es transformada en actitud de servicio, que ahora hay que leer a esta luz desde el H. H.

El verbo *pathein* significa «padecer» y relaciona la transformación de la hemorroisa, de la indignidad y la muerte a la dignidad y la vida por la fe, gracias a la fuerza revitalizadora de Jesús, en la primera parte del Evangelio, con el mismo Jesús cada vez que, como H. H., decía de sí mismo que tenía que padecer, morir y luego resucitar, en la segunda parte. Ellas son precursoras de los grandes rasgos que caracterizan a Jesús como H. H. Y, a su vez, Jesús parecía indicar en cada escena que la transformación de esta humanidad en femenino ha de pasar por la superación del miedo a vivir (postración de suegra de Simón, muerte en vida de la hemorroisa, la niña de 12 años muerta cuando comienza a ser mujer...).

De esta manera, por la vía indirecta, tan propia de Marcos, el H. H. se encuentra más cerca de la humanidad femenina y ésta a su vez se encuentra más cerca del punto de partida del H. H. (asumir la humanidad básica que ella implica). Halla, sin embargo, más resistencias para acercarla a la faceta de autoridad, gloria, dignidad y capacidad de palabra que reinterpreta la Ley; tiene más dificultad para acercarla a la meta, al final y al futuro. Ciertamente, es preciso decir que la cultura y la religión las tenía ligadas al pasado y las había privado del futuro, vinculado a la transmisión del apellido, la cultura y la tradición religiosa.

En relación con la humanidad masculina, las cosas suceden al revés. A pesar de numerosos intentos, Jesús no logra acercar la dimensión de H. H. más básica, punto de partida, a la humanidad masculina, que parece tener otros tics respecto a lo humano, a cómo se manifiesta, se juzga y se controla. Los varones se encuentran más cerca del punto de llegada, de la meta, de lo proyectado hacia el futuro; pero esto los hace a ellos más peligrosos que a las mujeres, porque al reprimir el punto de partida todo lo que construyen acaba siendo un penoso equívoco. La cultura nos dice de qué forma la civilización depende de la fuerza, la bruta represión, la arrogancia y la negación de los límites humanos. En este caso fallan los cimientos. No puede construirse un futuro humano real y positivo sin un apoyo veraz y realista en lo que de más básico tiene la naturaleza humana. No extraña, entonces, que la inmensa mayoría de los humanos estén reducidos a don nadies todavía, que no se haya podido desterrar la violencia y la sed compulsiva y destructiva de posesión y control. No es el poder el enemigo del ser humano, sino el fundamento sobre el que está construido y, por consiguiente, su práctica. Lo mismo podríamos decir de la gloria, la dignidad, la autoridad, la fuerza... La paradoja es el mejor instrumento de equilibrio con el que podemos contar; por eso en el H. H. se hace tan presente.

3. Nuestro itinerario humano a la luz del de Jesús H. H.

Hoy, decía al comienzo, andamos todas y todos preocupados por lo humano. Es capaz de asombrarnos y de producirnos horror. Ante algunas de las atrocidades conocidas no dejamos de escuchar una incómoda vocecita interna que nos pregunta si yo, tú nosotras/-os, seríamos capaces de hacer algo así... Otras veces el asombro nos llega por la parte de la resistencia, los recursos increíbles que atesoramos, las capacidades que se ponen en marcha en situaciones límite... En lo personal, no dejamos de cuestionar quiénes somos,

adónde vamos, quién define lo que somos y desde dónde, con qué intereses y propósitos... Recelamos, nos confiamos, nos equivocamos y decepcionamos, nos defendemos y nos autoafirmamos, negamos a otros el reconocimiento de su condición humana, no les dejamos que estén y sean diferentes...

Sin duda, lo humano sigue siendo hoy una cuestión abierta.

El Evangelio de Marcos incluye la pregunta implícita sobre lo humano. El título H. H. alude a ello veladamente. Pero a esta pregunta no se responde con un tratado de filosofía ni con un tratado de antropología. El narrador responde con una narración. El personaje de esta historia responde con la experiencia de su itinerario. De él decimos que es el Hijo de Dios, pero nos cuesta reconocerle de verdad como humano. Nos cuesta constatar que sólo cuando ha recorrido un camino honradamente humano puede decir de sí mismo que es Hijo de Dios, ese Dios que en el principio ya lo había reconocido como Hijo. Dios está al comienzo de su vida como Padre, pero él no sabrá hasta el final qué significa poder decir "Padre" y declararse Hijo de Dios.

- El recorrido humano del don nadie Jesús en Mc

Primera extrañeza: ¿darse un título a sí mismo? Hay una cosa extraña en el H. H.: se trata de un título que sólo usa Jesús, que ignoran todos los que se relacionan con él, incluidos Dios y el demonio³³. Porque, ¿es que alguien puede darse a sí mismo un título?, ¿no es algo honorífico que se recibe de otros?, ¿por qué se da Jesús a sí

³³ J. D. KINGSBURY en la obra: *Conflicto en Marcos*, Córdoba 1991, 85-89 dice acertadamente que todos los personajes ignoran el título al interpretar la identidad de Jesús a pesar de mencionarlo ante ellos. En 2,1-12 lo escucha la multitud, pero ésta concibe a Jesús como profeta (6,14-16; 8,28); en 2,23-28 lo escuchan los discípulos, pero Pedro en lugar de llamarlo así lo llama Mesías (8,29). En 2,1-12 y 23-28 lo escuchan los letrados y fariseos, pero en su proceso judicial el Sumo Sacerdote le pregunta si es el Mesías, el Hijo del Bendito. Dios nunca lo utiliza, ni tampoco los demonios de los posesos.

mismo ese título?, ¿qué puede deducirse del Evangelio?, ¿qué función desempeña? A mi modo de ver, se trata de un título:

- a) De autoafirmación. Pero ¿por qué necesitaría Jesús autoafirmarse? Según la narración (en el nivel de los hechos), parece que las opiniones tempranas de la gente le llevan a decir una palabra sobre sí.
- b) De reacción crítica en relación con los equívocos que suscita. En este sentido, es también un título irónico.
- c) De referencia para actores y, sobre todo, para lectores/-as acerca de su propio punto de vista (experiencia) sobre lo humano. Lo humano se refiere a él. Él se refiere a lo humano radical. De esta manera el lector/-a no pierde las coordenadas. Es como una clave, una luz en la confusión y desconcierto de su itinerario.
- d) Relativo a las pertenencias básicas que definen la identidad de Jesús. 'Hijo de', veíamos, es relacional. 'H' de 'Humano' señala la pertenencia de Jesús a la condición humana desde el lado de la mujer, la humanidad básica. Con ella y desde ella define su pertenencia divina, Hijo de Dios.
- e) Dador de identidad básica a las capas más ignoradas y excluidas de la sociedad de su tiempo. El título se convierte en una pantalla en donde se refleja (Jesús lo asume) la parte humana más rechazada y donde se refracta (Jesús lo rechaza) la mentira oficial sobre la definición de lo humano.
- f) Es un título proleptico o anticipatorio, en cada una de las partes del Evangelio.
- g) Es un título que revela la focalización de Jesús en sí mismo. Por ello es abierto y conserva hasta el final su punto enigmático, que se extiende más allá de la historia.
- h) Es un título que alude a su condición fronteriza, evocada por algunos elementos de la figura de Dn en el A. T.

Segunda extrañeza: la ausencia de las mujeres. La otra extrañeza es la ausencia de las mujeres como público cada vez que Jesús se auto-proclama H. H. Ya hemos visto cómo sus oyentes en estas ocasio-

nes eran varones, explícitos en numerosos casos. Ya hemos respondido parcialmente a esta cuestión. Parece que las mujeres no necesitan percibir la parte básica y primaria de lo humano. Ellas, en cuanto género y por socialización, historia y cultura, se encuentran más cerca de los aspectos que han estado más ocultos y reprimidos pública, cultural, religiosa e históricamente. Ellas forman parte de esa "humanidad cenicienta". Ellas son unas "doña nadie" y han sido ninguneadas por la historia de varones. Tan ignoradas y excluidas como aquellos varones que, en la definición de los poderosos, no llegan a la categoría de humanos.

Tercera extrañeza: ¿Hijo de Humano o Hijo de Dios? Si Dios le dice que es hijo suyo, ¿cómo es que Jesús se nombra a sí mismo Hijo de lo Humano?, ¿no sería más coherente, como ya decía el mismo narrador al comienzo del Evangelio, llamarse Hijo de Dios? ¿Y por qué van a estar reñidos los dos títulos? Hemos visto de qué manera confluyen al final. Cuanto más humano se hace y se comprende a sí mismo, más conciencia de su condición de Hijo de Dios.

Cuarta extrañeza: ¿por qué todo el mundo parece empeñado en querer decir quién es Jesús? Y esto que sucedía entonces, sigue sucediendo hoy. Todo el mundo, creyente o no, nos consideramos con derecho a decir quién es Jesús. Unos para negarlo, otros para reivindicarlo, otros para recuperarlo en algún rasgo, otros para parodiarlo...

Después de haber recorrido Marcos, estamos en condiciones de afirmar que su condición asumida de H. H. es una especie de pantalla en la que pueden proyectarse nuestras fantasías y nuestros fantasmas. Eso es lo que sucedía durante su vida. Cuando todo está muy delimitado y muy definido no hay posibilidades de proyección. Sólo se proyecta sobre alguien que se encuentra en la frontera, por azar o por decisión voluntaria o sobre alguien que apunta en varias direcciones a la vez, sin que ello interfiera con la coherencia básica. Y Jesús parece encerrar una cierta ambigüedad, la que se debe a su condición fronteriza, la ambigüedad suficiente

como para convertirse en pantalla proyectiva de la identidad humana. Esto le convierte en un test fiable y nunca agotado de lo que es y puede ser la naturaleza humana.

Según la psicología analítica de Jung, Jesús sería un arquetipo de lo humano. Su universalidad parece referirse a estas características que las narraciones sobre él proponen.

- Riqueza humana acumulada

En la figura de referencia del A. T. (el H. H. de Dn 7,13) aparecía una evocación a los comienzos y al final de la humanidad. A Jesús, según se desprende de la evolución del título, H. H. no parece evocarle rasgos concretos del Adán o la Eva primarios. Y sobre el final, ya hemos visto de qué manera transforma la imagen del texto de Daniel. El Jesús de Marcos juega con principios y finales y coloca estas coordenadas en paradojas y en tensión dialéctica: donde está el principio se encuentra el final y donde está el final encontramos el principio. Como la línea del horizonte.

El hombre irrelevante, don nadie, que va a bautizarse al Jordán en la cola de los pecadores, del que nadie ha oído hablar, es apoyado por la voz del cielo que le dice: "Tú eres mi Hijo". Este hombre comienza a tener fama. Entonces comienza a llamarse a sí mismo Hijo de Humano resituando el juicio, las definiciones, lo encasillado de unos hombres sobre otros hombres y mujeres. El personaje de la historia intuye qué significa H. H., pero sólo lo sabe a medida que lo va aprendiendo y experimentando. H. H. no tiene los mismos contenidos y evocaciones al principio que al final. Jesús aprende diferentes formas de ser, expresarse, gozar y padecer lo humano. Se da cuenta de las caretas que ocultan su faz más dura y desagradable. Se da cuenta de las consecuencias sociales, políticas y religiosas de dicha represión. Y aprende, también, cómo son tratados los humanos bajo mínimos (leprosos, posesos, impuras, paráliticos, mancos, cojos, ciegos, pecadores...) y lo humano se va desvelando ante sus ojos más y más. Jesús no solamente lo ve, sino que,

como pantalla reflectora de la verdad de lo humano, lo recoge y devuelve. Toda la segunda parte refrenda este reflejo. Jesús va quedando marcado y configurado con estas marcas; pero, a la par y de forma dialéctica y paradójica, se hace más fuerte, valioso, poderoso y ejemplar. Su figura, entonces, evoluciona en la doble dirección, del comienzo (lo básico y radical) y del final (la meta, lo deseable, lo ideal). La riqueza de matices y la complejidad del personaje indican la profundidad de Jesús como H. H. cuando llega su final, y cuando este final, que no lo es, se desborda.

Esta figura no es en absoluto en blanco y negro. Adquiere una amplia y matizada paleta de colores. Por eso todavía hoy podemos reconocernos, podemos leer el evangelio y percibir que tiene que ver con nosotras y nosotros.

Este H. H. es riqueza acumulada de humanidad para la humanidad. Las mujeres también quedamos invitadas a nutrirnos de esa riqueza, hacerla nuestra y vaciarla en nuestros moldes de género y en los moldes culturales del presente; porque no se trata de imitar, es tarea de aprehensión y seguimiento.

- El H. H.: ¿una utopía inalcanzable?

Al referirnos a Jesús tendemos con frecuencia a admirarle, pero adherirse a su programa y a su persona parece a veces una utopía lejana a nuestras posibilidades. Sin embargo, el H. H. no es una utopía fuera de nuestro alcance. Desde el final de su vida, cualquier lector/-a puede sentir la invitación a ser como él, honestamente, humana y humano. Esto incluye en concreto:

- Realizar las cosas que él realizó: curar, perdonar, transformar, reinterpretar, servir, apoyar... Algo que ya hacemos la mayoría de las mujeres a lo ancho del mundo.
- Permiso para sentir y vivir las realidades humanas que sintió y vivió, tales como autoafirmarse (sin necesidad de anular a nadie), redefinir sus pertenencias y filiaciones, manifestarse crítico ante

la autoridad que aplasta a lo humano, hacer visible y patente lo más escondido de la humanidad, sabernos pertenecientes a una dimensión que sobrepasa nuestras limitaciones, etc. Es algo que muchas mujeres tenemos como asignatura pendiente.

- c) Estamos invitados/-as a reconocer y superar los miedos que no permiten vivirnos y relacionarnos como humanos. Los varones están invitados a superar los miedos a la humanidad básica que implica debilidad, vulnerabilidad, pasividad, sufrimiento, decepción y conciencia de la mortalidad y del paso del tiempo. Las mujeres estamos invitadas a superar los miedos a la humanidad que se supera a sí misma en el riesgo, la utopía, los proyectos, la actividad, la vitalidad plena, el goce, el placer y la autorrealización. Porque estos desequilibrios de lo humano en cada género siguen estando hoy tan vigentes como en los tiempos de Jesús.

Nadie ha dicho la última palabra sobre lo humano. Los siglos de historia a nuestras espaldas sugieren que esa palabra última tampoco se podrá pronunciar en el futuro. Nadie ha de decirnos a las mujeres cómo hemos de ser o cuál ha de ser nuestra identidad. El ser humano seguirá siendo, como el Jesús H. H., un ser enigmático, desconcertante, complejo y paradójico, al que nunca se podrá aprehender del todo. Por eso mismo, somos y seremos seres abiertos, en construcción, sorprendentes. Y por esto mismo la humanidad sigue abierta a la esperanza. En esa esperanza está la sorpresa de descubrirnos, como humanas y humanos, hijas e hijos de Dios. El honoroso deshonor de servir sigue siendo un reto hoy, tal vez más que nunca. Pero no tergiverse las cosas; para que este servicio esté en función de la vida, como ocurría con Jesús, ha de entrar en la premisa de la igualdad y las relaciones democráticas. Y sólo después, en otro orden de cosas cercano a la Pascua, podrá pasar a los niveles gratuitos donde mejor se ve lo que significa y de qué modo transforma. De otro modo, una parte de la humanidad, la parte de las mujeres, seguirá cayendo en la trampa secular de la utilización religiosa de la supuesta identidad femenina creada para servir.

Un profeta entre nosotros

Dolores Aleixandre

Dolores Aleixandre Parra es religiosa del Sagrado Corazón y profesora de Sda. Escritura en la Universidad de Comillas. Pertenece al consejo de redacción de las revistas *Sal Terrae* y *Catequistas*. Ha publicado los siguientes libros: *Círculos en el agua. La vida alterada por la Palabra*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1994; *Compañeros en el camino. Iconos bíblicos para un itinerario de oración*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1995; *Bautizados con fuego*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1997; *Iniciar en la oración*, Ed. CCS, Madrid, 1990; *Los Salmos, un libro para orar*, Ed. CCS, Madrid, 1994; *La fe de los grandes creyentes*, Ed. CCS, Madrid, 1995; *Esta historia es mi historia. Narraciones bíblicas vividas hoy*, Ed. CCS, Madrid, 1997; *Dame a conocer tu Nombre. Imágenes bíblicas para hablar de Dios*, Santander, 1999. También ha realizado los siguientes cuadernos: *Mujeres en la hora undécima*, Ed. Sal Terrae, Santander 1991; *Palabras para la espera. Descubrir la presencia del Espíritu en el mundo*, Ed. Sal Terrae, Madrid, 1995; *Con cuerdas humanas los atraía. Siete lugares bíblicos de atracción*, Cuad. Conel de Confer, Madrid, 1996; *Cuando las mujeres se sienten cristianas y feministas*, Cuadernos Cristianismo y Justicia n.º 43; Artículo "Oración" en: *Diez mujeres escriben teología*, (Dir. Mercedes Navarro), Ed. Verbo Divino, Estella 1993; "La pascua de diez mujeres bíblicas" en: *Recordamos juntas el futuro. Materiales para grupos de trabajo sobre la mujer*. (Dir. M. J. Arana), Ed. Claret, Madrid 1995; "Catequistas en tiempos difíciles: qué nos enseña la Biblia" en: *Jornadas "Amigos de Proyecto Catequista"*, Ed. CCS, Madrid, 1996; "Descendió a los infiernos" en: *El seguimiento de Jesús*, Profesores de la Universidad Comillas. PPC, 1997; "Aspectos sapienciales en Amós y Oseas" en: *De la ruina a la afirmación*, Asociación ABE, Verbo Divino, 1997; "Dejad hablar a las matriarcas" en: *Relectura del Génesis* (Dir. Isabel Gz. Acebo) DDB, Bilbao, 1997.

UN PROFETA ENTRE NOSOTROS

Dolores Aleixandre

"El Espíritu del Señor está sobre mí,
porque me ha ungió
para que dé la buena noticia a los pobres;
me ha enviado a anunciar la libertad a los cautivos
y la vista a los ciegos,
para poner en libertad a los oprimidos...".

Reconocí de inmediato las palabras de Isaías, pronunciadas con un inconfundible acento galileo por aquel *rabbí*, para mí desconocido, cuya presencia había despertado enorme expectación en el pueblo. Yo acababa de llegar a Nazaret después de mi matrimonio con Baruc, hijo de Berequías, que desempeñaba el cargo de *hazzán* o ayudante del archisinagogo, y no me estaba resultando difícil adaptarme a mi nueva situación ni al cargo de mi esposo: mi padre era jefe de la sinagoga de Jericó, además de un afamado *sofer*, o estudioso de la Torá.

Desde pequeña estaba familiarizada, en cuanto podemos hacerlo las mujeres, con el lenguaje de las Escrituras, y cada *sabbat* escu-

chaba ávidamente, detrás de las celosías donde nos situamos nosotras, las lecturas que hacía en hebreo el *hazzán* y que eran traducidas después al arameo por el *targumista*¹. Yo había ido aprendiendo a escondidas algo de hebreo, arriesgándome a ser reprendida con severidad por mi padre, ya que en mi pueblo el estudio es algo prohibido para las mujeres; pero conseguí con astucia mantener en secreto mi osadía y, aprovechando las ausencias de mi padre, me acercaba a su mesa de estudio, desenrollaba alguno de los libros santos y leía con avidez sus palabras.

Le había escuchado explicar mil veces la importancia de los preceptos de la *Torá*² y, aunque como mujer estaba exenta de su cumplimiento³, yo sentía sus 613 preceptos (248 mandamientos y 365 prohibiciones...) pesar sobre mí y sobre mi pueblo como una carga abrumadora. Sé que en sus comienzos no fue así y, cuando leo en el Salmo 1, recuerdo que meditarla es como echar raíces junto a un manantial y que acercarse a ella nos hace adentrarnos en una corriente viva. Pero ahora ha dejado de llevar a Israel como "las alas de una paloma"⁴, y más bien se ha convertido en un penoso fardo de obligaciones.

¹ En las sinagogas, la persona encargada de traducir al arameo los textos leídos en hebreo, lengua que había sido sustituida en Israel por el arameo.

² Denominación hebrea del Pentateuco.

³ La mujer judía no estaba habilitada para ejercer funciones cúlitas; en el templo, no podía traspasar el atrio de los gentiles; en la sinagoga le estaba prohibido tomar parte activa en la liturgia y debía colocarse tras una celosía en el piso reservado para ellas; la Misná (primera colección oficial de la ley del judaísmo posbíblico) la eximía de la plena observancia de la *Torá* y de la oración: "Las mujeres, los niños y los esclavos están exentos de recitar el *Sema*". No podía enseñar y no se le permitía el estudio de la *Torá*.

⁴ Cuenta un *midrash* que cuando Dios creó la paloma ésta volvió al Creador lamentándose: "Señor del universo, hay un gato que me persigue y me quiere matar y yo tengo que correr todo el día con mis patas tan pequeñas". Entonces el Creador tuvo piedad de la paloma y le dio dos alas; pero poco después la paloma volvió a presentarse ante El llorando: "Señor del universo, el gato sigue persiguiéndome y ahora, con estas alas tan pesadas encima, me resulta aún más difícil escapar de él". El Creador sonrió y le dijo: "Yo no te he dado las alas para que tú las lleves encima, sino para que ellas te lleven a ti." (E. JIMÉNEZ, *Las alas de la Torá. Comentarios rabínicos al decálogo*. Bilbao, 1996-7).

Por eso me cautivaba la libertad de los *nebi'im*⁵, aquellos hombres que se atrevieron a abrir brecha en las tradiciones que en Israel parecían intocables. Me atraía la audacia con que cuestionaron en su tiempo normas, comportamientos, ideas e instituciones inamovibles: criticaron la conducta de los reyes (Am 7,11; Os 8,4; Jer 22,15), compararon a Israel con una ramera y una adúltera (Is 1,21; Os 2; Ez 16), paloma atolondrada (Os 6,11) y borrica salvaje en celo (Jer 2,23), y predijeron para él un terrible futuro de destrucción y destierro (Am 6,7; Is 6,12; Os 5,6-7...); de Sión, la inviolable, dijeron que era una ciudad corrompida (Is 1,21) y anunciaron que el templo, centro vital de nuestro pueblo, se convertiría en un montón de ruinas (Mi 3,12; Jer 7,4); se mofaron del culto de los santuarios (Am 5,21-22; Is 1,10-15); minaron desde sus bases los privilegios y el prestigio de gobernantes, sacerdotes, jueces y sabios, dándoles el título insultante de "príncipes de Sodoma, pueblo de Gomorra" (Is 1,10); se enfrentaron con los falsos profetas llamándolos embusteros y ladrones (Jer 23,9-32), y sus acusaciones se extendieron más allá de nuestras fronteras, hasta alcanzar a los pueblos vecinos y a los grandes imperios opresores (Am 1,3-15; Jer 46-51).

Pretendieron cambiar imágenes tranquilizadoras de un Dios que permanecería ajeno a la injusticia y le llamaron con imágenes extrañas que a veces rozaron la blasfemia: león (Am 1,2; Os 5,14), osa privada de sus cachorros (Os 13,7); leopardo o pantera (Os 13,7); carcoma o polilla (Os 5,12); rocío, lluvia y árbol (Os 14,6-9); trampero (Os 7,12); arroyo de aguas engañosas (Jer 15,18) o forastero, pasmado, incapaz de ayudar (Jer 14,8-9). Pero también hablaron de Él con los nombres más conmovedores: "Dios con nosotros" (Is 7,14); padre y madre entrañable (Os 11,1ss); esposo de amor incansable (Os 3,1-2); defensor apasionado de los pobres y de las víctimas de la explotación de terratenientes y comerciantes, tomando partido por ellos (Am 2,6; 8,4; Is 5,1-7; Mi 3,9; So 3...)

⁵ Plural del término hebreo *nabi'*, «profeta».

Me conmovía también como, después de la catástrofe de la destrucción de Jerusalén y el destierro a Babilonia, se convirtieron en mensajeros de consuelo y de esperanza (Is 40-55; Jer 31; Ez 36-37...). Por todo ello me entristecía pensar que la palabra profética estaba extinguida⁶ y que el silencio del Señor se había vuelto denso e impenetrable.

Cuando las alas se vuelven carga

Nuestros *soferim* escudriñaban con afán las Escrituras pero, por lo que escuchaba en la sinagoga y a través de conversaciones de mi padre, sus interpretaciones eran tan enrevesadas y complicadas que, sin atreverme nunca a confesarlo, me parecían cada vez más absurdas y a veces hasta ridículas: “La cantidad mínima de materia que se prohíbe llevar en *sabbat* es igual a la mitad de un higo”; “Al atardecer del viernes el sastre no debe salir con su aguja, no sea que el *sabbat* se olvide de que la lleva encima”; “Se prohíbe leer a la luz de una lámpara, no sea que ésta se incline”; “¿Se puede aplastar insectos? Abba Saoul lo permite con la condición de no matarlos”; “R. Aqiba prohíbe dar algo a un pagano para que lo transporte, pero si es éste quien lo lleva no hay que inquietarse, es lo mismo que si fuera un perro”; “Una mujer no puede salir a un lugar público llevando una llave en el dedo y, si lo hace, es culpable”; “Si se tiene dolor de garganta, no se puede friccionarla con aceite, pero está permitido poner el aceite en un salsa de vinagre y aplicarlo para que se vaya absorbiendo”; “Hay tres transgresiones que acarrean la muerte de las mujeres en el parto: la negligencia de las

⁶ La profecía se extinguió hacia el s. V A. C. por diversas causas: desaparición de la monarquía, institución junto a la que había surgido; falta de apoyo popular y de reconocimiento del papel del profeta; canonización de la Torá como medio para conocer la voluntad de Dios; crecimiento de las religiones de salvación, magos y adivinos, que la gente identificaba con los profetas, etc.

leyes de la menstruación, del levantamiento de la masa y de las luces del *sabbat*”⁷.

Yo preguntaba con una cierta mala intención a mi hermano mayor que estudiaba en la *yesivá*⁸: “¿Por qué se quebranta el *sabbat* apagando una luz para ahorrar aceite?”, “¿Por qué no se puede masticar resina en *sabbat* si es con intención curativa, pero si es por causa del mal aliento, sí está permitido?”⁹, “¿Tú crees de verdad que el Señor le da importancia a estas minucias?” “¿No ha dicho Él por boca de Isaías:

‘Como el cielo está por encima de la tierra,
mis caminos están por encima de los vuestros
y mis planes de vuestros planes...’ (Is 55,9)”.

Él casi siempre ignoraba con desprecio mis preguntas, haciendo alarde de la superioridad que le otorgaba su condición de varón, pero alguna vez se dignaba contestarme recordándome dichos como éstos de nuestra tradición:

“Es mejor quemar las palabras de la Torá que confiárselas a una mujer”; “Quien enseña la Torá a su propia hija, es como si le enseñara la lascivia”; “Para una mujer no hay más sabiduría que la del trabajo del huso”; “Un *rabbí* no puede hablar en la calle con una mujer ni sentarse a comer con gente sin cultura...”¹⁰. Yo me indignaba al escucharle y nos enzarzábamos en unas discusiones que nunca terminaban pacíficamente.

Me daba cuenta de que el tipo de enseñanza que estaba recibiendo era tan agobiante como la esclavitud que vivieron nuestros padres en Egipto; y me parecía una red enmarañada que le iba atrapando cada vez más entre los hilos sutilísimos de sus disquisiciones, detalles y casuísticas.

⁷ J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma, 1954, núm. 615-749, pp. 148-189.

⁸ Escuela dedicada expresamente al estudio de la Torá y del Talmud.

⁹ J. BONSIRVEN. *op. cit.* 150.

¹⁰ Cf. F. RAURELL, *Del text a l'existència. De l'exegesi a l'hermeneutica*, Barcelona, 1980, pp. 325-328.

Él no ocultaba su admiración por la secta de los *fariseos*¹¹ y se mostraba plenamente de acuerdo con su convicción de que lo que aceleraría la llegada del Mesías sería el cumplimiento estricto de la *Torá*. Yo había oído a mi padre comentar que, al fin y al cabo, los fariseos eran gente del pueblo, mientras que los *soferim*¹², grupo al que él pertenecía, eran los verdaderos maestros del saber, poseían una mayor influencia y entre ellos se contaban bastantes sacerdotes, ancianos y senadores.

Yo los escuchaba aparentando desinterés, mientras que interiormente iba creciendo en mí la convicción de que, si llegaba el Mesías, no pertenecería a ninguno de aquellos grupos: las exigencias que imponían eran tantas que la inmensa mayoría del pueblo quedaba excluido de la Alianza. Y, sin embargo, no era esto lo que yo había escuchado y leído en los Profetas:

“Hombre, ya te he explicado
lo que está bien,
lo que el Señor espera de ti:
tan sólo que defiendas el Derecho,
que ames la lealtad
y camines humilde con tu Dios.” (Mi 6,8)

“Dejaré en medio de ti
un pueblo pobre y humilde,
un resto de Israel
que se acogerá al Señor...” (Sof 3,12)

¹¹ Grupo religioso y político del judaísmo que comenzó durante la insurrección de los Macabeos. Sus notas más características consistían en una marcada estima por la tradición oral y una gran reverencia por la *Torá*, un enorme respeto por la responsabilidad humana, la fe en la Resurrección y la creencia en los ángeles.

¹² Eran considerados como una autoridad en cuestiones legislativas, de modo que su función equivalía prácticamente a la del posterior rabino o sabio. El N.T. los menciona en concomitancia con los fariseos (Mc 7,1; Mt 5,20, etc.) e incluso cuando se habla de “doctores de la ley” se está refiriendo a ellos.

Por eso me dolía el alma de ver la situación de abandono y miseria de la gente “pobre y humilde” de mi pueblo, especialmente de los campesinos y asalariados: no sólo estaban, como los demás, sometidos a un dominio extranjero, sino que vivían, además, agobiados por los impuestos que tenían que pagar por un lado a los romanos y, por otro, al templo y a los sacerdotes¹³; eran estrujados por los terratenientes y encima tenidos por gente despreciable por los que se habían apoderado de Dios y pretendían hablar en su nombre.

Yo recordaba la pasión con que nuestros profetas habían defendido a los pobres y me preguntaba cuándo iban a cumplirse las palabras del Deuteronomio:

“Yo suscitaré de entre sus hermanos un profeta como tú.
Pondré mis palabras en su boca y les dirá lo que yo le mande. A quien no escuche las palabras que pronuncie en mi nombre, yo le pediré cuentas.” (Dt 18,17-19)

¿Cuánto tiempo tendríamos que seguir esperando la llegada del gran Profeta?, ¿cuánto hasta ver realizadas las promesas que mantenían nuestra esperanza?:

“Saldrá un renuevo del tronco de José,
un vástago brotará de sus raíces.
Sobre él reposará el espíritu del Señor (...).
No juzgará por apariencias ni sentenciará de oídas.
Juzgará con justicia a los débiles,
sentenciará a los sencillos con rectitud...” (Is 11,1-4)

“El que dispersó a Israel
lo reunirá y lo guardará
como un pastor a su rebaño.
Entonces las muchachas danzarán alegres,
junto con los jóvenes y viejos.

¹³ Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1980, 124, pp. 143-144.

Yo cambiaré su duelo en algazara,
los consolaré, transformaré
en alegría su dolor..."(Jer 31,10-13)

"Sí, yo te curaré y sanaré tus heridas,
yo restauraré las tiendas de Jacob
y tendré piedad de sus moradas.
Saldrán de ella cantos de alabanza
y gritos de alborozo..."(Jer 30,17-18)

¿Llegaría por fin el momento en que los ciegos recobrarían la vista, los cautivos la libertad y la gente abatida de mi pueblo escucharía buenas noticias?

Una lectura provocativa

Perdida en mis divagaciones, había dejado de prestar atención al nazareno que había elegido precisamente esa *parasah*¹⁴ de Isaías, pero ahora le escuchaba concluir su lectura: "para proclamar el año de gracia del Señor." Al terminar, enrolló de nuevo el libro, se lo entregó a mi marido y se sentó.

Me di cuenta con sobresalto de que había omitido (¿voluntariamente?) las palabras sobre "la venganza de nuestro Dios" y los demás debían haberlo notado también y esperaban expectantes, con los ojos fijos en él, la explicación que debía seguir. Comenzó así:

"Hoy, en presencia vuestra, se ha cumplido toda esta Escritura".

Hubo un murmullo entre los asistentes y una mujer comentó a mi lado a media voz: "¡Pero si es Jesús, el hijo de José y de María, mis vecinos!" y, ante mi expresión de ignorancia, me explicó: "Hace un tiempo se marchó fuera y anda por ahí, sin domicilio fijo, rodeado

¹⁴ Cada una de las 54 secciones en que estaba dividida la Torá y que se iban leyendo sucesivamente en la liturgia de la sinagoga.

de un grupo de desarrapados y anunciando la venida de no sé qué reino que está a punto de llegar...". Y finalmente murmuró con sorna: "También dicen que cura enfermos y echa demonios, veremos si consigue hacerlo aquí también...".

El tal Jesús volvió a tomar la palabra y dijo precisamente lo que nadie entre los hombres de la asamblea, ni entre las mujeres que estábamos en el piso superior hubiéramos esperado escuchar:

"Hoy se ha cumplido ante vosotros esta profecía. Seguramente me recordaréis el proverbio: 'Médico, cúrate a ti mismo. Lo que hemos oído que has hecho en Cafarnaúm, hazlo también aquí, en tu pueblo...' Pero ningún profeta es bien acogido en su pueblo. Os aseguro que muchas viudas había en Israel en tiempos del profeta Elías y a ninguna de ellas fue enviado Elías, sino a una viuda de Sarepta, en la región de Sidón. Y muchos leprosos había en Israel cuando el profeta Eliseo, pero ninguno de ellos fue curado, sino únicamente Naamán el sirio". (Lc 4,21-27)

Sus últimas palabras se perdieron a causa del griterío: unos se habían puesto de pie vociferando y haciendo gestos de amenaza, y los más furiosos se acercaron a él y, agarrándolo por los brazos, lo empujaron fuera de la sinagoga. Bajé la escalera conteniendo el aliento, porque empezaba a ser consciente de la violencia del carácter galileo y me temía lo peor. Vi que lo tenían rodeado y sujeto, que, entre insultos, pretendían arrastrarle monte arriba, posiblemente para despeñarle desde lo alto. Pero, de pronto, él sacudió los hombros con decisión e, inexplicablemente, los que le tenían agarrado lo soltaron y se fueron retirando mientras él, tranquilamente, caminaba entre ellos y se dirigía hacia una casa de la parte baja de la ladera que debía de ser la suya.

No volví a verlo, pero en los días siguientes y mientras duró el revuelo, me enteré de muchos de los rumores que circulaban acerca

de él¹⁵. Las noticias de lo que hacía se divulgaban de boca en boca y mucha gente, sobrecogida, decía: “Un gran profeta ha surgido entre nosotros, Dios ha visitado a su pueblo” (Lc 7,16)¹⁶, y hablaba con admiración de los signos que realizaba, semejantes o mayores a los de algunos antiguos profetas. Desde Naim había corrido la voz de que había devuelto a la vida al hijo único de una viuda (Lc 7,11-17), lo mismo que habían hecho Elías con el hijo de la viuda de Sarepta (1Re 17) y más tarde Eliseo con el hijo de la sunamita (2Re 4).

Yo conocía la tradición del retorno de Elías y había leído la promesa del Señor al profeta Malaquías:

“Yo os enviaré al profeta Elías antes de que llegue el día del Señor, grande y terrible: reconciliará padres con hijos, a hijos con padres, y así no vendré yo a exterminar la tierra”. (Ml 2,22)

¹⁵ “Todo el asunto referente a Jesús comenzó con un rumor que revoloteaba en torno a él, mezcla de interrogante, de sospecha y de confianza, y que adquirió consistencia y amplitud sobre todo cuando fue relanzado por el anuncio de los que creían en él. A través de este rumor entró Jesús en la historia, la verdadera historia: la que se cuenta antes de escribirla y que no cesa de ser contada de viva voz mucho después de haber sido escrita.” (J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, I, Bilbao, 1995, p. 19).

¹⁶ El título de Profeta aparece siempre en boca de las gentes y responde más a una designación popular que a la teología de los evangelistas; el título se usa para el destino de Jesús, no para su persona y misión (Cf. O. CULLMANN, *Cristología del N. T.* pp. 29-37). Pero más allá de las diferentes cristologías de los Evangelios, e incluso de las tradiciones anteriores a su redacción, lo cierto es que las primeras comunidades cristianas recordaban a Jesús como a alguien que fue entendido como profeta. Y, por el contrario, nadie vio en él un sacerdote, ni un escriba, ni un gobernante, ni un esenio. Es también posible que la atribución mesiánica del profeta escatológico a Jesús de Nazaret por la muchedumbre, por los discípulos y aun por Jesús mismo, sea claramente pre-pascual, aunque por parte de Jesús esté siempre como velada y envuelta en el “secreto mesiánico”. En las controversias con los judíos, se hace uso expreso de la promesa divina del Deuteronomio de enviar un profeta semejante a Moisés (Dt 18). Interesa mostrarle como el nuevo Moisés y hacer ver también que en él se cumplía la tradición del retorno de Elías, de quien se decía que, sin haber muerto, había sido arrebatado por un carro de fuego (2Re 2,11) y reservado por Dios para fines ulteriores. Lo esencial era mostrar que, bajo una u otra forma, Jesús era el profeta mesiánico de los últimos tiempos. (Cf. J. L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II/1, Madrid, 1982, pp. 88-89)

Pero me parecía imposible que el elegido para un retorno, seguramente tan espectacular como el momento en que fue arrebatado por el carro de fuego, fuera alguien tan insignificante como aquel hombre tan parecido a cualquier otro, originario de un pueblo perdido de Galilea e hijo de un sencillo artesano conocido de todos, así que rechacé la idea como inverosímil.

Por otra parte, parece ser que el propio Jesús había dicho hablando de Juan el Bautista:

“Hasta Juan, todos los profetas y la ley eran profecía. Y, si estáis dispuestos a recibirlo, él es el Elías que había de venir. Quien tenga oídos, que escuche.” (Mt 11,13)

Eso desplazaba las expectativas de su persona. Sin embargo, me dijeron que había tanto revuelo entre los seguidores de Juan a propósito de Jesús, que el propio Juan, desde la cárcel, envió a dos de sus discípulos a preguntar a Jesús:

“¿Eres tú el que ha de venir, o tenemos que esperar a otro?”. (Lc 7, 19)

Y esta fue la respuesta que recibieron:

“Id a informar a Juan de lo que habéis visto y oído: los ciegos recobran la vista, los cojos caminan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres reciben la buena noticia...” (Lc 7,22)

Cualquiera podía reconocer en aquellas palabras los signos anunciados por los profetas:

“Fortaleced las manos débiles,
robusteced las rodillas vacilantes.
Decid a los cobardes:
‘Sed fuertes, no temáis;

mirad a vuestro Dios,
que trae el desquite;
viene en persona, os resarcirá y os salvará.
Se despegarán los ojos del ciego,
los oídos del sordo se abrirán,
saltará como ciervo el cojo,
la lengua del mudo cantará...'" (Is 35,3-6)

Y era comprensible que, en tiempos tan duros como los que vivíamos, la gente estuviera dispuesta a reconocer señales maravillosas en el primero que le ofreciera un poco de esperanza. Sin embargo, también se contaba que las reacciones ante él estaban muy lejos de ser unánimes y quizá por eso él había concluido así su mensaje a Juan:

"¡Dichoso el que no se escandaliza de mí!" (Lc 7,23)

La mujer que me contó este dicho de Jesús era pariente de un conocido fariseo llamado Simón, y su marido estaba presente el día en que Jesús provocó un gran escándalo durante un banquete en casa de Simón al que había sido convidado: por lo visto, sin permiso de nadie, irrumpió una mujer en la sala del banquete y los comensales (todos ellos hombres, por supuesto), reconocieron en ella, con más o menos disimulo, a una prostituta famosa por su gran belleza y descaró. No es de extrañar, por tanto, que ella hiciera el gesto provocativo de romper un frasco de perfume a los pies de Jesús y que se pusiera a bañar sus pies con lágrimas y a secárselos con sus cabellos. Soy mujer y sé lo que somos capaces de inventar con tal de atraer la atención de los hombres... Lo que escandalizó a todos los presentes (y también a mí misma al escucharlo), fue la conducta de Jesús: por lo visto, lejos de increpar a la mujer o impedirle que continuara besándole los pies, la dejó hacer tan tranquilo y, encima, se puso a contar una historia acerca de acreedores, deudas perdonadas y agradecimiento.

Resultaba evidente que él se había situado de parte de la mujer, y que estaba viendo *amor* donde los otros no veían más que desver-

güenza. Y aunque nadie discutió su argumentación, nada pudo borrar del pensamiento de todos la certidumbre de que, quienes lo consideraban profeta estaban equivocados porque, si lo hubiera sido, hubiera sabido en el acto qué clase de mujer era la que le estaba tocando (Cf. Lc 7, 36-50).

Rumores y preguntas

Tantas opiniones controvertidas y tantos rumores acerca de Jesús habían conseguido dejarme perpleja y, lo que es peor aún, extrañamente desasosegada. Baruc, mi esposo, también lo estaba desde el día en que Jesús había actuado en la sinagoga de una manera tan provocativa; y los dos comentábamos con frecuencia los rumores que nos iban llegando desde otros lugares de Galilea y hasta de Judea. Todo lo que oíamos acerca de él nos traía a la memoria, inevitablemente, palabras, gestos y acciones de los antiguos profetas y, como Baruc conocía, por supuesto mejor que yo, las Escrituras, compartíamos de vez en cuando nuestras impresiones.

Por aquellos días estaba de paso en Nazaret Matanías, un hermano de Felipe, el de Betsaida; le invitamos a cenar en nuestra casa porque sabíamos que Felipe se había hecho discípulo de Jesús e iba siempre con él de un sitio para otro, así que suponíamos que Matanías estaría bien informado. Ciertamente, lo estaba:

"Felipe me ha contado que los fariseos están indignados porque otro día, precisamente un sábado, al atravesar unos sembrados, se pusieron a arrancar espigas y a comérselas y ¿qué diréis que contestó cuando se lo reprocharon los fariseos?:

'¿No habéis leído en la Ley que, en el templo y en sábado, los sacerdotes quebrantan el reposo sin incurrir en culpa? Pues os aseguro que aquí hay alguien mayor que el templo.'" (Mt, 12, 1-8)

Y a continuación citó las palabras del profeta Oseas:

“Misericordia quiero, y no sacrificios.” (Os 6,6).

Baruc me miró de soslayo y yo adiviné su pensamiento. Seguramente estaba recordando las palabras del Señor en Amós:

“Detesto y rehúso vuestras fiestas,
no me aplacan vuestras reuniones litúrgicas;
por muchos holocaustos y ofrendas que me traigáis,
no los aceptaré ni miraré
vuestras víctimas cebadas.
Retirad de mi presencia el barullo de los cantos,
no quiero oír la música de la cítara;
que fluya como el agua el Derecho
y la Justicia como arroyo permanente.” (Am 5,21-24)

o aquellas otras de Isaías:

“Estoy harto de holocaustos de carneros,
de grasa de cebones;
la sangre de novillos,
corderos y machos cabríos
no me agrada.
Cuando entráis a visitarme
y pisáis mis atrios
¿quién exige algo de vuestras manos? (...)
Cesad de obrar mal,
aprended a obrar bien;
buscad el Derecho,
enderezad al oprimido,
defended al huérfano,
proteged a la viuda.
‘Venid entonces y litigaremos’,
dice el Señor.
Aunque sean vuestros pecados
como púrpura,
blanquearán como nieve;

aunque sean rojos como escarlata,
quedarán como lana...” (Is 1,11-18)

Matanías continuaba hablando, dando muestras de gran excitación:

—Pero ha realizado gestos aún más atrevidos y desde Jerusalén llegan ecos del escándalo que ha armado. Dicen que hace unos días llegó al atrio del templo que estaba, como siempre, lleno de vendedores de bueyes, corderos y palomas para los sacrificios; formó un látigo con cuerdas y se puso a derribar los puestos y a volcar las mesas de los cambistas. “Quitad esto de aquí”, decía, “la casa de mi Padre es un lugar para orar, y vosotros estáis convirtiéndola en una guarida de ladrones.” (Mc 11,15-17).

¿Qué me decís de este gesto tan escandaloso e insólito?

Baruc replicó: —Pues que es parecido al de Jeremías, cuando se plantó a la entrada del templo diciendo:

“Así dice el Señor:
‘Enmendad vuestra conducta y vuestras acciones
y habitaré con vosotros en este lugar’;
no os hagáis ilusiones falsas repitiendo:
‘¡El templo del Señor,
el templo del Señor,
el templo del Señor! (...).’
¿De modo que robáis, matáis,
cometéis adulterio, juráis en falso,
quemáis incienso a Baal,
seguís a dioses extranjeros y desconocidos,
y después entráis a presentaros ante mí
en este templo que lleva mi nombre
y decís ‘Estamos salvados’,
para seguir cometiendo tales abominaciones?
¿Creéis que es una cueva de bandidos
este templo que lleva mi nombre? (...)
Por eso voy a tratar al templo que lleva mi nombre

y en el que confiáis, lo mismo que traté a Siló;
y a vosotros os arrojaré de mi presencia.” (Jer 7,1-15)

Matanías asintió añadiendo: “Es cierto lo que dices, pero a él no parece importarle la idolatría que tanto preocupaba a los profetas. No desaprovecha ninguna ocasión para dar a entender que el verdadero ídolo al que se adora es el dinero, y habla de él como de un dios que reclama culto, sacrificios y servidores: ‘Nadie puede estar al servicio de dos amos, pues o odia uno y ama al otro o apreciará a uno y despreciará al otro. No podéis estar al servicio de Dios y del Dinero.’ (Mt 6, 24)

Por eso, proclama unas extrañas bendiciones en las que declara dichosos a los pobres, los hambrientos y los perseguidos (Cf. Lc 6,20-22), mientras que se lamenta por la suerte de los ricos, como si, al poner toda su confianza en sus bienes, éstos fueran a llevarlos irremediablemente a la perdición”.

Me vinieron a la memoria las palabras de Amós:

“Escuchad los que oprimís a los miserables; pensáis: ‘¿Cuándo pasará la luna nueva para vender trigo, o el sábado para ofrecer grano o hasta el salvado del trigo?’ Para encoger la medida y aumentar el precio, para comprar por dinero al desvalido y al pobre por un par de sandalias...” (Am 8,4-6)

“¡Ay de los que decretan decretos inicuos, de los notarios que registran vejaciones, que dejan sin defensa al desvalido y niegan sus derechos a los pobres de mi pueblo, que hacen su presa de las viudas y saquean a los huérfanos!” (Is 10,1-2)

“¡Ay de los que se fían de Sión y confían en el monte de Samaria! (...) Os acostáis en lechos de marfil, arrellanados en divanes coméis del rebaño

y terneras del establo;
canturreáis al son del arpa
instrumentos musicales;
bebéis el vino en copas,
os ungís con perfumes exquisitos
pero no os duele el desastre de José.” (Am 6,1-7)

Como si hubiera leído mi pensamiento, Matanías continuó diciendo:

“Le gusta contar historias en las que todo ocurre al revés de lo que solemos pensar. A mi hermano le impresionó mucho la de un rico que se daba la buena vida, no pensaba mas que en fiestas y banquetes, completamente indiferente a la suerte de un mendigo llamado Lázaro que, sentado a su puerta, suplicaba en vano que le dieran las sobras de los banquetes. Los dos murieron y, mientras que Lázaro fue a parar al seno de Abraham, el rico se consumía en un lugar de tormentos. (Cf. Lc 16,19-31) Y es que, para Jesús, ser rico encierra muchos más peligros que ser pobre, porque la riqueza atrapa en sus redes de ambición y arrebató al hombre la verdadera libertad.

No puede disimular la simpatía que siente por la gente humilde, por todos esos que no tienen donde caerse muertos y que acuden como moscas a la miel en cuanto él aparece. No le preocupa que sean incultos, impuros, pecadores o hasta esos sinvergüenzas que son los *publicanos*¹⁷. Los acoge a todos, los trata como si fueran príncipes y, si le invitan, se sienta con ellos a comer y a beber. Esa conducta le está trayendo muchos problemas, pero él no hace nada por evitarlos, ni por ocultar sus preferencias y, lo mismo que no valora las

¹⁷ Recaudadores de los impuestos directos con que Roma gravaba a los judíos. En su origen, el cargo se obtenía a subasta por los grandes beneficios que reportaba. No gozaban de la simpatía del pueblo, que veía en ellos la mano pesada del Estado y la ambición personal de enriquecimiento a costa de los contribuyentes. Plinio el Viejo los calificaba como “hombres de tercer grado” y Luciano de Samosata los menciona junto con los adúlteros y otras gentes de mal vivir.

riquezas, tampoco manifiesta admiración por el saber de los escribas, ni por esa superioridad que les da el conocer el sentido de las Escrituras. Más bien expresa su convicción de que Dios prefiere a quienes no pueden presumir de su propia sabiduría, y le han oído pronunciar esta *berakah*¹⁸ sorprendente inventada por él:

‘Bendito seas, Padre, Señor del cielo y de la tierra! Porque ocultando estas cosas a los entendidos, se las revelaste a ignorantes. Sí, Abba, esa ha sido tu elección’” (Mt 11,25-26)

Baruc comentó: —“También Isaías había dicho algo parecido:

“¡Ay de los que se tienen por sabios
y se tienen por perspicaces! (...)
Porque fracasará la sabiduría de los sabios
y se eclipsará
la prudencia de los prudentes.” (Is 5,21; 29,14)

¡pero ninguno de nuestros profetas se hubiera atrevido a invocar así al Señor!

Me atreví a contradecir a mi marido: —“Yo creo que sí lo hicieron, y muchos de ellos hablaron de Dios como del Padre de Israel. ¿No recuerdas las palabras?:

“Yo enseñé a andar a Efraim
y lo llevé en mis brazos...
Con cuerdas de ternura,
con lazos de amor los atraía;
fui para ellos como quien alza
un niño hasta sus mejillas
y se inclina hasta él
para darle de comer...” (Os 11,3-4)

¹⁸ Es la forma más frecuente de la oración judía, tanto privada como litúrgica. El judío piadoso recitaba tres veces al día el *Semoné `Esré*, una larga oración compuesta por 18 bendiciones, cada una de las cuales comienza así: “Bendito seas Señor, Dios del universo porque...”.

“¡Si es mi hijo querido Efraim,
mi niño, mi encanto!
Cada vez que lo reprendo
me acuerdo de ello,
se me conmueven las entrañas
y cedo a la compasión.” (Jer 31,20)

“Decía Sión: ‘Me ha abandonado el Señor
mi dueño me ha olvidado’.
¿Puede una madre olvidarse se su criatura,
dejar de querer al hijo de sus entrañas?
Pues aunque ella se olvide,
yo no te olvidaré.” (Is 49,14-15)

“Señor, tú eres nuestro padre,
nosotros la arcilla y tú el alfarero,
somos la obra de tus manos.” (Is 64,7)

“Abraham no sabe de nosotros,
Israel no nos conoce;
tú Señor, eres nuestro padre,
tu nombre de siempre es ‘nuestro redentor’”
(Is 63,16)

“Como un niño a quien su madre consuela,
así os consolaré yo” (Is 66,13)

A Baruc le había molestado que yo le llevara la contraria delante de Matanías, y aun más quizá que él se diera cuenta de que yo conocía tan bien las Escrituras y por eso me contestó secamente: “Por supuesto que recuerdo esas palabras, lo que quiero decir es que ninguno de ellos se hubiera dirigido a Dios con esa familiaridad. Entre nosotros, sólo los hijos emplean el término *Abba* para llamar a su padre; y pienso que denota una intimidad que nadie puede atribuirse en la relación con el Señor”.

Empezaba a ser evidente que a Matanías comenzaba a aburrirle nuestra conversación y, con el pretexto de que tenía que madrugar

al día siguiente, abandonó nuestra casa. Aquella noche ni Baruc ni yo conseguimos dormir y, al amanecer, él me propuso que, aunque no pensábamos hacerlo ese año, subiéramos a Jerusalén a conocer a Jesús. Accedí con verdadera alegría y salimos apresuradamente ese mismo día de Nazaret, porque la Pascua estaba ya próxima.

¿Tras la huella de Juan?

Cuando subíamos a Jerusalén solíamos alojarnos en Betania, en casa de unos parientes nuestros, Eleazar y Susana, un matrimonio de edad madura y reconocida piedad. Su comercio de pieles estaba floreciente y vivían en la abundancia, aunque los más allegados a ellos sabíamos de su generosidad con los pobres. Uno de sus hijos había sido discípulo del Bautista pero, después de la muerte de éste a manos de Herodes, había vuelto a su casa decepcionado y triste, y ahora regentaba el negocio de sus padres. Fue a través de él como pudimos enterarnos de muchas más cosas sobre Jesús de las que se comentaban en el grupo de Juan.

Nos contó que, desde que apareció en el desierto para ser bautizado, su maestro había manifestado una veneración insólita hacia Jesús e incluso llegó a hablar de él, de manera velada, como del verdadero Novio que Israel, la novia, esperaba con impaciencia. Era una clave nupcial familiar a nuestro pueblo desde que Oseas se atrevió a hablar del Señor como de un esposo apasionadamente enamorado e incapaz de reprimir sus celos, y de Israel como de una mujer infiel, prostituida con muchos amantes (Cf. Os 2,4-22). Juan se consideraba a sí mismo como el amigo del Novio, sin derecho alguno sobre la novia¹⁹.

¹⁹ "Quien se lleva la novia es el novio y quien está escuchando se alegra de oír la voz del novio." (Jn 3,29). La imagen nupcial tiene gran resonancia en muchos textos del A. T. en los que YHWH es el esposo y Jerusalén/Comunidad es la esposa (Cf. Oseas, Jeremías, Cantar...).

Había presenciado el bautismo de Jesús y aquel momento le había impresionado profundamente, como si hubiera estado delante de alguien absolutamente poseído por Dios y sobrecogido por su presencia avasalladora, lo mismo que la habían experimentado Isaías (6,1-13), Jeremías (1,4-19) o Ezequiel (Caps. 1-3).

Cuando lo vieron alejarse, Juan había susurrado como para sí mismo:

"El Espíritu lo está llevando al desierto y allí el Señor le hablará al corazón. (Os 4,16; Is 40,3) Yo no soy más que una voz que grita para dar la alerta sobre su llegada, el heraldo que va delante de él para prepararle el camino..."

Volvieron a verlo, cuando, después de su larga estancia en el desierto, visitó a Juan antes de volver a Galilea. Algo había cambiado en él desde la primera vez que lo vieron, y les hizo recordar el rostro resplandeciente de Moisés después de su encuentro con el Señor en el monte (Ex 34,29-35). Daba la impresión de estar dominado por la urgencia irreprimible de compartir con otros lo que había vivido en aquellos largos días de oración y soledad, y por eso su visita fue breve. Además, aunque hubiéramos querido retenerlo, sabíamos que sus diferencias con nuestro maestro eran evidentes, a pesar de que manifestaba un gran respeto y aprecio hacia él. No se le notaba preocupado por corregir, castigar o amenazar, sino que la proximidad de Dios, a quien llamaba Padre, y la llegada inminente de su Reino, provocaban en él una alegría difícil de describir: fluía de su interior como un manantial destinado a limpiar en cada uno de nosotros cualquier recelo, temor o desconfianza. Frente al severo ascetismo de Juan, él parecía disfrutar comiendo y bebiendo, y cuando le acompañaba la extraña gente que sentaba a su mesa, las festivas sobremesas se prolongaban hasta muy tarde. Era como si con su comportamiento estuviera celebrando ya lo que Isaías y Miqueas habían anunciado para los tiempos mesiánicos:

“El Señor todopoderoso preparará en este monte para todos los pueblos un festín de manjares suculentos, un festín de vinos de solera, manjares exquisitos, vinos refinados; (...) secará las lágrimas de todos los rostros, y borrará de la tierra el oprobio de su pueblo.” (Is 25,6-8)

Con él se tiene la sensación de que esos tiempos están llegando y que no valen parches ni componendas: los pellejos para acoger el vino nuevo tienen que serlo también; no vale la pena ponerse a remendar un viejo manto porque ahora hay que vestirse de fiesta para las bodas del hijo del Rey. Es ahora cuando Dios va a conceder un corazón nuevo y un espíritu nuevo (Ez 36,26), es ahora cuando se inaugura la nueva alianza (Jer 31,31).

Pero su predicación no oculta que la puerta de acceso al Reino es estrecha y que muchos no aciertan a encontrarla o llevan consigo demasiadas posesiones como para entrar por ella. Cuando se enfrenta con aquéllos que no sólo se niegan a entrar por ella, sino que impiden el acceso a los demás, se diría que hay en sus palabras el mismo eco del rugido del león que estremeció a Amós: los llama *asesinos* (Mc 12,1-12) y les dice que Dios les ha quitado el Reino (Mc 21, 33-46); compara a nuestros dirigentes con unos chiquillos insensatos e inconscientes (Mt 11,16-19; Lc 7,31-35); les dice que son “una camada de víboras” y malas personas (Mt 12,34); los llama “gente perversa e idólatra” (Mt 12,39); les echa en cara constantemente que son unos hipócritas (Mt 6, 1-6.16-18; 15,7; 23...) y que su levadura es la hipocresía (Lc 12,2); los llama *ciegos* y *guías de ciegos* (Mt 15, 14; 23; 16,19.24); les dice que son unos necios (Mt 23,17) y unos “sepulcros blanqueados” (Mt 23,27) o “tumbas sin señal” (Lc 11,44); insensatos llenos de robos y maldades (Lc 11,39-41) y que además son incorregibles (Mt 19,8); que el culto que practican es inútil (Mt 15, 8-9); asegura que los publicanos y las prostitutas son mejores que los dirigentes (Mt 21, 31-32) y que pasan por alto la injusticia y

el amor a Dios (Lc 11,42). A los escribas les echa en cara que abrumen a la gente con cargas insoportables, mientras que ellos ni las rozan con un dedo (Lc 11,46); y denuncia que han guardado la llave del saber engañando al pueblo (Lc 11,52) y que ni escuchan a Dios ni observan su mensaje (Jn 5,38); les echa en cara que sólo buscan honores y no llevan dentro el amor de Dios (Jn 5, 41-44); los llama *idólatras* (Jn 8,41); les dice que no conocen a Dios (Jn 8,54-55) y los califica de ladrones y bandidos (Jn 10,8)²⁰. Pone en ridículo a los fariseos y su piedad (Lc 18,9-14), lo mismo que ridiculiza a los sacerdotes y levitas, que quedan por debajo de un hereje samaritano (Lc 10,30-47); desacredita a los letrados ante el pueblo echándoles en cara que “se comen los bienes de las viudas con pretextos de largos rezos” (Lc 20,45-47); y tampoco se libran los saduceos, a los que acusa de no entender las Escrituras (Mc 12, 24). A Herodes lo ha llamado en público “zorra” ¿??; amenaza también a los ricos, a los satisfechos y a los que ríen (Lc 6,24-26).

Mientras Joaquín hablaba, yo recordaba las terribles invectivas que los *nebi'im* habían pronunciado también contra reyes, jefes, sacerdotes, nobles, jueces, comerciantes, terratenientes, sabios y ricos de su tiempo. Hablando de Jerusalén Sofonías decía:

“Sus príncipes en ella son leones rugiendo; sus jueces, lobos a la tarde, sin comer desde la mañana; sus profetas, unos fanfarrones, hombres desleales; sus sacerdotes profanan lo sacro y violentan la ley.” (So 3,3-4)

Miqueas había dicho cosas terribles de los dirigentes de Israel:

²⁰Cf. J. M. CASTILLO, “Jesús, Profeta de Israel”, J. L. SICRE, J. M. CASTILLO, J. A. ESTRADA, en: *La Iglesia y los Profetas*, Córdoba, 1989, pp. 89-92.

“Escuchadme, jefes de Jacob,
príncipes de Israel:
¿No os toca a vosotros ocuparos del Derecho,
vosotros que odiáis el bien
y amáis el mal?
Arrancáis la piel del cuerpo,
la carne de los huesos,
os coméis la carne de mi pueblo,
lo despellejáis,
le rompéis los huesos,
lo cortáis como carne para la olla
o el puchero.” (Mí 3,1-3)

Isaías había arremetido también contra ellos y dirigiéndose a Jerusalén se compadecía de ella diciendo:

“Tus jefes son bandidos,
socios de ladrones;
todos amigos de sobornos,
en busca de regalos.
No defienden al huérfano,
no se encargan de la causa de la viuda.” (Is 1,22)

Jeremías se enfrentó cara a cara con el rey Joaquín, increpándole por no pagar a los obreros que construían su palacio y recordándole la conducta de Josías, su padre:

“¡Ay del que edifica su casa
con injusticia,
piso a piso, inicualemente!
Hace trabajar de balde a su prójimo
sin pagarle el salario.
¿Piensas que eres rey
porque compites en cedros?
Si tu padre comió y bebió

y le fue bien,
es porque practicó
la Justicia y el Derecho.
Hizo justicia a pobres e indigentes,
y eso sí que es conocerme,
oráculo del Señor.
Tú, en cambio, tienes ojos
y corazón sólo para el lucro,
para derramar sangre inocente,
para el abuso y la opresión.” (Jer 22,13-17)

Diferente a todos

Joaquín continuaba hablando, como arrastrado por un torrente irrefrenable de recuerdos:

“Algunos piensan que Jesús es un resentido social y por eso ataca a los ricos y defiende a los pobres; otros creen que se ha dejado influenciar por los *zelotas*²¹ y quiere soliviantar al pueblo para que se levante contra los romanos; y hasta algunos dicen que estuvo con los *esenios*²² y de ellos aprendió la actitud despectiva hacia el templo. Y seguramente, vosotros estáis pensando que Jesús no hace más que seguir el camino de denuncias que abrieron nuestros pro-

²¹ Literalmente «fanáticos». Partido radical que se rebeló contra Roma y desempeñó actividades de resistencia desde principios del s. I D.C. hasta la conquista de Jerusalén por los romanos. Flavio Josefo los llama *sicarios* pero reconoce: “esta gente demuestra un invencible amor por la libertad y proclama que su único jefe y Señor es Dios” (*Ant.*, XIII, 118).

²² Grupo de orientación escatológica dentro del judaísmo primitivo que hoy se identifica con la comunidad de Qumrán. En un primer momento fue un grupo que huyó al desierto, en los alrededores del Mar Muerto, en tiempo de la revolución macabea, presionado por la persecución helenista. En un segundo tiempo (s. II A.C.) se trató de un grupo de sacerdotes separados del templo de Jerusalén, a los cuales se unirían después elementos laicos. Su rasgo más sobresaliente era la vida comunitaria: mesa común, bolsa común y vida ascética. Se consideraban a sí mismos el “resto santo” de Israel.

fetas, pero hay algo en él que lo hace diferente de todos ellos: en esas terribles diatribas que pronuncia, no podréis nunca encontrar ni el más mínimo resentimiento o rastro de odio o enemistad personal. Más bien os aseguraría que, si cualquiera de sus adversarios reconociera su pecado y diera signos de querer cambiar, nadie estaría tan feliz de ello como el propio Jesús. ¿Recordáis que el salmista llama a Moisés *el hombre de la brecha* y que también Ezequiel habla de ese hombre que Dios busca cuando dice:

“Los terratenientes cometían
atropellos y robos,
explotaban al desgraciado y al pobre
y atropellaban inicualemente al emigrante.
Busqué entre ellos uno
que levantara una cerca,
que *por amor a la tierra*
aguantara en la brecha *frente a mí*
para que yo no la destruyera;
pero no lo encontré.” (Ez 22,29-30)

Pues yo me atrevería a afirmar que por fin el Señor ha encontrado ese hombre que buscaba, y que tiene a alguien situado ante Él estando siempre de parte nuestra, aunque seamos la peor gente del mundo. Y cuando digo esto me estoy basando en cómo le he visto orar y cómo le he visto también tratar a la gente más insignificante o más perdida: cuando reza –y lo hace a menudo– es como si descendiera a un abismo de amor desconocido para nosotros, el mismo al que se asomó Jonás con vértigo y por eso retrocedió diciendo:

“¡Ay Yahveh! ¿No es esto lo que yo decía cuando estaba todavía en mi tierra? Por eso me apresuré a huir a Tarsis, porque *bien sabía yo que tú eres un Dios entrañable y misericordioso, tardo a la cólera y rico en amor y que se arrepiente del mal...*” (Jon 4,2)

Porque Jonás no era a Nínive a quien temía, sino a Dios; y no era su cólera lo que le atemorizaba, sino su amor incontrolable y desmesurado.

En cambio, da la sensación de que Jesús no sólo no retrocede ante ese abismo, sino que vive en él con la naturalidad de un niño en los brazos de su madre. La palabra de Dios no es para él solamente un fuego que arde en sus huesos –como le ocurría a Jeremías (20,10)– sino agua que le da vida y pan que le alimenta, o como la invitación que el mayor de los hijos ha recibido de su padre de comunicar a los más pequeños que los espera en su casa, con un banquete de fiesta preparado para ellos.

A veces, habla de ello como si le quemara la impaciencia por acelerar ese momento y quisiera que la sala de ese banquete estuviera, por fin, llena hasta rebosar; pero otras muchas deja traslucir una espera paciente, como la de quien ha plantado una semilla y sabe que tiene que esperar hasta que crezca y madure²³.

Me gustaría también que vierais cómo es su trato con los pobres, los enfermos, las mujeres, los niños: esa gente inculta y desvalida a la que nuestros profetas llamaban *pueblo pobre y humilde* (So 3,12). Los acoge, los escucha, los enseña, les presta toda su atención, se interesa por cada uno, les hace sentirse importantes y les comunica la seguridad gozosa de ser los preferidos de su Padre. Reclama para ellos las actitudes y comportamientos propios de las clases altas²⁴: según él, pueden vivir despreocupados de los bienes materiales y considerarse en posesión de una sabiduría que desconocen los “entendidos” (Cf. Mt 11,25). Ninguno de nuestros profetas se

²³ “Jesús enseñaba que la creación actual, presente, está inacabada y que él había venido para completar la humanidad inacabada introduciendo en ella una doctrina que es semilla. En el seno de la presente humanidad, en el corazón de la actual creación, otra creación, nueva, está en trance de formarse, creación llamada por él *Reino de los cielos* (C. TRESMONTANT, *La doctrina de Yeshúa de Nazaret*, Madrid, 1962, p. 65. Citado por J.L. SICRE, *Con los pobres de la tierra*, Madrid, 1984, p. 459).

²⁴ G. THEISSEN, *La sombra del galileo*, Salamanca, pp. 176-177.

atrevió nunca a afirmar cosa semejante ni menos a identificar al Señor con los hambrientos, sedientos, desnudos, encarcelados y enfermos y a decir que, cuando llegue el Reino, sólo entrarán en él los que hayan vivido al servicio de todos éstos (Cf. Mt 25,31-46).

Por eso, en él es aún más fuerte la exhortación que la denuncia: él se dirige a los afligidos, a los abandonados, a los que no pueden vivir una vida plena, y su misión consiste en mostrarles signos de vida. Por eso, cuando se corrió la voz de que el primer día de esta semana y después de pasar la noche en Betania se dirigía hacia Jerusalén, la gente salió a recibirle con entusiasmo, y le aclamó como Mesías. Entró en la ciudad humildemente, montado en un asnillo como había predicho Zacarías:

“Alégrate, ciudad de Sión:
aclama, Jerusalén;
mira a tu rey que está llegando,
justo, victorioso, humilde,
cabalgando en un burro,
una cría de burra.
Destruirá los arcos de guerra
y dictará la paz a las naciones,
del Gran Río hasta el confín de la tierra.” (Zac 9,9-10)

Como era de esperar, la reacción del pueblo ha irritado aún más al estamento de dirigentes, y me temo que ya no van a soportar ni una provocación más. Con sus gestos, actitudes y palabras ha levantado tanta polémica y provocado tantos conflictos, que no les va a bastar con insultarlo como ya lo vienen haciendo: es un blasfemo (Mc 2,1-12); está loco (Mc 3,21); tiene dentro al demonio (Mt 10, 25); practica la magia (Mt 12,24); es un comilón, borracho, amigo de la gentuza (Mt 11,19); es un impostor (Mt 27,63); un subversivo (Lc 23,2); un hereje (Jn 8, 48); un falso profeta (Mt 27, 62). Pienso que ahora van a atreverse a ir más allá.

Baruc interrumpió el discurso de Joaquín añadiendo:

“También a Elías le tildaron de enemigo de su pueblo (1Re 21,20); a Oseas de loco (Os 9,7); a Ezequiel de coplero de amoríos (Ez 33,32); a Isaías no le hicieron caso (Is 7,12); a Amós lo expulsaron de su tierra (Am 7,12); a Jeremías lo consideraron un embaucador y un traidor (Jer 37,13), se burlaron de él (Jer 20,9) y llegaron a condenarle a muerte (Jer 38,4)²⁵. Precisamente por eso los discípulos de Jesús están atemorizados por lo que puede sucederle en esta Pascua, y lo mismo nos ocurre a los que no lo somos, pero le admiramos y pensamos que es un gran profeta”.

¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas!

Era ya muy entrada la noche cuando nos separamos con talante sombrío y una extraña opresión en el pecho. Por la mañana alguien trajo hasta Betania la noticia de que la víspera habían prendido a Jesús y lo habían llevado a casa del sumo sacerdote Caifás. El *Sanedrín*²⁶ se había reunido apresuradamente, lo había condenado por blasfemia y lo habían llevado al palacio de Pilatos, donde lo estaban juzgando.

²⁵ “El profeta es una figura que, a la larga, resulta intolerable a todo sistema, y los responsables de éste no tienen otro camino que deshacerse de él. (...) El valor de la muerte del profeta radica en que, al morir a manos del sistema, el profeta no se sale de él. Esto quiere decir que su protesta contra la comunidad era en nombre de la comunidad misma y por amor a ella. Y de esta forma, evita la tragedia de todas las protestas: la recaída en el individualismo y la pérdida de realización del individuo por su pérdida de identificación con la comunidad. (...) Su muerte redime en cierto modo el sistema. Lo redime porque provoca su conversión y porque pasa a formar parte de él (Jeremías es hoy Antiguo Testamento), porque adquiere más fuerza representativa del sistema que los mismos responsables de éste (Jeremías representa al A.T. más que el rey Josías o Joaquín). (J. IGONZALEZ FAUS, *La humanidad nueva*, Santander, 1984, p. 129).

²⁶ Corporación suprema político-religiosa en Palestina durante la época grecorromana. Se componía de 71 miembros y tenía su sede en Jerusalén. Estaba presidido por el Sumo Sacerdote y sus miembros eran fariseos y saduceos. Con la aprobación de Roma, ejercía como instancia suprema en materia de decisiones doctrinales y de tribunal supremo para la administración de justicia.

Salimos apresuradamente junto con Joaquín y, cuando llegamos a Jerusalén y nos dirigimos a casa del gobernador, era ya cerca del mediodía. En seguida nos topamos con un tropel de gente gritando, empujándose y empinándose por encima de los que estaban más cerca para ver lo que pasaba. Nos asomamos nosotros también y, en ese momento, Baruc y yo vimos a Jesús por segunda vez después de su intervención en la sinagoga de Nazaret. No lo hubiéramos reconocido nunca si no hubiéramos sabido que era realmente él y, cada que vez que más adelante he querido recordar o describir su imagen en aquel momento, no he podido hacerlo más que empleando las palabras de Isaías:

“No tenía figura ni belleza
que atrajera nuestras miradas.
Despreciado y evitado de la gente,
un hombre hecho a sufrir,
acostumbrado al dolor;
al verlo se tapaban la cara;
despreciado, lo tuvimos por nada;
a él, que soportó nuestros sufrimientos,
y cargó con nuestros dolores,
le tuvimos por un contagiado,
herido de Dios y afligido.
Él, en cambio, fue traspasado
por nuestras rebeliones,
triturado por nuestros crímenes.
Maltratado, se humillaba,
no abría la boca;
como cordero llevado al matadero,
como oveja muda ante el esquilador,
no abría la boca...”(Is 53,1-12)

También nosotros nos tapamos la cara, incapaces de seguir contemplando aquella escena estremecedora ni de acompañarle hasta el lugar de la crucifixión. Nos volvimos a Betania apresuradamen-

te para que el comienzo del sábado no nos cogiera de camino, y llegamos justo a tiempo para sentarnos a la mesa y celebrar en familia la cena pascual. Fue una cena de forzada alegría:

“Este es el pan de aflicción que nuestros antepasados comieron en el país de Egipto. Quien tenga hambre, que venga y coma. Todo menesteroso venga y celebre Pascua. Este año somos siervos, el año próximo seremos libres. (...) Es cosa nuestra agradecer, loar, alabar, glorificar, ensalzar, bendecir, exaltar y enaltecer a quien realizó todos estos milagros por nuestros padres y por nosotros. Nos sacó de la esclavitud a la libertad; de la angustia a la alegría; del duelo a la fiesta; de las tinieblas a la gran luz; de la opresión a la redención. Por ello, entonemos ante él un nuevo cántico: ¡Alleluya!”²⁷

Vivimos un sábado sombrío y tenso, y al día siguiente decidimos volver a Jerusalén acompañados por Joaquín. Eramos conscientes del riesgo que corríamos y esperamos a que anoheciera para dirigirnos a la casa donde estaban reunidos los discípulos de Jesús. Esperábamos encontrarlos encerrados y sumidos en la desesperanza y el temor, y nos sorprendió ver que las puertas de la casa estaban abiertas. Al entrar, vimos un grupo de hombres y mujeres que escuchaban con expresión de embeleso lo que les estaba contando alguien a quien llamaban Cleofás y que supusimos pertenecía al grupo de los seguidores de Jesús. Hablaba dando muestras de gran excitación, mezclada con un júbilo irreprimible, y le oímos contar asombrados que, esa misma tarde, su mujer y él habían decidido volverse a Emaús, su pueblo, y dejar atrás para siempre los sueños y esperanzas que habían vivido junto a Jesús. Mientras caminaban, se les había acercado un desconocido, forastero al parecer e ignorante de todo lo que había ocurrido en Jerusalén.

²⁷ Oraciones del Seder de Pascua.

EMÁUS

—Nos pusimos a contárselo —interrumpió su mujer—, y cuando acabamos, fue él quien tomó la palabra y se atrevió a decirnos, sonriendo, que nos encontraba bastante torpes y tardos de corazón para entender lo de Jesús.

—¡Y se puso a explicarnos la Escritura! —continuó Cleofás—. Creíamos conocer a los profetas, pero él nos ha recordado sus palabras de un modo nuevo, con una luz que ha penetrado a lo más hondo de nuestra mente y de nuestras entrañas. Hubiéramos querido escucharle un día entero y, como no le dejamos marchar, entró en la posada para cenar con nosotros. Y justo al comenzar la cena, cuando tomó el pan en sus manos para partirlo, nuestros ojos ciegos se abrieron, ¡y nos dimos cuenta de que era él! Pero ya había desaparecido, y hemos venido corriendo con el corazón encendido a contároslo...” (Cf. Lc 24, 13-35)

La luz que había iluminado a los de Emáus llegó también hasta nosotros y aquella noche, junto con todo aquel grupo de hombres y mujeres desbordados por el gozo, supimos que Jesús estaba vivo y sentimos su presencia entre nosotros.

La voz de los profetas alcanzaba ahora todo su sentido: el “rocío de luz” del que habló Isaías estaba despertando a los que habitábamos en el polvo y las sombras de muerte “estaban pariendo” (Is 26,19). Se había “alumbrado un manantial en medio de Jerusalén” (Zac 14,8) y el torrente que brotaba del nuevo santuario inundaba de vida nuestras orillas (Ez 47).

Aquél a quien escuchamos por primera vez en Nazaret se nos había revelado como el Profeta definitivo, Aquél a quien el Señor enviaba para darnos la buena noticia de su amor.

Y su resurrección, que nos había introducido en “el año de gracia del Señor”, había “cambiado el luto en perfume de fiesta” y nuestro “abatimiento en traje de gala” (Cf. Is 61, 1-3).

Mesías

Demetria Ruiz López

Demetria Ruiz López nació en Roldán (Murcia) el 18 de abril de 1966. Laica, maestra (especialidad francés y lengua española), licenciada en Ciencias Eclesiásticas y en Teología Bíblica por la UPSA. Ha impartido clases durante dos años en el I.E.S. El Carmen en Murcia, compaginando estas clases con las de Pentateuco y libros históricos, Introducción a la Sagrada Escritura, Sinópticos, Corpus Paulino y Hebreo bíblico para el Centro de Ciencias Religiosas San Fulgencio y para el Centro de Ciencias Religiosas San Agustín de la Universidad de Comillas (extensión Murcia). Ha venido impartiendo también clases de Hebreo Bíblico y de Libros históricos en el Seminario de la Diócesis de Murcia. Ha publicado un artículo sobre “el vino en el antiguo Oriente Bíblico” (Asociación Bíblica Española); en vías de publicación su tesina de licenciatura “De la tarde a la mañana, estudio del término Laila en el A. Testamento”; autora del capítulo “María a la luz de la Biblia” en el libro *María mujer mediterránea*, ed. Desclee De Brouwer, 1999. En la actualidad prepara su tesis doctoral. Es miembro de la ABE y de la ATE.

MESÍAS

Demetria Ruiz López

“Después de nacer Jesús en Belén de Judea en tiempo del rey Herodes, llegaron a Jerusalén desde el Oriente unos magos, diciendo: ‘¿Dónde está el rey de los judíos que nació? Pues vimos su estrella en Oriente y hemos venido a adorarlo’.

Al oírlo el rey Herodes se alarmó, y todo Jerusalén con él. Y después de convocar a todos los jefes de los sacerdotes y los escribas del pueblo, les preguntó **dónde tenía que nacer el Mesías**. Ellos le dijeron: ‘En Belén de Judea, pues así está escrito por el profeta:

Y tú, Belén de Judá,
de ningún modo eres la menor
entre las principales ciudades de Judá,
pues de ti saldrá un jefe
que pastoreará a mi pueblo Israel’.

Entonces Herodes, después de llamar en secreto a los magos, se informó exactamente de ellos sobre el tiempo en que empezó a verse la estrella; y, enviándolos a Belén, dijo: ‘Id a informaros exactamente sobre el niño; y cuando lo encontréis, avisadme, para ir yo también a adorarlo’.

Ellos, después de oír al rey, se pusieron en camino; y de pronto la estrella que habían visto en Oriente iba delante de ellos hasta que, al llegar, se detuvo encima de donde estaba el niño. Cuando vieron la estrella sintieron una alegría enorme. Y al entrar en la casa vieron al niño con María, su madre; y postrándose lo adoraron; y abriendo sus cofres le ofrecieron regalos: oro, incienso y mirra. Y advertidos, en sueños, de que no volviesen a Herodes, se marcharon a su tierra por otro camino”.

(Mt 2,1-12)

Introducción

La palabra hebrea *mesías* no aparece en el Evangelio de Mateo ni tampoco en el resto de los Evangelios sinópticos; sólo el evangelista Juan hace uso de ella, y nos ofrece seguidamente la traducción griega, «Cristo», en atención a los integrantes greco-parlantes de la comunidad cristiana primitiva. En este sentido, la traducción que en el relato arriba transcrito aparece como *mesías*, corresponde al original griego *Χριστός* («Cristo»), aunque ésta a su vez se corresponde con la palabra hebrea *mesías*. Lo que este término expresaba en tiempos de la comunidad primitiva no deja de resultarnos enigmático, a tenor de los sentimientos tan opuestos que dicha palabra suscitaba. Al leer el relato de los magos, nos encontramos con la manifestación de distintas actitudes en torno al nacimiento de un niño: unos magos (extranjeros) que se ponen en camino desde Oriente; el estupor de un poderoso rey, Herodes; el miedo de toda una ciudad, Jerusalén; la aparición de una estrella que, caprichosa, se muestra y desaparece a criterio propio. Junto a la ingenuidad y el sentimentalismo del episodio, se nos muestran diversos datos que esconden su significado a los lectores actuales, pero no a los coetáneos del primer Evangelio; esos datos son presentados por el narrador casi como anécdotas, pero conducen al sabio lector hacia el desvelamiento del enigma, el significado y las consecuencias del nacimiento del Mesías. Somos, desde el lado de los espectadores, los receptores de un narrador que nos habla del nacimiento de un

niño al que precede una estrella, reminiscencia y evocación de otras estrellas (la aparición de éstas era presagio de buenas noticias en contexto veterotestamentario). Irónicamente, en labios del rey Herodes, coloca el narrador la palabra objeto de nuestro estudio. Ésta ha ido dilatando su significado a través de la historia de un pueblo que sabe, como ningún otro, lo que significa aguardar, vigilar y velar. Desde mucho tiempo atrás, este pueblo estaba esperando activamente la venida de un personaje que, no por esperado, resulta menos sorprendente. Con el paso de los siglos, el perfil del Mesías va adquiriendo características cada vez más variadas y hasta opuestas, que dan lugar a diversas concepciones mesiánicas, a menudo controvertidas y enfrentadas. Pero, aunque su perfil llegue a ser pluriforme, todas las voces coincidirán en resaltar que su advenimiento llevará consigo el cumplimiento de las diversas promesas veterotestamentarias. Ese personaje, a cuyo encuentro salieron los magos y que éstos calificaron de *rey de los judíos*, es reconocido por toda la comunidad cristiana como el Mesías. No estamos aún en condiciones, al principio de esta exposición, de comprender por qué este niño despierta sentimientos tan encontrados de miedo y estupor o, por el contrario, de alegría personificada en los magos y que se proyecta en la comunidad creyente para alcanzarnos también a nosotros, lectores de Mateo. Ciertamente, este niño es el Mesías esperado, el rey de los judíos, como el mismo Herodes reconoce, sospechando quizás las consecuencias que ello podía tener para su persona y su status, pero lo que no sospechaba es que el personaje esperado por los judíos se convertiría en el Mesías universal, en el Mesías de todos. Mientras los escribas y sumos sacerdotes escrutan las Escrituras, los magos buscan la pista de la estrella, Jerusalén se asusta y Herodes maquina taimadamente un plan macabro, el Mesías ya ha nacido, ha venido al mundo en una humilde casa; junto a su madre será coadorado ajeno a toda la conmoción y alboroto que su nacimiento ha suscitado. No somos judeo-cristianos como los de la comunidad mateana, pero sabemos,

al igual que los miembros de ésta, que en esa casa de Belén late el misterio; en ella ha tomado cuerpo la expectativa de los hombres y mujeres del Antiguo Testamento. Ha sucedido en Belén, una pequeña aldea de Judea.

En Belén de Judea

El profeta Miqueas ya lo anunció, con lo que contribuyó a extender la antigua tradición según la cual el Mesías sería un descendiente del rey David que nacería en Belén¹. Que esta profecía se ha hecho realidad, es lo que pretende demostrar Mateo, tanto a su comunidad como a nosotros, herederos de ella. Hay que tener en cuenta que los integrantes de la comunidad mateana son esencialmente judeo-cristianos; para ellos la palabra *Mesías* no resultaba desconocida ni nueva. Desde tiempo atrás, los judíos habían proyectado sus esperanzas de salvación-liberación hacia el futuro, depositándolas en un personaje que las llevaría a efecto con su venida. Aunque no existe un acuerdo en los rasgos que definirían el perfil de este personaje, todos coinciden en aguardarlo como el ungido de Dios. Por ello, el primer evangelista comienza esta narración con la alusión geográfica a Belén; con ella y con la presentación al principio del Evangelio de la genealogía de Jesús, en la que éste aparece emparentado con el rey David, se nos está informando de que éste es el Mesías esperado y prometido a David por el profeta Natán (2 Sam 7,12-13; Miq 5,1.3).

El dato sobre el lugar del nacimiento resulta significativo a la luz del Antiguo Testamento, en donde encontramos a David ungido rey por el profeta Samuel (Cf. 1 Sam 16,13).

En este sentido, con toda probabilidad, la ubicación de Belén como lugar del nacimiento de Jesús tiene un significado más teológico

¹ Cf. Miq 5,1.3.

que histórico; tal localización está en función del carácter mesiánico de Jesús².

En contraste con esa pequeña aldea, se extiende el vasto Oriente de los magos que vienen de tierras lejanas guiados por una estrella. Estos personajes nos evocan a otro buscador de estrellas al que le gustaba mirar el firmamento cuajado de ellas: “tan numerosa como las estrellas será tu descendencia”, rezaba la promesa que Dios le hizo a Abraham (Cf. Gén 15,5). Jesús es hijo de Abraham por quien “todas las naciones se bendecirán a sí mismas” (Gén 22,18). En el Evangelio de Mateo otros enamorados de la noche toman el relevo del patriarca y emprenden un viaje como el que antaño había realizado aquél. Entre las estrellas que adornan el orbe destaca una, percibida por los magos de forma especial; ésta comienza a atravesar el firmamento de este a oeste con un mensaje implícito que los magos son capaces de descifrar; tal es su profesión: el estudio de las estrellas y el del firmamento que las contiene, viejo oficio tan de moda hoy.

Herodes: un rey no mesiánico

Resulta evidente que el rey al que salen a buscar los magos no es Herodes. Coexisten en este pasaje dos tipos de realeza que son excluyentes y opuestos. Las diferencias entre los dos tipos de realeza quedan patentes de manera explícita e implícita:

- Herodes es un rey importante; el nacimiento del Mesías tiene lugar bajo su reinado “en tiempos del rey Herodes” (Mt, 2,1); también en ello la realeza del Mesías (Jesús) excede a la hero-

² Con relación al lugar del nacimiento en Belén tenemos este relato: Mt 2 y Lc 2; según la tradición judía, el Mesías nacería en Belén, como en Miqueas se constata (Miq 5,1); la mayoría de los que piensan que Jesús no nació en Belén, sitúan como lugar del nacimiento Nazaret. Se puede encontrar más información sobre esta cuestión en R. E. BROWN, *El Nacimiento del Mesías. Comentario a los Relatos de la Infancia*, Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 537-540.

diana. El nacimiento del Mesías marcará un antes y un después en la historia de la humanidad.

- Los magos preguntan en Jerusalén, ciudad del rey, por “el rey de los judíos”, con lo que ponen en cuestión, de manera implícita, la realeza de Herodes y todo lo que ésta conlleva en la persona del citado rey: el poder en clave de tiranía, el pergeñar planes violentos cuando se ve amenazada su potestad y la mentira. Todas estas son características que están en sintonía con la imagen de la Monarquía que numerosos reyes israelitas nos han legado.
- A la realeza del Mesías la acompañan una serie de notas que aparecen adelantadas en la persona de los magos: “al ver la estrella les inunda una gran alegría” (Mt 2,10). Esta alegría que se adelanta en la persona de los magos se hará patente en los que en él creen, en aquellos que conozcan, escuchen y se encuentren con Jesús. La alegría es, así, una de las notas de los tiempos mesiánicos, es *buena nueva* y evoca a la alegría que imperaba en la coronación del rey (Cf. 1 Re 1,40) y que en el A. T. aparece constantemente anunciada para los tiempos mesiánicos.

En el episodio de los magos se nos adelanta la alegría de la Resurrección (Cf. Lc 24,41; Jn 20,20) y de la Ascensión (Cf. Lc 24,5). Ésta resalta, a su vez, en el seno de las primeras comunidades cristianas como anticipo de la alegría eterna (Cf. Flp 4,4).

- Estos dos tipos de realeza presentados aquí en conflicto vuelven a enfrentarse al final del Evangelio en el momento de la Pasión. Allí, en el diálogo con Pilato, Jesús se autodenomina “rey” pero en un sentido completamente desconocido para Pilato que, al no conocer a Jesús y su mensaje, no comprende lo que éste le dice.

Antes de conocer al verdadero rey, los magos se convierten en instrumentos potenciales de Herodes. Desconocedores de su plan, serán persuadidos en sueños por Dios de que no vuelvan a

Jerusalén. En la ciudad emblemática ha quedado la Escritura como tesoro; no es necesario volver a ella porque lo que en ella se contiene ya ha tenido cumplimiento. Jerusalén se convierte para Jesús, su familia y para los magos, en un lugar peligroso del que es necesario salir. Desde su nacimiento, en torno a esta ciudad, pesa la amenaza de muerte para él. No será posible permanecer durante mucho tiempo en Jerusalén. Los magos salen de Belén sin pasar por allí. La buena noticia no será anunciada por ellos en ese lugar, sino que retornarán hacia el Oriente por otros caminos; se convierten así en los primeros apóstoles y nos muestran, con su actitud, cual será la tarea de los discípulos del Mesías: ponerse en camino; también estos últimos tendrán que salir de Jerusalén e ir a Galilea y desde allí a todo el mundo (Cf. Mt 28,19-20).

“Hemos visto su estrella”

Los lectores asiduos de la Biblia se habrán percatado posiblemente de que en el Antiguo Testamento no aparecen demasiadas estrellas; ello es debido fundamentalmente a que éstas eran adoradas como deidades en Oriente y entre los vecinos más cercanos de Israel. Aun así, a pesar del peligro de ser idolatradas, en la Escritura ha quedado constancia de la admiración que también los hebreos sentían hacia ellas. Eran consideradas, por algunos, casi como seres animados (Cf. Jue 5,20; Bar 3,35; 6,39) o casi como ángeles (Cf. Ap 1,20). Algunos reyes sucumbieron a ellas (Cf. 2 Re 17,16; 21,3,5; Jer 8,2; 19,13). Aun así, el libro de la Sabiduría nos previene para no caer en la tentación de adorarlas (Cf. Sab 13,2). Son, por otro lado, criaturas de Dios y están a su servicio anunciándonos mensajes divinos (Cf. Mc 13,25; Mt 24,29; Lc 21,25). Un elemento astronómico aparece, de esta manera, al servicio del plan divino, como sucede con otros elementos similares, tales como la columna de fuego y de nube que precedía las marchas de los israelitas a través del desierto.

La estrella aparece como símbolo de los justos y de los sabios (Cf. Dan 12,3); también es símbolo de realeza: es el nombre de una bella reina (Ester), que realizará en favor de su pueblo una acción que podría ser calificada de mesiánica-salvadora; la estrella aparece también con relación al Mesías (Cf. Num 24,17); en éste último texto, en el oráculo de Balaam, aparecía una estrella que se relaciona, según algunas tradiciones de la época de Jesús, con el Mesías.

El relato de los magos recoge, bajo el simbolismo de la estrella, una antigua creencia, según la cual, al nacimiento de un importante personaje y a su muerte les precedían signos celestiales³. Aunque existen numerosos estudios que intentan averiguar la situación del firmamento en tiempos de Jesús, es a la luz del A. T. como esta estrella adquiere todo su significado en Mateo. En el libro de los Números, la estrella de Balaam estaba relacionada con Jacob; aquel astro será el que anuncie a David. En Mateo, la incursión de un astro nos pone en guardia de que el personaje al que anuncia es importante. La estrella mateana está al servicio de Dios; de forma similar, cuando llegue la Parusía, otras estrellas nos avisarán con su caída de que aquella ha acontecido (Cf. Ap 6,13; 8,10).

Los magos de Mateo conocen las expectativas mesiánicas que relacionan el nacimiento de este personaje con un acontecimiento astronómico; son, por tanto, conocedores de las tradiciones judías; ello nos induce a pensar que su lugar de procedencia fuese Babilonia, donde existía una colonia judía desde los tiempos de la Diáspora. Vemos en ello la irrupción de un judaísmo más abierto, con tintes más universalistas; pero estos personajes nos evocan también a los pueblos paganos. El que personas no-judías se perca-

³ En la tradición rabínica, la aparición de una estrella es señal de esperanza: la estrella misma es imagen del Mesías rey (Cf. Lc 1,79); en Qumran se ha encontrado un horóscopo del Mesías esperado y el Midras Sepher ha-yasar habla de una estrella surgida al nacer Abraham. Flavio Josefo (Bell. 6,289) habla de una estrella ligada al destino de Jerusalén y afirma que Dios manifiesta a su pueblo su designio de salvación mediante signos premonitorios (6,310).

taran y se pusieran en camino ante el nacimiento del Mesías expresa su carácter universal, pues el niño al que encuentran en Belén no ha venido exclusivamente para el pueblo judío, sino para todo el mundo; por ello los magos han de volver a su tierra para dar testimonio en la aurora de la era mesiánica.

La estrella de los magos tiene entidad angélica; tanto su aparición como su desaparición conlleva un mensaje implícito; el narrador nos informará de qué sucede con ella al llegar a Belén e indicar a los magos el lugar donde ha nacido el niño. Su trabajo parece terminar allí donde comienza el misterio; ella se retira de la escena pues ha sido una humilde guía que nos ha conducido hacia la verdadera luz mesiánica. Subyacen en ella las concepciones orientales antes citadas: viene desde Oriente (hasta tres veces alude el episodio hacia este punto cardinal). Su presencia nos informa de que los judíos no se han percatado del nacimiento del Mesías; en las Escrituras no se precisaba el momento, tan solo el lugar. El momento le es revelado a los extranjeros (magos) por Dios.

La identidad de estos personajes es un enigma. La palabra *magos* se refiere a su condición de extranjeros, pero en esta palabra confluyen otros significados posibles como «augures», «astrónomos» o «adivinos». Y vienen de Oriente, lugar que se convierte en representación de todos los lugares de la tierra. El Mesías cristiano será acogido por personas de todos los pueblos, pero no en el suyo propio; ésta es otra de las características del mesianismo de Jesús: la paradoja judeo-cristiana de un Mesías que, aunque universal, no es reconocido como tal por el pueblo judío. Sin embargo, la estrella mesiánica está inscrita en el cielo –símbolo universal– frente al particularismo que marcan las Escrituras judías. Éstas serán interpretadas de manera excluyente por las autoridades judías. Para los cristianos tiene más peso el símbolo universal-inclusivo de la estrella, a cuya luz nos hemos acogido y desde la cual hemos leído nuestras Escrituras con mirada abierta, con perspectiva integradora y acogedora.

“Hemos venido a adorarlo”

La dimensión espacial se convierte en co-protagonista del relato. Mientras el niño y su madre permanecen todo el tiempo en la casa de Belén, el resto de los personajes no deja de moverse: la pasividad y quietud, casi pictóricas, de la aldea betlemita contrastan con el nerviosismo y la actividad de Jerusalén y sus habitantes; entre ellos destaca Herodes. Nos percatamos de que el cambio espacial viene determinado por la actitud de los personajes hacia el Mesías.

La puesta en marcha del relato comienza con un viaje, iniciativa de los magos. El espacio quedará inaugurado con el movimiento de éstos; ellos son los que, al entrar en Jerusalén, inquietarán con su pregunta al rey Herodes: “¿Dónde está el rey de los judíos que nació?” (Mt 2,2-3). La actividad de este rey dentro de la ciudad resulta suficientemente reveladora: alarmarse, convocar a los escribas y sacerdotes, preguntarles, llamar en secreto y enviar a los magos. Entre toda esta profusión de acciones, destaca la de convocar a los escribas y sacerdotes; se trata del mismo verbo (*synagein*, «convocar») que aparece en el relato de la Pasión (Cf. Mt 26,3.57; 27,17.27.62; Sal 2,2). Frente al de Herodes (movimiento centrípeto), el de los magos es centrífugo⁴: salir de Oriente, entrar en Jerusalén, salir de Jerusalén y entrar en Belén, salir de Belén y volver a Oriente por otro camino. Son dos tipos de movimiento que, como hemos indicado, nos desvelan dos actitudes opuestas ante el Mesías.

La inquietud de Herodes se pone de manifiesto, además, por querer saber lo que dicen las Escrituras con relación al nacimiento del Mesías; sin duda, él conocía la tradición según la cual éste nacería en Belén, pero al poderoso rey le mueve el miedo a perder su posición, su propio afán de dominio, que se eleva por encima de la ciudad de Jerusalén para recaer en la aldea betlemita al decidir la muerte de los niños de aquel lugar. Diferente es el movimiento de los magos; éstos

no emprendieron un camino con el fin de satisfacer unos intereses particulares: su itinerario está determinado por una estrella que apareció en el Oriente y que los conduce a Jerusalén, sede de la Escritura y del Templo (emblemas judíos). El itinerario que sigue la estrella es singular; no se nos dice que ella se detuviera en Jerusalén, pero los magos sí se detienen allí; el universo y la Escritura aparecen apoyándose el uno a la otra, la cosmología aparece al servicio de Dios; la estrella contribuye así a anunciar, desde el mismo cielo de todos, que el Mesías ya ha nacido, de modo que nos anticipa con ello la universalidad de éste y de su mensaje. Aun así, el evangelista Mateo supe-dita el mensaje universal de la estrella al particularismo judío de las Escrituras, de ahí que los magos entren primero en Jerusalén y consulten aquéllas para que quede a salvo su valor. Pero la importancia de lo que sucede en Belén superará, incluso, el valor de la Escritura y del Templo; el Mesías que acaba de nacer suplantarán a ambos. Este episodio es un anticipo de ello.

La intención de los magos es diametralmente opuesta a la de Herodes; ellos quieren *ir a adorar*, una actitud que pone de manifiesto la importancia del niño-Mesías y la grandeza-humildad de los que así proceden (postrarse y adorar). Esta actitud aparece también descrita en el relato lucano de los pastores. Sin embargo, los escribas y sacerdotes, aunque han comprobado que la Escritura se ha cumplido, no deciden ir a adorarle, no quieren reconocerle como el Mesías, por las consecuencias que ello podría ocasionarles; de forma paradójica, el Mesías israelita no es aceptado por los israelitas. De forma paradójica también, unos magos (extranjeros) se postrarán ante él sin previa exigencia, por iniciativa propia. Resulta significativo que este verbo, ‘postrarse’, sea el mismo que aparece en el relato de las tentaciones de Mateo y Lucas expresando una exigencia del demonio hacia Jesús, en la que se proyecta la de los reyes de la tierra. Frente a ellos, la postura de los magos es la de postrarse sin humillarse, la de alabar anonadándose, la de contemplar y quedar llenos; desde una acción que brota desde el interior, desde una alegría profunda que es, también, característica en aqué-

⁴ X. PIKAZA IBARRONDO, *Mesías judío, cristo universal (Mt 1-4). La figura de Jesús ante el tercer milenio*, EstTRi XXXII-3, Salamanca, 1998, pp. 314-315.

llos que se han encontrado con el Mesías; por eso, no es humillante postrarse cuando uno se sabe a los mismos pies de Dios.

Decíamos que el movimiento era el co-protagonista de todo el episodio; éste va a alcanzar su culmen en un centro pacífico de vida, que contrasta con el plan de Herodes de matar a los niños menores de dos años; este centro humano es expresión, a su vez, de un centro geográfico, Belén, que se convierte en centro de salvación, sede real y desbanca a Jerusalén y a la Escritura. De ese lugar queda excluida la violencia. El panorama es totalmente pictórico: la madre, el hijo y unos magos postrados en el suelo, que la tradición de la Iglesia ha presentado y transmitido como reyes. Los magos esperaban encontrar al Mesías; en su viaje de retorno a Oriente llevan consigo la experiencia de haberle visto junto a María, su madre; la presencia de esta última contribuye a resaltar el mesianismo del Hijo; María era conocida en la Comunidad primitiva como madre del rey mesiánico; en el A. T. es constatable la importancia del papel de la madre del rey, que viene con su presencia a paliar la ausencia de reinas israelitas (2 Re 2,13ss).

En la actitud de los magos se nos anticipa otro tipo de realeza: la del servicio a los demás, antítesis de la herodiana, y que se nos muestra de manera plástica en la escena del lavatorio de los pies (Cf. Jn 13). A lo largo de los Evangelios constatamos que son muchos los que oyen a Jesús sin comprender que el Reino que él funda es de amor, servicio y entrega, que supera con creces al reino de aquéllos que le precedieron. Ejemplo de esa actitud cerrilista es Pilato, que decide matar aquello que no comprende.

La curiosa geografía mateana

El esquema geográfico de este episodio y en general el del conjunto del relato de la infancia de Mateo nos resulta revelador: Oriente, Jerusalén, Belén, Egipto, Nazaret.

En una época en la que Roma es centro neurálgico, capital del Imperio, se nos ofrece una nueva geografía diferente al servicio de la historia de la Salvación. Mateo reelabora la geografía israelita, la resume y nos la presenta en este pasaje con varios mensajes implícitos: de Oriente vino en el pasado la Deportación; ahora, de ese mismo lugar, se viene a adorar. Belén es el centro del universo, centro de alabanza para todos los pueblos de la tierra. Palestina se convierte, a través del acontecimiento de Belén, en lugar emblemático donde van a tener lugar acontecimientos trascendentales. Palestina adquirirá un significado sentimental y emotivo que no tendrá Roma, paradigma de vanidad y ambición. Sin embargo, esta nueva Tierra Prometida es también, irónicamente, sinónimo de muerte; ya desde su infancia, el niño de Belén estará amenazado y condenado a morir; por ello, hay que salir de la Tierra prometida; ésta ya no será nunca más un lugar geográfico-físico, sino que a través del mensaje de Jesús, la iremos descubriendo como nueva entidad que se dilata y que adquiere el nombre de Reino. Ésta es otra de las características de la era mesiánica: la nueva concepción geográfica, el trastorno de antiguas fronteras, la ruptura de antiguas demarcaciones. Jesús mismo saldrá junto a sus padres de esta tierra, para poder salvar la vida; la huida a Egipto nos evoca, inversamente, al Éxodo que un día protagonizaron los israelitas. Aquel trayecto-itinerario de esclavitud es recorrido por Jesús y lo redescubrimos como itinerario mesiánico de liberación, que permitirá al niño conservar la vida y emprender de nuevo el camino de vuelta. Egipto se convierte así en refugio y sinónimo de vida; Jerusalén no será, por otro lado, el lugar de residencia habitual de Jesús; su tierra es Galilea y allí se dirigirán José y María desde Egipto; Jerusalén ha sido y será tan sólo un momento fugaz en la infancia de Jesús y también en su etapa adulta; de ella nos vienen ecos de muerte.

También los seguidores de Jesús tendrán que salir de Jerusalén, emulando a Jesús, a Abraham o a los magos. El mensaje del Mesías, su propia persona, no pueden encerrarse en unos límites meramente físicos. La Escritura ha sido superada, el Templo desplazado.

Tras las huellas de la estrella mesiánica. De viaje por el Antiguo Testamento

A toda esta interpretación la sigue rodeando el misterio. Este episodio nos sigue pareciendo novelesco, sobre todo porque siempre se nos ha presentado envuelto en fantasía y con ciertos tintes de ingenuidad infantil; nada más lejos de la realidad. En este relato se hace patente el culmen de un largo proceso de meditación de la comunidad primitiva. Se trata de un itinerario por el que camina una expectativa, nacida y alimentada en el A. T. Toda la riqueza de esta narración queda en penumbra si la leemos al margen del A. T., pues en él encontramos respuesta a muchas cuestiones que nos suscitan las palabras y acciones de Jesús, así como muchas de las preguntas que a éste le hacen sus interlocutores. Por ello, hemos de realizar una incursión en él, para estudiar las diversas concepciones que sobre el Mesías se han ido gestando, coexistiendo y entrando también en conflicto, dependiendo de la etapa histórica en la que nos situemos. Nuestra labor ha de ser como la de aquellos magos que salieron de Oriente tras la estrella mesiánica. Herederos de la alegría y la inquietud de aquellos personajes de Oriente, vamos a emprender un viaje retrospectivo siguiendo las huellas de una estrella virtual, que acabará por convertirse en real y traspasará el universo para inundar la tierra de luz. Esta estrella nos ayudará a encontrar al Mesías a través de los diversos libros del A. T. Intentaremos no perdernos por el largo camino. Para nosotros el trayecto resulta más fácil, porque ya hemos encontrado a la verdadera estrella y su luz nos ilumina e inspira. El trayecto estará plagado de multitud de astros también brillantes y seductores que, con falsa apariencia y pretensiones mesiánicas, intentarán captar nuestra atención y confundirnos. Se trata tan sólo de estrellas fugaces que despistaron en la antigüedad a quienes pusieron su atención en ellas, pero que nada tienen que ver con la auténtica luz que Jesús, el Mesías, nos trajo. Sólo después de realizar este viaje esta-

remos en condiciones de comprender qué significado tiene la palabra *Mesías* en el Nuevo Testamento, por qué la Comunidad primitiva cree que en Jesús tienen cumplimiento las antiguas expectativas mesiánicas y qué significado y repercusiones tiene ello para nuestra Iglesia actual.

- Antecedentes históricos

Unida a la palabra *Mesías* está la de *rey*, hasta el punto de que, a menudo, se hace difícil distinguir entre esperanza mesiánica y proyección ideal de un rey histórico. Incluso desde el punto de vista escatológico, la imagen del Mesías es la de un rey ideal. Tras la vuelta del Destierro desaparece la figura del rey, sin embargo, no sucederá lo mismo con la ideología monárquica, que se proyectará hacia el futuro en clave escatológica y mesiánica.

No existe en el A. T. un concepto unívoco y uniforme de la palabra *Mesías*. Unos piensan que es un «descendiente de David», y destacarán su perfil político triunfante sobre los enemigos; otros resaltan de él su carácter profético; otros lo ven como un sacerdote; y también los hay que resaltan su vinculación e implicación en la historia, hasta el punto de utilizar la violencia como instrumento de liberación. En este último sentido veremos que algunas mujeres del A. T. presentan también ese perfil de liberadoras que no escatiman en utilizar métodos violentos para alcanzar los fines que pretenden (Yael, Judit). Tras cada una de estas concepciones existe una historia que ha desembocado en ese concepto. Entre todas destaca, en relación con la época de Jesús y de la Comunidad primitiva, la del judaísmo tardío, que ve en el Mesías a un personaje escatológico cuya venida acontecería en el futuro⁵.

⁵ Sin embargo, una de las corrientes actuales en relación con el mesianismo habla de tiempos mesiánicos sin presencia del Mesías, como si ambas realidades pudiesen darse por separado. Sin embargo, no se concibe un Mesías ajeno a una esperanza futura.

Los tiempos de Jesús están protagonizados por un aumento de la expectación mesiánica; los judíos pensaban que la venida del Mesías era inminente, por eso la cuestión mesiánica forma parte del mensaje de Jesús y de la primitiva comunidad cristiana, que veía en él al Mesías, "el que había de venir" (Mt 11,3; Lc 7,20)⁶.

Aunque el nombre de *Mesías*, «el Ungido», en cuanto término o título aplicable al rey de la era final ni siquiera aparece en el A. T., sí lo encontramos, en la mayoría de los casos, como un rey, generalmente de descendencia davídica, con influjo en la esfera política y religiosa. Nos interesa este aspecto en relación con Jesús en cuanto que fundará un tipo de realeza sin precedentes en el A. T., que ya ha quedado prefigurada en el pasaje mateano de los magos y que se hace patente en labios de Jesús al contestar a la pregunta de Pilato: "¿Tú eres rey?" (Mt 27,11par).

Antes de realizar este recorrido por el A. T., hemos de saber qué significado tiene la palabra que estamos estudiando, cuál es su etimología y a quién o a qué se aplica.

La palabra *ham-masiah* es una forma abreviada de *mesiah* y significa originariamente «ungir», indica una acción muy concreta que se realiza la mayor parte de las veces con aceite, aunque no exclusivamente. Esta palabra se utiliza para expresar la acción de un líquido cuando penetra en alguien o en alguna cosa; tal es el caso de las ofrendas (Cf. Lev 2,4; 7,12). En el mundo oriental se ungía tanto a las personas como a las cosas, derramando sobre ellas aceites aromáticos⁷. Eran ungidas también las piedras sagradas, *massebah*, se pensaba que dentro de ellas habitaba la deidad y con la unción

⁶ Cf. S. MOWINCKEL, *El que ha de venir*, Fax, Madrid, 1975, pp. 3-4. J. L. SICRE, *De David al Mesías*, evd, Estella, 1995, pp. 17-18.

⁷ En el palacio de Mari, siglo XVIII a. C. se utilizaban gran cantidad de aceites; unos eran refinados, otros más corrientes, unos se utilizaban en la cocina, otros para limpieza personal; otro grupo de ellos estaba destinado a las unciones del rey o de la reina; algunos suavizaban la piel, relajaban los músculos y daban brillo al cuerpo; el aceite es signo de salud y vitalidad para el cuerpo; se ungían también las estatuas divinas.

se le otorgaba a la piedra un poder sobrenatural. Encontramos en el libro del Génesis a Jacob realizando una actuación similar (Cf. Gén 28,18). En el mundo oriental se ungía también el templo y lo que lo contenía. La idea que subyace a estas acciones es la de que el aceite poseía un poder o facultad especial⁸.

El ungido, el Mesías, es aquél que ha recibido la unción con aceite y queda empapado de él: acción simbólica que expresa, al parecer, la presencia del Espíritu sobre la persona ungida; sin embargo, no existe unanimidad al respecto, ya que algunos consideran este hecho como un simple acto jurídico o político.

En Israel se ungía al rey: los israelitas no hablan de coronar a un sujeto sino de ungirle⁹; sin embargo, la costumbre de realizar esta acción no es originalmente israelita, sino que fue tomada de los cananeos. Se realizaba también en Asiria y Egipto. En Israel resul-

⁸ Cf. S. MOWINCKEL; op. cit.; 5.

⁹ En Egipto se resaltaba con ella el carácter divino del faraón sobre el que recaía también la función cultural. Igualmente, se encargaba de construir los templos (como hará Salomón) y velaba por la regularidad del culto. El faraón es inmortal, sube a los cielos para convertirse en estrella que permanece por siempre en el horizonte. Algunas de estas características las constataremos también en los reyes israelitas. De forma similar sucede en Mesopotamia; sin embargo, el rey es allí tan mortal como cualquiera de los hombres; la inmortalidad está reservada a los dioses (la realeza es un regalo de éstos a los hombres para que el pueblo se pueda salvar). El rey es *el pastor del pueblo*, título que reciben en Oriente los dirigentes; por él se conocerá también a David, al propio Mesías y a Dios. No parece haber existido, sin embargo, la costumbre de ungir al rey; la ceremonia de entronización sólo garantizaba la legitimidad del mismo a los ojos de los dioses y del pueblo. Resulta determinante, como parte del rito, la mirada de Dios sobre el candidato, la llamada y el destino real, pues en Mesopotamia el rey era elegido por Dios antes de su nacimiento; la pronunciación del nombre del rey completaba el rito. Excepcionalmente, al rey se le llama *juez*, pues administra justicia, especialmente al oprimido y débil. La adivinación es una de las prácticas que el rey realiza, con el fin de conocer las decisiones de los dioses; ésta, sin embargo, quedará prohibida, en contexto israelita, por el mismo rey Saúl, aunque será el primero en transgredirla (Cf. 1 Sam 28). En Canaán el rey interviene en los ritos agrarios y en las liturgias nacionales y era ungido con aceite fino del Reino. En Ugarit es el rey, a veces la reina, el que cumple los ritos, aunque haciéndose asistir por sacerdotes o del gran sacerdote; el heredero real era amamantado con leche de diosas, aunque no fuese inmortal.

tará ungido, en un segundo momento, con la pérdida de prestigio del rey, el Sumo Sacerdote. Con la desaparición de la Monarquía se ungirá a todos los sacerdotes; no está del todo admitido que el profeta fuese también sujeto de la unción.

Al igual que los demás pueblos, los israelitas quieren un rey al modo de los demás pueblos, que realice las mismas acciones que los reyes de otros países: juzgar (Cf. 1 Sam 8,6.20), salir al frente en las guerras (Cf. 1 Sam 8,20; 1,16), etc. Al margen de estas acciones, el pueblo siempre tendrá una imagen ideal del rey, que no se llega a realizar, aunque David se acerca bastante a él; por ello, desde el principio, junto a la palabra *Mesías* está ese ideal incumplido que se acabará por proyectar hacia el futuro.

En Israel la Monarquía guarda bastante similitud con el modelo egípcio (Cf. 2 Sam 23,1); una de las características que más nos sorprende es que el pueblo no se puede acercar demasiado a su rey, pues no es lícito tocarle, costumbre constatable también entre los hititas¹⁰. El rey israelita consulta a Dios antes de la batalla y éste le responde con oráculos o signos (Cf. 1 Sam 23,2; 2 Sam 5,19.23); además, es el sacerdote de Jerusalén (Cf. Gén 14,21)¹¹; su sacerdocio consiste en la realización de los sacrificios, de los banquetes más o menos sagrados (Cf. 2 Sam 6,12) y en dar bendiciones al pueblo (Cf. 2 Sam 6,12); encontraremos de forma anecdótica y desempeñando su función sacerdotal al rey David, que ejecutará una danza sagrada ante el arca con la túnica de lino (vestidura sacerdotal, Cf. 2 Sam 6,14). El rey israelita es también juez: toma las decisiones cuando hay conflictos porque en él descansa la sabiduría divina, en este sentido resulta emblemático el juicio de Salomón (Cf. 1 Re 3,28: 10,5).

¹⁰ Observe el lector hasta qué punto ciertas monarquías actuales continúan ancladas en el más remoto pasado.

¹¹ En Israel y en el oeste semítico la función primitiva del sacerdote no era la inmolation de la víctima, sino la vigilancia del lugar sagrado (Cf. Lev 1,5).

• Los ritos reales

La ceremonia de entronización lleva consigo un ritual que no presenta características estables. De esta ceremonia se habla en relación con la subida al trono de Saúl, David, Salomón y Joás. Algunos de los ritos que la componen aparecerán en el N. T. con relación a Jesús, si bien en contextos diversos y en distintos tiempos.

Lo realmente determinante (que además parece producir un cambio en la persona que lo recibe) es la unción con aceite, a través de la cual se pone en evidencia la dependencia de la persona ungida con respecto a quien la unge, en este caso, la dependencia del rey respecto a Dios. Los textos bíblicos atribuyen a la unción real una penetración de la persona del monarca por el Espíritu de Dios; *la ruah*, etimológicamente significa «viento» (1 Sam 16,13), elemento que en el mundo bíblico depende de Yahveh y que en los pueblos vecinos, como Egipto o Babilonia, llevaba consigo un rico simbolismo. El viento es imperceptible cuando está en calma, pero puede convertirse en huracán demoledor; los babilonios reconocían en él a un dios o a varios dioses, aunque no lo divinizaban.

Otro momento del rito es la elección pública (1 Sam 10,20-27). En el caso de Saúl, podemos distinguir los siguientes momentos: presentación, aclamación, promulgación de los derechos del rey, regalos y despedida. La presencia de Samuel y la elección por sorteo hacen que el acontecimiento no sea simplemente político, sino que tenga carácter religioso¹².

En el caso de Salomón, el ritual presenta algunos elementos que varían (1 Re 33-35.38-40): Salomón será subido en la mula de su padre David; este gesto, que no formaba parte del ritual en un primer momento, acabará por formar parte de él, tal y como se desprende de la lectura de Zac 9,9 (este texto será releído desde la tradición cristiana, que ve en el rey subido sobre el asno a Jesús, el Mesías).

¹² Cf. J. L. SICRE, op. cit. 57-58.

Otra variante de la ceremonia es la de la unción en el Manantial, en la fuente del Guijón¹³; sin embargo, la construcción del Templo pudo contribuir a que esta parte del ritual fuese erradicada, ya que no existen datos que confirmen su aplicación posterior. La unción sigue siendo el momento fuerte del rito; el sujeto se convierte por ella en el Ungido, en este caso, Salomón. La ceremonia culmina con la ocupación del trono y el toque de trompetas aclamando al nuevo rey¹⁴.

- El Mesías en los libros del Antiguo Testamento.

Al principio de este apartado decíamos que no existe un concepto unívoco de *Mesías*. A esta conclusión se llega tras realizar un recorrido por los diversos libros que componen el A. T., en los que constatamos una evolución del concepto dependiendo de la época y de la problemática histórica de cada obra o la del autor\-es de ésta.

La idea sostenida por los estudiosos del siglo pasado y algunos del siglo XX, según la cual el nacimiento del mesianismo se puede situar en Gn 3,15 (pasaje en el que se habla de la descendencia de la mujer como aquella que "pisará la cabeza de la serpiente") ha quedado ampliamente superada con la irrupción del estudio crítico de la Biblia; en este sentido, algunos consideran que la esperanza mesiá-

¹³ Este lugar resulta especialmente significativo con relación a David y la conquista de la ciudad de Jerusalén, en la que ya existía un ritual para entronizar reyes que situaba el evento en el manantial.

¹⁴ Otras variantes de la ceremonia las constatamos en relación con Joás (2 Re 11); en este caso, el acto comienza en el Templo, pero continúa en el palacio (Cf. 2 Re 11,19). Además, antes de la unción, se habla de la colocación de una diadema y de un protocolo con el nombre de la divinidad y el encargo de gobernar. El Salmo 2 llama a este protocolo *el decreto del Señor*. En cualquier caso, el hecho de la Unción sigue siendo determinante en la ceremonia, así como el papel capital que desempeña el sacerdote. Como elementos nuevos tenemos la diadema y el protocolo; éstos aparecen en numerosos salmos. En el caso de Jesús tenemos la colocación de una corona colocada con sarcasmo, que nos recuerda a la del rito de manera irónica y que encierra un significado nuevo (Mt 27,29 par); en cuanto al protocolo, es constatable, en el momento del bautismo, a través de la voz del Espíritu (Mc 1,11 par).

nica tiene sus comienzos con la Monarquía (s. X a. C); otros hablan de los profetas del siglo VIII; los hay quienes hacen hincapié en la época romana; sea como fuere, lo cierto es que la etapa romana será en la que más confusión encontremos en relación con el tema. Esta confusión, cercana a la época neotestamentaria, repercutirá en los seguidores de Jesús y en la concepción mesiánica de éstos.

Es bastante probable que sea en los tiempos de la Monarquía cuando surgiese la idea mesiánica, sobre todo en relación con David. Aunque esta institución irá perdiendo prestigio con el paso del tiempo, no ocurrirá lo mismo con la figura de este rey. Sobre él recae la promesa de Natán, que seguirá vigente a través de los siglos y que es posible rastrear a través del A. T., sin descartar diversos altibajos con relación a la esperanza depositada en ella y que abrirán paso a otras concepciones mesiánicas, al margen de la Monarquía; sin embargo, esta esperanza, que conecta a David con el Mesías, no llegará a sucumbir (2 Sam 7, 11.16).

Es precisamente en los dos libros de Samuel donde encontramos con más frecuencia la palabra *Mesías*: 18 veces. Significativamente, no aparece en libros en los que cabría esperar su presencia, tales como Reyes o Deuteronomio.

En los **Libros Históricos** coexisten dos corrientes enfrentadas en relación con la Monarquía que influirán en el ideal mesiánico; una no duda en resaltar sus aspectos negativos (Cf. Jue 8,22-23)¹⁵. Este episodio es un ejemplo de la postura antimonárquica que se rebela contra la corriente promonárquica; esta última sostiene que la Monarquía es una institución divina, fruto de la misericordia de Dios y su origen se sitúa al mismo nivel que la liberación de Egipto (1 Sm 9,16; Ex 2,7-10). En consonancia con estas dos corrientes,

¹⁵ En este episodio se nos presenta de forma alegórica a los diversos candidatos para ocupar el trono real, pertenecientes al mundo agrícola (el olivo, la vid, etc.), de entre todos, sólo la zarza expresa abiertamente su deseo de ocupar el trono, quedando los árboles más nobles excluidos por *motu proprio*.

encontramos en los Libros Históricos una imagen ambivalente del monarca; éste es un personaje con poder y responsabilidad, pero también con grandes contradicciones, algunas pertenecientes al terreno de la moral, pues el título no es garantía, sin más, de una conducta moralmente aceptable. Las funciones que desempeña el Rey, en estos libros, son la *militar, judicial, cultural y de gobierno*; éstas influirán en aquellos que mantienen la expectativa en un Mesías real. Entre todas, la de ir a la guerra y luchar por el pueblo parece ser la que determinó que la multitud pidiese un rey a Yahveh, equiparándose con ello a otras naciones; por ello, el Rey es considerado a veces como el salvador de Israel (2 Re 13,5;14,27).

La *función judicial* desempeñada por los jueces aparece, con la Monarquía, en manos del rey y de sus tribunales. En cuanto a la *función cultural*, el monarca es el gran responsable del culto; a veces actúa como sacerdote y ofrece diversos tipos de sacrificios; en esa labor encontramos a Saúl antes de la batalla de Micmás (1 Sam 13,9) o a David, que sacrificará un toro y un ternero cebado, con motivo de la introducción del arca en Jerusalén (2 Sam 6,13); por eso, el Rey lleva a veces vestiduras sacerdotales. Otros reyes restaurarán fiestas desaparecidas; así lo hace Josías con la Pascua (2 Re 23). En cuanto a las *funciones de gobierno*, comprenden diversos aspectos: la organización del ejército, construcción de ciudades, nombramiento de gobernadores y política exterior¹⁶. La exposición de todo este programa podría inducirnos al falso convencimiento de que, con el surgimiento de la Monarquía israelita, impera la armonía y la ausencia de conflictos; nada más lejos de la realidad. En el horizonte monárquico encontramos a un personaje frecuentemente relacionado con el rey, pero que será a menudo su más ferviente detractor: nos referimos al profeta; lo mismo sucederá con el sacerdote, que también entrará a veces en conflicto con el rey, tal y como constatamos en la historia cronista (2 Cr 26,16-19).

¹⁶ *Ibíd.*; 18-42.

El desgaste de la institución y la mala política de los reyes entre otras causas repercutirán en el surgimiento de distintas concepciones mesiánicas alejadas de la realeza; sin embargo perdurará en el recuerdo la memoria de David, que se convierte, en la historia israelita, en rey ideal e idealizado que seguirá siendo, aún después de muerto, el salvador de su pueblo. Aún así, frente a la idealización que el libro de los Reyes hace del mismo, tenemos el contrapunto en los libros de las Crónicas, en donde la figura de David muestra menos tintes idílicos; por ello, son bastantes los estudiosos que sostienen que no se puede hablar de mesianismo davídico en Crónicas¹⁷.

En los libros Proféticos: Con frecuencia se piensa que los profetas son los principales heraldos del mesianismo, pero la palabra *mesías* no aparece en sus obras, a no ser como título de un rey extranjero (Is 45,1) o en un texto litúrgico añadido como conclusión al libro de Habacuc (3,13). Tal ausencia parece estar motivada por el desencanto que provocó la Monarquía en cada uno de estos profetas, que llegan a convencerse y a denunciar que con la institución monárquica no se han cumplido las promesas hechas a Abraham y al resto del pueblo de Israel. Los diversos sucesos históricos –separación de los dos reinos, norte y sur, a la muerte de Salomón, así como las rivalidades, a veces enconadas, entre tribus; la mayor presencia extranjera en la zona del norte y la influencia de Fenicia y de sus dioses– conducirán a que el rey deje de ser “el elegido de Yahveh”, para convertirse en vasallo de otros reyes extranjeros que se situarán por encima de él y acabarán por someterlo. Todos estos eventos influirán en que las esperanzas se vayan distanciando del rey, para depositarse en otra figura distinta: la del profeta. Los profetas bíblicos aparecen al lado de la Monarquía, aunque no siempre mantienen relaciones óptimas con el rey; serán a veces sus críticos más mordaces. De entre todos ellos, algunos son importantes en

¹⁷ J. L. SICRE; *op. cit.*, 116.

relación con nuestro tema, aunque no todos los pasajes que se contienen en una obra profética pertenecen necesariamente al mismo autor ni tampoco a la misma época.

Miqueas se muestra contrario a la Monarquía, pero no la ataca directamente. La salvación está en el futuro, pero éste adquiere tintes pasados ya que se centra en Belén (origen de David y de su unción); aunque el nuevo jefe, pastor del pueblo, dirija a éste, lo hará con la ayuda de Dios, que es el verdadero rey; en relación con el monarca estará la madre del rey, figura especialmente valorada por este profeta “la hija de Sión encinta” (Miq 5,4), igual que sucederá con María en la comunidad primitiva, que será conocida como Madre del Rey mesiánico.

Oseas e Isaías son contemporáneos: el primero del norte (Israel) y el segundo del sur (Judá). Oseas realiza duras críticas contra la institución real (Cf. Os 10,3; 13,10), pero no está en contra de la institución monárquica en cuanto tal, sino con el hecho de que se elijan reyes sin contar con Yahveh (Cf. Os 8,4). En cuanto al segundo, encontramos textos en los que se exalta a la Monarquía, otros en los que se olvida de la dinastía davídica y se desvían hacia el pueblo las promesas que habían recaído sobre ella; en este sentido, las promesas hechas a David no recaerán de forma automática sobre su descendencia; existe un requisito previo: la fe en Yahveh por parte de los descendientes del famoso rey.

Resulta paradigmático en la obra isaniana el oráculo de Emmanuel (Is 7,14-25): “una joven concebirá y dará a luz”, dice el texto. Desde una hermenéutica cristiana, a esta joven encinta se la identifica con la virgen María, de manera que el niño del que habla el profeta habría que identificarlo con Jesús. Esta interpretación, factible y correcta desde el punto de vista cristiano, tiene otro tipo de lectura si nos atenemos a la historia concreta; en la situación descrita por el profeta, se esperaba a un personaje que liberara al pueblo, que estuviese presente en la batalla; de ahí que se le llame Emmanuel, «Dios

con nosotros», y que aparezca en unas circunstancias críticas para Judá: la guerra siro-efraimita¹⁸.

Otro oráculo (Is 8,23) nos habla del nacimiento de un príncipe de paz. Las palabras de la ceremonia de entronización, en donde se decía “hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy”, recuerdan a las de este oráculo de Isaías, pues la alegría por la entronización era similar a la de un nacimiento. La tradición cristiana ha aplicado a Jesús estas palabras; sin embargo, éstas cobran también sentido dentro del marco histórico concreto; no se trata de un canto futuro, sino de un canto de acción de gracias por algo que ya ha tenido lugar; en este caso, podría tratarse de una pieza que se recitara en la ceremonia de entronización. Isaías no nos estaría hablando de unas esperanzas futuras personificadas en la figura de un Mesías, sino de un rey terreno ideal con el que se instaurase la paz y se acabarían las guerras. Estos oráculos, leídos a menudo desde una óptica mesiánica, se referirían a un rey concreto, Josías, que aparece positivamente valorado en la historia deuteronomista por llevar a cabo una importante reforma religiosa. No serían oráculos mesiánicos originalmente, aunque posteriormente la tradición cristiana los ha aplicado a Jesús.

Jeremías, otro de los grandes profetas, es contemporáneo del rey Josías y testigo del esplendor de su reinado, pero también de la caída del último monarca judío, Sedecías, que será torturado, deportado a Babilonia y encarcelado para el resto de sus días. En un primer momento, este profeta no se muestra contrario a la Monarquía, debido a las buenas relaciones con Josías, pero no ocurrirá lo mismo con sus hijos, en especial con Joaquín, en relación con el cual Jeremías pronunciará un oráculo que, de cumplirse, supondría el fin de la dinastía davídica (Cf. Jer 36,30-31). A lo largo de la lectura de este

¹⁸ Los motivos de esta guerra no están muy claros; entre otros, se resalta la negativa por parte de Acaz, rey de Judá, de coaligarse con Siria e Israel para luchar contra los asirios; el proyecto de los reyes opuestos a Acaz (destituir a este último y colocar en el poder a un descendiente no-davídico) supone una amenaza para la dinastía davídica.

profeta vemos que la promesa hecha a Natán no es incondicional, sino que dependerá de que los reyes practiquen la Justicia y el Derecho. En relación con la esperanza mesiánica, este profeta presenta un mesianismo difuminado; la esperanza davídica se mantiene, pero la expectativa mesiánica se torna escatológica; se insistirá en que el pueblo es el destinatario de las promesas. A través del simbolismo de los pastores, vieja imagen mesiánica, descubrimos su condena por haber abandonado y dispersado al rebaño; será el mismo Dios quien lo devuelva a su pradera.

Los grandes profetas del Destierro son *Ezequiel* y el *DeuteroIsaías* (Is 40-55). El primero fue deportado a Babilonia. Algunos estudiosos ven en él a un importante exponente del mesianismo, pero otros tantos niegan esta afirmación; no obstante, encontramos en su obra alusiones simbólicas a una restauración de la Monarquía bajo las imágenes del cedro convertido en una pequeña vid. Dios promete plantar un nuevo cedro, bajo el que se cobijarán, esta vez, todas las aves (Ez 17). Es posible vislumbrar una imagen de rey futuro en el capítulo 19, pero la interpretación mesiánica de este pasaje no está del todo clara. Se trata de una imagen de esperanza que ya no se concretiza en Israel, sino que es universal; sin embargo, nada se dice de un Mesías definitivo. Otra de las imágenes que este profeta recoge es la del "pastor de Israel", que no aplica ya al rey terreno, sino a Yahveh; la labor de éste no se opone, sin embargo, a la de David, al que Ezequiel llama *príncipe*, y su actividad se circunscribe al ámbito cultural. En todo esto se refleja la importancia que la figura del sacerdote adquiere en esta época. Lo mismo sucederá con la del profeta, sobre el que va a recaer la unción, con lo que queda de esta manera desplazado el sujeto, que era hasta ese momento el rey. De esta unción se resalta el Espíritu otorgado, que cambia los corazones y los espíritus de quienes lo acogen. En definitiva, a Ezequiel le interesa más el tema de la salvación que el del salvador.

En la segunda parte de la obra de Isaías encontramos la palabra 'ungido' no aplicada a un rey judío, sino a Ciro, rey de Babilonia. Tal es el adjetivo con el que se califica a aquél que permitió el regreso a los deportados (45,1). En Ciro no hay unción con aceite, sin embargo, es llamado así porque ha sido elegido por Dios y está a su servicio; hay que excluir de la palabra la connotación real que tiene desde el punto de vista de esperanza futura. Por otro lado, la promesa que Dios había hecho a David recae ahora sobre todo el pueblo.

No podemos eludir en este profeta los conocidos cantos del Siervo (Is 42,1ss; 49,1ss; 50,4ss; 52,13ss), pero en éstos no aparecen rasgos específicamente regios, no se sabe con certeza hasta qué o en qué medida son mesiánicos. Sin embargo, al ser leídos desde Jesús, como la Iglesia hace, nos encontramos en ellos con un Mesías-Siervo sufriente, lo cual es considerado entre algunos sectores de la sociedad de Jesús como escandaloso; pues el Mesías no podía morir violentamente y su muerte no tendría carácter expiatorio.

Un paso más da el *Trito Isaías* (Is 56-66), para el que el antiguo ideal mesiánico-davídico se acerca más a un profeta que a un rey; el profeta proclamará que es Mesías. A tal conclusión se llega tras la lectura de (Is 61,1-3), pasaje que Jesús leyó en la sinagoga de Nazaret aplicándose a sí mismo. No aparece en esta parte de Isaías una esperanza enraizada en la dinastía davídica; en el futuro inmediato de este profeta se encuentra la labor concreta de los sacerdotes y levitas, y éstos tienen su propio ideal mesiánico que se aparta de David y su dinastía. Esto no es óbice para que estos textos fuesen interpretados por la tradición cristiana como pasajes mesiánicos que tienen su cumplimiento en Jesús.

En la etapa del *Destierro babilónico* va a surgir un nuevo ideal mesiánico, en consonancia con la situación que viven los deportados. Los reyes ya no existen y el pueblo aparece aglutinado en torno a un sacerdocio exiliado. El nuevo ideal mesiánico recaerá sobre la institución sacerdotal; la unción, que confería a los reyes

su misión y su poder sagrado, revierte ahora sobre los sacerdotes. Nos encontramos, en este sentido, con ritos que hablan de una lustración purificante y de la investidura (Lev 8). Ya no aparecerá la corona, sino un turbante sobre el que aparece una flor de oro, símbolo de vida y salud.

De forma progresiva y debido a la desaparición de la Monarquía, los profetas del Destierro ponen su esperanza en el resurgimiento de ésta y de un nuevo David. Esta esperanza, focalizada en un solo personaje, va a coexistir con la de considerar a todo el pueblo como el depositario de las promesas hechas a David y a su dinastía, hasta el punto de que el monarca se verá desplazado por el pueblo. La esperanza mesiánica va adquiriendo cada vez connotaciones más escatológicas; aún así, Zacarías pone sus esperanzas en Zorobabel, descendiente de David. Este profeta nos hablará de dos tipos de mesianismo en relación con dos tipos de poderes: el político y el sacerdotal; el primero proyectado hacia el futuro y el segundo hacia el presente. La esperanza mesiánica se propone así a la comunidad cuando la liturgia del Templo ya está restablecida, sin que se haya restaurado aún la dinastía davídica. La reconstrucción del templo es fundamental con relación a la esperanza davídica. La principal aportación de Zacarías es que, con sus dos tipos de mesianismo conciliados entre sí, influirá en la concepción mesiánica de Qumrán, en donde también encontramos a dos Mesías.

En la etapa de reconstrucción el pueblo no tiene rey, pero Yahveh fue y sigue siendo su rey; por ello, los textos de esa época no nos hablan de la promesa davídica. La actitud hacia David es diferente de la que encontrábamos en los libros de los Reyes; en esta época aparece realzado su papel cultural, con lo que queda la figura de David relegada al pasado.

Los Salmos nos ofrecen una imagen ideal de la Monarquía: entre ellos destacan el 110, en donde al rey se le confiere el sacerdocio de

Melquisedec, distinto al de Aarón o Leví. Los salmos reales se convierten en salmos del Mesías futuro y los del Reino de Dios miran más allá del mesianismo sacerdotal. En algunos de ellos se constata que la memoria de la promesa hecha a la dinastía davídica sigue presente en algunos sectores (Cf. Sal 132).

La etapa de la dominación griega está representada por la esperanza en un rey excepcional, cuyo reinado será más extenso que el de David; sin embargo, esto no se constata en la literatura apócrifa de la época, que no está interesada ni en David ni en el rey futuro.

En la época de los Macabeos subsisten dos corrientes: una que sigue manteniendo sus esperanzas en la promesa davídica y otra que resalta el papel de los protagonistas, pero sin hacer recaer sobre ellos las esperanzas mesiánicas. En esta época se produce una proliferación de personajes salvadores; de algunos se resalta su carácter profético, de otros el sufrimiento o su carácter sacerdotal, etc; pero sobre todo, se debe a los Macabeos el nacimiento de una concepción nacionalista del Mesías.

En toda esta exposición echamos en falta la voz de las mujeres; ¿existe en el A. T. un ideal mesiánico exclusivo de ellas?, ¿son estas características que hemos ido enumerando exclusivamente masculinas, o es posible encontrar perfiles de mujer que se acerquen a la expectativa mesiánica? Sin duda, algunas de ellas verían el ideal de liberador en su realidad más concreta; ese ideal se podría acercar bastante al del varón que salía en defensa de la joven cuando, al intentar sacar agua del pozo para el ganado, era molestada por los pastores (Cf. Ex 2,16-17). Este tipo de escenas resaltaban la vulnerabilidad de damas en apuros que necesitaban de un "donjuan" que las salvara; la debilidad femenina quedaba resaltada frente a la fuerza masculina. Esta imagen nos conduce analógicamente a una proyección mesiánica totalmente masculina, en la que subyace la idea de que la mujer siempre necesita ser salvada de algo y de alguien, empresa que sólo un varón puede llevar a cabo.

Lejos de esta convicción, pero también presente en el A. T., tenemos el ejemplo de las llamadas “madres de la patria”; reciben tal título Débora, Yael, Judit y Ester. En todas ellas es posible encontrar notas que describen al Rey y al Mesías de las expectativas más extremistas, que aguardaban a éste como liberador político-violento.

- Débora (Jue 4) es juez y profeta; además, irá a la guerra: su presencia es requerida por Baraq, que tiene miedo de ir al frente si no va ella. Esta imagen hace de Débora una mujer no sólo sabia, sino también con autoridad, temple y seguridad, que los varones reconocen, aún a riesgo de quedar como cobardes. A esta mujer la caracterizan adjetivos que no son los que habitualmente califican a una mujer. La liberación en éste, como en otros casos, pasa a través del género femenino.
- Yael (Jue 4,17-23) ejerce la violencia dentro del ámbito doméstico; después de dar de beber leche a Sísara, clava una estaca en su cabeza hasta hincarla en la tierra. La violencia de esta mujer es similar a la que comúnmente sustentan y ejercen los varones. La liberación pasa, de nuevo, a través de una mujer que es capaz de hacer uso de la violencia igual que ellos; si bien, este tipo especial de violencia es propia del ámbito en el que normalmente se desenvuelven las mujeres: dentro de la tienda.
- A Judit (la judía) y a Ester (la estrella judía que se convierte en reina persa) las une algo más que la actividad de liberación con violencia. Ambas son mujeres bellas y esta cualidad estará al servicio de la liberación. La primera, como genuina y fiel judía, actúa desde un nacionalismo violento similar al de los sicarios; cortará la cabeza a Holofernes y será reconocida y alabada por ello. La segunda consigue convencer al rey Asuero de que su pueblo no sea exterminado; utilizará todas sus artes interpretativas, su supuesta debilidad femenina y una gran dosis de astucia disfrazada de vulnerabilidad para conseguir que las suertes se inviertan y no sean los judíos

quienes mueran, sino aquellos que buscaban la muerte de éstos (Amán).

Todas estas mujeres son conocidas como “madres de la patria”, aunque paradójicamente no hayan tenido ningún hijo, ni se dedicaran a ejercer labores que comúnmente han ejercido las mujeres pertenecientes a un modelo social patriarcal; sus coetáneos no las han calificado de Mesías; ¿podríamos calificarlas nosotros como mujeres-Mesías? Ciertamente, podríamos hacerlo si nos unimos a aquéllos que sustentan la expectativa mesiánica violenta; en ese mismo contexto se utiliza esta palabra para hablar de Simón Bar Kokhba (el hijo de la estrella), protagonista de la segunda revuelta judía contra los romanos. Estas mujeres fueron, en su contexto vital, reconocidas como liberadoras, habiendo utilizado señuelos y estrategias “femeninas” que demuestran el conocimiento que tales mujeres tenían de los varones, la astucia de éstas, el uso de la belleza como arma y la debilidad de los varones ante ella.

Cuando en el N. T. nos encontremos con las bases del mesianismo cristiano, veremos que también estas mujeres y su mensaje de liberación quedan lejos de aquél que nos trae Jesús; tampoco ellas, como tampoco ellos (los varones que propugnan el uso de la violencia) forman parte de nuestro modelo mesiánico, en el que queda excluido el uso de ésta; la presencia de estas cuatro mujeres, nos ofrece un cambio de sujeto a la hora de ejercer la violencia, pero ello no nos anima a aceptar dicho paradigma sólo por el hecho de que sea sustentado por mujeres pues la violencia, aunque haya cambiado de sexo, sigue presente. Ésta queda excluida de la noción de Mesías tal y como cristianos\ -as lo entendemos; el único modelo plausible será para nosotros\ -as aquél que contenga la paz en su programa y la lleve a efecto, tal y como Jesús nos propone.

Resulta comprensible, después de todo lo expuesto, que en la época de Jesús imperase una gran confusión al respecto: algunos esperan un salvador, otros un profeta, otros un rey. Esta gran con-

fusión coexistirá entre los que esperan a un Mesías político que libere al pueblo de la dominación romana y los que esperan que éste sea pacífico¹⁹.

El Mesías en el Nuevo Testamento

Siempre que en el Nuevo Testamento se habla de Jesús, se trata de él como Cristo-Mesías.

Si en el Antiguo Testamento encontrábamos vestigios de la expectativa mesiánica en diversos pasajes, el Nuevo Testamento ha de ser abordado, no ya desde la expectación, sino desde el cumplimiento, tal y como la comunidad cristiana primitiva lo vivió y experimentó.

Las expectativas veterotestamentarias parecen confluir en Jesús, si bien de manera particular y original en relación con las antiguas imágenes mesiánicas, pues éstas van a verse desbordadas por un contenido que supera al del A. T. y nos capacita para ver que aquellos símbolos de –el rey, sacerdote o profeta–, no habían expresado aún todo lo que podían expresar; ellos permanecían a la espera de que Jesús los llenase de significado pleno. Se nos muestran, en el N. T., las diversas concepciones que las personas de aquella época tenían sobre el Mesías y los rasgos que lo caracterizarían, así como las lagunas o las dudas que acompañaban tales concepciones²⁰.

¹⁹ En los textos hallados a orillas del mar Muerto se refleja de modo impresionante la diversidad de esa expectación; de ahí que afirmemos que la expectación mesiánica con la que se encontraron Jesús y la comunidad primitiva no era ni uniforme ni unívoca, hasta el punto de que la figura del Mesías llegó a adquirir entre algunos círculos, dimensiones fantásticas. Vemos en ello que el mesianismo es un problema complejo, en él van a influir diversas concepciones, entre las que destacan figuras como Moisés y Elías o el Hijo del Hombre.

²⁰ Las diversas concepciones mesiánicas en torno a la expectativa mesiánica de la época de Jesús y de la primitiva comunidad se desvelan a través de las palabras de los

Aunque la palabra, Mesías remite en el Nuevo Testamento, al igual que en el Antiguo, hacia el futuro, aquél a quien se espera en la comunidad primitiva es en realidad alguien que vuelve; no es un desconocido, sino tan conocido para los suyos como ellos lo son para él (Cf. Jn 10,14).

Ciertamente, Jesús no se presentó a sí mismo como Mesías; tampoco se presentó como profeta, pero si sus discípulos albergan esta concepción, no podemos separarla sin más de Jesús; en este sentido, él es un Mesías especial si tenemos como trasfondo el A. T. Aunque entre sus pretensiones no figurase el intentar serlo o el actuar como se esperaba que el Mesías actuase, esta palabra se llena desde él de un contenido nuevo que completa y supera al antiguo. Hablar de Jesús como Mesías cristiano cobra todo su sentido desde la imagen que los Evangelios nos ofrecen de él. Toda esta variedad y riqueza de significados es indicio de las diversas concepciones, de la confusión que, incluso dentro de ellas, existía en relación con nuestra palabra. Con Jesús vienen a cumplirse otras expectativas nuevas que aparecen inherentes en la noción de Mesías cristiano.

La tradición cristiana no verá contradicción entre la muerte violenta de Jesús en la cruz y su mesianismo, cosa que los no-seguidores de Jesús esgrimirán como argumento para demostrar su carácter no mesiánico. Sin embargo, la idea de un Mesías que habría de sufrir no resulta escandalosa para los judíos, ya que éste era considerado como hombre y soberano terreno, su inmortalidad no se presuponía; el sufrimiento del Mesías es conforme a la

numerosos personajes que se encuentran con él: los ángeles lo presentan como salvador que nace en suma pobreza, destacando su perfil de niño recién nacido (Cf. Lc 2,11-14). Simeón lo ve como Salvador, pero también como luz de las naciones y motivo de conversión (Cf. Lc 2,29-32.34). Ana habla de él como el liberador de Jerusalén (Cf. Lc 2,38). La mujer samaritana lo ve como maestro y piensa que tiene capacidad para averiguar su pasado de mujer (Cf. Jn 4). Entre el pueblo, algunos saben de dónde vendrá (Cf. Jn 7,26). Unos piensan que nacerá en Belén (Jn 7,42); otros resaltan su labor taumátúrgica (Cf. Jn 7,31); otros su condición real, como Pedro (Mc 8,29) o Natanael (Cf. Jn 1,49).

Escritura; lo que es contrario a ella es su muerte en la cruz, a la luz de Dt 21,23, en donde vemos que esa muerte no tiene significado salvífico. Contrariamente a esa concepción judía, Pablo en 1 Cor 15, 3-5 nos hace ver hasta qué punto ambos elementos, mesianismo y muerte en cruz, no se excluyen ya en el seno de la primitiva comunidad. Jesús padeció y murió porque era el Mesías y no a pesar de serlo; en su mesianismo Dios lo había dispuesto así (Lc 24,26; Jn 3,14; 12,34; Jn 14-16).

También la Resurrección está incluida en el mesianismo de Jesús, pues en los anuncios de su pasión aparece el de su Resurrección.

Resulta novedoso, en relación con el contenido de nuestra palabra, el que Jesús se considere a sí mismo uno solo con Dios “el Padre y yo somos una misma cosa” (Jn 10,30). Aunque en el A. T. el Mesías es el “ungido de Dios”, nunca aparece identificándose con él; en su realeza depende de Dios; tal es la imagen real que encontramos en los salmos 2 y 110.

Entre las diversas concepciones mesiánicas que han pervivido a través de la historia israelita, la más antigua es la de un mesías-rey heredero del trono de David. Encontramos aplicadas a Jesús en el N. T., diversas partes del rito de la ceremonia de entronización que aparecía en el A. T. Los elementos están dispersos por todo el Evangelio, por ello, a menudo pasan desapercibidos; tales son: la entrada triunfal en Jerusalén subido en un asno (veíamos en relación con Salomón que, desde que este rey sube en el asno de su padre David, ese gesto acaba por formar parte del ritual); la unción en el Jordán y la coronación de espinas, que nos evoca a esa parte de la ceremonia de entronización en la que el rey era coronado por su madre, si bien en el caso de Jesús el gesto adquiere un significado irónico. Jesús no es rey porque vaya a realizar una insurrección ante el poder romano. En la actitud de Jesús en público y en su proclamación no se observan, en absoluto, rasgos violentos como los que caracterizaban a los zelotas.

Si abordamos la cuestión mesiánica desde el punto de vista filológico, la palabra ‘Mesías’ aparece tan sólo dos veces en todo el N. T. (en el Evangelio de Juan), pero su escasa frecuencia no da fe de su importancia, al contrario, unida a esta palabra se encuentra toda una problemática que subsiste en nuestros días. La presencia exclusiva de nuestra palabra en el Evangelio de Juan es una prueba de su origen cristiano-palestino y de que ésta se extendió posteriormente a las iglesias griegas, que pasan de utilizarlo como calificativo a nombre propio; tal escasez terminológica puede ser debida a las connotaciones políticas que la palabra tenía entre algunos sectores de la población. Sin embargo, la cuestión mesiánica encierra una de las problemáticas que rebasan lo puramente semántico. En Jesús tienen cumplimiento las profecías veterotestamentarias, o, al menos, así lo entienden sus discípulos y las primeras comunidades cristianas, que unirán al nombre histórico: Jesús, el de Cristo (traducción griega del hebreo, *mesías*): Jesucristo.

Los dos episodios en los que aparece son: 1,41, en boca de Andrés: “hemos hallado al Mesías, que quiere decir Cristo o Ungido”; y 4,25, en labios de la mujer de Samaria: “sé que va a venir el Mesías, el que se llama Cristo”. Comprobamos que en ambos casos el narrador introduce la traducción del término, «Cristo», lo cual es indicio, como antes hemos indicado, de su uso en las iglesias griegas. En ambos casos se refieren a Jesús de Nazaret.

En los sinópticos no encontramos el término hebreo: *mesías*, pero sí su equivalente griego: *Cristo*. En Marcos resalta la confesión de Pedro (Mc 8,29) y la orden de Jesús de que guarde silencio, quizás, como antes hemos señalado, por la connotación política del término.

Mateo recoge algunas de las tradiciones mesiánicas del A. T.; éstas se aplicarán a Jesús, lo cual implica al mismo tiempo el rechazo de todos los demás pretendientes a Mesías que pudieran aparecer. Se resalta con insistencia su dignidad mesiánica desde su infancia, como al principio de este capítulo hemos constatado. En relación

con su mesianismo se encuentran los milagros; este dato no se encontraba en el A. T. en relación con la expectación mesiánica, ni en el Judaísmo en relación con el Mesías, sino que procede de un estrato de la tradición que en Mateo se halla asociado a la idea de mesianismo de Jesús.

En Lucas el carácter mesiánico de Jesús aparece ya resaltado desde su bautismo (Lc 3,22) y en la lectura del pasaje de Isaías en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,18). Es nuevo con respecto a Mateo y Marcos el uso de Cristo en relación con la muerte y la Resurrección de Jesús (Lc 24,26.46; Hch 3,18; 17,3.^a; 26,23) o con la Resurrección y la exaltación (Hch 2,30-36).

A través del Nuevo Testamento nos vamos percatando de hasta qué punto la palabra *mesías*, que encontrábamos en el A. T. es con relación a Jesús tan sólo una metáfora incompleta. Él es realmente el Mesías veterotestamentario, pero en su persona, en sus milagros, en sus parábolas, etc., se rebasa toda la gama de significados antiguos. Comprobamos que aquella esperanza, que parecía emerger tímidamente en la aldea judía de Belén y que no apareció expresada en la tradición veterotestamentaria de manera unívoca, encuentra su único y pleno significado en Jesús, el Cristo.

- Mujeres en la genealogía del Mesías

La genealogía de Jesús en el Evangelio de Mateo presenta numerosas diferencias en relación con la de Lucas. Es original del primer evangelista la presencia de cuatro mujeres en la genealogía que abre dicho Evangelio: Rut, la mujer de Urías, Tamar y Rajab; unida a ellas está María, la madre de Jesús. A todas ellas las caracteriza algún tipo de irregularidad: a Tamar el incesto y el adulterio; a Rajab y Rut su condición de extranjeras; a la mujer de Urías el haber cometido adulterio con el rey David. La conexión entre ellas y María pasa a través de dicha irregularidad, que consiste en el último caso en la maternidad virginal. Lo más significativo en relación

con nuestro tema es que, sin ser desconocida la presencia de mujeres en las genealogías, no era un hecho frecuente en el A. T. En nuestro caso resulta significativa dicha presencia, que nos muestra que las mujeres quedan incluidas dentro de la expectativa mesiánica real. Todas ellas son mujeres que nos ofrecen diversos rostros de la sociedad patriarcal. El Mesías saldrá al encuentro de tales mujeres, a las que él está unido genealógicamente. Por él cobra sentido el pasado de ellas, su comportamiento más o menos moral. Él vino también a rescatar a ellas de una sociedad en la que no fueron siempre bien acogidas. El carácter irregular de estas mujeres alcanza al mismo concepto de Mesías, sobre todo para los que esperaban que éste fuese genuinamente judío, con una genealogía pura en todos sus eslabones, cosa que no sucede al haber en ella mujeres extranjeras. La presencia de estas mujeres irregulares acentúa el carácter universal del mesianismo de Jesús, y aunque en lo universal queda incluido lo femenino sin necesidad de explicitarlo, en la genealogía queda resaltada la inclusividad de las mujeres en la dinastía davídica en la que invisiblemente siempre estuvieron presentes. El paso hacia la visibilidad nos permite percibir la misma como posibilidad, como proyecto aún sin realizar y como derecho. Mateo consigue que estas mujeres salgan de la oscuridad; también a ellas ha llegado la luz mesiánica que las saca de la penumbra.

- María: madre del rey mesiánico

Con ese título era conocida María en la comunidad primitiva ya estudiamos la importancia de la madre del rey en el A. T. y cómo Mateo se hace eco de ello en el relato de los magos. María es la primera persona en la que se adelantan los efectos del mesianismo de su hijo; será madre del hijo al principio del Evangelio, pero al final se convertirá en hija del Hijo, cuando a los pies de la cruz sea aquél el que de a luz a ella. En todo ese itinerario la adivinamos cerca de Jesús; así nos lo muestra Lucas en su Evangelio y al principio de los

Hechos de los Apóstoles. En María se nos adelanta el mensaje de Jesús para con las mujeres. Ella es mujer libre en una sociedad patriarcal en la que a éstas les está vetada la voz. María no es una mujer silenciosa; con su palabra y decisión personal, con disposición libre y abierta dialogará fecundamente con Dios. Ella es modelo de discípulo\ -a que inaugura los caminos mesiánicos del hijo. Es mujer alegre, que se regocija y comparte la alegría con otra mujer: Isabel, pariente y amiga en un mundo en el que éstas no se prodigan. Caminante de caminos por los que va sola, sin compañía masculina; se nos muestra en ello un modelo de mujer nueva en la que el miedo ya no tiene cabida. Es mujer que guarda y aguarda, que recuerda para luego recordar, que canta a Dios y a los hombres una canción totalmente actual y con rico contenido mesiánico que ella nos adelanta a través de sus labios de mujer dichosa. Ella es profeta de los tiempos mesiánicos antes de que el mesías nazca. Nos adelanta el perfil de su hijo, la justicia que él trae. Es una mujer en la que Dios "ha hecho cosas grandes" tras un sí generoso que es para el resto de las mujeres buena nueva. Es mujer a la que Dios confía su proyecto, de modo que pasa a ser un proyecto compartido; ella lo alimenta, le da calor, le ayuda a crecer, le acompaña. María es modelo de mujer inundada por un mesianismo innovador y presente en el N. T., que nos abre a las demás mujeres puertas que ya no se podrán cerrar como antaño, que nos invita y anima a poner en práctica lo que aún hoy sigue siendo un proyecto.

- Jesús: ¿el Mesías que esperaban las mujeres?

¿Existe en el N. T. un ideal mesiánico exclusivamente femenino? Y si eso es así, ¿está incluida la violencia en la comprensión mesiánica femenina? Veámoslo que en el A. T. había narraciones protagonizadas por mujeres que no dudaban en utilizar métodos violentos cuando se trataba de liberar al pueblo amenazado. Posiblemente, la expectativa mesiánica de las mujeres no sería específicamente suya, sino

que estaría dentro de las concepciones más amplias de carácter grupal. Sin embargo, existen en los Evangelios distintos escenarios que podríamos catalogar de mesiánicos, en los que Jesús comparte protagonismo con una mujer. Uno de ellos es el del diálogo con la mujer samaritana. De las dos veces que encontramos la palabra 'Mesías' en el N. T., una de ellas aparece en labios de una mujer: la samaritana del capítulo 4 de Juan. Ella resalta en su encuentro con Jesús la omnisciencia del Mesías: "nos manifestará todas las cosas" (Jn 4,25-26). Ella se convierte en portavoz, a través de esta expresión, de aquellos que centran la expectación mesiánica en el carácter profético, revelador, sapiencial del personaje esperado, sin connotaciones nacionalistas a pesar de su condición samaritana. Antes de proferir la expresión anterior, él se ha dirigido a ella demostrándole que conoce su pasado; sabe que se casó cinco veces: "veo que tú eres profeta" (Jn 4,19-20); en el mensaje que ella lleva a sus paisanos se contiene también esta concepción: "Venid a ver un hombre que me dijo todas las cosas que hice" (Jn 4,28-29). El testimonio de esta mujer sirve para que muchos de su ciudad crean que Jesús es el Salvador del mundo. En todo el episodio, la relación violencia-mujer, constatable en sus antecesoras del A. T., no aparece; el Mesías de la samaritana es un personaje revelador, que conoce los entresijos del pasado de cada persona: un Mesías sabio con sabiduría no concebida al modo veterotestamentario –nota relacionada con el ámbito político– sino que en este caso se trata de una sabiduría preexistente y eterna, que da la vida; todas ellas son características que exceden al viejo concepto de 'Mesías' "...quien bebiere del agua que yo le diere, no tendrá sed eternamente, sino que el agua que yo le daré se hará en él fuente de agua borbotante para la vida eterna" (Jn 4,13-14)²¹.

²¹ La inquietud sapiencial de la mujer está en consonancia con un viejo tema, el de la mujer y la sabiduría, presente ya en Génesis a través de Eva y la fruta que otorga el conocimiento; en este último caso, recoge además elementos míticos de otras culturas cercanas al mundo bíblico, tales como la mesopotámica (Gilgamés) y la egipcia, en donde encontramos a Maat como la diosa de la sabiduría.

En el capítulo 11 de Juan encontramos una confesión de fe de nuevo en labios de una mujer, en este caso de Marta: “Sí, Señor, yo creo que tú eres ‘el Cristo’, el Hijo de Dios, el que iba a venir al mundo” (Jn 11,27). En este caso el título griego equivalente a Mesías “el Cristo” aparece acompañado de otro, ‘Hijo de Dios’, que contiene al anterior y lo supera. Esta confesión femenina contribuirá, al igual que la de la samaritana, a que otros crean en él (Cf. Jn 11,45).

En el Evangelio de Lucas será la profetisa Ana la que se haga portavoz de otra concepción mesiánica, que sin duda no es exclusivamente femenina, aunque aparezca en labios de una mujer; Ana habla del niño recién nacido a todos los que esperaban la liberación de Jerusalén. Esta imagen difiere de la anterior y va acompañada, para ciertos judíos, de connotaciones políticas gestadas ya en el A. T.

La presencia activa de Jesús entre las mujeres de su época hará que se superen con creces ambas concepciones: Jesús es mucho más que un adivino o un sabio, mucho más que un liberador político y, sin duda, la violencia queda excluida de su mensaje. No sabemos mucho más del ideal mesiánico femenino, pero estamos seguros de que la actitud abierta y acogedora de Jesús hacia las mujeres es una característica mesiánica inimaginable. El Año de Gracia que él viene a inaugurar en la sinagoga de Nazaret lo es también para ellas. Quizás no esperaban ellas que el Mesías hiciera el milagro de rescatarlas de la sociedad patriarcal que las ahogaba, que reparara lo más recóndito de su ser, que se fijase en lo íntimo herido; no esperarían un Mesías que penetrase en la intimidad humana femenina, en la que nunca nadie había entrado, un Mesías que no ocultase su llanto ante la muerte del amigo, un Mesías emotivo. Todas estas actitudes añaden aún más confusión a la ya reinante en relación con las diversas concepciones mesiánicas, pero en ellas radica la originalidad del mesianismo cristiano, en que supera y sobrepasa todas las ideas tradicionales de los judíos, que acentuaban el carácter varonil patriarcal que ellos propugnaban y que proyectaban también sobre este personaje sin embargo, Jesús es un Mesías

que llora, que no oculta sus sentimientos, que se acerca y se ocupa de los niños, etc. Todas estas notas nos describen un perfil mesiánico en el que lo femenino y lo masculino quedan cada vez más difuminados; Jesús es un Mesías con características que en la sociedad judía de entonces se apartaban del modelo patriarcal de varón. El título Mesías, aplicado a Jesús, resulta de esta manera enriquecido y con él también las mujeres, que se convierten en campo de actividad mesiánica, de modo que quedan incluidas en su familia, hasta el punto de que en ellas se nos revela la faceta más sensible-sensual del Mesías; ellas son sus seguidoras, caminan junto a él, algunas de entre ellas son económicamente solventes y su presencia será fundamental para la expansión del Cristianismo.

Jesús se acercará a ellas y ellas se le acercarán. Jesús les dará aquello que más necesitan, ellas le ensalzarán. Son, en muchos casos, cuerpos enfermos o heridos; sentimientos incomprensibles; serán rostros con nombre propio o anónimos con los que él habla, a los que él toca, dejándose tocar a su vez. Desde Jesús y su actitud hacia las mujeres descubrimos el cuerpo femenino como vehículo apostólico, como terreno de milagro, como manera de estar en el mundo, no exenta de sufrimiento, pero también de gozo. Jesús comprende mejor que nadie el cuerpo femenino, la mente y los miedos, y los de la sociedad que gesta éstos últimos. A través de los episodios de Jesús y las mujeres vemos por qué éstas últimas están especialmente predisuestas a acoger a Jesús y a su mensaje. Por ello, no podemos dejar de lado algunos ejemplos que nos descubren esas facetas del Mesías que sus antepasados no podían ni imaginar, pero que Jesús viene a realizar como anticipo de la culminación escatológica.

- *La mujer hemorroisa: el poder del tacto (Mc 5,25-34; Lc 8,43-48):* recordemos a aquella mujer de entre la multitud que estaba enferma desde hacía doce años. Tocar a Jesús produce en ella la sanación, que ningún médico había conseguido. Jesús devuelve a aquella mujer al mundo del tacto del que había sido sustraída por padecer una enfermedad que la convertía en un

ser impuro ante la sociedad. La iniciativa de tocar a Jesús parte de ella; él se deja tocar. Este gesto nos resulta especialmente significativo a la luz del A. T., en donde veíamos que una acción similar estaba prohibida en relación con la figura del rey. A Jesús no sólo se le puede, sino que se le debe tocar. Jesús mismo toca a quienes se le acercan, no en vano asume la naturaleza humana. A veces toca físicamente, otras lo hace con su palabra. El mensaje que se extrae de este gesto es el de que el mesianismo de Jesús rompe y transgrede la legislación que, en torno a las mujeres, las excluía de la sociedad periódicamente debido a sus ciclos menstruales, o inmediatamente después del parto, o, como en este caso, por una enfermedad que conlleva derramamiento de sangre. Ella sabe que no le es lícito tocar a nadie, ni tampoco ser tocada (quien así lo haga queda impuro); sin embargo, ella decide tocar a Jesús; hacerlo es encontrar la salud, sobre todo porque ella le toca desde su fe, por ésta última recibirá la alabanza de Jesús mismo.

- *Jesús, un Mesías-ungido para la vida (Lc 7,36-50; Jn 12)*. Prosiguiendo con el mundo del tacto, encontramos en Lucas el episodio de la pecadora arrepentida que, postrándose ante Jesús, le unge los pies. Ella realiza con él un gesto que les estaba destinado a las mujeres, a los niños o a los siervos. Jesús se deja tocar, perfumar, querer por ella; en una posición que nos recuerda el gesto del lavatorio (Jn 13), cuando él mismo se sitúa a los pies de sus discípulos. Aquella mujer es vista por los interlocutores de Jesús como un cuerpo-cabellos para seducir a los varones; la postura de ella podía inducir a pensar, a los que compartían la mesa, en un episodio de provocación sexual. Ciertamente, toda la escena está llena de sensualidad (el perfume, el tacto, los cabellos), pero no es erótica. Jesús destaca de esa mujer su abundancia de amor. Sus cabellos, considerados señuelo de seducción femenina, quedan empapados del mismo perfume que ella ha derramado en los pies de Jesús;

este cabello perfumado no es, en este contexto, arma de seducción, sino metáfora viva de resurrección; la sobreabundancia de perfume, los verbos en gerundio que nos indican la prolongación de la acción y la resistencia de ella a terminar lo que está haciendo nos evocan el encuentro de Magdalena con Jesús en la mañana de la Resurrección. Jesús no recibirá, de esta manera, la habitual unción de muerte, sino que será perfumado para vivir, al igual que los reyes antiguos; en este caso, esa unción es realizada por una mujer; esta labor estaba encomendada en el A. T. al sacerdote o al profeta y se realizaba en la cabeza. El simbolismo de los pies conecta, de nuevo, con el episodio del lavatorio; ambos nos informan de que el mesianismo de Jesús es distinto. Ella se convierte, con su gesto, en profeta, apóstol que anticipa la Resurrección. Ella ha ungido a Jesús y, de manera recíproca, Jesús la unge a ella; ambos comparten la misma unción, pues el mismo perfume pasa de los pies de Jesús a los cabellos de ella. El gesto de aquella mujer memorable expresa en este caso, como la mayoría de la veces, más que muchas palabras. Desde él hay que insistir en el papel legítimo de la mujer como evangelizadora. La riqueza simbólica del episodio nos permite comprobar que entre varón y mujer existen otros tipos de encuentros que los sexuales. La mujer que compartió con Jesús su perfume es ejemplo de ello; al mismo tiempo, pone de relieve el mesianismo nuevo de Jesús, su carácter pacífico, su servicio, su muerte y su resurrección.

- *Una mujer encorvada en la sinagoga, un Mesías que restaura la imagen de Dios (Lc 13,10-17)*: recordamos la mujer encorvada en la sinagoga; Jesús va a devolverle la posición que siempre debió sustentar: el mundo de las miradas. Desde su antigua posición, aquella mujer estaba condenada a mirar sus propios pies y la parte inferior de su cuerpo, pero nunca su propio rostro en reciprocidad con el de los demás. El mundo de las miradas le permitirá recuperar su propia imagen y proyectarla hacia los

demás. La acción de Jesús situará a esta mujer cara a cara frente a los demás, varones y mujeres; todo ello en significativo contexto sinagoga, en el que las mujeres no podían hablar ni participar activamente; Jesús dirá que ella es también "hija de Abraham" (Lc 13,16), heredera por tanto de la promesa que Dios le hizo al patriarca (Cf. Gén 12,1-3). Restaurar la imagen de Dios en la mujer encorvada y en contexto sinagoga significa que ni siquiera en ese ámbito, tan exclusivamente varonil, ella deja de ser hija de Dios, imagen de él y por lo tanto nunca inferior a los varones.

- *Una mujer sin nombre liberada del centro. Un Mesías que ejerce la justicia hasta sus últimas consecuencias (Jn 7,53-8,11):* en el A. T. correspondía también al rey la aplicación de la justicia (*mispatsedaqah*), sin embargo, la mayoría de los reyes destacan no sólo por no haberla ejercido como cabría esperar, sino también por haber llevado a cabo acciones injustas y hasta deleznable; recordemos como ejemplo el caso de la viña de Nabot (1 Re 21). Frente a ellos Jesús se nos revela como un juez cuya sentencia original llega hasta lo más profundo del ser humano. En este sentido, traemos a nuestra memoria a la mujer del capítulo 7-8 de Juan, la mujer anónima que fue colocada en el centro para ser juzgada y condenada a morir por haber cometido adulterio. Jesús la extraerá del centro-muerte en donde había sido colocada, en una posición que nos recuerda a la del chivo expiatorio. Jesús liberará a la mujer sin pedirle explicaciones, sin avergonzarla, sin necesidad de arrepentimiento previo, tan sólo haciendo ver a los que la condenan que ellos mismos son pecadores y que no están en condiciones de aplicar la pena capital. Jesús realiza así una lectura humanizante de la ley de piedra (mosaica), remitiendo a cada uno de los que rodean a la mujer a su propio corazón (conciencia). Jesús no aplica la ley sin más, sino que supera la letra de ésta y coloca por encima de ella la conciencia de cada uno. Aquella mujer, que estuvo en el centro-

muerte y que fue liberada de él, estará en condiciones de comprender lo que se siente al ocupar ese lugar. Al final del Evangelio de Juan encontramos, irónicamente, a Jesús ocupando el lugar de la mujer, cual chivo expiatorio, pero superando incluso el simbolismo de éste, pues Jesús es cordero, no chivo; él se nos mostrará en su Pascua como el verdadero cordero del sacrificio, con lo que trastorna radicalmente el contenido de la celebración judía. Ese cordero situado en el centro nos recuerda que ya no son necesarias más muertes expiatorias la suya en medio de los otros dos condenados es la muerte del cordero que incluye también a todos los chivos. Este cordero no sólo da la vida por aquella mujer del centro, sino también por aquellos que la condenaron. Jesús, el Mesías, es un cordero que muere por todos y ésta es de nuevo la nota discordante en relación con las expectativas mesiánicas judías. De esta manera, el Mesías de Juan, presentado como revelador, preexistente y eterno, es un Mesías que no elude la muerte, pero que al mismo tiempo la supera y la aniquila; es un Mesías que ha resucitado. Llevaba razón Ana cuando decía que el Mesías traería la liberación a Jerusalén; pero ella no sabía todavía que la llevaría a cabo con cada uno de los que con él se encontraran y se dejasen seducir por él, no en masa, no en guerra sino en un pacífico tú a tú. El culmen de esa liberación es el rescate de la propia muerte, la aniquilación ésta y el nacimiento de una nueva realidad: la Resurrección; y ésta sí que excede, como hemos comprobado, al concepto o preconcepción mesiánico judío.

- Jesús: el Mesías de la cuarta noche

Una antigua tradición targúmica sitúa la venida del Mesías en torno a la noche²². La experiencia de la Pascua marca en la historia

²² El Targum es la traducción parafraseada de los textos bíblicos del hebreo al arameo, hecha por los judíos de Palestina y Babilonia, para el servicio de la sinagoga.

israelita un hito que ha determinado las distintas lecturas de otros que, por influjo de esta noche, han adquirido también un cariz pascual. Son numerosos los pasajes en los que se rememora y actualiza tal acontecimiento.

En torno a Ex 12,42: “noche de vela para Yahveh a fin de sacarlos de la tierra de Egipto. Esta noche es de Yahveh, de vela para todos los hijos de Israel por sus generaciones”, el targumista ha compuesto el conocido “Poema de las cuatro noches”, en el que, en contexto nocturno, se han recogido los eventos más importantes para el pueblo de Israel: la Creación, la Liberación de Isaac, la Pascua y la Venida del Mesías²³. En este sentido, lo narrado en la cuarta noche es de una relevancia equiparable a la Creación o al Éxodo.

En Jesús, la cuarta noche ya ha acontecido; se ha cumplido lo que en relación con ella se había prescrito; de esta manera, la cuarta noche se convierte en el Nuevo Testamento en noche primigenia de nueva Creación. El nacimiento de Jesús es el hito que inaugura los nuevos comienzos.

Y es que la venida del Mesías es para el pueblo cristiano un acontecimiento de tal envergadura que sólo es equiparable, en el mundo judío, con los temas de las cuatro noches del Targum. Forma parte de la tradición judía la convicción de que el Mesías vendrá en la noche de Pascua. En la época de Jesús la expectación mesiánica era tal, que los romanos reforzaban la guardia cuando llegaba esta fiesta; por otro lado, cuando los cristianos vieron que en Jesús se habían cumplido tantas esperanzas precisamente en Pascua, buscaron los textos que hablaban de esta fecha como tiempo de salvación; ello hizo que los rabinos prohibiesen tales escritos;

²³ La cuarta noche del poema dice así: “cuando llegue el mundo a su fin para ser redimido, los yugos de hierro serán quebrados y la generación malvada será aniquilada y Moisés subirá de en medio del desierto (y el Rey Mesías de lo alto). Uno caminará a la cabeza del ganado y el otro caminará a la cabeza del ganado y su Verbo caminará entre los dos y Yo y ellos caminaremos juntos”. La traducción es de A. Diez Macho.

incluso el “Poema de las cuatro noches” quedó sepultado en el olvido hasta el descubrimiento del Targum Neofiti, donde se contiene dicho poema; por el mismo motivo, se intentó acabar con la especulación de que el Mesías vendría en Pascua y se llegó a decir que tal evento no tendría lugar en Pascua, ni en víspera de fiesta, ni en sábado²⁴.

El ritual pascual recibió, sobre todo a partir del s. I d. C., una interpretación escatológica y mesiánica. Los salmos del Hallel (aquellos que se cantan en la noche de la Pascua) adquieren también una significación mesiánica, pues al cantarse cada año, esas esperanzas resultan reavivadas y renovadas. Toda la tradición que habla así de vigilancia en torno a la espera mesiánica conecta con esta tradición targúmica. Reminiscencias de ello encontramos en la parábola de las vírgenes del aceite y en la de los siervos vigilantes (Lc 12,35-40) o en el anuncio del ángel a los pastores de Lucas (Lc 2,8-14).

El nacimiento del Mesías hará que todo un pueblo salga de la oscuridad. El significado de esta noche pierde las connotaciones negativas inherentes a la oscuridad nocturna, adquiridas tras una larga experiencia, que han hecho que la noche sea a veces sinónimo de muerte, amenaza, terrores y miedos. Con la venida del Mesías, la noche recupera todo su contenido salvador-festivo tornándose en noche de Creación, de Pascua, de Exodo y de Liberación. De ésta y otras maneras, nos percatamos los cristianos, al conocer la tradición targúmica, de que Jesús es el Mesías del que se habla en la cuarta noche del poema, aunque muchos de entre los suyos no le reconocan como tal.

²⁴ En relación con esta reacción anti-cristiana, San Jerónimo encuentra al final del s. IV indicios de esta tradición judía y escribe: “es tradición de los judíos que el Mesías vendrá a media noche, al modo como sucedió en Egipto cuando se celebró la Pascua, por eso, pienso ha permanecido una tradición apostólica en el hecho de que el día de la vigilia de Pascua, no sea lícito despedir a la gente antes de la media noche, pues se espera la venida de Cristo” (PL 26. Col 192. Com in Math. Lib IV).

- El Mesías celebra la Fiesta y la llena de nuevo contenido

A Jesús no se le conoce precisamente por llevar una vida ascética, de ayunos y mortificaciones. Al contrario, su presencia en diversos escenarios en los que aparece participando de la comida y la bebida conduce a algunos a criticarlo por ello (Cf. Mt 11,19). En los orígenes del pueblo judío está también el de su fiesta más conocida: la Pascua; de ésta y de otras toman sus miembros la fuerza; ella es celebrada como memorial, evocación, actualización de la salvación divina. La alegría es la nota que destaca en tales acontecimientos. Son numerosas las alusiones que encontramos en el Evangelio a las fiestas judías; entre ellas tenemos el Sabat (Sábado) al que Jesús da un nuevo contenido, también alegre, de liberación y sanación.

De entre las fiestas que aparecen destacadas en el Evangelio encontramos los banquetes; éstos se convertirán en símbolo de la era mesiánica y de la dicha de la vida futura (Mt 8,11; 26,29; Ap 19,9), y de entre ellos no podemos eludir uno que tuvo lugar en Caná: un banquete de boda; éstos eran especialmente emotivos en el mundo judío; en este caso, la asistencia de Jesús incrementará esa emotividad, sobre todo en relación con el vino, fundamental en este tipo de fiesta; en esta ocasión la escasez del mismo estuvo a punto de arruinar la reputación del novio. Jesús, animado por su madre, saldrá al paso trayendo a la fiesta el mejor de los vinos, adelante del vino escatológico, y revelándose como el verdadero novio y anfitrión de la boda.

El Evangelio de Juan es el que más referencias festivas recoge; así en el capítulo 2, nos situamos en el momento de manifestación mesiánica de Jesús en el Templo, centro y símbolo de la institución judía; allí él va a denunciar la corrupción del Templo y proclamará su sustitución por el nuevo santuario de su persona.

En la fiesta innominada del capítulo 5, vemos la situación del pueblo oprimido por la institución judía; el espectáculo de la piscina

está en violento contraste con la fiesta en la que tendrá lugar la controversia sobre el descanso sabático.

En la segunda Pascua (Jn 6) encontramos muchos de los temas pertenecientes al Exodo: paso del mar, monte, la tentación, la infidelidad, el maná, el cordero pascual, la mención explícita de Moisés, la incompreensión, las murmuraciones, la muerte en el desierto y la tierra prometida. Esta fiesta no tendrá lugar en Jerusalén, sino que Jesús la celebrará al margen de la institución judía.

En la fiesta de Tabernáculos (Jn 7) los símbolos más importantes son la luz y el agua; Jesús los va a aplicar a su persona. El Mesías gritando asume el papel de la Sabiduría 7,37. En esta fiesta formaba parte del rito el encender cuatro candelabros de oro en el atrio de las mujeres. Jesús se autoproclamará *luz del mundo* y abrirá los ojos al ciego; al atardecer seguirá habiendo luz (Cf. Za 14,8).

En la fiesta de la consagración del Templo (*Hanukká*), será Jesús el que resultará consagrado por el Padre.

La tercera Pascua no es ya la de los judíos, sino la de Jesús; en ella será sacrificado como verdadero cordero, pues la Pascua judía no aparece celebrada en Juan al modo en que aparece en los sinópticos; en el Evangelio de Juan se hace más patente el cumplimiento del éxodo de Jesús (13,1) y se constituye el nuevo pueblo (19,23-27).

En nuestra memoria han quedado numerosos gestos que, en torno a algunas celebraciones, encontramos en los Evangelios; en este sentido, recordamos aquella situación en la que Jesús lava los pies a los comensales, se hace vino, aprovecha para instruirlos, les propone acertijos, multiplica el alimento hasta rebosar, les propone parábolas, etc. En definitiva, Jesús, el Mesías celebra la vida en la fiesta, la exalta y la proclama hasta el punto de llenarla de un contenido original y nuevo, vinculado totalmente a su persona, hasta el punto de convertirse él mismo en Fiesta.

Con Jesús descubrimos el significado profundamente humano de la fiesta; ésta se nos muestra como humanamente necesaria; por

ello, la fiesta cristiana no ha de perder nunca su referente; la fiesta cristiana es suspensión del tiempo cotidiano y participación del tiempo de Dios; no caben en ella elementos superficiales que desvirtúen su contenido, nos desvíen y nos aparten del verdadero sentido. Celebrar la fiesta es celebrar la vida, pero una fiesta fundamentada y con fundamento.

- El Mesías: un niño entre los niños

El matrimonio judío tiene como fin primordial el de la procreación. La abundancia de prole es una bendición de Dios, sobre todo cuando lo nacido es un varón (1 Sam 4,20; 2 Sam 18,18; Rut 4,11). Sin embargo, de forma paradójica, no existe una preocupación especial hacia ellos por parte del padre hasta que no cumplen los doce años. Las niñas, convertidas a esa edad en mujeres, están sometidas a la voluntad del padre, que decidirá tanto el momento de su matrimonio como el varón con quien lo contraerá. En el caso de los varones, el padre, despreocupado hasta esa edad del niño, comienza a implicarse en su formación religiosa y laboral. Pero hasta que eso sucede, los niños forman parte de un sector de la población del que poco se habla en los Evangelios; Jesús va a tener palabras para ellos, de modo que los rescata de la situación de indiferencia en la que se encuentran, diciendo que para entrar en el Reino de los cielos hay que ser como ellos (Cf. Mt 19,13-15 par).

Son ejemplo de vulnerabilidad, de alegría connatural y también de confianza en la figura paterna; sin embargo, a menudo destacan por ser ruidosos, por molestar con sus juegos a las personas mayores y son excluidos, por ello, de ámbitos en los que su presencia se consideraría inapropiada e inoportuna. Jesús los acogerá en su círculo y los situará en el centro de su mensaje. Desde esta actitud benevolente y complaciente de Jesús hacia este importante sector de la sociedad, resulta difícilmente disculpable la actitud de aquellos que siguen excluyendo a los niños de las celebraciones litúrgicas, bajo el pretexto de ser ruidosos y de distraer al auditorio.

Tan importante resulta el tema de la infancia, que Lucas y Mateo han incluido en sus Evangelios los minievanglios de la infancia de Jesús; desde la infancia de aquél que es el Mesías se comprenden mejor esas palabras de Jesús, que pretenden llamar la atención a los adultos sobre la importancia de no dejar morir en nuestro interior a ese niño\ -a que fuimos. Por ello, Jesús pedirá que dejen a los niños acercarse; no distingue en sus palabras entre niños y niñas; de nuevo se pone en evidencia esa otra faceta del Mesías cristiano, inédita para el A. T.: estar cerca del Mesías, poder tocarle; es algo real y patente en Jesús que, sin embargo, estaba prohibido con relación a los reyes.

“Dejad que los niños se acerquen a mí”, dirá Jesús; desde una lectura actualizante, esta frase apela hoy a que es preciso rescatar a los niños de esa distancia que va creciendo en la misma medida que van creciendo ellos. Desde que vienen al mundo tiene lugar un proceso de separación entre hijos y padres; éstos últimos parecen tener prisa por el desarrollo de su individualidad. Jesús tuvo palabras para los niños y para quienes los rodean, palabras muy significativas en contexto actual; ¿permitimos hoy que los niños se acerquen a Jesús o acaso se lo impedimos desde una educación demasiado utilitarista y poco centrada en el sentimiento?, ¿les hablamos a los niños de él hasta el punto de que sea necesario espantarlos de su lado? “Hablad a los niños de mí”, sería quizás hoy la reformulación de aquellas palabras a las que se podrían añadir estas otras: “pues si no lo hacéis no entraréis en el Reino de los cielos”. La evangelización a los niños es uno de los retos de nuestra Iglesia y requiere, hoy en día, de una mayor preparación acorde con los cambios de nuestro tiempo. Rescatar las narraciones bíblicas ha de ser una de nuestras preocupaciones, si no queremos que nuestros niños sean ignorantes en este terreno; éstos siguen abiertos al mundo de las narraciones (a pesar de la seducción tecnológica); entre ellas destaca ésta, en la que ellos son los protagonistas; quizás a ellos les gustaría conocerla.

- ¿Qué significa hoy para las mujeres la palabra 'Mesías'?

Hablar hoy de este título resulta, en opinión de algunas mujeres, trasnochado, por considerar que ha quedado superado desde el punto de vista veterotestamentario. Pero, al igual que en el A. T. no existía un modelo único de Mesías, en el mundo actual no existe un modelo único de mujer; en algunos sectores el modelo de mujer propugnado por la sociedad patriarcal sigue aún vigente. Sin embargo, también constatamos que han quedado atrás los antiguos mitos de Blancanieves, Cenicienta o de la Bella durmiente: niñas que no llegan a alcanzar la madurez y que caminan junto a un salvador erigido en héroe. A estos mitos los sustituyen hoy otros, como la Sirenita o Pocahontas; éstas representan a mujeres libres, autónomas, eficaces y atractivas, pero que siguen, sin embargo, apareciendo junto a un héroe. Nuestras heroínas bíblicas, Yael, Judit y Débora, nos ofrecen, en este sentido, un perfil más autónomo que el de los nuevos mitos, ya que ellas mismas son salvadoras.

Los diversos rostros de mujer se amplían dependiendo de las condiciones sociales en las que se encuentren. Para algunas, el modelo zelota, el de liberador político, continúa resultando atractivo, sobre todo en lugares donde la situación de la mujer no ha alcanzado aún los niveles de autonomía y emancipación de las sociedades occidentales; son muchas las mujeres que siguen siendo esclavas de su propio cuerpo.

Para cierto paradigma de mujer emancipada, que se "ha hecho a sí misma", que ha conseguido conjugar trabajo y familia, que ha superado el modelo patriarcal por tanto tiempo imperante, resulta impropio hablar de un Mesías con connotaciones varoniles que le pueden recordar al modelo patriarcal. Si ella se ha liberado a sí misma, no necesita ser liberada por nadie; al mismo tiempo, esta mujer ha llegado a pensar que su presencia no es necesaria en la Iglesia.

Encontramos, cada vez con más frecuencia, un modelo de mujer que no sólo ha conquistado la libertad, sino que además es capaz de defenderse físicamente ante la violencia masculina; este prototipo recuerda a Fa Mulan (otro personaje Disney), que vive al margen de cualquier romance, pero se disfraza de guerrero para sustituir a su padre en la batalla, con lo que se reviste de una violencia que no le es propia, sino que es típicamente masculina (la de la batalla); de esta manera, la violencia se nos muestra como ingrediente necesario para alcanzar la liberación y deja de ser, cada vez más, una actitud exclusivamente masculina; con ella no ganamos nada. Recientemente hemos podido ver en el cine a Séfora, personaje del Príncipe de Egipto, caracterizada de forma distinta a como aparece en Éxodo; ésta no necesita de ningún don Juan que le espante los pastores del pozo; es mujer con un cuerpo totalmente femenino y seductor, pero al mismo tiempo es portadora de una fuerza física que muchos varones querrían para sí; junto a ella aparece un Moisés compañero, no héroe; ambos son colaboradores del auténtico protagonista de la historia de liberación: Dios. ¿Qué papel desempeñaría en la vida de mujeres tales un salvador o un liberador al modo patriarcal? Posiblemente ninguno.

Dirigido a esas mujeres que no encuentran su lugar en la Iglesia está también el mensaje de Jesús; su nuevo contenido mesiánico, después de que el antiguo quedase aniquilado, está aún por completar. Sigue el Mesías sentándose al borde de nuestro pozo y pidiendo de nuestra agua, a menudo enturbiada por un pasado no exento de sufrimiento y resentimiento, pero del que se hace preciso salir para poder construir. Quizás, si somos capaces de ofrecer de nuestra agua, nos ofrezca él también de la suya, ésa que quita para siempre una sed que nosotras también tenemos. Quizás al ofrecerla nos sorprendamos de que ya no existen imposiciones patriarcales, de que la imagen de Dios (varón judío) se aleja de aquél para expresarse en el Jesús amigo y confidente que necesita el agua de nuestra palabra. Nunca Jesús dejó al margen a las muje-

res en su mensaje. Tampoco hoy. En todas nosotras late un corazón de samaritana y una sed que nuestra emancipación no ha apagado; somos como esa mujer junto al pozo a la que Jesús sigue pidiendo de beber y a la que él sigue ofreciendo la suya. Una y otra son necesarias, cada vez con más urgencia, en nuestra Iglesia actual, para el desarrollo de las tareas evangelizadoras.

El Mesías de la mujer actual es el amado del Cantar que deja oír su voz, nunca la niega y pide que se responda a su voz en reciprocidad de voces; es el hombre del pozo, con una sabiduría hecha palabra, el amigo que obra el milagro de la semilla que sólo porque muere es capaz de germinar; es el Dios que habla y nos pide nuestra palabra. Su rostro nada tiene que ver con el del "donjuán" del pozo que rescataba a damiselas en apuros. Él sigue hoy ayudándonos a romper cadenas, a abrir unos pétalos que no éramos conscientes de poseer; es un Mesías que se sienta y escucha, que se detiene y llora; es aquél que extrae de la noche y actúa en ella para convertirla en fiesta, haciéndose él mismo fiesta y motivo de ésta, como aconteció a aquellas vírgenes que, vigilando su aceite, llegaron a comprobar que su espera no había sido infructuosa; es el amado que siempre llega, sin que ningún centinela lo impida, ni ninguna raposa lo acobarde y que, satisfaciendo la especial sensibilidad femenina, se deja perfumar, se deja querer, con gestos y signos alejados del modelo de varón veterotestamentario. Jesús es un Mesías tan cercano a los varones como a las mujeres; con él salen a la luz notas de una sensibilidad que no es exclusiva de ningún género y que cada vez más varones reivindican para sí. Su rostro lo imaginamos alegre pero no exultante, triste pero no deprimido, como José (un alumno de 2.º de ESO) me decía: "no puede estar completamente contento hasta que todos lo estemos". Nuestra mirada permanece fija en un horizonte de esperanza en el que nos llegue al fin la primavera en mitad del invierno, en el que la alegría mesiánica ya no sea una promesa, nos alcance a todos y podamos exclamar, esta vez también nosotras, como ya hizo Andrés: "hemos encontrado al Mesías".

Conclusión

Aunque no existe una concepción unívoca de la palabra 'Mesías' en el A. T. y aún menos a las puertas del Nuevo, en donde también reina la confusión, lo cierto es que esta palabra aplicada a Jesús corrige, amplía y supera las diversas expectativas veterotestamentarias. Decir que Jesús es el Mesías es decir más que lo que la tradición había recogido y expresado, hasta el punto de que la misma palabra queda infravalorada, si nos ceñimos a lo que con ella se expresaba en contexto antiguo; por ello San Pablo ya no insiste en ella. La actividad de Jesús dista mucho de lo que se esperaba del rey salvador; por ello, desde Jesús y su mensaje, el concepto ha de ser redefinido, reformulado; así lo hemos ido comprobando a través de estas líneas que comenzaron su andadura animadas por la presencia de una vieja estrella; aquélla nos ha conducido hasta el Mesías cristiano, con el que no sólo tiene cumplimiento la promesa davídica, sino que la desborda. La luz de aquella estrella ha brillado también en cada una de las personas que han reconocido en Jesús al Mesías, se han dejado curar, se han dejado tocar e incluso empapar por él. Esta palabra sigue viva hoy, a las puertas del tercer milenio, en el que ciertos aires apocalípticos revolotean y alteran nuestros espíritus, de modo que infunden el temor a un inminente e hipotético fin del mundo, al que acompañará la catástrofe; sin embargo, los cristianos sabemos que el Mesías no vendrá cual guerrero exterminador; él ya vino y lo hizo pacíficamente, igualmente volverá y al hacerlo nos reconocerá como aquellos que nos mantuvimos expectantes, animados por la presencia del Espíritu, que preparó nuestros corazones y erradicó de ellos todo temor.

Jesús de Nazaret: Sophía De dios

Nuria Calduch

Nuria Calduch-Benages nació en Barcelona el 26 de marzo de 1957. Pertenece a la Congregación de las Misioneras Hijas de la Sagrada Familia de Nazaret desde 1978. Es Licenciada en Filología anglo-germánica por la Universidad Autónoma de Bellaterra (Barcelona) y Doctora en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. En la actualidad es profesora de Antiguo Testamento (Literatura Sapiencial) en la Pontificia Universidad Gregoriana y en el Instituto Regina Mundi de Roma, y asidua colaboradora en el Forschungsprojekt Ben Sira de la Universidad de Salzburg (Austria). Recientemente ha publicado *En el crisol de la prueba. Estudio exegético de Sir 2,1-18* (ABE 32; Estella, Verbo Divino, 1997) y ha colaborado en obras como *La mujer en la Biblia, El Cantar de los Cantares, Relectura de Lucas y Bibliographie zu Ben Sira*. Autora de varios artículos científicos y divulgativos, especialmente sobre la literatura sapiencial de Israel, ha participado en la preparación de la Biblia Catalana Interconfesional, la revisión de la Biblia de Jerusalén y en actividades organizadas por la Federación Bíblica Católica. Acaba de editar, con Jacques Vermeylen, *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*. Festschrift Maurice Gilbert (BETL 143; Leuven, 1999). Es miembro de la ABE (Asociación Bíblica Española), ABC (Associació Bíblica de Catalunya), ABI (Asociación Bíblica Italiana, ATE (Asociación de Teólogas Españolas) y AFERT (Associazione Femminile Europea per la Ricerca Teologica).

JESÚS DE NAZARET: SOPHIA DE DIOS

Nuria Calduch

Introducción

El estudio de Paul-Émile Bonnard: "De la Sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament à la Sagesse en personne dans le Nouveau"¹ nos ha dejado en herencia dos expresiones que constituyen el punto de arranque de nuestra reflexión bíblica. Ésta es, en realidad, un intento de aproximación sapiencial a la figura de Jesús de Nazaret.

Bonnard habla de *sabiduría personificada* (para el Antiguo Testamento) y *sabiduría en persona* (para el Nuevo Testamento). La distinción entre ambas es pedagógicamente útil, pero puede resultar ambigua e inducir a errores de comprensión. La expresión "en persona" puede dar a entender que, en realidad, la Sabiduría sola-

¹ En Maurice GILBERT (ed.), *La sagesse de l'Ancien Testament*, BETL 51; Leuven, 1990, pp. 117-149.

mente ha venido con Jesucristo, como si antes se hubiera tratado sólo de una sabiduría a medias o ficticia. Por esto se impone, en primer lugar, una incursión en los textos del Antiguo Testamento que hablan de la sabiduría personificada para descubrir su identidad, su función, su significado; y, en segundo lugar, analizaremos aquellos escritos neotestamentarios donde la figura de Jesús asume los rasgos y funciones de la sabiduría personificada. Por último, relacionaremos los textos entre sí.

Junto a esto es importante tener en cuenta la corriente sofiológica que parte de la teología y exégesis feminista. Ella habla de Jesús en femenino, como la Sophia de Dios, un modo de contrabalancear el acento exclusivamente masculino que marca el tratamiento de la figura evangélica y neotestamentaria de Jesús. Encabeza la lista la teóloga Elizabeth A. Johnson, quien dedica uno de los capítulos más importantes de su obra, *She Who Is*, a Jesús como Sophia de Dios. También es digna de mención la exegeta Elizabeth Schüssler Fiorenza. En su libro *En memoria de ella*² habla de Dios como la Sophia de Jesús y de Jesús como la manifestación encarnada de dicha Sabiduría divina. A partir de ella son numerosas las teólogas y exegetas que adoptan la categoría de la Sabiduría para referirse a Jesús.

La personificación de la Sabiduría

La personificación o prosopopeya (del griego *prosopon*, «rostro o persona» y *poieien*, «hacer») es un recurso literario muy frecuente en la literatura universal. Consiste en atribuir cualidades, palabras o acciones humanas a seres u objetos inanimados o a ideas abstractas. La Biblia está llena de personificaciones. Veamos algunos

² Cf. Elizabeth A. JOHNSON, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, 1993, pp. 150-169 y Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, Bilbao, 1989, pp. 176-188.

ejemplos. En Sal 85,11-12, “la lealtad y la fidelidad se encuentran, la justicia y la paz se besan; la fidelidad brota de la tierra, la justicia se asoma desde el cielo...”. El *sheol* o reino de la muerte “abre sus fauces, dilata la boca sin medida” para engullir a nobles y plebeyos (Is 5,14); la muerte “entra por las ventanas” (Jer 9,20); el sol “sale como esposo de su alcoba” (Sal 19,6) y el mar, aludiendo a la sabiduría, habla como si fuese una persona y dice: “No está aquí” (Job 28,4).

Sin duda alguna, la personificación bíblica más extraordinaria es la de la Sabiduría (Dama Sabiduría, Doña Sabiduría)³. Discurre por las páginas del libro de los Proverbios, Job, Sirácida, Baruc y Sabiduría con los rostros más variados: es niña, hermana, joven, anfitriona, madre y maestra, guía y compañera de viaje, novia cortejada y esposa acogedora. Rostros siempre distintos, pero siempre rostros de mujer. Como tantos otros, también nosotros/-as nos hemos preguntado: “¿por qué esta personificación femenina?, ¿por qué esta personificación femenina en una sociedad netamente patriarcal?, ¿qué significado oculto esconde esta figura?, ¿cómo hay que leerla e interpretarla?”. Existen muchas y variadas respuestas. Unas se apoyan en el género femenino del sustantivo hebreo *hokmah* («sabiduría») y de su equivalente griego *sophia*. Otras insinúan el atractivo que Doña Sabiduría provocaba en un auditorio exclusivamente masculino: de hecho, los pupilos de la enseñanza sapiencial eran jóvenes muchachos a punto de afrontar la vida y las futuras responsabilidades sociales. Un tercer grupo de respuestas recurre al influjo de divinidades femeninas como la diosa cananea Astarté, la babilónica Siduri-Sabitu, la fenicia Ishtar (reflejada en el libro de Ahiqar), la egipcia Maat, la helenística Isis, etc. Por último, no podemos olvidar los estudios de Claudia V. Camp sobre la figura de la Sabiduría y su relación con las mujeres, reales o imaginarias, de la

³ Cf. Roland E. MURPHY, “The Personification of Wisdom”, en John DAY et al. (eds.), *Wisdom in Ancient Israel. Essays in Honour of J. A. Emerton*, Cambridge, 1995, pp. 222-233.

sociedad israelita⁴. Estas respuestas iluminan sólo parcialmente a la enigmática Doña Sabiduría; ninguna logra desentrañar el misterioso halo que sigue envolviendo a nuestra protagonista.

Hemos dado por descontado que estamos ante una personificación literaria o poética; algunos, sin embargo, prefieren hablar de personificación del orden cósmico (von Rad) o de personificación doctrinal o reveladora (Larcher), o incluso de *hipóstasis* (Ringgren): un término teológico de no fácil explicación y sobre el que ni siquiera los/-as especialistas logran ponerse de acuerdo. Nosotros no vamos a adentrarnos en estos vericuetos, pues no queremos desviarnos de nuestro objetivo principal. De todos modos, hay que decir que actualmente la opinión más común es la primera que hemos presentado.

La sabiduría personificada en el Antiguo Testamento

El término 'sabiduría' tanto en hebreo (*hokmah*) como en griego (*sophia*), se dice en femenino. Su personificación, por tanto, adquiere los tintes de la feminización de su nombre con todo lo que comporta simbólicamente. Cuanto sigue, de esta manera, habrá de ser leído y entendido sobre el trasfondo femenino que implica la palabra.

La sabiduría personificada aparece en numerosos textos del Antiguo Testamento, mucho en la primera colección del libro de los Proverbios (Prov 1-9) y en la primera parte del Sirácida (Sir 1-24), pero su presencia más significativa la encontramos en los textos siguientes: Prov 8; Job 28; Sir 24; Bar 3,9-4,4 y Sab 7-9.

⁴ Cf. Claudia V. CAMP, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs* (Bible and Literature Series 11; Sheffield, 1985); ÍDEM, "Woman Wisdom as Root Metaphor: A Theological Consideration", en K. HOGLUND et al. (eds.), *The Listening Heart: Essays in Wisdom and the Psalms in Honour of Roland E. Murphy*, JSOTS 58; Sheffield, 1987, pp. 45-76.

• La Sabiduría: primera criatura de Dios (Proverbios 8)

Prov 8 constituye el segundo discurso público que la Sabiduría dirige a todos los humanos, incluidos los inexpertos y los necios (el primero se encuentra en la apertura del libro: Prov 1,20-33). Es un discurso largo y solemne. Va precedido de una introducción, para describir el escenario del discurso: un lugar ruidoso y animado (vv. 1-3); sigue al discurso una conclusión exhortativa (vv. 32-36). A nosotros/-as nos interesa especialmente la parte central del discurso (vv. 4-31). En sus primeras palabras, la Sabiduría hace el elogio de su propia enseñanza: es verdadera, justa, sin rastro de maldad ni engaño y vale más que el oro, la plata, las perlas y las joyas (vv. 4-11). Prosigue con una alabanza personal (vv. 12-21). El uso del pronombre personal "yo" al inicio del v. 12 confiere una mayor potencia a su mensaje: "yo, la sabiduría, habito con la prudencia y he descubierto el arte de la reflexión", y al inicio del v. 17: "yo amo a los que me aman y me encuentran los que me ansían". La Sabiduría se reconoce como una superdotada: es sumamente inteligente (consejo, competencia), moralmente intachable (detesta la altanería, la altivez, el mal camino y la lengua retorcida) y ejerce su poder entre los grandes (reyes, príncipes y gobernantes). Pero, ante todo, la Sabiduría sobresale por su capacidad de relación. No es, ciertamente, una retraída. Ella sabe tratar a los que la aman y desean, a éstos los colma de frutos. 'Amar' y 'desear' son términos que describen el vasto campo de las relaciones humanas en todos los niveles: religioso, pedagógico, simbólico, erótico: relaciones entre Dios y el fiel, entre maestro y discípulo, discípulo y sabiduría, hombre y mujer (Cf. Cant 3,1-4). Pero amar y desear, en el mundo de las relaciones, ha sido atribuido históricamente a las mujeres. De esta forma, la sabiduría de Dios destaca por sus dimensiones típicamente femeninas.

Los vv. 22-31 encierran el texto más célebre del capítulo, pero también el más complicado. Sus problemas filológicos no tienen fácil solución. Otro de los puntos discutidos es su relación con temas mitológicos de otras culturas. De todos modos, el elemento más

destacable en estos versículos es la estrecha relación entre Dios y la Sabiduría, entre el creador y su primera criatura. En esta parte del discurso la Sabiduría cede su protagonismo a Dios. Dios pasa a ser el sujeto de casi todas las acciones: crear, formar, engendrar, asentar, hacer, establecer, trazar, condensar, fijar, señalar, cimentar, etc. La intensa actividad creadora de Dios puede resumirse de este modo: Dios crea la Sabiduría y crea el universo. De ahí que ambos, Sabiduría y universo, sean criaturas dependientes de Dios. A partir de los vv. 22-23 la Sabiduría narra su propia creación:

“El Señor me *creó* al principio de sus tareas,
antes de sus obras más antiguas.
Fui formada en un pasado lejano,
antes de los orígenes de la tierra.”

Los/-as exegetas continúan debatiendo sobre el significado de los dos verbos hebreos que nosotros hemos traducido con ‘crear’ y ‘formar’⁵. El verbo *qnh* puede interpretarse como «crear, generar, fundar, establecer» o también «como comprar, adquirir, conseguir, poseer»; *nsk* (en Nifal, forma pasiva) puede entenderse como «ser formado/-a, establecido/-a, tejido/-a, versado/-a, derramado/-a». Hay que destacar la concentración de expresiones temporales que acompañan a estas formas verbales (al principio de sus tareas, antes de sus obras más antiguas, en un pasado lejano, antes de los orígenes de la tierra) y que continuará hasta el v. 29. Tienen como función resaltar el origen divino de la Sabiduría: existe desde el principio, antes de la creación del mundo. En los vv. 24-26, Dios engendra la Sabiduría (lit.: *fui engendrada*, pasivo teológico) antes de que existieran en el orbe océanos, manantiales, colinas y campos. El autor esboza una cosmología rudimentaria siguiendo una vía negativa (cuando no había...). En esta concepción cosmológica,

⁵ Cf. Maurice GILBERT, “Le discours de la Sagesse, en Proverbes 8. Structure et cohérence”, en ÍDEM (ed.), *La sagesse de l’Ancien Testament*, BETL 51; Leuven, 1990, pp. 209-210.

las montañas quedan encajadas en el abismo como columnas, sostienen la bóveda del cielo. Acto seguido (vv. 27-29), Dios organiza y ordena todo lo creado: esta vez empieza por el cielo (cosmos superior) y termina en la tierra (cosmos inferior). Durante su actividad creadora Dios no está solo. Le asiste la Sabiduría, aunque ésta no intervenga directamente en la creación: “cuando... yo estaba allí”, afirma la Sabiduría. La presencia de la Sabiduría como asistente divino evoca la tarea cocreadora de Eva (Cf. Gen 3 y 4,1-2) con relación a la vida y, por extensión, evoca la función que todas las mujeres tienen en este mundo con respecto a la vida, la vida humana y la vida misma de la naturaleza. Y, llegamos así, a los versículos más conocidos de todo el poema (vv. 30-31):

“...a su lado estaba yo, como *’mwn*,
día tras día disfrutaba,
y jugaba sin cesar en su presencia;
jugaba con el orbe de la tierra
y mi disfrute era estar con los hombres.”

En nuestra traducción hemos conservado el término hebreo *’mwn* sin vocalizar, pues el significado de la raíz es muy controvertido⁶. Podemos leer *’amon*, «maestro de obra, artesano, arquitecto». En este caso, se supone que la Sabiduría habría participado en la estructuración del mundo, cosa que contradice el mensaje del texto, según el cual el único organizador es Dios. También podemos leer *’amun*, «niño de pecho, hijo querido, niño pequeño». Esta segunda lectura encaja mejor en el contexto: la Sabiduría es una niña pequeña alegre y juguetona a quien el creador con toda su obra miran complacidos. Casi ya al final del poema, echemos una mirada atrás, siguiendo la ruta de la Sabiduría etapa por etapa: es creada por

⁶ Cf. el último estudio sobre este término: Cleon L. ROGERS III, “The Meaning and Significance of the Hebrew Word *’mwn* in Proverbs 8,30”, *ZAW* 109 (1997), pp. 208-221, con abundante bibliografía.

Dios, es anterior al mundo, asiste a su organización y, por último, hace de puente entre Dios y los hombres.

Está claro que la Sabiduría es divina, pero no es Dios. No puede serlo, ya que es hija suya. Y al revés: Dios está íntimamente ligado a la Sabiduría, pero no es la Sabiduría. No puede serlo, ya que él es su creador. Sin embargo, nuestro texto identifica en cierto modo la Sabiduría con Dios. Están tan cerca uno del otro que parecen fundirse en una misma presencia: la misma voz, el mismo deseo de comunicación con los hombres. La Sabiduría es la revelación de Dios, es su propia comunicación vital; comunicación que resuena en el universo, en la historia y en cada persona humana: “quien me encuentra, encuentra la vida y alcanza el favor de Dios” (Prov 8,35).

- La Sabiduría inaccesible (Job 28)

El capítulo 28 es uno de los pasajes más discutidos del libro de Job por lo que se refiere a su autenticidad y a su relación con el contexto. ¿Hay que colocarlo en boca de Job?, ¿es una adición posterior?, ¿presenta puntos de contacto con los textos más cercanos o es una pieza totalmente independiente en el conjunto de la obra? No nos toca suministrar respuestas a tantas preguntas. Sin embargo, hacemos notar que el poema se caracteriza por un estribillo repetido con ligerísimas variantes en el v. 12 y en el v. 20: “Pero ¿dónde se encuentra la sabiduría?, ¿cuál es la sede de la inteligencia?”.

El estribillo nos permite dividir el poema en tres estrofas. En la primera (vv. 1-12), el *homo faber*, capaz de extraer minerales preciosos de las profundidades de la tierra, es incapaz de encontrar la sabiduría. La segunda (vv. 13-20) pondera el valor incalculable de la Sabiduría: es más preciosa que el oro, las piedras preciosas y todas las riquezas del mundo. Y, en la tercera (vv. 18-21), se desvela el misterio de la inaccesible sabiduría: “sólo Dios conoce su camino, sólo él sabe dónde se encuentra” (v. 23). Y, “¿cuál es ese lugar?”, preguntamos nosotros/-as, “¿cuál es su paradero?, ¿está a nuestro

alcance?”. Los versículos siguientes nos dan una pista: cuando ordenaba el universo, el Señor “la vio, ponderó su valor, la examinó y le dio su aprobación” (v. 27). Por tanto, la Sabiduría estaba con él, escondida en la creación, en algún rincón inaccesible para los mortales. Siglos más tarde, inspirándose en Job 28, el sabio Ben Sira escribirá un himno a la Sabiduría (Sir 1,1-10); la presenta como un regalo de Dios a los hombres y, al mismo tiempo, nos revela dónde podemos encontrarla:

“...él fue quien creó la sabiduría, la vio, la midió
y la derramó sobre todas sus obras,
sobre todos los vivientes como don suyo;
fue él quien se la brindó a los que lo aman.” (vv. 9-10)

Esta vez no contemplamos de cerca el rostro femenino de la Sabiduría, pero de nuevo la vemos junto a Dios, en el universo y con los hombres.

- La Sabiduría y la ley (Sirácida 24)

El Sirácida o Eclesiástico es el libro sapiencial más interesado en la Sabiduría. Los textos donde aparece la sabiduría personificada son 1,1-10 (el himno a la Sabiduría); 4,11-19 (la pedagogía de la Sabiduría); 6,18-37 (la búsqueda de la Sabiduría); 14,20-15,10 (el encuentro con la Sabiduría y sus beneficios), 24,1-34 (el autoelogio de la Sabiduría) y 51,13-30 (el poema autobiográfico del sabio). El texto más conocido y el más citado es el cap. 24; desde siempre la Iglesia lo ha aplicado a María. Todavía hoy la liturgia latina continúa leyendo la primera parte, Sir 24, en las fiestas de María. Ahora bien, lo que realmente confiere a Sir 24 un carácter privilegiado –no sólo en el contexto del libro, sino en toda la literatura sapiencial– es la identificación de la sabiduría personificada con la Torah (la Ley) de Israel. Esta es su novedad más sorprendente. Esta Ley “femenina”, paradójicamente, ha sido entendida siempre en un contexto

patriarcal como un atributo y una función masculina. En Israel eran los varones quienes transmitían la Ley Santa a las siguientes generaciones y ella misma era entendida en términos masculinos. Cuando Israel necesitó personificarla, sin embargo, adoptó una simbología femenina; ¿por qué? Es algo que nunca sabremos con certeza, pero el testimonio del dato nunca podrá ser borrado sin el riesgo de perder toda la tradición sapiencial. ¿Y no ha pasado al mundo masculino occidental la concepción masculina de la Ley, como bien lo demuestra el mismo Freud?

Por segunda vez en el libro la Sabiduría toma la palabra (Cf. 4,11-19 en hebreo). Pero antes de que ella empiece a hablar, el sabio nos hace una breve introducción para situar el discurso. (vv. 1-2). Nos explica la actividad de la Sabiduría (hace su propio elogio, se gloria) y dónde la lleva a cabo (en medio de su pueblo, en presencia del Altísimo). A partir del v. 3: “yo salí de la boca del Altísimo” hasta el v. 17: “yo soy como una vid de lozanos sarmientos”, escuchamos la voz de la Sabiduría en directo. Como la palabra creadora de Dios en Gen 1, la Sabiduría sale de la boca del Altísimo y como neblina refrescante, sentada en su trono de nubes, empieza un largo viaje por el mundo: recorre el cielo, el abismo, el mar y la tierra, ejerciendo su dominio sobre todo lo creado, como lo hace Dios, como si ella fuera Dios. El viaje de la Sabiduría tiene un objetivo bien concreto: busca una morada descanso y una heredad donde pueda establecerse (*kleronomia*, vv. 7.12.20). Ella busca y busca, pero es su creador quien al final le dice lo que tiene que hacer: “Pon tu tienda en Jacob, y fija tu heredad en Israel”. Así, el viaje necesariamente llega a su fin, pues la Sabiduría ya ha encontrado lo que buscaba. No descuidemos un dato significativo: los primeros nombres propios del poema son Jacob e Israel.

El v. 9 interrumpe el movimiento descendente del texto para introducir la noción de tiempo: la Sabiduría se remonta a los orígenes del tiempo y se proyecta hacia un futuro ilimitado. Los vv. 10-12 restablecen el orden espacial. La Sabiduría se expande siguiendo un movimiento “centrífugo”: de la tienda santa (el Templo) –men-

cionada también como Sión–, pasa a la ciudad amada o Jerusalén y de allí al pueblo glorioso o porción del Señor (Israel)⁷.

Por medio de sugestivas comparaciones con los árboles más característicos del país (cedro, ciprés, palmera, olivo y plátano) o simplemente con un hermoso arbusto (el rosal), la Sabiduría nos cuenta su propio desarrollo; luego traza las fronteras de Israel: Líbano y Hermón (norte), Eingadí y Jericó (este), la llanura que bordea el Mediterráneo, la Shefelá (oeste). Queda claro, por tanto, que el crecimiento de la Sabiduría abarca todo el territorio de Israel (vv. 13-14). Y, después de los árboles, vienen los perfumes⁸. Inspirándose en Ex 30,23-33 y 34-38, textos sobre el óleo de la unción y del incienso, Ben Sira compara la Sabiduría con estas sustancias. El óleo se utilizaba en la consagración de la tienda del encuentro, del arca del testimonio, de la mesa y el candelabro, de los altares, la pila y la peana, de todos los accesorios y también de los sacerdotes. El incienso era una mezcla especial de uso exclusivo para el culto a Yahveh en el templo. El autor pone así de relieve la función litúrgica de la Sabiduría, función que ya había mencionado en el v. 10: “ante él, en la santa tienda, *leitourgesa*, oficié”, y que al final del libro pasará a ser monopolio del sumo sacerdote Simón (cap. 50). El Sumo Sacerdote sería el sustituto oficial de la Sabiduría. Como el incienso y el óleo del culto, la Sabiduría es sagrada, aceptable y agradable a Dios. Es curioso notar que los términos litúrgicos que describen el óleo y el incienso aparecen en otros textos que resaltan el encanto femenino, por ejemplo, en Cant 3,6 o Prov 27,9.

Las comparaciones siguen en los vv. 16-17, pero el escenario ya ha cambiado; ahora el punto de referencia no es el templo, sino Israel. La Sabiduría se compara con el terebinto, un árbol típico de los

⁷ Maurice GILBERT, “L'éloge de la Sagesse (Siracide 24)”, *RTL* 5 (1974), p. 332.

⁸ Cf. Nuria CALDUCH-BENAGES, “Aromas, fragancias y perfumes en el Sirácida”, en Nuria CALDUCH-BENAGES y Jacques VERMEYLEN (eds.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift Maurice Gilbert*, BETL 143; Leuven, 1999, pp. 15-30.

lugares relacionados con los cultos cananeos (Gen 35,4; Is 1,13) y también con la vid, imagen de Judá destinado a la destrucción (Is 5,1-7; Jer 2,21). Ahora bien, en nuestro texto el terebinto es gallardo y frondoso y la vid lozana y con frutos exquisitos. Esto significa que los beneficios de la Sabiduría se extienden por todo Israel. Hemos asistido a un grandioso desfile de imágenes: árboles, perfumes, frutos y flores, todo el proceso vital de la naturaleza condensado en sólo unos versos.

La Sabiduría prosigue su discurso, pero a partir del v. 19 hasta el final (v. 22) cambia de tono del discurso; ahora se dirige directamente a sus oyentes: "Venid a mí los que me deseáis, y saciaos de mis frutos". Por una parte, el deseo de la Sabiduría nos recuerda a 1,26 o 6,37; es un deseo que va unido al amor: se desea aquello que se ama. Por otra parte, la invitación a comer de sus frutos nos recuerda el banquete de la Sabiduría en Prov 9,1-6 y también Sir 15,3. Lo más sorprendente de esta exhortación final es, sin duda alguna, el v. 21: "el que me come tendrá más hambre, el que me bebe tendrá más sed". Es decir, los frutos de la Sabiduría son ella misma. La Sabiduría se ofrece a sí misma en alimento (Cf. por contraste Prov 9,5). Comerla y beberla, como se come el pan, como se bebe el vino, significa escuchar, asimilar y poner en práctica sus enseñanzas (v. 22).

A partir de este momento y hasta el final del capítulo (vv. 23-34), la voz de la Sabiduría desaparece. El sabio retoma la palabra para descodificar el discurso de la Sabiduría. Y he aquí el famoso versículo, donde el autor frena el proceso de feminización de la Sabiduría y la identifica con la Torah:

"Todo esto es el libro de la alianza del Altísimo,
la ley promulgada por Moisés
como herencia para las asambleas de Jacob." (v. 23)

Todo lo que la Sabiduría ha dicho de sí misma ahora resulta que es la Torah, la ley que Dios entregó a su pueblo por medio de Moisés

(Cf. Ex 24,7 y Dt 33,4 en la traducción de los LXX). Pero el texto no menciona para nada el Sinaí. Entonces, ¿de qué Torah se trata? Ciertamente, de una Torah entendida en sentido largo, una Torah que rompe los límites de los códigos del Pentateuco para ir más allá; 'Torah' es ahora la revelación de Dios en la historia de Israel. En los vv. 25-27 el sabio aplica a la Torah una metáfora fluvial. Menciona los ríos del paraíso (Pisón, Tigris, Eufrates, Guijón), a los que añade el Nilo, las diversas estaciones agrícolas (recolección, siega, vendimia) y los frutos que estos ríos producen (sabiduría, inteligencia, disciplina). El sabio emplea además verbos de plenitud (rebosar, estar lleno, ir repleto). Todo ello le sirve para crear el ambiente de totalidad que envuelve a la Torah. La Torah es inabarcable, pues no tiene fin: la anchura del mar, la profundidad del abismo no pueden ni de lejos competir con sus insondables pensamientos y designios (vv. 28-29). Antes la Sabiduría había plantado su tienda en Israel, ahora se actualiza en la Torah.

Como colofón del poema, el sabio habla de sí mismo, de su oficio de maestro de sabiduría. Prolongando la metáfora acuática, se siente canal de un río o acequia que penetra el jardín. El agua del canal o acequia riega y fecunda la tierra; el sabio hace lo mismo con la Sabiduría. La Sabiduría es un agua viva: cuanto más se difunde, más crece. También la misión del sabio está destinada a crecer, pues no trabaja para sí mismo, sino para todos cuantos buscan la Sabiduría (vv. 30-34).

- La Sabiduría: camino de salvación (Baruc 3,9-4,4)

El libro de Baruc, destinado a fortalecer la fe de los judíos de la diáspora, aborda una temática típica del exilio: conversión, oración, docilidad interior y esperanza. A nosotros/-as nos atrae su poema de la Sabiduría (3,9-4,4). Situada en la parte central del libro, entre una oración penitencial de carácter colectivo (1,15-3,8) y un oráculo de restauración (4,5-5,9), esta composición se convierte en ancla de salvación, la única esperanza del pueblo de Israel. Bar 3,9-4,4 se

acerca mucho a Sir 24, sobre todo en la identificación de la Sabiduría con la Torah (Sir 24,3; Bar 4,1-2); también nos recuerda a Job 28 en muchas ocasiones.

Este elogio de la Sabiduría es una unidad literaria bien delimitada que gira en torno a una búsqueda del hombre aparentemente infructuosa. El hombre no cesa en su empeño por descubrir cuál es “el camino de la sabiduría”, expresión repetida con algunas variantes hasta nueve veces en el texto. Antes la oración penitencial iba dirigida a Dios (3,1.2.4.5), ahora el interlocutor es Israel: “Escucha, Israel, los mandamientos que dan vida, pon atención para aprender a discernir” (3,9). Ahora hay que instruir al pueblo; luego (4,5), habrá que infundirle ánimo.

Podemos dividir el texto en tres partes bien diferenciadas: exhortación inicial (3,9-15), discurso central (3,16-4,1) y exhortación final (4,2-4). En la primera parte, el autor evidencia que la situación de los exiliados tiene su causa en el abandono de “la fuente de la Sabiduría”, es decir, Israel se ha apartado del “camino de Dios”, origen de toda sabiduría. Acto seguido, el texto, con una pregunta retórica, exhorta a buscar el lugar de la Sabiduría: “¿quién ha encontrado su lugar?, ¿quién ha penetrado en sus tesoros?”. Es claramente perceptible el estribillo de Job 28,12.20. En la segunda parte, surge una dificultad: no todo el que cree buscarla la encuentra. Es el caso de los gobernantes, los poderosos y los que acumulan riquezas; no encontraron la Sabiduría y por eso han desaparecido sin dejar rastro. Nadie conoce el camino para llegar hasta ella; nadie puede rastrear su sendero (vv. 20-21.23.27.31). Hasta aquí el tono del discurso es negativo; a partir de 3,32 hasta 4,1 cambia completamente. Como en Job 28, Dios, el creador de todo el universo, es el único que conoce la Sabiduría. La conoce y la transmite a su pueblo: “Él penetró los caminos de la sabiduría y se los enseñó a Jacob su siervo, a Israel su preferido” (v. 37). En este preciso momento, estamos al final del cap. 3, la sabiduría personificada irrumpe de sorpresa en el texto, en un versículo que algunos consideran una glosa cristiana:

“Después apareció la Sabiduría sobre la tierra
y convivió con los hombres.” (3,38)

Y, acto seguido, el autor la identifica con el libro de la Torah y la relaciona con la vida (Cf. Dt 6,4; 30,15.19):

“Ella es el libro de los mandatos de Dios,
la ley que subsiste eternamente:
todos los que la guardan tendrán vida,
los que la abandonan morirán.” (4,1)

El misterio de la Sabiduría en Prov 8 y Job 28 –una sabiduría de origen divino pero no identificable, no localizable–, desaparece en Sir 24 y en Bar 3,9-4,4, donde Doña Sabiduría, paliando su visibilidad femenina, se ha convertido en la Torah. No olvidemos, sin embargo, que esta Sabiduría-Torah vino a la tierra para vivir con los hombres. Esta misma idea ya la hemos encontrado antes en Prov 8,31 y Sir 24,7.12.18, y la encontraremos de nuevo en Sab 7,26.

- La Sabiduría y el espíritu de Dios (Sabiduría 7-9)

En Sab 7-9 la Sabiduría es el centro indiscutible del discurso, aunque en ningún momento tome la palabra. Permanece siempre en silencio, no quiere protagonismos, prefiere el amparo de su creador. El autor ilumina su figura a través de un sinfín de imágenes.

Estos tres capítulos están precedidos de una breve introducción; en ella el autor asume la figura de Salomón para anunciar el tema de su discurso: “Os voy a explicar la esencia y el origen de la Sabiduría, sin ocultaros ningún secreto” (6,22). El autor evoca el episodio de Gabaón (1Re 3,4-15), porque quiere presentar la Sabiduría como un fruto de la oración mucho máspreciado que todos los otros valores: el poder, la riqueza, la salud, la belleza, la luz del día, etc. Más aún, la Sabiduría es la madre (*genetin*) y origen de todos los bienes y garantiza la amistad con Dios (7,1-14). Como en 1Re 5,9-14, el autor implora de Dios la sabiduría, porque es él quien la guía y dirige, es

él quien concede al sabio la ciencia para entender todas las maravillas de la creación. Pero, en el v. 21, la misma Sabiduría enseña al sabio todas las cosas ocultas y patentes en el mundo, una Sabiduría descrita como artífice (*technitis*) de todo.

Esta actividad divina de la Sabiduría se explica en 7,22-8,1, donde la personificación de la Sabiduría llega a la cima. Haciendo alarde de una maestría literaria insuperable, el autor describe la naturaleza espiritual de la Sabiduría nada menos que con 21 adjetivos, número intencionado que indica la perfección (tres por siete):

“La sabiduría posee un espíritu inteligente, santo, único, múltiple, sutil, ágil, penetrante, límpido, diáfano, imparable, amante del bien, agudo, expedito, benéfico, amigo de los hombres, estable, firme, libre de inquietudes, que todo lo puede, todo lo vigila, y penetra en todos los espíritus, los inteligentes, los puros, los más sutiles.” (vv. 22-23)

Esta Sabiduría omnipresente que se filtra en cualquier ápice de realidad siempre para el bien tiene su origen en Dios. De Él depende en todo y para todo. En los versículos sucesivos, el autor concreta su relación con Dios valiéndose de tres símbolos: aire (efluvio), agua (emanación) y luz (reflejo):

“Es efluviio del poder de Dios, emanación pura de la gloria del Omnipotente; por eso, nada inmundo entra en ella. Es reflejo de la luz eterna, espejo inmaculado de la actividad de Dios e imagen de su bondad.” (vv. 25-26)

Efluviio, emanación y reflejo son imágenes abstractas, inmateriales, que trascienden nuestra vivencia de lo cotidiano; imágenes que no

se dejan atrapar en nuestros baremos concretos, prácticos, eficaces. Pertenecen a un orden superior. Con ellas, el autor ha querido expresar no sólo el origen de Sabiduría, sino su íntima relación con Dios y la Sabiduría; una relación que roza delicadamente la identificación. Gracias a este estrecho vínculo, la Sabiduría es capaz de reproducir en sí misma los atributos de Dios: su poder, su gloria, su luz, su bondad y su actividad creadora y benéfica.

Después de describir las actividades de la Sabiduría, entre las que destacan su intervención en el gobierno del mundo y su función de mediación entre los hombres (7,27-8,1), el autor retoma el hilo de la narración y sigue con su historia de amor. Cuando era joven, amó la Sabiduría, la deseó y la buscó como novia (*nymphen*, 8,2); luego, la tomó por esposa o compañera (*pros symbiosin*, 8,9) y al final descansa pacíficamente a su lado: “Al volver a mi casa reposaré junto a ella, porque su trato no causa amargura y en su intimidad no molesta, sino que agrada y alegra” (8,16).

El deseo de la Sabiduría precede y motiva su búsqueda. Pero no basta sólo con desearla, no se alcanza con sólo el esfuerzo personal. La Sabiduría es un don de Dios y sólo él puede otorgarlo. Por eso, hay que pedirlo, hay que suplicarlo, como hizo Salomón en 1Re 3,6-9. Inspirándose en este texto, el autor compone una oración perfectamente estructurada rogando a Dios el don de la Sabiduría. Si confrontamos 9,2: “formaste al hombre por tu sabiduría”, y 9,18c: “y la Sabiduría los salvó [a los hombres]”, salta a la vista el papel de la Sabiduría en esta composición. Ella interviene primero junto a Dios (creación) y luego junto a los hombres (salvación). Creación y salvación son dos polos que se interpelan mutuamente y en su relación dinámica abrazan toda la existencia humana.

Aquí la Sabiduría supera la Torah. Se desliga de ella y avanza hacia un horizonte de alcance universal. Aquí la Sabiduría, identificada con el espíritu divino, es la presencia de Dios en el mundo y en la humanidad, especialmente en la humanidad que desea, busca y ama la Sabiduría.

• Intento de síntesis

En esta selección de textos hemos contemplado de cerca algunos de los múltiples rostros de la Sabiduría en el Antiguo Testamento. Hacer una síntesis conclusiva de todos ellos no es tarea fácil, pues los libros que tenemos entre las manos fueron escritos en épocas distintas. Por consiguiente, reflejan situaciones y contextos heterogéneos y responden a diversos objetivos, según los intereses y preocupaciones de sus respectivos autores. De ahí que la figura de la Sabiduría sea tan polifacética y rechace instintivamente cualquier intento descriptivo que ilumine sólo parcialmente su identidad. Con todo, creemos que nuestros/-as lectores/-as agradecerán una especie de perfil de nuestra protagonista⁹:

- La Sabiduría, femenina en su nomenclatura, tiene su origen en Dios (Prov 8,22; Sir 24,3.9; Sab 7,25-26).
- La Sabiduría ya existía antes de la Creación y probablemente participó activamente en ella (Prov 3,19; 8,22-29; Sir 1,4.9-10; 16,24-17,7; Sab 7,22; 8,4-6; 9,2.9) como co-creadora divina en las condiciones para la posibilidad de la vida humana.
- La Sabiduría se identifica con el espíritu divino (Sab 1,7; 9,17; 12,1) y en cierta manera es inmanente en el mundo (Sab 7,24; 8,1).
- La Sabiduría es responsable de la coherencia y permanencia del cosmos (Sab 1,7; 7,24.27; 8,1; 11,25).
- La Sabiduría tiene una misión concreta entre los seres humanos (Prov 8,4.31-36; Sir 24,7.12.19-22; Sab 7,27-28; 8,2-3). A ella le corresponde dirigir la palabra a los humanos (Prov 1; 8; 9; Sir 4,11-19; 24,19-22; Sab 6,12-16; 7,22a; 8,7-9; 9,10-16) y ofrecer a sus seguidores/-as vida, prosperidad y bendición (Prov 1,32; 3,13-18; 8,1-5.35; 9,1-6; Sir 1,14-20; 6,18-31; 15,1-8; 24,19-33; Sab 7,7-14).

- La Sabiduría está particularmente asociada a Israel: por orden divina se establece en Israel (Sir 24,8-12), se identifica con la Torah (Sir 24,23; Cf. 1,25-27; 6,37; 15,1; 19,20; 33,2-3; Bar 4,1) e interviene en la historia de Israel (Sab 10,1-21).
- La Sabiduría es un don de Dios (Prov 2,6; Sir 1,9-10.26; 6,37; Sab 7,7; 9,4), pero al mismo tiempo se requiere disciplina y esfuerzo personales para obtenerla (Prov 4,10-27; 6,6; Sir 4,17; 6,18-36; Sab 1,5; 7,14).
- La teología sapiencial está inspirada por una preocupación positiva de hablar en el lenguaje de su propia cultura y de integrar elementos de su "culto de la Diosa", especialmente el culto de Isis, en el monoteísmo judío. Es decir, utiliza elementos del lenguaje de la Diosa para hablar de la bondad misericordiosa del Dios de Israel. Se la llama *hermana, esposa, madre, amada y maestra*. Es ella quien guía en el camino, quien predica en Israel el Dios vigilante y creador. Ella va en busca de las gentes, las encuentra en el camino, les invita a cenar. Ofrece la vida, el reposo, el conocimiento y la salvación a quienes la aceptan. Mora en Israel y oficia en el Santuario. Envía profetas y apóstoles y hace de quienes la acogen "amigos de Dios"¹⁰.

Este perfil no pretende ser ni exhaustivo ni definitivo. De hecho, la sabiduría personificada seguirá evolucionando con el paso del tiempo. Por ejemplo, en 1 Henoc 42,1-3 (s. I d. C.), la Sabiduría regresa al cielo porque no ha encontrado morada en la tierra. En lugar de convivir con los seres humanos, convive con los ángeles.

Decíamos al principio que la sabiduría personificada es un misterio difícil de desentrañar. Ahora lo corroboramos. Los múltiples rostros de la Sabiduría reflejan su naturaleza maleable, flexible, fluctuante y abierta a continuos cambios y nuevos matices, rasgos que se han atribuido, y no siempre en un sentido positivo, a las muje-

⁹ Seguimos con ligeras adaptaciones el resumen de Roland E. MURPHY, *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, New York, 1990, pp. 145-146 y Ben WITHE-RINGTON III, *Jesus the Sage. The Pilgrimage of Wisdom*, Edinburgh, 1994, pp. 114-115.

¹⁰ Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, p. 180.

res. Son muchos rostros femeninos que confluyen siempre en una identidad divina. La Sabiduría que los sabios de Israel intentaban plasmar en sus textos no es una persona humana, ni tampoco una diosa celestial, sino Dios mismo que se comunica a los hombres en femenino. La Sabiduría encarna la dimensión relacional y dialógica de un Dios que se mueve única y exclusivamente por amor a todos los hombres y mujeres del mundo. Cierro este apartado haciendo mía una frase de Roland E. Murphy: "La atrevida personificación de la sabiduría como mujer abre una grieta en el lenguaje que, condicionado por la cultura, habla de Dios en un modo completamente masculino"¹¹.

La sabiduría en persona en el Nuevo Testamento

Es innegable que la corriente sapiencial dejó profunda huella en numerosos textos del Nuevo Testamento y que la tradición de la sabiduría personificada jugó un papel decisivo en el desarrollo de la cristología. Según E. Schüssler Fiorenza, la teología cristiana más antigua es una "sofiología". Era posible comprender el ministerio y la muerte de Jesús en términos de Dios-Sofía, porque Jesús se veía probablemente como profeta e hijo de la Sofía. Como mensajero de la Sofía, llama a "todos los que están fatigados y sobrecargados" y les promete descanso y *shalom*¹². Los textos en cuestión son muchos; por obvias razones de espacio, solamente tomaremos en consideración una selección de pasajes donde la figura de Jesús de Nazaret, el Cristo, entra en contacto directo con la Sabiduría, bien a través de su misma persona o bien por su enseñanza. Empezaremos con las cartas de Pablo, luego repasaremos los sinópticos, para terminar con los escritos de Juan.

¹¹ Roland E. MURPHY, "Wisdom Literature and Biblical Theology", *BTB* 24 (1994), p. 7.

¹² Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, p. 181.

• Pablo y la Sabiduría

La primera carta a los Corintios es una reacción a las divisiones internas que estaban minando la comunidad de Corinto. En pocos años se habían formado varios bandos y cada uno reconocía como guía a un personaje distinto. Era una situación de rivalidades, tensiones y discordias inevitables. Pablo se opone duramente a estos planteamientos partidistas apelando a la primacía absoluta de Cristo.

Al principio de la carta (1,18-31), Pablo introduce la contraposición entre la falsa y la auténtica sabiduría. Es decir, entre la sabiduría del mundo, entendida como especulaciones lógicas e inútiles artificios retóricos, y la sabiduría de Dios, que es el mismo Cristo Jesús. Para facilitar la lectura, dividimos el texto en dos partes: 1,18-25, el lenguaje de la cruz y 1,26-31, la situación de los creyentes. Hay que notar en ambas partes una clara progresión temática: el punto de partida es la paradoja de Cristo (vv. 1-15), luego se aborda la paradoja de los creyentes (vv. 26-29) y al final la reflexión culmina en la relación de los creyentes con Cristo (vv. 30-31).

El texto habla abiertamente de sabiduría de Dios (1,21.24), sabiduría de los sabios (1,19) y sabiduría del mundo (1,20). Alude, además, a la sabiduría del lenguaje (1,17) y a la sabiduría de Cristo (1,30). Como puede observarse, Pablo utiliza el término 'sabiduría' con enorme libertad: lo relaciona con el hombre, con Dios y con Cristo. A nosotros nos interesan ahora dos cosas: la relación Cristo-Sabiduría y la posible identificación entre ambos polos. Ésta emerge con fuerza en 1,22-24 y 1,30. Veamos el primer texto:

"Porque mientras los judíos piden milagros y los griegos piden sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos y locura para los paganos. Mas para los que han sido llamados, sean judíos o griegos, se trata de un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios".

Aquí los/-as especialistas disienten. Según algunos, Pablo establece una neta identificación entre Jesús y la Sabiduría. En este caso,

habría que considerar el término 'sabiduría' como un auténtico título cristológico. Otros, en cambio, opinan que la sabiduría de Dios simplemente designa el plan divino de salvador. Y, de hecho, ahí radica la gran paradoja: el plan salvífico de Dios se realizó a través de la crucifixión de Jesús. En otras palabras, el Cristo crucificado encarna la sabiduría divina. Según nuestro parecer, más que de identificación entre Cristo y sabiduría, el texto habla de la función de Cristo en el mundo, una función comparable a la de la sabiduría divina. En definitiva, la fuerza del texto está en la paradoja de la cruz de Cristo: escándalo y locura para unos e instrumento de salvación para otros. Es una forma de conocimiento, de sabiduría, que podía contrastar en el ambiente griego en que Pablo intenta predicar a Jesús. La sabiduría griega era entendida como un *logos* masculino. La sabiduría en Israel, como se deduce del A. T., no era un mero *logos* o conocimiento racional, sino que incorporaba rasgos existenciales y experienciales, con la pretensión de que impregnaran toda la vida humana. Por eso, no podía menos que ser paradójica, como la vida misma.

Lo mismo se diga de 1,30: "A él debéis vuestra existencia cristiana, y a que Cristo se ha hecho para nosotros sabiduría divina, justicia, santificación y redención". Tampoco aquí dice Pablo que Cristo sea la Sabiduría, sino que la salvación (concretada en justicia, santificación y redención) llega a través de Jesús crucificado. La sabiduría de Dios no se manifiesta en hazañas gloriosas o doctrinas esotéricas, que tanto gustan al hombre, sino en la cruz y la predicación de la cruz¹³. En la debilidad extrema y el fracaso estrepitoso, la sabiduría de Dios es más potente que todas las sabidurías humanas. Aún más, ella es la fuente de nuestra vida. Así, Cristo crucificado expresa en su mismo ser y en su vida la sabiduría de Dios. Ahora bien, los rasgos de la sabiduría personificada son más nítidos en otros pasajes de la carta, por ejemplo en 2,6-8:

¹³ Cf. Elizabeth A. JOHNSON, "Jesus, the Wisdom of God. A Biblical Basis for Non-androcentric Christology", *ETL* 61 (1985), p. 278.

"Sin embargo, también nosotros tenemos una sabiduría para adultos en la fe, aunque no es una sabiduría de este mundo, ni de los poderes que gobiernan este mundo y están abocados a la destrucción. De lo que hablamos es de una sabiduría divina, misteriosa, escondida; una sabiduría que Dios destinó para nuestra gloria antes de los siglos y que ninguno de los poderosos de este mundo ha conocido, pues de haberla conocido, no habrían crucificado al Señor de la gloria".

Aquí Pablo describe la sabiduría divina que actúa en la persona de Cristo con rasgos que en el Antiguo Testamento son propios de la sabiduría personificada. Es divina (Prov 8,22; Sir 24,3), misteriosa, escondida, inaccesible (Job 28; Bar 3-4; Sir 1), preexistente, creada antes de los siglos (Prov 8,23; Sir 24,9), gloriosa (Sab 7,25; 9,10) y desconocida para los jefes del mundo (Bar 3,16).

Otro pasaje digno de mención es 8,6. En este texto Pablo hace claramente suya la tradición veterotestamentaria de la sabiduría personificada, para aplicarla a Cristo:

"Sin embargo, para nosotros no hay más que un Dios: el Padre de quien proceden todas las cosas y para quien nosotros existimos; y un Señor, Jesucristo, por quien han sido creadas todas las cosas y por quien también nosotros existimos".

Pablo atribuye a Cristo, el único Señor, la función creadora de la Sabiduría tal como aparece en Prov 3,19: "El Señor fundó la tierra con sabiduría, estableció los cielos con inteligencia", y en otros textos sapienciales. De este modo, nos está diciendo que en Jesús de Nazaret, el Cristo, se encuentra todo el dinamismo creativo de Dios.

El señorío exclusivo de Cristo y su mediación creadora también se encuentran en el himno cristológico de Col 1,15-20; aquí Pablo, utilizando el lenguaje y los conceptos de la tradición sapiencial, nos presenta a Cristo vencedor de la muerte y rey del universo¹⁴. El

¹⁴ Cf. Jean-Noël ALETTI, *Colossiens 1,15-20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle*, Analecta Biblica 91; Roma, 1981.

himno se compone de dos partes yuxtapuestas (vv. 15-17 y vv. 18-20). La primera describe a Cristo como mediador de la creación; la segunda, como mediador de la nueva creación, es decir, de la redención. En ambas partes se repiten regularmente las mismas categorías: unicidad de Cristo, universalidad de todos los seres, carácter creador y salvador de la mediación de Cristo, anterioridad de Cristo sobre lo creado, excelencia de Cristo (es llamado el *primogénito*, el *primero en todo*), carácter definitivo de su dignidad y de su doble mediación creadora y salvadora. Veamos los primeros versículos:

“Él es imagen de Dios invisible,
el primogénito de toda criatura,
porque en él fueron creadas todas las cosas,
en los cielos y en la tierra,
las visibles y las invisibles,
tronos, dominaciones, principados, potestades:
todo fue creado por él y para él,
él existe con anterioridad a todas las cosas,
y todas tienen en él su consistencia.”

Todo lo que estos versículos dicen de Cristo puede atribuirse perfectamente a la Sabiduría. Sustituyendo el pronombre masculino “él” por un “ella”, el trasfondo sapiencial del himno resalta con mayor claridad. El texto pone de relieve la relación de Cristo con todos los seres creados. Incluso los seres celestiales, los de mayor dignidad, dependen de él. Cristo es mediador de la creación y anterior a todo lo creado. Recordemos que en los textos del A. T. antes analizados (Prov 8, Job 28, Sir 24) surgían las mismas ideas o ideas semejantes a propósito de la Sabiduría. Ilustremos rápidamente los puntos de contacto entre Cor 1,15-20 y el libro de la Sabiduría¹⁵:

¹⁵ También podríamos comparar el himno con Sir 1 o Sir 24. Cf. Thomas F. GLASSON, “Colossians 1,18.15 and Sirach 24”, *JBL* 86 (1967), pp. 214-215.

Sab 7,26: “Ella... es espejo immaculado de la actividad de Dios e imagen de su bondad.” (Cf. Col 1,15a)

Sab 6,22: “Os voy a explicar la esencia y el origen de la Sabiduría... rastrearé sus huellas desde su origen.” (Cf. Col 1,15b)

Sab 1,14: “Él lo creó todo para que subsistiera.” (Cf. Col 1,16a)

Sab 5,23d; 6,21; 7,8: la mención de tronos y cetos. (Cf. Col 1,16d)

Sab 7,24b: “Pues la Sabiduría... en virtud de su pureza penetra y atraviesa todo.” (Cf. Col 1,16-17.19)

Sab 1,7; 8,1: “lo contiene todo y conoce y conoce cada voz” y “se propaga decidida de uno al otro confín y gobierna todo con acierto.” (Cf. Col 1,17b)

Sab 7,29c: en cuanto a su prioridad y superioridad (Cf. Col 1,17a.18d).

Por todo lo dicho, resulta evidente que Pablo ha utilizado la tradición sapiencial para expresar la situación de Cristo y su participación en la creación del universo, lo que no necesariamente implica que Cristo se identifique con la Sabiduría. En sus cartas, la Sabiduría de Dios designa el proyecto salvífico de Dios encarnado y expresado en Cristo crucificado, un proyecto que continúa actuando en la comunidad de los creyentes. Sin embargo, hay quienes abogan por una clara identificación entre Cristo y la Sabiduría, sin percatarse que de este modo la Sabiduría pierde ese carácter multiforme, maleable y cambiante que hemos constatado en los textos sapienciales. En palabras de J. N. Aletti, “su carácter multiforme se debe a que en ella se expresa la mediación en su totalidad. Ella es a la vez el plan creador y salvador de Dios, la entidad mediadora por la que se ha realizado ese proyecto y el conjunto de su realización”¹⁶. En los escritos de Pablo los numerosos rostros

¹⁶ Maurice GILBERT y Jean-NOËL ALETTI, *La sabiduría y Jesucristo*, Cuadernos bíblicos 32; Estella, 1981, p. 62.

de la Sabiduría tienden a fundirse en el rostro de Cristo crucificado, pero sin llegar a identificarse completamente con él.

- Los sinópticos y la Sabiduría

En los Evangelios sinópticos la palabra 'sabiduría' aparece en diez ocasiones y en todas ellas está relacionada con la persona de Jesús. Uno de los problemas con los que se encuentran exegetas y teólogas en la perspectiva feminista es la interpretación patriarcal de Jesús, masculinizada hasta el punto de crear problemas a las mujeres cuando se relacionan con Él. Esto no significa que haya que negar ni minusvalorar la condición masculina sexuada de Jesús; tan sólo que no deben esconderse, reprimirse o hacer invisibles los elementos femeninos con los que el N. T. –los evangelios especialmente– retrata la figura de Jesús. Uno de estos elementos es precisamente el de la Sabiduría en conexión con la corriente sapiencial del A. T.

Ya en su juventud Jesús destaca por su sabiduría (Lc 2,40.52); en la vida pública su fama de maestro sabio fue en aumento. Los habitantes de Nazaret se asombran de las enseñanzas de Jesús, pero se niegan a reconocer su autoridad a causa de su origen humilde: "¿de dónde le viene a éste todo esto?, ¿qué sabiduría es esa que le ha sido dada?, ¿y esos milagros hechos por él?" (Mc 6,2; Mt 13,54).

En algunos textos de Mateo y Lucas, la persona de Jesús aparece estrechamente vinculada a la sabiduría del Antiguo Testamento. Veamos, en primer lugar, Mt 12,38-42 (Cf. Lc 11,29-32):

"Entonces algunos maestros de la ley y fariseos le dijeron: 'Maestro, queremos ver un signo hecho por ti'. Jesús les respondió: 'Esta generación perversa e infiel reclama un signo, pero no tendrá otro signo que el del profeta Jonás. Pues así como Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre del pez, así estará el Hijo del Hombre tres días y tres noches en el corazón de la tierra. Los ninivitas se levantarán en el día del juicio junto con esta generación y la condenarán,

porque ellos hicieron penitencia ante la predicación de Jonás, *y aquí hay uno que es más importante que Jonás*. La reina del sur se levantará en el juicio junto con esta generación y la condenará, porque ella vino del extremo de la tierra para oír la sabiduría de Salomón; *y aquí hay uno que es más importante que Salomón*"¹⁷.

Jesús responde a la invitación de los fariseos y los maestros de la Ley con el signo definitivo de su resurrección. Acto seguido Jesús añade dos ejemplos: la conversión de Nínive, fruto de la predicación de Jonás, y la reina del sur, admiradora de la sabiduría de Salomón. En el Antiguo Testamento y en la literatura judía, Salomón es el sabio por excelencia; a él se le atribuyen numerosos proverbios y obras de sabiduría (Cf. 1Re). Jesús, indirectamente, se proclama superior a Salomón. Y si Jesús es superior al sabio de los sabios, esto significa que su sabiduría es de otro orden, de un orden superior. Es una sabiduría trascendente que tiene su origen en Dios. Jesús es el signo que el pueblo de Israel está pidiendo, justamente porque no ha sabido reconocerlo: Jesús es el sabio y el profeta por excelencia que pone su sabiduría al servicio de aquéllos que le siguen. En Lc 21,15 Jesús anuncia a los suyos persecuciones, pero les garantiza su protección incondicional: "Hacedos el propósito de no preocuparos por vuestra defensa, porque yo os daré un lenguaje y una sabiduría a los que no podrá resistir ni contradecir ninguno de vuestros adversarios".

Otro texto interesante es la pequeña parábola de Mt 11,16-19 (Cf. Lc 7,31-35). Jesús compara a los escribas y fariseos con un grupo de niños caprichosos que nunca están contentos y a todo le encuentran defecto. Se quejan de Juan, porque no come ni bebe y se quejan del Hijo del Hombre, justo por lo contrario. Al primero le llaman *endemoniado* y al segundo lo etiquetan de *comilón, borracho, amigo de publicanos y pecadores*. Esta relación con la comida y la bebida evoca, en efecto, la dimensión festiva de la Sabiduría del A. T., como un

¹⁷ La cursiva es nuestra.

convite en el que abundan el vino y la buena comida, es decir, la mesa que puede saciar, el alimento que fortalece y las vinculaciones que dan sentido y gozo a la existencia. Dios como aquél que invita a su mesa, Jesús como aquél que se sienta a la mesa de la vida y cuya presencia transforma los vínculos de los comensales. Jesús concluye con una frase lapidaria: "Pero la Sabiduría ha quedado acreditada por sus obras"¹⁸. La expresión "sus obras" nos remite al comienzo del episodio en 11,2: "Juan, que había oído hablar en la cárcel de las obras del Mesías...". Así pues, las obras de la Sabiduría son en realidad las obras de Cristo: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena nueva. Con fina sutileza, Mateo nos da a entender que la Sabiduría es el mismo Cristo. Las tradiciones más antiguas, por tanto, perciben a Jesús como la Sophia divina. El Dios-Sofía de Jesús considera a todos los israelitas como sus hijos y "ella" es reconocida como tal por todos ellos.

Después de haber establecido la doble oposición entre sabios y sencillos, entre esconder y revelar (Mt 11,25; Cf. Lc 10,21), Jesús pronuncia unas confortantes palabras de consuelo: "Venid a mí todos los que estáis fatigados y agobiados, y yo os aliviaré. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy sencillo y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras vidas. Porque mi yugo es suave y mi carga ligera" (11,28-30; no hay paralelo en Lucas). Es innegable que en estos versos Jesús se expresa al estilo de la Sabiduría divina. En Sir 6,25-30, la Sabiduría que el discípulo busca tenaz y apasionadamente (por ella carga con un pesado yugo, soporta cepos y cadenas), al final se deja encontrar. Este ansiado encuentro produce en el discípulo una prodigiosa transformación: el agobio y la angustia precedente es ahora gozo, descanso y consuelo inagota-

¹⁸ Cf. la variante de Lucas: "Pero la Sabiduría ha quedado acreditada por todos sus hijos". Según Bonnard, los hijos de la Sabiduría, atentos a su Madre, son los hijos de Dios, dóciles a su Padre, cuando éste les habla a través de sus mediadores: Juan el Bautista y Jesús de Nazaret. Ver, "De la Sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament", p. 136.

ble (Cf. también 51,23-26). La sabiduría, por tanto, como madre, amiga y compañera, fuente femenina de alivio, ternura y consuelo.

Veamos por último Mt 23,34-36 y Lc 11,49-51. La larga serie de invectivas ("¡ay de vosotros!") contra los fariseos y los maestros de la ley, Jesús, el maestro de sabiduría, la concluye con estas palabras: "Pues bien, yo os envío profetas, sabios y maestros de la Ley. A unos los mataréis y crucificaréis; a otros los azotaréis en vuestras sinagogas y los perseguiréis de ciudad en ciudad. Así os hacéis responsables de toda la sangre inocente...". En cambio, en Lc 11,49-51 es la Sabiduría y no Jesús quien profetiza los mismos hechos: "Por eso", dijo la Sabiduría de Dios, "les enviaré profetas y apóstoles: a unos los matarán y a otros los perseguirán, para que a esta generación se le pidan cuentas de la sangre de todos los profetas derramada...". Aunque esta aparición repentina de la sabiduría, por un lado, nos desconcierta, pues no encaja en el contexto, por otro lado nos facilita la identificación entre Jesús y Sabiduría de Dios.

Con toda intención, Lucas hace repetir a la Sabiduría las palabras que en el Evangelio de Mateo sólo las pronuncia Jesús. Pero, ésta no es la única particularidad del texto lucano. Comparando los dos Evangelios, notaremos en Lucas tres silencios significativos. Primero, Lucas no habla de discípulos azotados y crucificados; estos términos de la pasión Lucas los reserva exclusivamente para Jesús. Segundo, Lucas no habla de maestros de la Ley sino de apóstoles. Tercero, Lucas no menciona a los sabios; en su lugar, opta por establecer una estrecha conexión entre la Sabiduría y su máximo exponente: Jesús, el único que la posee en plenitud. Por consiguiente, podemos afirmar que la Sabiduría de Dios del v. 49 es el mismo Jesús que en el v. 51 termina su discurso en primera persona: "Sí, os aseguro que se le pedirán cuentas a esta generación".

Para los sinópticos, Jesús de Nazaret no es solamente un maestro de sabiduría, al estilo de los antiguos sabios, aunque enseñe con proverbios, aforismos y enigmas. Jesús es la misma sabiduría de Dios en persona.

- Juan y la Sabiduría

En los escritos de Juan los términos ‘sabiduría’ y ‘sabio’ nunca aparecen y, sin embargo, es innegable la temática sapiencial del cuarto Evangelio. El autor del cuarto Evangelio utilizó la terminología, el simbolismo y los conceptos teológicos de la tradición sapiencial para elaborar una profunda cristología de la encarnación. Y en esto Juan se distingue de los demás evangelistas.

Cuando se aborda este tema, los/-as especialistas suelen reducir el campo de estudio al Prólogo del Evangelio (Jn 1,1-18), como si éste fuera el único testimonio de la tradición sapiencial veterotestamentaria. En realidad, el resto del cuarto Evangelio y las epístolas joánicas también atestiguan esa tradición, pues presentan y explican el misterio de Cristo en clave sapiencial. Jesús, como la Sabiduría, habla en las calles y plazas públicas y pronuncia largos discursos en primera persona. Como la Sabiduría, Jesús invita a la gente a acercarse, a comer y a beber, utilizando los símbolos del pan y el vino; enseña la verdad y transforma a las personas en amigos de Dios; instruye a sus discípulos en la libertad y los llama *hijos*. Jesús, como la Sabiduría, se identifica con la Torah, luz y vida de la humanidad. Buscar a Jesús es recibir vida; rechazarlo es destino seguro hacia la muerte. En otras palabras, Juan presenta el ministerio de Jesús a partir del “ministerio” que la Sabiduría ha ejercitado durante su estancia en la tierra.

El Prólogo es un himno cristológico independiente que fue incorporado al Evangelio. Esto resulta evidente si prestamos atención a su vocabulario. Hay palabras clave del Prólogo, como *logos* («palabra»), *charis* («gracia») y *pleros* («plenitud»), que no vuelven a aparecer en ningún otro pasaje del Evangelio. Lo mismo hay que decir de la idea del v. 14: la palabra que establece su tienda en medio de nosotros. Con todo, el Prólogo es la clave de lectura que ilumina el resto del Evangelio y nos permite entrar en su significado más profundo.

Este himno es un caso singular, y esto por dos motivos: primero, porque su autor utiliza el concepto de *logos* (un sustantivo mascu-

lino) para identificar a Jesús con Dios; segundo, porque este *logos* –no entramos en la discusión de sus posibles significados– presenta muchas afinidades con la *sophia* (sustantivo femenino) de algunos textos del Antiguo Testamento, en especial Prov 8 y Sir 24.

El *logos* existía con Dios desde el principio (Prov 8,22.30; Sir 1,4; 24,9; Sab 9,4); era agente activo en la creación (Prov 3,19; 8,30; Sab 8,6; 9,1-2); era reflejo de la luz de Dios que las tinieblas no podían vencer (Sir 24,32; Sab 6,12; 7,10.26; Bar 4,2); descendió del cielo para morar entre la gente (Sir 24,8; Bar 3,38; Sab 7,27); fué rechazado por algunos (Bar 3,31), pero concedió el don de la vida a aquéllos que lo recibieron (Prov 8,35; Sab 6,18-19; 8,17). Queda claro que el autor describe al *logos* por medio de rasgos sapienciales y le atribuye funciones propias de la Sabiduría. Es de notar, además, que el movimiento literario y teológico del Prólogo es muy parecido al de Sir 24; en ambos casos se trata de un movimiento descendiente (el *logos* y la Sabiduría al principio están con Dios en el cielo y luego bajan a la tierra); el v. 14 (acampó entre nosotros, *eskenosen en hemin*) es una clara alusión a Sir 24,8 (acampa en Jacob, *en Iakob kataskenoson*). Por tanto, el autor del Prólogo utiliza el término abstracto *logos* en lugar del nombre propio *Jesús*, pero lo que en realidad nos presenta es la historia de Jesús como si fuera la historia de la sabiduría personificada. Cabe preguntarse entonces, ¿por qué utiliza el término *logos* en lugar de *sophia*, si en realidad nos está hablando de ella?

Las respuestas son muchas y variadas. Sorprende que la mayoría recurre al libro de la Sabiduría, más concretamente a Sab 9,1, debido al paralelismo entre sabiduría y palabra creadora de Dios: “Dios de mis antepasados, Señor de misericordia, que hiciste todas las cosas con tu palabra (*logos*) y con tu sabiduría (*sophia*) formaste al hombre”. Muchas respuestas se basan en el concepto de *logos* de la filosofía helenista: el principio del orden y la razón en el mundo. Algunas relacionan el término *logos* con el kerigma apostólico de finales del siglo primero (el *logos* como palabra del Evangelio). Otras se apoyan en el uso de *sophia* en los grupos gnósticos, cuyo dualis-

mo se oponía a la visión cristiana de la creación. También hay quienes piensan en la influencia que Filón ejerció en la reflexión cristiana siempre a finales del primer siglo. En sus obras, *logos* y sabiduría pueden identificarse: unas veces la sabiduría es el origen del *logos* y otras sucede al contrario. Al final de su análisis, sin embargo, Filón sustituye el término *sophia* por *logos*, un sustantivo, que, habiéndose apropiado de las funciones de la sabiduría, pasa a significar el poder y la presencia divinos en el mundo. Este desplazamiento de la *sophia* en favor del *logos* puede explicarse muy bien con el texto que citamos a continuación y que no necesita comentario:

“Porque la preeminencia siempre pertenece a lo masculino y lo femenino siempre se queda atrás y es menor que lo masculino. No tengamos en cuenta, pues, la discrepancia en el género de las palabras y digamos que la hija de Dios, Sophia, no es solamente masculino sino un padre que siembra y genera en las almas aptitud para aprender, disciplina, conocimiento, juicio razonable y acciones dignas de alabanza” (*Fuga*, 51-52).

Una opinión muy difundida (Schweizer, Braun, Brown) ve en el género femenino de la sabiduría el motivo por el cual el autor del Prólogo prefirió utilizar *logos* en lugar de *sophia*. Según los defensores de ésta, el género masculino del *logos* se adapta mejor a la persona de Jesús. Por eso, a causa del género masculino de Jesús, el pensamiento cristiano primitivo decidió sustituir la palabra femenina *sophia*. Sea cual sea el motivo de este cambio terminológico –curiosamente antes de Juan no se sentía su necesidad–, es evidente que detrás del *logos* está la sabiduría. En palabras de E. A. Johnson: “La figura de la *sophia* divina resplandece a través de la terminología del *logos*”¹⁹. A pesar de las diferencias de género que tantos problemas han causado en el pasado y también en el

¹⁹ Cf. Elizabeth A. JOHNSON, “Jesus, the Wisdom of God”, p. 288.

presente de la interpretación bíblica, podemos afirmar que, en el Prólogo de Juan, Jesús no es solamente el *logos* encarnado, sino también la *sophia* encarnada de Dios.

• Intento de síntesis

Cada uno a su manera, Pablo, Mateo, Lucas y Juan presentan a Jesús como sabiduría de Dios, como palabra de Dios. Adaptan los textos de la antigua sabiduría de Israel de forma que puedan aplicarse a la persona de Jesús. Por eso, atribuyen a Jesús rasgos, funciones y expresiones propias de la sabiduría personificada. El proceso de adaptación del material antiguo va unido al proceso de reflexión y profundización sobre Jesús, y no siempre se expresa de igual modo. A veces salta inmediatamente a la vista; a veces, en cambio, no es tan fácil detectarlo. Cada autor es diferente: acentúa unos determinados rasgos mientras silencia otros. Pablo insistirá en la función cósmica de Cristo; por su parte, los sinópticos ven en Jesús el maestro de sabiduría que imparte enseñanzas sapienciales. Juan nos revela la clave de la identidad de Jesús, reflejada en la trayectoria que ha recorrido la Sabiduría.

Yo soy la Sophia de Dios

¿Cómo concluir nuestro estudio? ¿Con la sabiduría personificada y la sabiduría en persona?, ¿con la mediación de Cristo en clave sapiencial?, ¿con el inefable misterio de Cristo que la sabiduría intenta iluminar? ¿o quizás con el estrecho vínculo que une Antiguo y Nuevo Testamento? Pues bien, nos inclinamos por la última alternativa, aun sabiendo que este empalme entre ambos Testamentos está tejido por una extraña mezcla de ruptura y continuidad. Por un lado, ruptura metodológica, ya que la personificación de la Sabiduría no se plantea de igual modo en los dos polos:

en el A. T. fluye un proceso de reflexión sobre la sabiduría; en el N. T. la cuestión arranca desde la persona y el misterio de Cristo. Por otro lado, hay continuación a nivel teológico: de hecho, la tradición sapiencial recoge y asimila la enseñanza de la ley y los profetas anunciando prolépticamente al mismo tiempo el mensaje del Nuevo Testamento, centrado en la figura de Jesús, el Hijo de Dios encarnado.

La línea de continuidad entre el A. T. y el N. T. surge de la fusión de numerosos puntos de contacto, de los cuales solamente vamos a mencionar uno. Si repasamos las páginas del A. T., no encontraremos ningún personaje que se haya presentado a sí mismo como fuente de vida y salvación. Un discurso autoreferencial de este tipo sólo se halla en boca de la Sabiduría²⁰. Doña sabiduría habla en primera persona y habla de sí misma, para invitar, exhortar, enseñar, motivar, estimular y atraer a quienes la desean, aman y buscan. Su lenguaje es la proyección poética de un deseo que, en palabras de Beauchamp, “no está ni realizado ni completamente frustrado, pero que ya anticipa, aunque de manera imperfecta, su realización”. No hay dos sabidurías: la de los poetas sapienciales y la de Jesús de Nazaret. Las palabras de Doña Sabiduría en Prov 8,17: “Yo amo a los que me aman, y los que madrugan por mí me encuentran”, resuenan en el discurso de despedida de Jesús: “Al que me ama, lo amaré mi Padre, y yo también lo amaré y me revelaré a él.” (Jn 14,21)

Sólo Jesús de Nazaret ha tenido la audacia de autodefinirse como fuente de vida y salvación. En el Evangelio de Juan, Jesús insiste en el uso de la fórmula *ego eimi* («yo soy»). La utiliza en 11 ocasiones: “Yo soy el pan de vida” (6,35), “yo soy el pan vivo bajado del cielo” (6,51), “yo soy la luz del mundo” (8,12), “yo soy la puerta de las ovejas” (10,7.9), “yo soy el buen pastor” (10,11.14), “yo soy la resu-

²⁰ Estas ideas se inspiran en Paul BEAUCHAMP, “La personificazione della Sapienza in Proverbi 8,22-31: genesi e orientamento”, en Giuseppe BELLIA y Angelo PASSARO (eds.), *Il Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia*, Casale Monferrato AL, 1999, pp. 191-209, esp. 208-209.

rección” (11,25), “yo soy el camino, la verdad y la vida” (14,6), “yo soy la vida verdadera.” (15,1.5). Jesús asume y hace suyo el “yo” de la sabiduría personificada. De este modo, se autoproclama heredero fiel de la tradición de los antiguos y al mismo tiempo irrumpe con un mensaje completamente nuevo: él mismo es la vida y la salvación que anuncia, él mismo es la sabiduría que mana de sus palabras y le confiere una autoridad asombrosa e inaudita: “Jamás un hombre ha hablado como habla ese hombre.” (7,46).

Lástima que Jesús no haya pronunciado por 12 veces (¡el número 12 es número perfecto!) la citada fórmula de autopresentación: “Yo soy la sophia de Dios”. Nos hubiera facilitado enormemente nuestro estudio.

La sabiduría es ancestralmente uno de los logros y deseos humanos más arraigados. Cada época conoce sus sabios y sus sabias. En muchas culturas se ha venerado a la sabiduría no solamente desde su nomenclatura femenina, sino a través de sus mujeres. En unos casos han sido las ancianas, en otros las llamadas hechiceras e incluso brujas, cuando esta palabra no tenía el significado negativo que tiene hoy. La cultura y tradición religiosa israelita también tenía a sus mujeres sabias (Cf. 2Sam 14,1-24; 20,14-22). La misma María ha sido tratada por el evangelista Lucas sobre un trasfondo sapiencial, como una mujer con actividades propias de los sabios, en el Evangelio de la infancia (Cf. Lc 2,19.31). En las primeras comunidades cristianas había mujeres con dones propios de la sabiduría derivada del movimiento de Jesús, y mujeres de acendrada sabiduría han existido en toda la tradición cristiana occidental. La sabiduría, por tanto, ha tenido rostro y nombre femenino, a pesar de su invisibilidad histórica. Que Jesús se haya caracterizado como Sofía de Dios, ¿qué dice hoy a nuestro mundo?, ¿qué puede suponer para las mujeres de este nuevo siglo y milenio? ¿Están ellas interesadas en la herencia sapiencial del cristianismo? Ni podemos ni es el lugar para contestar a estas preguntas, pero, no obstante, debemos hacer un pequeño apunte a modo de pistas.

Hoy parece predominar el ansia de información, incluso el deseo de conocimiento, sobre la aspiración por la sabiduría. Una de las razones es, tal vez, que la sabiduría requiere del poso que el tiempo y la conciencia de vivir van dejando en el ser humano. La persona sabia se parece poco al prototipo de persona inquieta y en movimiento, superficial y eternamente joven, que propone cierta publicidad. Pero, por otro lado, la prototípica figura del hombre sabio o la mujer sabia reposada y dominada por la calma ya no puede servir de modelo para la mujer y el hombre de hoy, rey de la urbe y parte de un engranaje en continuo movimiento.

¿Nos vale el Jesús Sabiduría? La figura de Jesús, Sofía de Dios, parece adecuada para nuestro mundo agitado, pero también es un contrapunto crítico. Sus obras siguen siendo las obras que nuestro mundo necesita: los ciegos ven, los cojos andan, los muertos resucitan... y la invitación a la mesa de Doña Sabiduría es un lenguaje que todo ser humano de hoy puede entender. La conciencia de la vida es un rasgo que todas y todos necesitamos para saber que la vida no nos vive, sino que somos nosotros quienes la vivimos... Pero también es cierto que necesitamos del silencio de vez en cuando y, sobre todo, necesitamos valorar la huella que deja el tiempo, porque con ella va, pequeña o grande, toda la sabiduría atesorada y heredada. No es la juventud el único o mejor momento que se debe valorar en la vida.

Jesús, Sabiduría de Dios, se expande más allá del conocimiento y la información. Invita a poner la vida entera y no sólo nuestro cerebro; la emoción y los afectos, y no sólo nuestra racionalidad; el cuerpo y no sólo el alma, invita a quedar impregnadas de su perfume y de sus dones.

Ella, en Jesús, sigue siendo la capacidad relacional y dialogante de Dios. Y esta capacidad todavía hoy sigue siendo uno de los dones de las mujeres.

Jesús: pan de vida eterna

Isabel Gómez-Acebo

JESÚS: PAN DE VIDA ETERNA

Isabel Gómez-Acebo

Un título ¿olvidado?

Dentro de los títulos cristológicos que se le han dado tradicionalmente a Jesús, muy pocas veces se emplea el de *pan*. Si se hace, el énfasis se coloca en la eucaristía más comprendida como sacrificio que como alimento. Mientras que *Hijo de Dios, Mesías, Profeta, Maestro, Hijo de Hombre...* han rellenado muchas páginas de reflexión. Algo tan prosaico como la comida no merecía la pena de ser tratado, máxime, si se razonaba desde una mentalidad dualista en la que todo lo que provenía del cuerpo era un estorbo para el alma. Fuertes ascesis corporales negaron al cuerpo lo necesario, unas prácticas en las que las mujeres, tachadas de más materiales, se llevaron la palma muriendo de anorexia por el Reino de Dios¹. Incluso

¹ Todo el libro de Caroline W. BYNUM, *Holy feast, holy fast*, Berkeley, 1987 trata de este tema.

se impusieron cortapisas a la ingestión del Pan de Vida dificultando el acceso a la eucaristía de millares de creyentes.

Y sin embargo, Jesús, como pan, es una imagen que engarza con los roles tradicionales que han colocado en nuestras manos de mujeres las faenas que comportan el alimento de nuestras familias. Una imagen doblemente atractiva para un colectivo femenino y a la que vamos a dedicar estas páginas².

El pan: sinónimo de comida

En la cultura mediterránea el pan es con frecuencia sinónimo de comida. Hablamos con toda naturalidad de "ganarse el pan" o de "partir el pan" ensanchando su sentido originario. Lo mismo se puede decir del pan que pedimos en el Padrenuestro, que comprende todos los alimentos aunque en algún momento se espiritualizara.

A lo largo de la historia de la humanidad no ha sido empresa fácil encontrar ese sustento diario que el hombre necesita. Entrados en un nuevo milenio nos siguen estremeciendo las imágenes que nos llegan de los medios de comunicación sobre el hambre en el mundo: cuerpos macilentos de mujeres lactantes con bebés pegados a unos pechos secos, niños con vientres abultados y extremidades como hilos, personas adultas con miradas sin vida y perdidas en el infinito... Toda la tecnología moderna sigue siendo incapaz de suministrar el alimento necesario a millones de seres en distintos continentes. Y sin embargo, el problema actual no es el de la falta de alimentos, sino el de su distribución. Sobra en unos lugares

² Creo que desde mi experiencia personal como madre de familia numerosa puedo comprender bien lo que supone que Jesucristo nos alimente con un pan de vida eterna. ¡Cuántas horas de preocupación porque los hijos no comen o comen lo que no deben! Y eso que en mi casa no ha faltado nunca el alimento... ¿Qué será de ellos el día de mañana? ¿Se rompe la familia con la muerte? Yo apuesto por esa eternidad que nos prometió Jesús y procuro que no nos falte ese pan que la garantiza.

lo que falta en otros, pero los canales distributivos son complicados y caros. ¿Quién lo paga?

El hambre de hoy nos permite comprender con facilidad lo que tuvo que ser la falta de comida de tiempos pasados, en los que no había posibilidades de refrigerar los alimentos, donde las técnicas de conservación eran pobres y malas. El resultado final suponía, en la mayoría de los casos, que a periodos de abundancia siguieran momentos de total escasez. Experiencias muy profundas que ha compartido la humanidad de todos los tiempos y que han dado lugar a unas prácticas sociales y a una simbología muy rica en torno de la comida.

- Un fenómeno social, cultural y religioso

Precisamente la dificultad de encontrar el sustento necesario ha hecho que comer represente la pertenencia a un grupo y que el alimento se convierta en uno de los elementos preponderantes de cohesión dentro de una sociedad. Comparten lo que tienen los afines e invitar a esa comensalidad supone considerar a la persona dentro de un círculo más reducido de amigos y parientes. Por ello, la comida se convierte en un medio privilegiado para expresar sociabilidad y hospitalidad. Una frase española refleja muy bien este sentir cuando rechaza intimidad con la expresión: "¿Cuándo hemos comido juntos?" pues "hasta cierto punto el ofrecimiento de compartir la comida propia supone brindar un bocado o mordisco de sí mismo"³.

Pero no nos engañemos, sentarse en torno a una mesa acerca pero no iguala. Todas las culturas guardan un protocolo que habla de los lugares preeminentes, del orden para servir los alimentos e incluso de las personas que tienen acceso a unas viandas más exquisitas. Sólo a las personas de mucha confianza se les puede ofrecer cualquier cosa, mientras que se reserva lo más elaborado para aquéllos

³ Jesús CONTRERAS, *Antropología de la alimentación*, Eudema, Madrid 1993, p. 59.

con los que se tiene menor intimidad o son nuestros superiores. El protocolo marca de manera especial a los importantes y a los que mandan en esa sociedad.

Cada cultura tiene además una serie de normas de conducta que hacen referencia a lo que se come y cómo se come. Manera de sentarse, instrumentos que se utilizan, alimentos permitidos y prohibidos, ropa, higiene... El desconocimiento de todo este bagaje cultural convierte al ignorante en un extraño fácilmente sujeto a la burla⁴.

Las creencias religiosas también introducen una serie de reglas que les son propias y que suelen girar en torno a tres ejes: posibilidad de comunicarse con Dios, demostración de fe aceptando unas directrices de dieta y desarrollo de una disciplina ascética mediante las prácticas del ayuno voluntario. Ejemplos comunes a muchos credos establecen que la gula es pecado y prohíben la ingestión de sangre. De aquí el escándalo que pudieron producir las palabras de Jesús identificando el vino con su sangre y recomendando su bebida.

El apartado religioso más importante de la comida cúllica es el intento de, a través de él, relacionarse con Dios; comiendo se intenta adquirir una experiencia del Todopoderoso. Es una tradición que proviene de los albores de la humanidad y que se va transmitiendo de cultura en cultura. En el fondo hay la creencia de que los dioses, como los seres humanos, sufren carencia de alimentos y que las ofrendas en especie calman su hambre y los hace propicios a escuchar las demandas humanas. Pero, a su vez, el hombre comprende que la comida le viene de la mano de sus dioses, que en ella encuentra a la divinidad y que en la celebración ritual el anfitrión, que es Dios, comparte comensalidad con los humanos⁵.

⁴ Para quien esté interesado en los modos de comida de la sociedad que refleja el N. T., aconsejo la lectura de Kathleen CORLEY, *Private women, public meals*, Peabody, 1993

⁵ E. TOURON DEL PIE, "Comer con Jesús", *Revista Española de Teología* 55 (1995), p. 286.

Hay muchas maneras de celebrar estas comidas. En muchas culturas tienen relación con el mundo de la agricultura. Siembras y cosechas son momentos privilegiados para emplazar a los responsables de la fertilidad y poder gozar, gracias a sus favores, de años sin escasez. Son los rituales del principio y del final, con lo que engloban todo el año cósmico. En estos meses se ofrecen sacrificios llamados "primicias", que en momentos primitivos de algunas culturas llegaron a ser humanos. En el trasfondo está la idea de repetir el ritual de la creación primitiva, un retorno a su plenitud⁶.

El banquete colectivo representa en esos momentos una concentración de energía vital. La parte de la divinidad se suele separar del resto y/o se consume en holocausto, de manera que el humo sube hasta su morada o se queda en el templo para sustento de los sacerdotes. Mil variantes dependientes de cada momento y de cada cultura. Para nuestro interés, hay que comentar que todas estas categorías fueron heredadas por Israel y son el telón de fondo de la comprensión de la eucaristía cristiana. Pero, hasta llegar a ella, iremos paso a paso.

Los relatos del Antiguo Testamento como prehistoria

Durante mucho tiempo se hizo el esfuerzo de marcar las diferencias entre Jesús y el pueblo judío al que pertenecía. Hoy, el camino se ha invertido e intentamos entender su mensaje dentro de las expectativas y esperanzas del pueblo israelita; pues no sólo ÉL, sino sus oyentes participaban de un contexto cultural común que permitió que entendieran su mensaje. Un camino que también recorre nuestro credo cristiano.

⁶ Se puede profundizar en este tema con el capítulo "La agricultura y los cultos de la fertilidad" del libro de MIRCEA ELIADE, *Tratado de historia de las Religiones*, Cristiandad, Madrid, 1981, pp. 335-363.

- El primer “pan” es un fruto prohibido

Todo el relato de la creación de nuestros primeros padres en el Paraíso y su expulsión está cargado de simbolismo. Se inscribe en esa búsqueda de los orígenes que persigue toda sociedad y que acaba siendo la tierra natal de todos los símbolos⁷. En el entorno israelita ese Paraíso primordial se encontraba en el alto de una montaña, morada de los dioses dispuestos a compartir el espacio con los humanos a cambio de sus servicios. Que el lugar era inusual se percibía por su descripción, una narración detallada en la que sobresalían las piedras preciosas que colgaban como fruto de sus árboles y adornaban sus más altas cimas⁸.

El jardín del Paraíso del Génesis también está muy alto y prueba de ello es que los cuatro ríos que lo cruzan nacen en él. No es morada de los dioses, sino de los humanos, plantado por Yahveh para ellos. Su descripción es el sueño de un hijo del desierto para quien el agua abundante y la vegetación de un oasis son la meta de su vida. El lugar es un jardín cultivado donde priman los frutales sobre las piedras preciosas pues, para un israelita, es antes la alimentación que el lujo. Para poder gozar sin preocupaciones el entorno está cuidadosamente vallado. La descripción total nos transporta a una vida feliz en una gran matriz protectora que nos alimenta sin esfuerzo por nuestra parte. La actividad de comer es, en este lugar, inconsciente de su dificultad. Allí convivían nuestros primeros padres con Dios, el gran proveedor de las necesidades humanas, el progenitor por antonomasia.

En Mesopotamia, las ciudades que iban naciendo lo hacían en torno a un templo que, poco a poco, se acababa considerando el centro del mundo y el lugar del paraíso inicial. No es casualidad

que el relato yavista del Génesis se haga en tiempos de Salomón, cuando los israelitas construyeron un templo para Yahveh en la montaña de Sión. Allí estaba el ombligo de la tierra, principio y origen de todo lo que sucede y que, a su vez, tiene un punto central en su interior constituido por el Sancta Sanctorum. El relato de la creación nos sitúa en un espacio semejante, un gran templo, también en el centro del mundo, marcado por dos árboles: el del conocimiento del bien y del mal y el de la vida. Se superponen, lo que nos hace pensar que son el mismo. Parece que Prov 3,18 nos lo confirma cuando, hablando de la sabiduría dice: “Es árbol de vida para los que a ella están asidos”.

Entramos de nuevo en otro mundo simbólico de la mano del árbol sagrado o cósmico. “Detrás subyacen los temas básicos de la creación, redención y resurrección apoyados en la concepción de una fuente originaria de vida continuamente renovada en el centro del cosmos”⁹. Un árbol elevado tenía la facultad adicional de que sus ramas alcanzaban el cielo y permitían el contacto con la tierra. Era el lugar sagrado por excelencia pues permitía la bajada de los dioses para conceder sus beneficios a los humanos. Sus raíces conseguían, adentrándose en el mundo subterráneo, la subida de la savia de los muertos y la ingestión de las aguas primordiales. Tampoco se puede olvidar la relación del árbol con el fuego, un fuego que es vida escondido en la madera y que se puede extraer por fricción. En un último pensamiento el falo del árbol se humaniza y se convierte en el microcosmos vertical que es el hombre¹⁰. Todo un mundo simbólico fácilmente traducible a la cruz de Cristo y a la vida que nos ofrece.

Nuestros dos árboles estaban cargados de frutos. Popularmente se habla de que nuestros primeros padres comieron una manzana, pero lo más probable es que fuera un dátil. Las altas palmeras errec-

⁷ Antoine VERGOTE, *Interpretation du langage religieux*, Editions du Seuil, París, 1974, p. 67.

⁸ Para una buena descripción de los diferentes paraísos ver en: Geoffrey ASHE, *A search for the earthly paradise*, N.York 1992.

⁹ E. O. JAMES, *The tree of life*, Brill, Leiden, 1966, p. 1.

¹⁰ G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, París, 1973, p. 395.

tas ocupaban junto a los cedros el centro de los jardines de los templos y eran los sacerdotes o el mismo rey los encargados de su cuidado. Un cuidado primordial, ya que antes de que los dioses tomaran forma humana residían en estos árboles, de aquí su concepción como árboles de la vida¹¹.

Las figuras iconográficamente unidas a estos árboles representan a diosas en todas sus capacidades de madres reproductoras, de principio materno femenino. El hombre primitivo, en su lucha para mantener niveles de subsistencia alimentaria, recurre a estas diosas invocando el espíritu del nacimiento del que ellas son responsables e implorando que derramen sus favores sobre la humanidad. Todo Israel estaba lleno de estelas de madera o incluso árboles, objetos de culto que invocaban a la diosa Asherah –compañera durante mucho tiempo de Yahveh–, que perseveraron hasta el exilio¹².

Nuestros primeros padres pueden comer los frutos de todos los árboles, salvo del que está en medio del jardín, que luego se identifica con el del conocimiento. Es posible que en estadios primitivos del pensamiento israelita se concibiera al árbol de la vida produciendo unos frutos capaces de, mediante su ingestión periódica, mantener una vida eterna. Es un mito común a muchas civilizaciones la idea de que los dioses ingieren unas ambrosías o néctares sólo producidos en sus jardines y que les conceden la inmortalidad. Relatos de héroes como Tántalo o Gilgamesh describen todas las vicisitudes corridas para conseguir el brebaje o la planta capaz de producirlo.

Pero en el momento en que se escriben las narraciones del Génesis el árbol de la vida se ha superpuesto con el de la sabiduría. Para vivir muchos años hay que alcanzar un conocimiento que sólo tienen los dioses: el origen de la vida. Eva reflexiona y abiertos sus

¹¹ E. O. JAMES, op. cit. p. 130.

¹² El descubrimiento reciente de unas tabletas de arcilla en las que Asherah aparece como consorte de Yahveh ha generado mucha literatura sobre el tema.

ojos reconoce los atributos del fruto que se le ofrece: el fruto del conocimiento total. No es casualidad que sea mujer, pues todo el relato está presidido por la noción de la fertilidad donde el agua, el árbol y la mujer juegan unos papeles que se confunden. El ser humano procede de la tierra, que es su madre originaria, una tierra que se mezcló con agua y aliento divino pero necesitada de una segunda fase de creación, un acabamiento prometico que queda en sus manos.

Y Eva, mujer con posibilidades de maternidad, se embarca en la nueva aventura de vivir que supone la eclosión del conocimiento, el paso de la niñez a la adolescencia, del instinto a la racionalidad. Renuncia, comiendo, al estado inconsciente de dormir y comer la leche materna y se embarca en la aventura de una vida madura llena de responsabilidades. Hay algo biológico en la lactancia que hace que la mujer se considere la proveedora de comida por excelencia. Primero alimenta al hijo en su matriz y luego con su leche. En muchas culturas prepara la comida y luego ni siquiera come con la familia. Nuestra Eva come y da de comer a su compañero.

¿Y Dios? Participa de los deseos de su criatura pues no los abandona, sino que sale con ellos del jardín. Quiere que vuelvan al Paraíso, pero para ello el ser humano se tiene que ganar su pan. El rol de los últimos tiempos es volver a los primeros, a la amistad con Dios y a la ingestión de las ambrosías que conceden la inmortalidad.

No será fácil. Los presuntos castigos de Dios sobre la joven pareja nos permiten comparar la vida que se desarrolla fuera de la valla del Paraíso con la de dentro. El varón tendrá que trabajar una tierra mal regada y poco fértil si quieren alimentarse él y sus familiares. Eva le tendrá que ayudar en el empeño a la vez que dará a luz a sus hijos. La aventura fuera del Edén ha comenzado. El ser humano lo tiene difícil, pero su Dios le acompaña y le promete un final feliz.

- La queja de Moisés: no es su deber alimentar al pueblo

Dios va ayudando a los descendientes de la pareja primordial. Va de promesa en promesa. Y tiene preparada, como hizo en los inicios, una tierra que mana leche y miel donde se puedan asentar definitivamente los que han sido nómadas. El mejor momento para iniciar la aventura coincide con su situación de esclavitud en Egipto. Aquella tierra ha dejado de ser una madre para ellos y se ha convertido en madrastra. Yahveh escoge a Moisés como guía, gesta al pueblo y le hace nacer de nuevo ya no como esclavo, sino como hijo, hijo de la promesa.

Son pocos, son débiles y tienen miedo. Todavía no son conscientes de su calidad de hijos, de su responsabilidad y añoran la esclavitud de Egipto. Allí, como en el Paraíso, comían. Incluso idealizan ese alimento hablando de las ollas de carne, algo que no sería muy frecuente en sus casas. En el desierto no se van a poder alimentar y se quejan a Moisés.

“¿Acaso he sido yo el que ha concebido a este pueblo?” (Núm 11,12) Moisés se ve abrumado e incapaz de proveer con las necesidades básicas al pueblo que Dios le ha encomendado, por lo que le recuerda a Yahveh que no sólo es obligación de la madre gestar y parir al hijo, sino que debe ocuparse de su alimentación posterior. Su queja es escuchada por Dios, que acude con el agua y la comida necesarios para que los suyos no perezcan.

La primera necesidad es de agua, que suele ir acompañada de atención. Es el niño que se despierta de noche, tiene miedo y quiere garantizarse que la presencia de la madre está cerca. “Tengo sed”. Yahveh hace que las aguas amargas se conviertan en dulces (Ex 15, 22-26) y ordena a Moisés que toque en una roca para que se haga manantial de agua potable (Ex 17,1-7)¹³.

¹³ Para ver cómo se va revelando Dios a su pueblo como un padre-materno, Mercedes NAVARRO, “El Dios de Israel: un Padre Materno” *Eph Mar* 41 (1991), pp. 37-83.

La fase de ingestión de líquidos da paso a un momento en el que el pueblo reclama algo sólido y con más fundamento. Tienen hambre y de nuevo gimen de miedo. Dios los escucha y alimenta. Vamos a fijar nuestra atención sobre el maná, por su relación con la eucaristía y las palabras de Jesús.

Todas las mañanas, mientras estuvieron en el desierto, se cubría la tierra de un rocío que acababa secándose y dejando en su lugar unos granos que, molidos, servían para hacer pan. (Ex 16, 13- 32). Es un alimento matutino, pues la mañana suele ser el momento salvador de Dios, mientras que la noche se identifica más con su castigo¹⁴. Es alimento necesario para el cuerpo, ya que su falta haría que el pueblo entero desapareciera por inanición.

Su recogida está reglamentada por unos ritmos, que enseñan al pueblo a descansar semanalmente de la misma forma que lo había hecho el mismo Dios. Un descanso incluso cuando el maná sólo exigía el esfuerzo de recolección por su parte. Si todos los alimentos tienen su origen en Dios, los hay que exigen el trabajo de los hombres, pero no era éste el caso. El maná viene de las nubes, de la misma forma que lo hacen la lluvia y el mismo rocío; se presenta como regalo de la morada de Dios. La recogida previene contra el afán del hombre por atesorar; lo que se guarde de un día para otro se pudrirá. Es una advertencia contra el ansia de poseer y acumular que nos viene bien recordar en nuestro tiempo, tan necesitado de un reparto justo de bienes. El ser humano tiene que aprender a fiarse de Dios y de sus palabras. Todos los días elevará sus ojos al cielo y todos los días sus votos serán escuchados.

Pronto se resaltó el factor de abundancia, ya que todos podían saciar su hambre y aquel alimento no se acababa. Con el tiempo, una tradición judía defendía que el sobrante se perdía bajo el mar como alimento de las bestias y para el Targum; lo que caía sobre la

¹⁴ Bruce J.MALINA, *The palestinian manna tradition*, Brill, Leiden, 1968, p. 16.

tierra era la comida de los ángeles¹⁵. ¿Comían los ángeles? Pero de todo se cansa el ser humano y pronto se olvidaron del hambre y encontraron monótono comer todos los días lo mismo. Las quejas a Moisés se saldaron con un nuevo favor de Yahveh, que les hizo comer carne de codornices hasta hartarse. La comida de Dios se caracteriza por su generosidad y profusión.

Poco a poco, empezaron los judíos a contraponer el maná con los otros alimentos y lo que empezó siendo comida para el cuerpo se espiritualiza. En el Deut 8,3 oímos: “Te dio a comer el maná que ni tú ni tus padres habíais conocido, para mostrarte que no sólo de pan vive el hombre, sino de todo lo que sale de la boca de Yahveh”.

El camino estaba preparado para identificar al maná con la Torah y con la Sabiduría, las palabras de Dios que alimentan el espíritu. Filón, comentando el pasaje del Ex 16, 16-18, en el que se alude a que cada israelita recibía igual cantidad de maná comenta: “El Logos divino distribuye por igual a todos los que lo usarán el alimento celeste del alma, es decir, la sabiduría”¹⁶. Y el judaísmo tardío no sólo se dedicó a alabar al maná y celebrar su llegada sino que esperaba que su milagro se repitiera con la llegada, de los tiempos mesiánicos. Así, en el Apocalipsis siríaco de Baruc 29,8 se lee: “Él llegará a la vez que el tesoro del maná descenderá de nuevo de las alturas y comerán”.

Para unos, el alimento sería en exclusiva para los miembros de la realeza mesiánica, mientras que otros pensaban que, como Moisés, el nuevo Mesías nutriría con el maná y calmaría la sed de agua viva a los habitantes de ese momento¹⁷. El maná acabó siendo uno de los signos de la teología de la nueva era que debía llegar. Se podía pregonar en el presente por medio de la sabiduría y al final sería uno de los manjares del festín en el monte Sión, que supondría el tér-

¹⁵ Bruce J.MALINA, op. cit. pp. 61 y 84.

¹⁶ *Quis Rer.*, 191.

¹⁷ A. FEUILLET, *Le discours sur le pain de vie*, Desclée de Brouwer, París 1967, p. 27.

mino de la destrucción de la muerte. Con ello, se une al maná con la espera del banquete escatológico¹⁸. Para nosotros los cristianos y en palabras de San Agustín: “el maná es la sombra, la eucaristía es la verdad”¹⁹.

Pero todavía falta mucho recorrido. Terminado el periodo del noviazgo en el desierto, el pueblo estaba preparado para firmar la alianza con Yahveh. El comer en abundancia le había permitido experimentar la alegría de la salvación, que debe extender a su entorno, compartir con los desheredados de la tierra sus primicias. Una vez en la tierra su comida se mojará con vino, símbolo de alegría y plenitud. Pero pronto se olvidaron de que toda esta comida venía de Dios y las naciones extranjeras, como castigo divino, se apoderaron de sus frutos. Incluso un Israel desesperado se comerá a sus hijos (Deut 28,53-57). ¿Quién se acuerda en esos momentos del maná? Se sueña entonces con una nueva alianza donde la abundancia será mayor.

• Una anfitriona inusual: la Sabiduría

El libro del Eclo 24 nos introduce en un nuevo jardín, exuberante como el del Génesis. Es el nuevo hogar de la Sabiduría, que ha abandonado los cielos para plantar su tienda entre los humanos. Diseña un lugar de reposo, de descanso y de fertilidad, que nos remite a imágenes paradisiacas tanto del principio como del fin soñado. Los árboles símbolo de fertilidad femenina no podían faltar; los hay de toda clase y en todos sus momentos de desarrollo. La descripción quiere llevarnos a la noción del árbol ideal para lo que menciona a muchos y a todas sus características: olores, sabores, frutos...

¹⁸ Para todo el desarrollo rabínico de la tradición del maná y la visión de Jesús, Peder BORGÉN, *Bread from heaven*, E. J. Brill, Leiden, 1965.

¹⁹ Cita en James T. O'CONNOR, *The Hidden Manna. A theology of the eucharist*, Ignatius Press, San Francisco, 1988, p. 55.

El árbol que crece en la mitad de este jardín de ensueño es el del Génesis: el árbol de la vida que se ofrece bello a la vista y símbolo de fertilidad lujuriente. Ninguno de sus frutos está prohibido sino que, al contrario, se ofrecen al viandante con generosidad. Es un discurso antitético al de la serpiente y a las prohibiciones del Edén. La seductora Sabiduría busca al ser humano, no para engañarle, ni echarle del Paraíso, sino para que coma de sus frutos, para que coma de ella misma con la intención de mejorar su vida, de darle una posibilidad de encontrar la paz y la alegría²⁰.

Nos encontramos con la misma mujer en Prov 9,1-6. Esta vez nos invita a entrar en la casa que se ha construido ella misma y en la que ha preparado un gran banquete. Es mujer rica, puesto que tiene sirvientes a los que manda para advertencia de sus invitados y, sin embargo, faena ella misma dedicando tiempo y esmero en los preparativos. Sorprende el llamamiento que hace, pues convoca a su mesa a los simples y faltos de juicio, lo que de antemano nos advierte de lo inusual de esa comida.

Hay urgencia en sus palabras y para hacerlo saber emplea el imperativo: “¡Ven!, ¡Come mi comida, bebe mi vino!”. La oferta está abierta y para convencer a sus futuros comensales va unida a una promesa: “viviréis los que comáis”. Da a entender que esa vida pasa por restablecer el juicio recto en su interior pero ¿quién es esta mujer? ¿Tiene facultades para ofrecer lo que ofrece?

Muchas han sido las respuestas a la identidad de la sabiduría que aparece en estos textos. Una diosa cósmica, un entorno cáltico, una profesora, profetisa...; no se puede llegar a una conclusión cerrada²¹. Con todo, si lo que la Sabiduría está ofreciendo es el banquete de la vida, no podemos dejar de relacionarla con Yahveh, que en Is

25,6 se presenta como el anfitrión de todos los pueblos. Ni uno ni otro piden que se pague lo que ofrecen gratis. El disfraz oculta a la sabiduría del propio Dios, que se ofrece a sí mismo como vida²². Es una nueva forma de anunciar: “Si amas a Yahveh tu dios, si sigues sus caminos... vivirás y te multiplicarás” (Deut 30, 16). Unos caminos y una vida que con el paso del tiempo se identifican con la Ley mosaica.

- El sueño final: un banquete para todos

Casi todas las imágenes de alimentos que hemos ido desgranando en estas páginas tienen su culminación en la comida escatológica. Si el árbol del Paraíso hacía referencia a la inmortalidad, nuestro banquete pretendía la restauración de los privilegios que se habían imaginado al principio. “Está abierto el Paraíso para vosotros, el árbol de la vida plantado... al final se ha hecho manifiesto el tesoro de la inmortalidad”²³. Al banquete con el que se selló la alianza en Ex 24 hay que añadir la hartura del maná ampliada a todo tipo de manjares frescos y a todos los pueblos de la tierra (Is 25,6-8). La Sabiduría se encarga de tocar a rebato y de dejar bien claro que serán los pobres los convidados en primer lugar. Valieron todas estas imágenes mientras esperaban...

El banquete se convirtió para los rabinos en el signo de la nueva era que había de llegar. Un gran banquete que tendría lugar en la cima del monte Sión y que, a los manjares suculentos, habría de sumar la destrucción de la muerte y la resurrección de los muertos. Con ello, esta celebración se hacía sinónima de vida. Las promesas iniciales eran más tímidas, pero soñar es barato y se le fueron sumando diversos manjares y calidad en los vinos. Entre ellos, la carne de los dos monstruos del caos: Behemoth y Leviathan. Incluso crecie-

²⁰ Alain FOURNIER-BIDOZ, “L’arbre et la demeure: Siracide XXIV 10-17”, VT XXXIV (1984), pp. 1-10.

²¹ El capítulo “In search of ancestry”, pp. 17-37 de Judith E. MCKINLAY, *Gendering wisdom the host*, Sheffield, 1996, intenta responder a la identidad de la Sabiduría femenina.

²² Se puede consultar para todo el tema de la Sabiduría como anfitriona el mismo libro de Judith E. MCKINLAY, op. cit.

²³ 4 ESD 8, 52-54.

ron los comensales, que al principio estaban reducidos a los justos; eso sí, todos sentados conforme a su honor.

El toque alegre lo daba el vino. Todavía hoy el emblema de la tierra prometida es un inmenso racimo que tienen que llevar unos portadores. Vino, trigo y aceite son tres productos de la tierra que van de la mano y que deben jugar un papel especial en la celebración de las bodas de la alianza definitiva entre Dios y su pueblo²⁴. En la comida diaria de la secta de Qumran se tomaba el pan con mosto, un lujo que distaba mucho de ser normal en la mesa judía, pues consideraban que sus comidas eran prefiguración de ese banquete final.

La figura del Mesías también estaba ligada con este banquete. Se esperaba incluso que llegara la noche de Pascua para presidir la cena. Si con las comidas cúlticas y los ritos de la alianza se consideraba que Dios comía con los hombres, ahora el esperado era el Hijo del Hombre. La espera judaica contaba con la comensalidad del Mesías en una mesa universal cargada de manjares que nunca tendrían fin.

El "pan" de Jesús de Nazaret

Las primeras referencias que hacen alusión al nacimiento de Jesús mencionan el tema del alimento. En el Evangelio de Lucas, como María y José, en su desplazamiento a Belén, no encuentran lugar en la posada, tienen que refugiarse en un establo de animales. Allí nace su Hijo y a falta de cuna hace sus veces un comedero relleno de paja. El que viene como Pastor de Israel se ofrece como pienso del ganado. Al final de su vida se retoma el tema pues, tras un nuevo rechazo del pueblo, esta vez en Jerusalén, Jesús vuelve a ofrecerse como alimento de Vida en la última cena. Toda su trayectoria humana se puede comprender desde estas premisas.

²⁴ E. TOURON DEL PIE, "Comer con Jesús (1.ª parte)", *RET* 55 (1995), p. 294.

Antes de su vida pública, durante un tiempo por determinar, Jesús siguió los pasos de su pariente Juan el Bautista. Una vida apartada, en el desierto, comiendo saltamontes y miel silvestre y lejos de los manjares que proporciona un mundo civilizado. Es la comprensión de la vida de una comunidad que busca la conversión, pero que cree que la salvación está al alcance de su mano a fuerza de renuncia y de ascetismo. Un tipo comunitario que todavía existe.

En un momento dado, Jesús se aparta de ese grupo para predicar otro camino. La buena nueva ha llegado y hay que celebrarlo. No se puede ayunar mientras el novio, el mismo Jesús, esté presente. De aquí que, tanto en su mensaje como en su práctica, el gozo de un comer compartido estuviera bien presente y que todo el itinerario de su vida se pueda comprender como un camino sembrado de invitaciones y comidas. No guarda las normas de pureza israelita y parte el pan con gentes de toda clase y catadura moral pues, en su discipulado y a su mesa, todos tienen cabida. Toda su vida es una enseñanza paulatina de comensalidad abierta que terminará en una última cena, una comida que a su vez ensanchará sus horizontes en el tiempo y en el espacio. Es tan inusual su comportamiento que se ha llegado a decir que "Jesús fue crucificado por la forma en que comía"²⁵.

El cambio en sus costumbres alimentarias, con respecto a Juan y sus seguidores, es tan drástico que algunos de sus contemporáneos le achacan un comportamiento que le equipara con un "comilón y bebedor"; mientras que un autor moderno considera que toda la vida de Jesús se puede entender desde la perspectiva de sus comidas y por ello titula su libro *El Señor del Banquete*.²⁶ Éste es el camino que recorrerá mi reflexión.

²⁵ La frase es de R. J. KARRIS y la cita Rafael AGUIRRE, *La mesa compartida*, Sal Terrae, Santander, 1994, p. 35.

²⁶ La obra que no tiene traducción española es de David P. MOESSNER, *The Lord of the Banquet*, Trinity Press, Harrisburg, 1989.

- Un banquete de conversión

El judaísmo diseña un contexto cultural, como tantos otros, que establece con quién y cuándo se puede compartir la mesa. Una norma que elimina la posibilidad de que las "gentes honradas" se sienten a comer junto a una lista de personas tachadas de pecadoras o impuras por su procedencia, profesión, ignorancia... El sistema religioso imperante no es ajeno al social y comparte estas ideas con lo que no los incluye en las esperanzas del futuro. Sólo tras complicados sacrificios expiatorios pueden entrar de nuevo en el rebaño de los benditos.

Jesús no predica la conversión como Juan y sus seguidores, pero obtiene los mismos éxitos que ellos o más. Su sistema es distinto. Mira a los ojos de la persona que ha despertado su interés y le dice: "¡Sígueme!". Marcos 2, 13 - 18 narra una de estas escenas con Leví, un publicano, recaudador de impuestos y participe por su profesión de la lista de los intocables. No conocemos lo que pasó entre ellos hasta la siguiente escena, en la que Jesús aparece comiendo en su mesa. Se ha atrevido a entrar en una casa impura, se ha sentado a la mesa y ha compartido el alimento con otros publicanos y pecadores. Cuando los fariseos se lo echan en cara se defiende diciendo que sólo necesitan médico los que están enfermos y que ésa es su misión.

Un relato con mucha similitud es la historia de otro publicano, Zaqueo (Lc 19, 1-10), en la que Jesús se autoinvita a comer. En ambos, es visible su cambio de actitud, su conversión de corazón, pues Leví le sigue y más tarde se identificará con uno de los apóstoles, mientras que el mismo Zaqueo declara su intención de restituir lo robado con creces y de dar la mitad de su fortuna a los más necesitados.

Con este comportamiento Jesús está perdonando a todo aquél que se sienta a su mesa. Es más, su perdón es anterior a su conversión y provoca ésta. No le hacen falta templos ni sacerdotes ni sacrificios. Le bastan una simple casa familiar y una comida compartida, en la que el alimento estaba condimentado con una medicina que

ha ablandado sus corazones. Dios perdona cuando las personas son capaces de perdonarse entre sí. Como dice Pikaza, "medicina de banquete, terapia de comunicación de amor es la suya; no gesto penitencial de arrepentimiento y conversión ritual"²⁷.

La audacia de algunas personas, en el N. T. suelen ser mujeres, las empuja a entrar en cenáculos a los que no habían sido invitadas. Efectivamente, fue una mujer la que utilizó este sistema, ya que la sociedad judía se debatía en esos momentos por dejarles compartir las comidas, según las nuevas costumbres romanas, o seguir la tradición que no se lo permitía. La mujer del perfume (Lc 7, 36-50) y paralelos no busca comer con Jesús, sino simplemente la posibilidad de estar a su lado. Su pecado la abrumba y entra donde sabe puede obtener el perdón; ¿no lo han conseguido otros antes que ella en esas circunstancias? Sin mediar palabra llora y derrama un perfume muy costoso sobre sus pies. Quiere pagar, como Zaqueo; quiere restituir con dinero el mal que ha hecho ungiendo al que será el más pobre de los pobres. Ni que decir tiene que sólo la entiende Jesús y que sale de allí perdonada.

Pero no basta que Jesús ponga todo de su lado y que se siente a la mesa con unos y otros. Pecadores, en mayor o menor medida, somos todos, y estamos llamados a sentarnos junto al Maestro en la mesa del reino. Nadie está excluido, pero todos podemos excluirnos. El Espíritu es con frecuencia incapaz de ablandar los corazones de muchos de los que se consideraban del grupo elegido. Incluso hay peligro de que comer y beber juntos no sea verdadero por no considerar hermanos a los que se sientan con nosotros. Así vemos que el Maestro frecuenta muchas mesas de fariseos; le han convidado y con Él intercambian pareceres, pero ellos murmuran. Buscan los mejores puestos y se niegan a admitir que Jesús rechace la pureza ritual o que determine quiénes son los limpios de corazón. Para colmo tienen, como el rico Epulón y sus familiares, su interés pues-

²⁷ Xabier PIKAZA, *Pan, casa, palabra, Sígueme, Salamanca, 1998, p. 63.*

to en el dinero. Todos éstos han tenido su oportunidad, pero la han rechazado. Las casas de los fariseos se van a tener que vaciar para que entren los lisiados en ellas, los invitados ilustres del reino de Dios. Pero incluso a éstos se les exige la vestimenta adecuada; ¿no han valorado en toda su profundidad la invitación? Es una exigencia desconcertante que se presta a muchas interpretaciones.

El ejemplo más vivo de lo que sucede nos lo transmite la parábola del Hijo Pródigo. Como judío, no puede estar peor considerado pues cae en la impureza al comer animales prohibidos y devora la hacienda de su padre en malas compañías. Pero vuelve a casa y, aunque su arrepentimiento es tibio, a Dios le basta. El hermano mayor refleja la actitud de los fariseos, que rechazan a los que no siguen el patrón establecido y, aunque invitado al banquete, rehuye su asistencia. El final, de unos y otros, puede ser como el del rico Epulón (Lc 16,19-31). Un final del que no están exentos ni los más allegados de Jesús, pues todo el mundo puede ser contagiado. Y en este contexto en el que hablamos de pan, ¡cuidado con la levadura de los fariseos que es la hipocresía! (Lc 12,1); puede ser la causante de que no comamos del Pan de Vida.

- La hospitalidad del justo

El Mesías esperado no tiene dónde reposar la cabeza y sus misioneros tienen que seguir la misma suerte. Manda a 72 de ellos a evangelizar, sin dinero, sin provisiones y sin muda. Su destino no es el camino, sino las casas, pues su vida depende de que les reciban en ellas. Si son aceptados deben comer, beber y ofrecer la paz a esos hogares; no una paz cualquiera, sino la paz escatológica que sólo llevan los heraldos de Jesús²⁸. No parece que su misión va a ser fácil pues, para comenzar, un pueblo de samaritanos les rehúsa su hospitalidad, conocedores de que se dirigía a Jerusalén, la ciudad aborrecida (Lc 9,53).

²⁸ David P. MOESSNER, op. cit. pp.136 -137.

El contraste del rechazo nos lo presenta el relato de Marta y María, dos mujeres que representan la idea que las distintas comunidades, ya cristianas, tenían del papel de la mujer en la nueva Iglesia. Son mujeres independientes y ricas, pues no aparecen varones en su vida; tienen casa propia y pueden compartir los alimentos. Todo lo ponen a disposición de Jesús, como lo hicieron las mujeres que le seguían desde Galilea y las que ofrecieron sus casas a las primeras comunidades para celebrar en ellas la cena del Señor. Mujeres pioneras de la labor que sus sucesoras han seguido haciendo durante dos mil años: preparar hogares dispuestos a recibir a Jesús. Un Jesús que se disfrazará de hambriento, sediento y desnudo para calibrar el desinterés de los que le invitan.

Si Jesús antes comía con los desheredados, ahora lo hace con mujeres y a solas, pues ni siquiera sus discípulos le acompañan. No hay motivos religiosos, ni étnicos, ni de sexo que pongan limitaciones a la comensalidad de su movimiento. Todos los seres humanos componen una fraternidad universal que se puede sentar en la mesa común.

Pero hay que dar un paso más en la comprensión de estas comidas. Sólo los que le han recibido como invitado tendrán acceso a aquellas en las que Jesús es el anfitrión. No se sabe ni el día ni la hora, por ello, conviene estar siempre preparado. Una preparación que resume la actitud del sirviente siempre vigilante y despierto (Lc 12, 35-48). Cuando llega el amo a aquéllos que así le han esperado los sienta a la mesa, se ciñe el delantal y les sirve él mismo. El Mesías recorre el mismo itinerario de la Sabiduría en masculino.

También, como con su predecesora, la comida a la que invita no es la de un día normal. Son comidas de fiesta y alegría, comidas vinculadas a una boda. El novio es el propio Jesús, que por ello viene cargado de amor y olvida la ley. La novia, todo el que quiera entrar en su esquema. El vino corre, las lenguas se desatan, el pueblo canta. Son las bodas del Hijo único de un Padre rico que tira la casa

por la ventana. Compró anillos para todos, mandó matar a los novillos mejor cebados y vistió con túnicas nuevas a los invitados.

- El banquete en el desierto

Hasta ahora hemos hablado de comidas en locales cerrados, en casas, pero el mensaje de Jesús no es para unos pocos. El mensaje trasciende las fronteras de los amigos y discípulos. Es un llamamiento que se amplía a todos los seres humanos, incluso a los que, como Él, no tienen dónde reposar su cabeza, no tienen un techo que compartir. Por ello, los Evangelios nos narran la multiplicación de los panes y de los peces en un lugar inhóspito, en un desierto donde no hay nada que comer. En el primer relato estamos en tierra judía, en el costado oeste del lago de Galilea. Lo narrado nos recuerda intencionadamente los actos de Yahveh alimentando a su joven pueblo en los caminos del Exodo y la relación, en un contexto espiritualizado, entre la palabra de Dios y el alimento espiritual. Maná, Torah, Sabiduría... componen un trasfondo de comprensión.

Los textos del Exodo no son los únicos que han influido en los relatos de multiplicación, pues también tenemos que tener presente el ciclo de Elías, un profeta importante, pues, al haber sido arrebatado al cielo antes de morir, se jugaba con su vuelta en tiempos mesiánicos. En 2 Re 4,42-44 Elías ordena a su criado que disponga 20 barras de pan para alimentar a 100 hombres y, ante la objeción de que la cuantía le parecía poca, el profeta insistió acompañando su porfía con estas palabras: "Así dice el Señor. Comerán y sobraré comida". Con ello, y una vez más, se relaciona el alimento de Dios con su abundancia.

Con respecto a los relatos del Exodo, la hora cambia, pues el maná se recogía por la mañana y los Evangelios sinópticos marcan otro momento. Es la caída de la tarde, el anochecer de la cena, la misma hora que el encuentro con los discípulos de Emaús. La luz va desapareciendo y se han terminado las faenas en el campo. La familia se recoge en torno a la mesa. Los relatos hablan de una gran fami-

lia, pues son muchos los asistentes, una auténtica muchedumbre. Todo apunta, junto a los gestos que hace Jesús de tomar, bendecir, partir y repartir, a la cena cristiana; incluso el mismo hecho de no darle importancia al pescado.

Mateo, que curiosamente escribe para un auditorio judío, no reduce los asistentes a una reunión de varones. Tampoco los sienta por grupos de 50 y 100, lo que recuerda a un simposio, a un ejército preparado para la batalla o al esperado banquete escatológico²⁹. Su descripción encaja mejor con una reunión familiar en la que hay mujeres y niños, aunque no los cuente por su falta de interés. No parece que se marcan jerarquías, puesto que todos comen tumbados (Mt 14,19) y no aparecen servidores. ¿Marca su Iglesia diferencia alguna? Parece que su vara de medir son los pequeños pues, incluso los que mandan se tienen que hacer como ellos.

El primer condicionamiento que provoca un lugar despoblado es la imposibilidad de encontrar comida, lo que obliga a compartir, a la solidaridad de los que algo tienen. La lección para los apóstoles es sencilla: su trabajo de pescadores tiene que dar paso a la diaconía, al alimento de todos los que previamente han caído en sus redes. Una caída que, en este caso, no es peyorativa, sino todo lo contrario. Por eso, la gran diferencia con el maná del desierto es que, en el relato, el milagro es a medias entre Jesús y los suyos. Primero es la hospitalidad del discípulo, dispuesto a compartir lo que tiene, y luego la actuación de Jesús, que multiplica los alimentos hasta lo insospechado. Unos alimentos a los que no se les ponen trabas, como los árboles del Edén o como las normas del maná. Están al alcance de todos, hay para todos y no se pudren de un día para otro.

Tras el relato, la lección. Parece que en los primeros tiempos del cristianismo se ponía la palabra en común, pero luego cada uno se disponía a cenar con los suyos. Las diferencias eran notables pues

²⁹ Ver el artículo de Ramón TREVILJANO, "La multiplicación de los panes", *Burgense* 15 (1974), pp. 435-465 para la composición de la multitud y su simbolismo.

los más desfavorecidos asistían de mirones a la comida de los otros. La fraternidad universal rechaza este comportamiento y exige que todos compartan lo que tienen. No es mucho, pues se habla de pan y de pescado; para beber, el agua del mismo lago que está cerca. Falta carne de corderos o novillos y falta el vino. Pues primero hay que compartir y luego vendrán el premio y el gozo del banquete de bodas.

En el capítulo 6 del Evangelio de Juan, Jesús da una larga explicación de lo que ha pretendido con su acción³⁰. Compara el alimento que acaba de repartir con el maná del desierto aludiendo a su condición de "pan del cielo". Con ello, pretende responder a sus interlocutores, para quienes la llegada de un nuevo maná correspondía con el final de los tiempos y la era mesiánica. ¿Era Jesús el esperado? La respuesta de Jesús sorprende, pues, aunque efectivamente el maná es un símbolo y se ha equiparado con la Torah, no es pan verdadero ni es capaz de suministrar el conocimiento de Dios que es la vida eterna. Algo parecido al fruto del Paraíso que apunta a una entidad muy superior.

El pan verdadero tiene que bajar del cielo y el único con derecho para decir que viene de allí es el Hijo del Hombre. Es Jesús ese nuevo pan que vivifica: "Yo Soy el Pan de Vida". Un título de epifanía de Dios en el A. T. que Jesús tiene la osadía de aplicarse a sí mismo³¹. La diferencia con el maná es abismal, pues el que comieron nuestros padres no les evitó la muerte, mientras que los que comen del Pan de Cristo no morirán nunca. No explica como es esto posible; no se adentra en la forma por la que un ser humano es capaz de alimentar con su propia carne a otro. Muchos de sus oyentes se escandalizan sobre todo cuando al pan añade beber su sangre, con clara referencia a su futura muerte. La mayoría le aban-

³⁰ Sigo a C. H. DODD, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid, 1978, pp. 336-345 en esta reflexión.

³¹ David MARK BALL, *I am in John's gospel*, Sheffield, 1996, p. 79. Como su título indica, todo el libro está dedicado a las afirmaciones "Yo Soy" de Jesús en el cuarto Evangelio.

dona y el numeroso grupo inicial queda reducido a los Doce. Para los lectores cristianos la comprensión es más fácil, pues saben que sus palabras hacen alusión a la eucaristía.

- El banquete del desierto se amplía a los gentiles

¿Fue una mujer la que hizo que Jesús cambiara de opinión sobre la amplitud de su reinado? ¿Es la sirofenicia (Mc, 7,24) otra Eva o María que cambia los ritmos planeados de antemano? Está claro que ni ella ni su hija formaban parte de la comunidad elegida. Jesús había venido a alimentar con su palabra y sus hechos a los judíos pero ¿no tienen derecho otros pueblos a participar de esa mesa? No pretende sentarse en plano de igualdad; sabe que una simple migaja caída tiene más valor alimentario que todos los banquetes de este mundo juntos. Por eso insiste, quiere su parte, una parte pequeña, la más pequeña, y no pretende quitársela a nadie. Mientras los más allegados al Maestro, sus propios discípulos, no entienden lo que significa la multiplicación de los panes, esta mujer pagana lo intuye.

Ella no rechaza a nadie y pide no ser rechazada. Hoy son los varones los que la rechazarían a ella y no por ser pagana sino por ser mujer. Ni siquiera le dejarían que esgrimiera sus argumentos como hizo con Cristo. La fuerza persuasiva de una mujer que hizo cambiar de opinión al Maestro es desestabilizadora de un sistema que siempre tiende a reglamentar el acceso a una mesa que empezó siendo inclusiva de todos.

Un Jesús convencido hace una segunda multiplicación del pan en tierra de paganos (Mc 8,1-10) y (Mt 15, 12-39). El texto tiene una clara alusión a Josué 9, un relato que explica como los gibeonitas vinieron de lejos para visitar a Josué y éste, aun sabiendo su condición de extranjeros, los alimentó durante 3 días y llegó incluso a sentarse a la mesa con ellos³². Desafió todas las leyes de pureza que

³² Sanae MASUDA, "The good news of the miracle of the bread", *NTS* 28 (1982), p. 211.

prohibía a los judíos compartir la comida con gentiles. Un desafío que repite Jesús en esta escena.

No cambian mucho las circunstancias con la primera multiplicación. Tenemos que agradecerle de nuevo a Mateo que haga alusión a la participación de mujeres y niños en el acto. Si en la primera se incide en la falta de dinero para poder comprar comida para tanta gente, ahora el escollo lo plantea la escasez del alimento. Los discípulos han aprendido la lección, pues Jesús ya no pregunta la comida que lleva la multitud, sino la que traen ellos. No es mucho: siete panes y algunos pececillos. El mundo judío establecía una relación entre maná y pan por un lado y codornices y peces por otro³³. Pero los peces se van olvidando, pierden fuerza por la conexión que el texto tiene con la eucaristía y porque en un contexto helenístico las tradiciones judías no eran conocidas.

Precisamente es el número 7 el que nos da la pista para situarnos en una comunidad pagana. Siete panes, siete cestas sobrantes y siete diáconos, que la primera comunidad jerosolimitana escogió para atender a las viudas y huérfanos no judíos. En la anterior multiplicación las sobras fueron 12, lo que apuntaba a las doce tribus de Israel, a todo el pueblo elegido.

Las migajas que pedía la mujer sirofenicia se convierten ahora en hogazas de pan. Ella pedía una comida simultánea, consciente, quizá de que, si todo el mundo pone lo suyo al servicio de los demás, sobrarán. La capacidad del pan dado en gratuidad consigue satisfacer las necesidades del mundo. Incluso hay sobrantes. En boca de esa mujer claman todas las mujeres del Tercer Mundo, que ven morir de hambre a sus allegados y piden las migajas que caen de las mesas de la abundancia.

La conclusión de ambos relatos es clara. Ha llegado el momento de que se cumplan las promesas salvadoras de Dios y la invitación se

³³ *Ibidem* p. 207.

extiende a los judíos que viven en la tierra prometida, a los de la Diáspora que se han desparramado a lo largo del Imperio Romano e incluso a los gentiles. El pan de Dios va acompañado de su palabra. Pero los seres humanos tendemos a atesorar, a guardar el pan para nosotros mismos, con lo que impedimos que se multiplique el pan –palabra de Dios–. Ya lo advertía Yahveh en la recogida del maná. La barca de la Iglesia está sometida a tempestades que la hacen zozobrar y cuyos vientos están generados por el egoísmo de los que en ella navegamos.

- Una cena de despedida

Jesús y los suyos han viajado a Jerusalén para celebrar la Pascua. Jesús quiere reunirse con todos los que le han sido fieles desde el principio, los que le han seguido desde Galilea para despedirse y dejarles su testamento espiritual. El que ha sido tantas veces invitado se convierte ahora en anfitrión, en Señor del Banquete. No nos puede chocar que para ello cuide con esmero el lugar para celebrar esta cena, que será la última que coma con ellos en vida. Los sinópticos hablan de una cena pascual para hacer que la profecía de la relación con el Mesías y esa fecha se cumpliera. Juan se separa de esta tradición y hoy la mayoría de los exegetas le siguen. Con todo, el ambiente es pascual, pues Jesús muere en la cruz en el momento en que todos los corderos están siendo sacrificados como alimento para la Pascua judía.

Frente a este cordero, es Jesús el que se hace pan partido y entregado y el que derrama su sangre como bebida para todos. Jesús, en palabras del Bautista, se convierte en el Cordero: “He ahí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (Jn 1,29). Si las comidas previas, especialmente las multiplicaciones, habían preparado el camino del pan de vida partido y entregado, las alusiones a la copa que debía beber también fueron un anuncio previo de su sacrificio y del de los suyos. “¿Podéis beber la copa que yo voy a

beber?". (Mc 10,38), pregunta a sus discípulos. No es casualidad que se empleara una única copa de la que todos bebieron, algo inédito en el mundo judío. Las razones de pobreza, que se han aludido como explicación, caen por su peso ante el cuidado que el propio Jesús se toma para la celebración del acto. Más bien, hay que apuntar a la participación de todos en su suerte o destino³⁴.

El relato que nos llega de los Evangelios sinópticos presupone un estado de la reflexión en que la Cena del Señor ya no se celebraba como una comida normal. Sabemos que los judíos tenían la costumbre de bendecir y partir el pan al comienzo, mientras que dejaban las bendiciones referentes al vino para el final. (1 Cor 11,25) y (Lc 22,20) siguen este orden, pero pronto los cristianos debieron de apartar la eucaristía de una comida, con lo que unieron las palabras referentes al pan: "Tomad, esto es mi cuerpo", junto a las del vino: "Esta es mi sangre de la alianza que es derramada por muchos"³⁵ haciendo incluso un paralelismo entre ellas.

Cuando escribe Marcos su Evangelio, en el que Lucas y Mateo se inspiran, su comunidad está siendo salvajemente perseguida por el emperador Nerón. No es de extrañar que se enfatice el tema de la sangre, que va estrechamente ligado con la entrega de la vida. En primer lugar, la vida del propio Jesús, que está dispuesto a derramar hasta la última gota de su cuerpo, y en segundo lugar, la vida de los que asisten y toman del pan de la eucaristía. Sólo se multiplica el pan si el creyente da la vida, un dar que toma diversas formas: alimento, vestido, bebida, tiempo...

"Haced esto en memoria mía" no quiere hacer referencia a meras palabras, sino que se tienen que convertir en actos. Las palabras de Jesús quieren ser activas, creadoras y eficaces, dentro de su comunidad y de puertas afuera. De hecho, entre los mismos asistentes a

³⁴ M. GESTERIA GARZA, *La eucaristía, misterio de comunión*, Cristiandad, Madrid, 1983, p. 43.

³⁵ Mc 14, 22-24.

la cena, entre el grupo de los Doce, los elegidos por antonomasia, habrá uno que le traicione. Una traición que estará siempre acechando la vida de la Iglesia en mayor o menor medida. De aquí que Pablo a los Corintios les advierta que ya no celebran la Cena del Señor, puesto que su comunidad no refleja la vida del Maestro (1 Cor 11,20-21).

Puede parecer que el vino simbolizando la sangre sea un signo de tristeza, pero, aunque beber el cáliz supone asumir riesgos y preocupaciones, hay la certeza de que se convierte en el vino de la alegría. No es un vino cualquiera, sino el mejor de los vinos, como el del milagro de Caná que ya anunciaba la "hora". Todo el relato de la vida de Jesús quiere reflejar que su muerte no es el efecto de una traición, sino una entrega gozosa y voluntaria. Su figura no es pasiva, sino que lleva a término el sentido de su misión. Por eso, la última cena es prefiguración del banquete escatológico, como lo serán las subsiguientes eucaristías que la rememoren. Jesús no volverá a degustar el fruto de la vid hasta su vuelta, con lo que advierte que habrá otro banquete pleno en el Reino: el banquete de bodas final al que todos estamos invitados. La eucaristía cristiana es una pre-gustación de lo que ha de venir, porque todavía vivimos la tensión del "ya pero todavía no".

Mateo añade en su narración la idea del perdón de los pecados. Uniéndose a Jesús en la última cena se participa en la sangre de la alianza que sirve para la remisión de las culpas ajenas y propias. Con ello, Mateo introduce junto al aspecto del alimento la idea de sanación.

Para nosotras, es interesante preguntarnos si estaban las mujeres que le siguieron desde Galilea también presentes. Aunque no se las mencione, lo lógico es que formaran parte del grupo. En primer lugar, porque estaban en una tierra extraña sin alojamiento propio y en segundo lugar porque no les iba Jesús a dejar fuera de una cena tan singular cuando todo su mensaje había sido inclusivo.

También apunta en el mismo sentido algo más prosaico, como es la idea de que en sus manos estaría la cocina y el servicio de la mesa. Pero el lavatorio de los pies, en aquel momento, señala como labor prioritaria del discípulo la atención de los demás como servicio humilde, pues ya no advierte Jesús contra el deseo de los primeros puestos, sino que pide que escojan el lugar del esclavo, de la mujer. La conclusión obvia es que, si estaban presentes, ellas también recibieron el encargo de realizar todos los gestos eucarísticos en memoria de Jesús³⁶.

“El pan” con el Resucitado

No se terminó todo con su muerte, pues pronto se escucharon voces que hablaban de una tumba vacía y de unas apariciones del crucificado. El movimiento que se había dispersado por miedo volvió a recobrar fuerza y los huidos de antaño estaban dispuestos a dar la vida por la exclamación: “Jesús es el Señor, el esperado”.

La vida del Resucitado en el aspecto alimentario siguió con unas costumbres parecidas a las del Jesús histórico, pues los relatos narran sus comidas con sus discípulos. El Evangelio de Juan 21,9-13 relata un episodio muy próximo a las multiplicaciones, pues la comida que Jesús mismo prepara para sus discípulos consta de pan y de pescado. Un pescado que no proviene de sus redes, sino que lo aporta el propio Jesús. Pero es sobre todo Lucas el que una vez más comprende la misión de Jesús dentro de un itinerario de comidas.

Uno de los últimos relatos del Evangelio antes de la Resurrección hace referencia al encuentro del Resucitado con los discípulos de

³⁶ Muchas ideas de este epígrafe están inspiradas en el libro de Eugene LA VERDIERE, *The Eucharist in the New Testament and the Early Church*, Liturgical Press, Minnesota, 1996.

Emaús. La historia nos habla de pérdida, de presencia, de invitación, de comunión y de misión, con lo que abarca los aspectos más importantes de la vida del cristiano. Ellos abandonaban Jerusalén, que representa el sentido, la razón de ser de la vida humana y el ámbito del encuentro con el verdadero Señor. Emaús, en cambio, era una ciudad construida sobre la tierra que se daba a los soldados romanos cuando se jubilaban: Castellum Emaus. Es el símbolo del sin sentido, lugar del vacío de la experiencia de Dios, de la tristeza por el aparente fracaso de la vida.

Hicieron parte del camino juntos y en la medida que le escuchaban, el extranjero les iba dando un nuevo sentido de dirección. Volver a casa ya no significaba volver al único sitio que nos quedaba. La casa se había convertido en algo mucho más importante que un techo necesario. Su casa vacía se convirtió en un lugar para recibir huéspedes, para continuar la conversación que inesperadamente habían iniciado. Y le invitan a cenar con ellos. Él no ha pedido ser invitado pero la noche cae. “¿No quieres quedarte con nosotros?”, le preguntan. Jesús acepta el convite y le ofrecen el lugar de honor.

Sentado o reclinado a la mesa tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio. Tan simple, tan corriente, tan común. Nada nuevo ni sorprendente. Algo que corresponde al diario vivir y, sin embargo, fue en aquellos gestos, gestos que le habían visto muchas veces realizar, donde le reconocieron. Hay una frase clave en estos momentos: “Le reconocieron pero desapareció de su lado”. Cuando les ha repartido el pan ya no le ven. Cuando se les ha hecho más presente se ausenta. Aquí tocamos el misterio más profundo de nuestra fe. La comunión más profunda con el Maestro es una comunión que acontece en su ausencia. Los discípulos, mientras caminaban a su lado y le escuchaban, no sólo hacia Emaús sino en toda la vida pública, no le entendieron, no habían llegado a una verdadera comunión. Fue sólo en el momento en el que tomaron el pan de sus

E
M
A
U
S

manos cuando sus vidas se transformaron en nueva vida, en su vida. Ya no vivían sólo ellos sino Jesús en ellos y entonces desapareció, pues su presencia ya no era necesaria. Eran ellos su presencia; somos nosotros su presencia³⁷.

No era fácil de entender y por eso, nada más comenzar los Hechos de los Apóstoles, se nos dice que Jesús compartió la vida con sus discípulos durante 40 días antes de su resurrección. Necesitaban una catequesis final y definitiva. El texto de Hech 1,4, cuya traducción nos habla de comer, significa en griego «compartiendo la sal»: un elemento vital en los climas calurosos del Mediterráneo para preservar los alimentos perecederos. Una salazón necesaria para conservar el mensaje de Cristo e impedir que se pudra. En el A. T. se habla de una alianza de sal (Num 8,19 y Cro 13,5) con lo que la nueva debe llevar también su dosis.

Con ello, de nuevo se abre ante nuestros ojos todo un mundo simbólico que relaciona al cristiano con no hacer de su credo algo insípido (Mc 9,50) y que le invita a ser la sal de la tierra (Mt 5,13). En buen castizo castellano se le invita a ser “saleroso”. Pan y sal, cuerpo y espíritu, divinidad y humanidad, trabajo humano y obra de Dios... una serie de pareados que cambiarán la faz del mundo.

La enseñanza de estos días era clara: los discípulos tenían que buscar al Resucitado junto a sus hermanos en el partir del pan. Emaús marcaba el final de una era, pues hasta entonces Jesús había caminado junto a ellos, hablando y participando en sus comidas. Emaús era el puente para la nueva situación en la que la presencia de Jesús será sacramental. El partir el pan en su nombre será un elemento constitutivo de la joven Iglesia.

³⁷ Un magnífico estudio espiritual del pasaje de Emaús es la obra de Henry J. M. NOUNEN, *With burning hearts. A meditation on the Eucharistic life*, Orbis, N. York, 1994. Hay traducción española.

La eucaristía cristiana

Con “Haced esto en memoria mía” Jesús pedía que su ejemplo de comensalidad se siguiera repitiendo hasta su vuelta, cuando tendría lugar el banquete definitivo. Por ello, la Cena del Señor se convirtió en el centro de la vida de la joven Iglesia. Se reunían para recordar historias de Jesús y daban acción de gracias con pan y vino en su recuerdo. No es simple memoria, pues intuyen la presencia del Señor resucitado entre los suyos. La comensalidad estaba abierta a todos. Esclavos, mujeres y gentiles compartían juntos el alimento, lo que no dejó de provocar problemas a un credo que nacía dentro del judaísmo y sus leyes de pureza. Si Jesús murió por la forma en la que comía, sus discípulos no iban a tener fácil seguir con esas costumbres.

Costumbres que en el Imperio Romano llevaban a lo que hoy nos parece un absurdo y es que los invitados a una casa no comían lo mismo; las viandas mejores eran para las personas de mayor rango social. Hay un texto de Plinio que refleja estas costumbres: “Al rico y a otros pocos se les sirvieron algunos platos magníficos; a los demás, pocos y malos”³⁸. Junto a este tipo de prácticas, habituales en todas las culturas, el judaísmo establecía unas normas de pureza estricta que impedía comer con gentiles. Filóstrato dice de los judíos: “No se juntan con el resto de los hombres en la mesa”³⁹. En lo referente a las mujeres, las costumbres en Roma se habían relajado permitiendo que acudieran a banquetes públicos junto a sus maridos. La actitud en las provincias era más dispar y se veía con mejores ojos en unos lugares que en otros⁴⁰. A estas prácticas hay que añadir el proverbial egoísmo del ser humano, siempre reacio a compartir.

³⁸ Cita en Rafael AGUIRRE, op. cit., p. 33.

³⁹ *Ibidem* p. 36.

⁴⁰ Para un estudio detallado de las normas de presencia femenina en las comidas Kathleen CORLEY, *Private women, public meals*, Hendrickson, Peabody, 1993.

Los problemas surgieron pronto y empezaron incluso en Jerusalén, donde la comunidad estaba formada por dos colectivos distintos: los judíos y los helenistas. Como era una comida a la vez sacra y profana, los helenistas se quejaron a los apóstoles de que sus viudas y huérfanos estaban peor atendidos a las mesas, y de que no alimentaban su cuerpo. Una situación muy parecida es la que refleja Pablo en 1 Cor 11, 21-22, reprochando a la comunidad que mientras unos comen otros pasan hambre, con lo que se desvirtúa la Cena del Señor. El conflicto con los gentiles se resolvió con la visión de Pedro de los animales impuros (Hch 11,1-10), que zanjaba la cuestión; cristianos y paganos podían comer juntos y entrar en sus respectivas casas.

En la medida en que el número de cristianos fue reducido, la Cena del Señor se celebraba en las casas particulares, presidiendo la comida el anfitrión o anfitriona. Es una celebración semanal que coincide con el primer día de la semana, que es el siguiente al sábado y que se denominará el Día del Señor por coincidir con las primeras apariciones. Hay un fresco de las catacumbas de Santa Priscila en Roma en el que aparecen 7 mujeres celebrando la eucaristía. En la imagen no hay varones; seis están reclinadas a la mesa como era la costumbre del momento y la séptima está de pie partiendo el pan. La imagen da a entender que, junto a las comidas inclusivas de los dos sexos, había en estos momentos en Roma otras en las que se separaban para comer, lo que permitía sin cortapisas que ellas presidieran estas eucaristías.

Crecieron los números y hubo que salir de las casas particulares para celebrar la cena en otros lugares más amplios. Dado que las mujeres no podían tener protagonismo público, fueron apartadas de la presidencia. Otros desarrollos semejantes fueron alejando a la Cena del Señor de su sentido original. Rafael Aguirre transcribe un texto que da cuenta del banquete con el que finaliza el Concilio de Nicea, del que voy a tomar algunas frases: "Ningún obispo faltó a aquel banquete... Algunos acompañaban al Emperador en la mesa, mientras que otros se reclinaban en sillones a ambos lados". Lo

peor es que Eusebio de Cesarea, el escritor del texto, considera: "Se podría pensar que se encontraba allí simbolizando un retrato del Reino de Cristo"⁴¹. La comensalidad abierta de Jesús se había reducido al Emperador y a unos obispos.

La eucaristía avanza hacia una progresiva ritualización. El nombre de Cena del Señor va abandonándose. Hacia el siglo II incluso cambia la hora de su celebración, que pasa a la mañana y deja de estar vinculada a una comida profana. Se hace pan sin levadura y el vino desaparece para los fieles. A partir del s. IV, lo que empezó como una reunión de acción de gracias con pan y vino en comensalidad abierta y en espera de la vuelta de Jesús, tomó un carácter sacrificial y vicario, más en consonancia con un ritual judío.

Se fueron enfatizando los signos y los elementos que Jesús utilizó dando al pan y al vino un carácter simbólico. Si, para Justino el *metaballo*, el cambio de las sustancias se realiza en el interior de quien las recibe para su conversión y transformación, más adelante esa noción pasó a los elementos. Hoy la ciencia moderna ha planteado problemas a la palabra 'transustanciación' pues pan y vino no son una sustancia sino un conglomerado de ellas. El problema puede estar en que la comprensión de la eucaristía se alejó de la idea originaria y se hizo excesivamente extática. Con ello, se impedía captar la belleza del dinamismo y de la entrega personal que marca la comunicación y la entrega de Jesús a sus fieles.

La comprensión de las mujeres siguió un camino peculiar. En el medioevo tenemos numerosas historias reflejando que sólo comían la forma consagrada, ingerían pus o excrementos y se negaban a comer lo ordinario. Si para remediar a los hambrientos los varones daban dinero, las mujeres proporcionaban comida que muchas veces se quitaban de su propia boca. Su reflexión partía de que comer a Cristo es hacerse como Cristo, luego si Cristo es comida, ellas también lo eran. Una comprensión femenina de la eucaristía que al nove-

⁴¹ Op. cit. p. 131.

lista Elías Canetti no le extrañaría pues afirma: "Una madre es la que da su propio cuerpo para ser comida". La verdad es que no me gusta, pues de un concepto de Pan del Cielo que da la vida derivaron a cuerpo roto. No creo que ésta fuera la intención del Maestro.

A modo de conclusión

El signo central del cristianismo que es la eucaristía responde a todas las esperanzas judías. Es superior al maná, puesto que no se conforma con saciar el hambre sino, que garantiza una vida que no termina. Continúa la táctica de la mujer sabia, de la Sabiduría, pues sale a los pueblos del mundo entero y no hace ascos a ningún invitado. Cierto es que sus preferencias son contraculturales, pues se inclina por los más débiles y enfermos que están más necesitados de un buen pan. Incluso el sueño final de un banquete para todos se puede degustar hoy y aquí, un avance de lo que será el esplendor final. El anfitrión de todo este alimento es Jesús de Nazaret, que actúa en nombre de su Padre y que se hace pan partido y repartido para que todos podamos participar de ese movimiento de vida en abundancia. Eva tenía razón; sus esperanzas como madre de la humanidad no se han visto frustradas. Al ser humano, Jesús le ha puesto el fruto del árbol de la vida al alcance de la mano.

El problema es que el transcurrir de los años nos ha alejado mucho de la comprensión inicial. Nuestra misa actual, ¡qué poco recuerda a las comidas de Jesús! La hogaza de pan se ha convertido en una oblea insípida y el vino, salvo en grandes ocasiones, se reserva para el sacerdote. La mesa del encuentro se ha convertido en el altar del sacrificio, con lo que se ciega el gozo: el gozo de saberse querido e invitado a una comida muy especial, la alegría de compartir con los hermanos experiencias inefables, la ilusión de recobrar fuerzas perdidas en el afán diario y la esperanza de mejorar el entorno en el que vivimos. Tanto golpe de pecho y demanda de perdón han oscu-

rido la acción de gracias por todo lo que recibimos a diario, por el pan y por el vino, por la leche y por la miel que manan de la tierra prometida en la que nos ha colocado Dios. Incluso, con frecuencia, nos olvidamos de proporcionar comida a todos los que padecen hambre en el mundo, de modo que se desvirtúa la Cena del Señor y se cae en los mismos defectos que Pablo criticaba a su comunidad.

También la comensalidad universal ha cedido el paso a toda una serie de restricciones que cierran la puerta a muchos. La lista es larga: no pueden acercarse a la mesa los no-cristianos y, lo que es peor, les negamos nuestro pan a las otras iglesias de Cristo. Se aducen mil motivos que pasan por ordenaciones no válidas, creencias en una presencia en el pan más espiritual o material, falta de comunión con el papado romano... mil razones de tipo teológico. Pero peor aún es que caemos, como el sistema judío, en declarar impuros a muchos de nuestros semejantes. De nuevo la lista es larga y posiblemente el ejemplo más sangrante es el de los divorciados y vueltos a casar. ¿No dijo Jesús que había venido para atender a los enfermos? Incluso habría que preguntarse: "¿son éstos los enfermos?"

Exigir que haya un ministro ordenado al frente de la celebración niega de hecho la eucaristía a miles de personas y de comunidades. Se la niega a todos los grupos de mujeres, no sólo temporalmente, sino para siempre. A veces pienso que la falta de sacerdotes se puede interpretar como un deseo del Espíritu de devolver al mundo laical lo que le pertenece, un camino que exige originalidad.

Creo que si en la Iglesia las mujeres hubieran podido levantar su voz y ser escuchadas, el desarrollo de la eucaristía hubiera seguido otro curso. Pienso que el acento habría marcado más el aspecto de alimento y menos el de sacrificio. El ara y la sangre son temas más próximos al varón cazador que a la mujer recolectora. Hoy entramos en un momento histórico en que nuestro parecer ha adquirido peso y tenemos el ejemplo de la sirofenicia y sus demandas ante nuestros ojos.

Fue una mujer la que protestó a Jesús y éste la escuchó. A la protesta actual el Espíritu ha respondido soplando soluciones. Una puede ser que cada día son más numerosas las asambleas de mujeres que se reúnen en torno a una mesa, recuerdan a Cristo leyendo y comentando su Evangelio y comen juntas. Una de ellas, no siempre la misma, parte y reparte pan. Poco tienen que ver estas celebraciones con la misa actual. No pretenden suplantarla, pero están seguras de que cuentan con la presencia sacramental de Cristo entre ellas. Como Eva, han buscado caminos no oficiales que aconsejan a toda la comunidad, seguras de que Dios aprueba sus fórmulas. Es una nueva manera de entender la eucaristía, de sentirse plenas de un Pan que las alimenta para la vida. Son vivencias que exportan a la misa dominical y que permiten una comprensión nueva: Jesús nos alimenta, es un pan de vida eterna que a todos se ofrece.

“Yo soy el camino, la verdad y la vida”

Irene Vega

Irene Vega Amado pertenece a la Congregación Romana de Santo Domingo. Es licenciada en Ciencias Químicas por la Universidad Complutense de Madrid y en Teología Bíblica por la Universidad de Comillas. Es miembro de la ABE (Asociación Bíblica Española). Trabaja actualmente en La Casa de la Biblia y es profesora de la escuela Regina Apostolorum de Madrid. Ha colaborado en: La Casa de la Biblia, *El auténtico rostro de Jesús* (Estella, 1996); La Casa de la Biblia, *El impulso del espíritu* (Estella, 1997); La Casa de la Biblia, *El amor entrañable del Padre* (Estella, 1998); La Casa de la Biblia, *Un mundo sin llanto ni dolor* (Estella, 1999); “Sueños de una mujer en la Iglesia” en *Utopías y esperanza cristiana*, (Estella, 1997). Ha publicado varios artículos en revistas.

“YO SOY EL CAMINO, LA VERDAD Y LA VIDA”

Irene Vega

Introducción

Me gusta el cine, pero no sé gran cosa de su técnica profunda. Hoy he tenido una experiencia especial. Me he parado a ver con ojos nuevos las palabras de Jesús: “Yo soy el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6). Las he repetido en alta voz. He vivido una experiencia dinámica, llamativa, novedosa. Me he dejado llevar por su ritmo vital. He sentido que algo saltaba hacia mí como una secuencia cinematográfica que me empujaba por su promesa, por su fuerza y por su vida.

Estas secuencias me hablan del Maestro. Voy a intentar descifrar estas imágenes. Voy a leer esta confesión de Jesús en el contexto más próximo del Evangelio de Juan: el momento en el que el Maestro explica el sentido de su partida (Jn 14, 1-6).

El pasaje está dentro de los discursos de despedida que ocupan un amplio lugar en la segunda parte del Evangelio de Juan (Jn 13-17).

Jesús se despide de sus discípulos en el marco de una cena que celebraba con ellos. Judas lleva la traición en el corazón, se ha retirado. El Maestro reúne en la intimidad a los suyos para instruirlos; quiere orientarlos para cuando él no esté ya; quiere dejarles un testamento espiritual.

Comienza con palabras de consuelo y de esperanza; trata de animarlos: “No os inquietéis. Confiad en Dios y confiad también en mí” (Jn 14,1). El anuncio de la partida puede entristecer a los discípulos; por eso, les promete que la separación será por poco tiempo; volverá a encontrarse con todos en la casa del Padre (Jn 14, 2); les preparará un sitio en ese lugar en el que hay estancias para todos. Jesús quiere que sepan que, aunque se marche, siempre estará con ellos. Cuando llegue el momento se los llevará consigo (Jn 14,3).

Jesús se revela como un gran pedagogo. El hilo del diálogo lo llevan las preguntas de los discípulos, que provocan así sus respuestas. El maestro hace afirmaciones que mueven a sus seguidores a plantearle nuevas preguntas a las que él responde. Jesús habla del camino (Jn 14,4) y Tomás le pregunta: “¿Cuál es?” (Jn 14,5). A la cuestión del discípulo, el maestro responde presentándose él mismo como el camino, la verdad y la vida. En otras palabras, Jesús es el único medio para llegar al Padre (Jn 14,6).

Jesús dice: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”. El cuarto evangelista, cuando quiere revelarnos la identidad más profunda de Jesús, utiliza la fórmula “Yo soy”. Si leemos los Evangelios sinópticos, vemos que Jesús apenas habla de sí mismo. En cambio, si pasamos al cuarto Evangelio, constatamos que Juan, frecuentemente, pone en los labios del maestro la expresión “Yo soy”: el pan vivo (Jn 6,51), la luz del mundo (Jn 8,12), la puerta (Jn 10,1.7), el buen pastor (Jn 10,11.14), la resurrección (Jn 11,25), el camino, la verdad y la vida (Jn 14,6), la vida verdadera (Jn 15, 1.5), el rey (Jn 18, 37)... Cada vez Juan marca la identidad de Jesús con una realidad misteriosa.

En el A. T. Dios se manifestó a Moisés con esta misma expresión: “Yo soy” (Ex 3,14). “Al poner estas palabras en boca de Jesús, el cuarto Evangelio nos está recordando que Él habla y actúa en nombre de Dios. Por eso, no es extraño que causara escándalo entre los judíos que le escuchaban (Jn 8,58-59). Pensaban que, al decir ‘Yo soy’, Jesús se hacía igual a Dios y eso era considerado una blasfemia intolerable”¹.

Camino, verdad y vida son tres palabras que tienen grandes resonancias en la tradición bíblica. El ‘camino’ es una imagen central en el éxodo. El Señor se lo indicaba a su pueblo con el fuego de la nube; Él mismo los guiaba hacia la tierra de Canaán por medio del ángel o a través de Moisés (Ex 33,14). No es guía sino camino, puerta de entrada (Jn 10,7) que lleva hasta el cielo (Jn 1, 51).

Jesús es el camino hasta Dios: es preciso que los discípulos caminen por él y no tengan miedo de tropezar. Él es la verdad: es preciso que se apoyen y confíen en él, sin miedo a que les falle. Él es la vida: es preciso que se dejen vivificar por él, que vivan en él y no tengan miedo a la muerte.

Jesús se nos presenta como camino, verdad y vida. Son tres dimensiones que se complementan. Cristo es el camino que lleva a la vida. Cristo es el camino que nos lleva a la verdad. Cristo es la verdad hecha camino. Cristo es la vida verdadera. Nuestra salvación es seguirle, conocerle y amarle.

El camino

Todo camino conduce hacia una meta. La meta que Jesús desea es el Padre: los brazos y el corazón del Padre. Allí hay sitio para todos. Pero ¿cómo llegar? Jesús es el camino que lleva al Padre: “Yo soy el

¹ LA CASA DE LA BIBLIA, *El amor entrañable del Padre*, Estella, 1998, p. 71.

camino... Nadie puede llegar hasta el Padre, sino por mí” (Jn 14,6). Ser cristiano es hacer este camino, seguir las huellas de Jesús.

Si miramos los Evangelios, veremos que el camino de Jesús pasa por la no violencia, por la humildad, por la reconciliación, por la entrega, por el servicio... En el trayecto que señala Jesús están en un lugar privilegiado los pobres, los enfermos y los que sufren. El camino para llegar al Padre pasa por los hombres y mujeres. No necesitamos hacer peregrinaciones a Roma o a Tierra Santa para encontrarnos con el Padre: el camino es Cristo, el camino es la persona, el camino es el pobre.

El camino verdadero no es una ley, sino él mismo, Jesús en persona, amado, venerado y seguido fielmente. El camino no es un conjunto de doctrinas y exigencias, sino una persona. Lo que importa, por tanto, es creer en ella, seguirla, comprometerse con ella. Creer en Jesús es confiar en él, aceptar su palabra, seguir sus pasos. El camino que Cristo indica es el camino del amor...

Para ahondar en el significado de este camino, vamos a centrarnos en el Evangelio de Lucas. El camino es para este evangelista la vida cristiana; esta palabra significa el seguimiento de Jesús o si se prefiere la vida de las comunidades cristianas. “Para Lucas el cristianismo es ‘vía’, es ‘camino’”².

- Desde el comienzo las mujeres caminan con Jesús

Una originalidad del evangelista Lucas es que se atreve a presentar explícitamente a las mujeres como discípulas de Jesús. Éstas acompañaban al Maestro en el camino cuando anunciaba y proclamaba la Buena Noticia: “Después de esto Jesús caminaba por pueblos y aldeas predicando y anunciando el Reino de Dios. Iban con él los doce y algunas mujeres que había liberado de malos espíritus y curado de enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que había expulsa-

² M. LACONI, *San Lucas y su Iglesia*, Estella, 1987, p. 71.

do siete demonios; Juana, mujer de Cusa, administrador de Herodes; Susana y otras muchas que lo asistían con sus bienes” (Lc 8,1-3). Las mujeres están desde los comienzos con Jesús y los discípulos.

Como los otros evangelistas, Lucas da una lista de discípulos (hombres) que siguen a Jesús (Lc 6,13-16), pero es el único que da una lista de mujeres; ellas también reconocen a Jesús como maestro y anuncian como los hombres la Buena Nueva.

El relato evangélico habla mucho más de hombres que de mujeres seguidoras de Jesús. Sólo un evangelista les da explícitamente el título de discípulas y ese evangelio es apócrifo; se trata del Evangelio de Pedro. La presencia de mujeres discípulas de Jesús es un hecho insólito. Nunca un maestro judío dejaría que las mujeres lo acompañasen en sus desplazamientos o se iniciaran en el aprendizaje de la Ley. Lucas, sin embargo, lo señala de nuevo al final del Evangelio. Con ocasión de la muerte de Jesús, precisa que un grupo de mujeres ha seguido a Jesús desde Galilea hasta Jerusalén (Lc 23,49).

- En camino hacia Jerusalén: Marta y María

El tema del “viaje” aparece en el Evangelio de Lucas con una insistencia especial. Hemos visto cómo Jesús caminaba acompañado por sus seguidores y seguidoras (Lc 8,1-3). Sin embargo, el tercer evangelista incluye en su evangelio un bloque en el que se describe el viaje, desde Galilea hasta Jerusalén, a través de Samaría (Lc 9,51-19,28). Desde el comienzo de esta sección Lucas pone de relieve el tema del seguimiento de sus discípulos: “Mientras iban de camino uno le dijo: ‘Te seguiré adondequiera que vayas...’; a otro le dijo: ‘Sígueme...’; otro dijo: ‘te seguiré...’” (Lc 9,57-61). “Este viaje histórico de Jesús viene a ser en Lucas un camino ideal, el camino de los discípulos que siguen a su maestro”³.

³ *Ibidem*, p. 76.

El camino de Jesús desde Galilea hasta Jerusalén compromete también a sus discípulos. “Lucas hace mención directa del ‘viaje’; lo pone en relación con los grandes temas evangélicos: la escucha de la palabra (Lc 10, 38 ss.); los riesgos de la salvación (Lc 13,22-24); las severas exigencias del seguimiento de Jesús (Lc 14,25.26.27.30); la presencia actual del Reino (Lc 17,11.20-21)”⁴.

Nos centraremos en el pasaje en el que María nos enseña a escuchar la Palabra; nos enseña a acompañar de esta manera a Jesús, en el viaje hacia Jerusalén. Nos enseña cuáles son las actitudes básicas de aquéllos que, como discípulos, se deciden a seguir a Jesús “por el camino”.

Lucas, en el capítulo 10, ofrece la conocida escena de María, sentada a los pies de Jesús, escuchando su palabra, mientras Marta se queja ante él diciéndole: “‘Señor, no te importa que mi hermana me deje sola en la tarea. Dile que me ayude’. Pero el Señor le contestó: ‘Marta, Marta, andas inquieta y preocupada por muchas cosas, cuando en realidad una sola es necesaria. María ha escogido la mejor parte, y nadie se la quitará’” (Lc 10,40-42).

El autor del tercer Evangelio presenta este pasaje a continuación de la parábola del buen samaritano y concentra la atención de sus lectores en la continuidad del viaje de Jesús hacia Jerusalén. Lucas lo muestra en camino.

Jesús no enseña sentado, como les ocurre a los rabinos, que predicaban cuando la gente va a encontrarlos. Jesús camina y va en busca de la gente; hace un alto en el camino para visitar a Marta y María; el maestro acepta la hospitalidad de dos mujeres. Para las costumbres del mundo judío, hace un gesto desconcertante y reprochable: entra solo en casa de dos mujeres que no son de su familia. Un rabino no lo haría.

⁴ *Ibidem*, p. 75.

Marta quería agasajar a Jesús con un espléndido banquete. Era probablemente la hermana mayor, la que dirigía la administración de la casa. No dejaba de trabajar mientras que María escuchaba a Jesús. Marta está tensa, inquieta, nerviosa. Tiene que mantener la imagen de buena anfitriona. Jesús, que viene a traer la paz, produce ansiedad; no viene a ser agasajado sino a anunciar la Buena Noticia, pero Marta no lo entiende.

Marta es torpe en su diálogo con Jesús: hace reproches a la persona a la que va a acoger; en lugar de dirigirse a María para pedirle ayuda, hace una corrección a los dos. Juzga a su hermana de perezosa e indolente y al maestro de cómplice.

María, su hermana, era probablemente más tranquila y más dispuesta a la reflexión. Jesús la invita a escucharle. La postura del maestro está muy lejos de la de los rabinos, que no permitían a las mujeres aprender en el campo religioso.

Lucas presenta a María “sentada a los pies del Señor” (Lc 10,39). La frase es una fórmula técnica que expresa “ser discípulo de”. En el Evangelio de Lucas hay otra persona, un hombre, que toma la misma postura: el endemoniado de Gerasa que, tras su curación, estaba “sentado a los pies de Jesús” (Lc 8,35). El maestro le ordena evangelizar entre los suyos (Lc 8,39). También Pablo de Tarso reclama el título de discípulo: “sentado a los pies de Gamaliel; él me instruyó en la fiel observancia de la Ley de nuestros antepasados” (Hch 22,3)⁵.

Jesús invita a María a ser discípula. Lo que hace el maestro es exhortar a una mujer a que preste oídos al mensaje que él mismo proclama. Ella escucha, se olvida de todo lo demás, deja de lado las preocupaciones, sabe que la palabra del Señor es el mejor tesoro: “Tú, Señor, eres mi copa y el lote de mi heredad” (Sal 16). Es el don que nadie le arrebatará.

⁵ M. J., MUÑOZ MAYOR, *La mujer en la Biblia*, Madrid, 1998, p. 176.

Jesús señala a Marta que su percepción de la situación es errónea: “Marta, Marta, andas inquieta y preocupada por muchas cosas” (Lc 10,42). Interpela a Marta afectuosamente. El mismo evangelista pone en boca de Jesús las siguientes palabras: “No andéis preocupados pensando qué vais a comer para poder vivir, ni con qué vestido vais a cubrir vuestro cuerpo” (Lc 12,22).

El maestro recuerda que por encima de todo el “servicio” (*diakonía*) está la escucha a sus palabras. La atención a las enseñanzas del maestro pasa por encima de todo alimento material: “No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios” (Dt 8,3; Mt 4,4).

En el encuentro de Jesús con Marta y María, el maestro no da gran importancia a satisfacer las necesidades de la comida. Prioriza el anuncio de la Buena Noticia. No se trata de dar más valor a la vida contemplativa que a la activa, como se ha venido diciendo tradicionalmente. Se trata de subrayar la prioridad de la escucha de la Palabra. Jesús no condena a Marta, pero establece un orden de prioridades para sus discípulos: primero escuchar la Palabra, luego ocuparse del servicio. Esta cuestión es debatida cuando crece la comunidad que nos describen los Hechos de los Apóstoles y se llega a una crisis. La armonía que había sido descrita en los sumarios precedentes (Hch 2,42-47; 4,32-35) se rompe a causa de un conflicto entre los cristianos de origen judío y los de origen helenista: las viudas de éstos segundos no son atendidas en sus necesidades materiales. “Los doce convocaron al grupo de los discípulos y les dijeron: ‘no está bien que nosotros dejemos de anunciar la Palabra de Dios para dedicarnos al servicio de las mesas. Por tanto, elegid de entre vosotros, hermanos, a siete hombres... a los cuales encomendaremos este servicio, para que nosotros podamos dedicarnos a la oración y al ministerio de la palabra’” (Hch 6,2-4).

En el Evangelio de Lucas, Marta y María prefiguran al grupo de los siete y al de los doce. No hay una repartición sexista de las tareas:

a los hombres las funciones nobles de escucha y predicación, a las mujeres el servicio material. Unos y otros pueden ser llamados al “servicio de las mesas” y del anuncio de la Palabra. De hecho, el grupo de los siete, aunque son presentados como auxiliares de los apóstoles, son pilares en la evangelización de los no judíos (Hch 8,4-8; 26-40).

Todos deben recordar que lo primero es la escucha de la Palabra. El endemoniado de Gerasa y María, el hombre y la mujer, el pagano y el judío deben sentarse a los pies de Jesús. Representan a la comunidad de los discípulos, diversa en su origen pero una en su vocación.

“Jesús fue a aquella casa no para comer, sino para darse como alimento, para ser acogido con afecto y, por tanto, para llenar el corazón de quien supiera comprender el sentido de su presencia: María percibió la situación y quedó colmada de esa presencia que nunca desfallece”⁶.

Quizás también hoy Jesús pueda interpelarnos con cariño: “¿Por qué andas inquieto? ¿Por qué entregas tu tiempo a lo superfluo y no a lo importante? ¿Por qué no eliges la mejor parte, aquella que nadie te arrebatará?”.

- Las mujeres caminan con Jesús hasta el final

Las mujeres acompañan al maestro por el camino hasta el final. Una vez concluido el proceso a Jesús, la presencia de las mujeres se hace visible y continua. “La amistad, el consuelo, la cercanía, la compasión y la fidelidad en aquellos últimos momentos, sólo los encontrará Jesús en las discípulas que le siguen y le sirven... Las mujeres ‘miraban desde lejos a Jesús crucificado’ (Mc 15,14; Mt 27,55; Lc 23,49) y se ‘fijaban dónde colocaban su cuerpo muerto’ (Mc 15,47; Lc 23,55). El ‘mirar’ y ‘fijarse’ implica en este contexto

⁶ C.M., MARTINI, *El itinerario del discípulo*, Santander, 1997, p. 163.

mucho más que simple curiosidad de espectadores. Supone percibir, aprehender, entender. Magdalena y las otras mujeres se identifican con el crucificado llegando al máximo grado de compasión⁷.

Las mujeres están presentes en el momento de la muerte de Jesús (Lc 23,49). Asisten al enterramiento que realizó José de Arimatea (Lc 23,50-56). Las volvemos a encontrar el día de Pascua, desconcertadas por el espectáculo de la tumba vacía (Lc 24,1-3). Ellas son las primeras depositarias del mensaje pascual (Lc 24,4-7) y las primeras que anuncian la Buena Nueva a los apóstoles (Lc 24,8-12). Las mujeres reciben también el Espíritu Santo (Hch 1,12-2,4).

El mundo judío considera a la mujer como a una menor de edad, como a un ser marginado. Jesús no se dejó marcar por aquel contexto cultural y hace de las mujeres las primeras destinatarias de las apariciones del Resucitado. Rompe con los tabúes puesto que habla con mujeres en público (Samaritana), deja que le toquen (Hemorroisa), tiene amistad con ellas (Marta y María) y las envía a ser testigos de su resurrección (María Magdalena y las otras mujeres).

La verdad

En los escritos joánicos la palabra ‘verdad’ aparece con mucha frecuencia y enriquecida con muchos matices. Numerosos exegetas han pensado que su origen debía buscarse en ambientes helenísticos o gnósticos, con un significado más intelectual que moral. En la cultura griega el concepto de ‘verdad’ tiene un contenido metafísico. Creo, sin embargo, que la noción bíblica de verdad en los escritos del N. T. se sitúa en la prolongación del sentido tradicional judío⁸, con un significado más existencial que filosófico.

Lingüísticamente, el término hebreo procede de la raíz misma que el ‘Amén’ y expresa básicamente «ser firme», «estar seguro», «ser fiel...» *Amén* significa que la cosa o la persona es lo que debe ser, que es por consiguiente, verdadera. Es verdadero aquello de lo que el hombre y la mujer pueden fiarse, hacia lo cual pueden orientar su vida. El camino de la verdad (Gn 24,48) es el buen camino, el que conduce al objetivo. La vida de un hombre o de una mujer es verdadera cuando se mantiene fiel al pensamiento y al deseo del Señor. En el concepto hebreo de ‘verdad’ hay una dimensión moral. En la Biblia la *verdad* no es la búsqueda de la inteligencia teórica, abstracta, sino más bien la «necesidad del conocimiento útil para conducirse en la vida». También hoy para nosotros “decir la verdad” significa, en primer lugar, «expresar la propia convicción íntima».

La gran novedad cristiana es que Cristo mismo es la verdad (Jn 14,6). Jesús es el camino que lleva al Padre, porque él es la verdad y comunica un conocimiento vital de Dios; eso es dar la vida. Orar en verdad es orar conforme a esta revelación del Padre en la persona de Jesús; obrar en la verdad es abrirse a dicha revelación y actuar conforme a su espíritu: “Aquél que actúa conforme a la verdad se acerca a la luz, para que se vea que todo lo que él hace está inspirado por Dios” (Jn 3,21).

En el discurso de despedida, Jesús anuncia a sus discípulos la venida del Paráclito, el Espíritu de la verdad: “El Paráclito, el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre, hará que recordéis lo que yo os he enseñado y os lo explicará todo” (Jn 14,26).

Una manera de encontrar el significado de la verdad en el Evangelio es acercarnos a algún personaje bíblico que nos ayude a descubrirla. El cuarto evangelista nos narra el encuentro de Jesús con una mujer (Jn 4,4-42). La samaritana descubrirá la verdad de Jesús y el Maestro ayudará a esta mujer a encontrar la verdad sobre su vida.

⁷ M.J. MUÑOZ MAYOR, *op. cit.*, Madrid, 1998, p. 219.

⁸ R. BROWN, *El Evangelio según San Juan II*, Madrid, 1979, p. 1470.

• “Si conocieras el don de Dios”

Todo ocurre alrededor del pozo de Jacob. Este sitio se convierte para nosotros en el lugar en el que Jesús reparte agua viva. Pocos pozos habrán regalado más agua que la que innumerables creyentes hayamos encontrado al acercarnos a su brocal. Nos encontramos ante una de las páginas más sugerentes del Evangelio de Juan: En torno al tema del agua se escenifica una catequesis cristológica. Jesús suscita progresivamente los interrogantes más profundos de una mujer. Estas cuestiones la llevarán a encontrar nuevos derroteros en su vida. Una honda escucha caracteriza la actitud de los dos personajes.

Juan emplea muchos recursos literarios para ayudarnos a descubrir la verdadera identidad de Jesús. Uno de ellos es el de la “revelación progresiva”. Lo emplea en los diálogos de Jesús con ciertos personajes: Nicodemo, la mujer samaritana, el ciego de nacimiento, María Magdalena... “En ellos se da una ‘revelación progresiva’ de su identidad porque, a medida que va avanzando el diálogo con cada uno de esos personajes, se van dando cuenta poco a poco de quién es en realidad aquél que está hablando con ellos”⁹.

El diálogo del Maestro con la samaritana está lleno de inteligencia y delicadeza rezuma profundidad y poesía. Es también el diálogo más largo sostenido entre Jesús y una mujer en todos los Evangelios. La progresión en profundidad se va marcando fuertemente desde el principio y a la petición de Jesús la mujer contesta, desde un solo interés: evitar tener que ir todos los días a buscar agua; pero el Maestro irá intensificando y purificando su necesidad hasta despertar en ella el deseo de encontrar la verdad, el agua que salta hasta la vida eterna. De una manera progresiva la samaritana descubrirá la verdadera identidad de Jesús.

⁹ LA CASA DE LA BIBLIA, *op. cit.*, Estella, 1998, p. 70.

“Jesús, fatigado por la caminata, se sentó junto al pozo” (Jn 4,6). Para anunciar la buena noticia Jesús parte de los acontecimientos que la vida le ofrece: el pozo, el viaje y el trabajo. Parte de cosas cotidianas de la vida: la sed, el cansancio. Desde estos hechos él intenta conversar con la mujer samaritana.

El Maestro llega a Sicar, lugar en el que perduran los recuerdos de los grandes personajes: en otro tiempo, Jacob y Raquel, su mujer saciaron su sed en aquel brocal. Juan introduce el diálogo en este lugar: “En esto, una mujer samaritana se acercó al pozo para sacar agua; Jesús le dijo: ‘Dame de beber’” (Jn 4,7). El Maestro se hace el encontradizo junto al pozo: lugar tradicional de encuentros y conversaciones (Gn 21,22-34; 24,10-27; 26,15-25), lugar de lo cotidiano, lugar donde se sacian las necesidades básicas de agua y de frescura, lugar en el que encontramos agua fresca para el camino de la vida. Jesús parte de la necesidad bien concreta de su propia sed y da lugar a que la mujer se sienta necesaria y servidora; despierta en ella el gusto por ayudar y servir.

Jesús habla con una samaritana, rechazada por los judíos por pertenecer a un pueblo impuro. Los samaritanos se habían mezclado con los paganos traídos por los Asirios (721 a. C.). Este pueblo no acudía a orar al Templo de Jerusalén, sino que adoraban a Dios en una de sus montañas: el monte Garizim. Tenían sus sacerdotes, su interpretación propia de la ley y sus lugares de oración.

La postura de Jesús es desconcertante: rompe con las normas establecidas, come con los pecadores, cura en sábado, habla con mujeres y en este caso con una mujer samaritana y pecadora. El hecho de que Jesús dialogue con una samaritana supone la superación de todas las barreras, no sólo de las que existían entre judíos y samaritanos, sino de aquellas que separaban a hombres y mujeres, entre puros y pecadores. Jesús quedará impuro por hablar con la samaritana, por tocar el cubo que ella ha tocado¹⁰.

¹⁰ F. QUÉRÉ, *Las mujeres del Evangelio*, Bilbao, 1997, p. 141.

Jesús tiene sed, pero también ofrece agua: “Si conocieras el don de Dios y quién es el que te pide de beber, sin duda que tú misma me pedirías a mí y yo te daría agua viva” (Jn 4,10).

El significado simbólico del agua tiene su raíz en la vida, en la historia y en la tradición del pueblo. En el A. T. el agua es símbolo de la acción de Dios en las personas. Jeremías, por ejemplo, opone el agua viva de la fuente al agua estancada del aljibe (Jr 2,13).

Jesús emplea la palabra ‘agua’ en sus dos sentidos: el sentido material de agua que sirve para apagar la sed y el sentido metafórico de agua como fuente de vida y don del Espíritu. Usa, por tanto, un lenguaje que la gente entiende, pero, al mismo tiempo, despierta en las personas la voluntad de profundizar y descubrir un sentido más hondo en las cosas de la vida.

“Si conocieras el don de Dios”, si experimentases la vida que te ofrezco... Jesús invita a esta mujer a ir más lejos que este mundo de apariencias en el que todavía se mueve; le invita a buscar la verdad. Él, que en un primer momento ha pedido agua, sabe suscitar otra sed más profunda que sólo él podrá saciar: ¡El agua viva!

La samaritana pregunta, no rechaza sin más. Desde el comienzo entiende la palabra ‘agua’ en sentido material: “Señor, si ni siquiera tienes con que sacar el agua y el pozo es hondo, ¿cómo puedes darme agua viva?” (Jn 4,11). La respuesta de la mujer está cargada de ironía y de escepticismo. Existe una tensión entre los dos. Jesús trata de que la samaritana pase a otro nivel de comprensión, que pase de buscar agua a buscar la verdad.

En el diálogo se produce un deslizamiento hacia el terreno de la confidencia: “El que beba del agua que yo quiero darle nunca más volverá a tener sed. Porque el agua que yo quiero darle se convertirá en su interior en un manantial del que surge la vida eterna” (Jn 4,14). Estamos ante dos niveles. El primero es el superficial, el de las apariencias, se trata del agua que apaga la sed; Jesús manifiesta su sed, pero no llega a beber. El segundo nivel evoca algo más pro-

fundo; es más simbólico. Jesús, a pesar de su cansancio, no podía saciar su sed con el agua del cubo, pero sí con la sed de la mujer. El agua es imagen de la vida nueva garantizada por Jesús. En el primer nivel la conversación no tiene continuidad; en el segundo, en cambio, llevará a la samaritana a descubrir a Jesús como Mesías, a descubrir la verdad.

Jesús comienza por acompañar a esta mujer a hacer un proceso. Jesús le habla al corazón y le invita a recorrer un camino espiritual muy intenso. Conecta con esa sed más honda que tiene la samaritana. Ella también está cansada y busca. Jesús no le ofrecerá agua sin más, sino una profusión de agua viva. El maestro intenta que esta mujer pase de las necesidades inmediatas y concretas al camino que la llevará hasta la vida eterna, hasta la salvación. Jesús quiere ayudarla a descubrir al Padre, quiere introducirla en el horizonte infinito de la adoración en espíritu y en verdad. El agua que Jesús ofrece es capaz de mitigar y apagar totalmente la sed más honda y penetrante.

A pesar de las palabras de Jesús, la samaritana sigue sin entender la verdad que Jesús le ofrece: “Señor dame de esa agua; así no tendré más sed y no tendré que venir hasta aquí para sacarla” (Jn 4,15). Ella se mueve en el terreno de la carencia física y busca evitar los paseos frecuentes al pozo, quiere ahorrarse el trabajo diario. Bruscamente cambia el curso de la conversación: “Vete a tu casa, llama a tu marido y vuelve aquí” (Jn 4,16). A pesar de la despedida, la mujer no se va, vuelve al diálogo con Jesús: “No tengo marido...” (Jn 4,17). Esta mujer confiesa su sufrimiento, confiesa su verdad: lleva una vida afectiva difícil. Jesús continúa haciendo camino con ella; no la censura, no la condena por su vida desordenada. A pesar de que se considera pecadora, Jesús no le insinúa que debe cambiar; ve en ella su deseo de buscar la verdad, ve su honestidad. Ella no trata de esconder su vida. Jesús quiere ofrecerle la oportunidad de sanar sus heridas y llevarla a un proceso de conversión.

Es posible que esta mujer, en el Evangelio de Juan, represente el sincretismo de Samaría censurado por los profetas (Cf. Os 2,4; 3,1). La samaritana, como otros personajes del cuarto Evangelio, tiene probablemente un carácter representativo. En ella podemos ver toda la región de Samaría con un largo pasado en el que se había dado culto a los dioses de cinco pueblos (2 Re 17,24 ss.) que serían los cinco maridos.

A lo largo de la conversación se presenta el problema, que sigue siendo muy tenso entre judíos y samaritanos: “Nuestros antepasados rindieron culto a Dios en este monte; en cambio vosotros, los judíos, decís que es en Jerusalén donde hay que dar culto a Dios” (Jn 4,20). El templo construido por los samaritanos en el monte Garizim rivalizaba con el de Jerusalén. Fue destruido por el sumo sacerdote Hircano, judío, en el año 128 a. C.

Ella ya no parece interesada por el agua y por el pozo; pide a Jesús, cuya autoridad presente, que resuelva el conflicto de opiniones que lleva a una situación absurda a las dos naciones. Esta mujer busca la verdad. Jesús va más allá del criterio de los judíos, pues dice: “Ha llegado la hora” en la que el acceso a Dios está abierto a todos, con tal que sea en “espíritu y en verdad” (Jn 4,23). De esta manera, ya no hay restricciones para las mujeres. Hombres y mujeres, judíos y samaritanos pueden dar juntos culto a Dios.

La samaritana descubre que la fuente puede brotar dentro de ella misma. Por esta razón, podrá adorar a Dios en cualquier lugar “en espíritu y en verdad”. El mundo entero y la vida cotidiana, y no sólo algunos momentos y sitios sagrados, son lugares para adorar a Dios “en espíritu y verdad”. “Lo decisivo, desde entonces, es vivir en el espíritu de Jesús y en el servicio a la verdad; es llevar una vida cuyo rostro humano se manifieste en la práctica de la justicia, de la fraternidad y en la compasión con los que sufren (Cf. 1 Jn 4,20)”¹¹.

¹¹ Declaración final de la V Asamblea Bíblica Católica, Hong Kong, julio 1996.

La mujer sigue buscando incansablemente la verdad: “Yo sé que el Mesías, es decir, el Cristo, está a punto de llegar; cuando él venga nos lo explicará todo”. Entonces Jesús le dijo: ‘Yo soy, el que está hablando contigo’” (Jn 4, 25-26); da un paso más en la revelación progresiva a la samaritana. Jesús confía en esta mujer. En el Evangelio de Juan la samaritana es la primera persona que recibe la revelación: “Yo soy (el Mesías), el que está hablando contigo”. A partir de este momento ella cree en Jesús. Esta mujer ha recorrido todo un camino. Ha querido acercarse a la verdad, saber quién era Jesús, conocer su identidad. Ha comenzado por llamar a Jesús *judío*, luego *Señor*, después *profeta* y ahora resuenan las palabras exactas: ¡*Mesías y Cristo!*

Cuando Jesús le hace comprender que él es el Mesías esperado, sabe que ha encontrado la verdad. No basta con la confesión personal de fe; la respuesta de esta mujer es inmediata; saciada con esta agua viva, deja su cántaro y echa a correr para comunicárselo a sus vecinos: “Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho”. La samaritana siente que Jesús ha descubierto la realidad oculta de su vida. “¿Será el Mesías?” (Jn 4,29). Liberada de su pasado, se convierte en anunciadora de Cristo. Una mujer¹², testigo inepto por tradición, va a ser la primera persona a la que Jesús se revela como Mesías. Cuando se topa con la verdad invita a la gente de su pueblo: “Venid a ver”. Al final de la conversación la samaritana parte sin agua hacia la aldea; ya no precisa el agua del pozo de Jacob. Ella acaba de beber el agua de la vida nueva que Jesús le ofrece. Ahora la fuente está dentro de ella. Esta mujer tiene dentro de sí la experiencia del perdón y ya no depende de los otros para su

¹² En el cuarto Evangelio se subraya el lugar destacado que ocupan las mujeres en la vida de la comunidad y en la difusión de la buena nueva. María en las bodas de Caná (Jn 2,1-11) señala la ley suprema del Evangelio: “Haced lo que él os diga”. La samaritana se convierte en la evangelizadora de Samaría (Jn 4,4-42). Marta hace profesión de fe en el Mesías, hijo de Dios. Mientras que en los otros Evangelios es Pedro quien hace esta profesión solemne de fe (Mt 16, 16), en el Evangelio de Juan es una mujer (Jn 11,27). En la mañana de Pascua el Resucitado envía a María Magdalena con una misión apostólica: “Vete y diles a mis hermanos...” (Jn 20,17).

conocimiento de Dios (Cf. Jr 31,34). Por eso, tiene agua para darla también a otros en la aldea. Evangelizada por Jesús, la samaritana evangeliza a sus hermanos¹³. El anuncio no consiste en entregar una doctrina, sino en hacer experimentar una realidad liberadora.

El encuentro de Jesús con la samaritana no se reduce a una conversación privada. La mujer extranjera, acostumbrada a vivir el menosprecio de los judíos, pasa de ser una mujer hereje a convertirse en testigo del maestro: "Muchos de los habitantes de aquel pueblo creyeron en Jesús por el testimonio de la samaritana" (Jn 4,39). Una mujer marginal llega a ser instrumento de conversión. Jesús abre el tiempo de la valoración personal de la mujer. Jesús dignifica a la samaritana con su encuentro y ella despierta, acepta, se abre progresivamente en este diálogo. Era una mujer sin voz y termina convocando a la gente para que se acerquen al Salvador.

Los apóstoles habían estado en la aldea, pero no consiguieron atraer a los samaritanos a Jesús (Cf. Jn 4,27); ella, en cambio, contribuyó eficazmente a la extensión del Reino; el pueblo tiene un papel activo en este encuentro: acoge a su vez el Evangelio, tiende un puente sobre el abismo que separaba a judíos y samaritanos y acoge a Jesús en su seno proclamando que es el Salvador del mundo (Jn 4,40-42).

El autor del cuarto Evangelio muestra a la mujer ocupando un lugar destacado en la vida de la comunidad y en la difusión de la buena nueva. "¿Por qué no eligió a uno de los Doce o al menos a alguien que no fuese mujer-samaritana-pecadora? ¿Qué pensar de las restricciones que la Iglesia hace a las mujeres respecto a la predicación oficial desde el púlpito? ¿Por qué se priva –y se nos priva– de la inmensa riqueza que la mujer puede aportar en este terreno concreto?"¹⁴.

Acabamos de contemplar un encuentro que rompe con todos los prejuicios y rencores. El Maestro supera los condicionamientos cul-

¹³ Lo más probable es que se trate de un recuerdo histórico: fue una discípula de Jesús quien comenzó la misión del cristianismo primitivo en Samaría.

¹⁴ M. J. MUÑOZ MAYOR, *op. cit.*, Madrid, 1998, p. 199.

turales y los juicios religiosos. No juzga a la mujer; entra en contacto con ella, se acerca a ella, inicia un diálogo y responde a sus inquietudes religiosas. Jesús hace caer los muros que existen entre los hombres y las mujeres en Israel; hace caer las separaciones entre judíos y samaritanos; abre un espacio que posibilita encuentros.

Hoy aún seguimos viviendo con barreras. Los hombres no acaban de permitir a las mujeres recobrar su dignidad; en muchos foros no se entra en diálogo con ellas, ni se las valora como interlocutoras y compañeras. Muchos pueblos son menospreciados desde la cultura occidental porque viven en un contexto de pobreza, porque son considerados incultos, o primitivos en sus costumbres, o, sencillamente, porque son diferentes. Creer en la buena noticia de Cristo es trabajar con fuerza para que desaparezca todo lo que divide a los hombres y mujeres, todo lo que separa a los pueblos. El haber saboreado este encuentro puede llevarnos a buscar la verdad en lugares totalmente inesperados; en medio de gentes con otras creencias o más allá de los muros de las iglesias y de los tiempos y sitios sagrados.

Descubrir la verdad es fruto de un encuentro personal. Quizá tengamos que dar el paso y acercarnos al pozo a buscar agua, acercarnos a aquél que puede saciar nuestra sed para siempre. Quizá tengamos que ponernos del lado de los samaritanos, hacer con ellos y desde ellos un acercamiento a la persona de Jesús y descubrir ese manantial del que surge la vida eterna. Una vez experimentado el encuentro seremos llamados a decir a otros: "Venid a ver" al Salvador que da vida al mundo.

La vida

El término 'vida' es la expresión más rica que tenemos para decir una infinidad de transformaciones, de reacciones, de percepciones y de matices que se realizan en nuestro mundo desde la creación. Dios ama la vida, que es como un eco de su presencia entre noso-

tros. Dios ama esa vida que nos ha regalado y la sostiene cada día con su bendición. Nosotros nos volvemos hacia él para pedirle larga vida, plena vida, auténtica vida.

El concepto de ‘vida’ es una de las ideas centrales del A. T. que significa «fecundidad», plenitud. La vida es salud (Nm 21,8), luz (Sal 27,1), paz (Prov 3,2), dicha (Prov 19,8)... La vida es suma de todos los bienes, no puede desearse nada mejor.

Los hombres y las mujeres del A. T. no pueden entender la vida si no es en referencia a Dios: la plenitud de vida sólo es posible en la unión con Dios. Toda vida procede de Dios: Dios “sopló en la nariz del hombre un aliento de vida y el hombre se convirtió en un ser viviente” (Gn 2,7). Dios crea la vida y está detrás de todos los procesos naturales que la conservan: “Amas todo cuanto existe y no aborreces nada de lo que hiciste; pues, si odiaras algo, no lo habrías creado. ¿Cómo subsistiría algo si tú no lo quisieras? ¿Cómo permanecería si tú no lo hubieras creado? Pero tú eres indulgente con todas las cosas, porque todas son tuyas, Señor, amigo de la vida”(Sab 11,24-26). La vida se convierte en el don más precioso que Dios ha entregado a la humanidad.

‘Vida’ es un término teológico favorito de Juan. Cuando emplea esta palabra el cuarto evangelista no se refiere a la vida en su forma natural; es más bien un símbolo para expresar un don especial de Dios: “Yo he venido para dar vida a los hombres y para que la tengan en plenitud” (Jn 10,10). Para darse a conocer el Señor nos dice que él es “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6). Jesús emplea el símbolo de la vida para designar el más valioso de los dones divinos a que el hombre y la mujer puedan aspirar. Dios se define también usando los símbolos de las realidades más esenciales para la vida humana: el agua (Jn 4), el pan de vida (Jn 6), la luz del mundo (Jn 1,9; 8,12)...

Jesús va a saciar nuestros deseos más hondos, va a colmar de esperanza nuestras búsquedas: “Señor, ¿a quién iríamos? Tus palabras

dan vida eterna” (Jn 6,68). El maestro entrega la vida por sus ovejas (Jn 10,15) y promete vida eterna a quien crea en él (Jn 3,15-16). Decir que el Señor se nos entrega como vida es el mayor gesto de amor que ha podido tener con nosotros; nos hace participar de su propia vida. Cristo no es sólo fuente de vida (Jn 10,10), es la vida misma (Jn 14,6).

Jesús pone vida donde hay muerte: “Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque haya muerto, vivirá; y todo el que esté vivo y crea en mí, jamás morirá” (Jn 11, 25-26). Jesús apuesta siempre por la vida. Cuando ve a sus hijos sometidos a la enfermedad hace un gesto de curación, hace un signo para devolverlos a la vida.

Si hacemos un recorrido por los Evangelios, caeremos en la cuenta de que hay una constante: Cristo viene a la tierra a traer palabras de vida, a eliminar todo lo que impida a una persona vivir en plenitud. Mirando de cerca el Evangelio de Marcos nos encontraremos con cuatro relatos de curación de mujeres, cuatro mujeres que no tienen nombre y que pasan de la “muerte” a la “vida”: la suegra de Simón (Mc 1,29-31), la hemorroisa (Mc 5,25-34), la hija de Jairo (Mc 5,21-24. 35-43) y la hija de la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30).

Nos detenemos en el segundo relato, en el que Jesús devuelve la vida a una mujer que padece flujo de sangre (Mc 5,25-34). Se trata en este caso de una mujer fuerte, que posee una voluntad decidida y que opta por hacer saltar las barreras sociales y religiosas de su tiempo.

- “Vete en paz y queda curada de tu mal”

La historia de la hemorroisa se encuentra en los tres Evangelios sinópticos con claras variaciones (Mt 9,18-26; Lc 8,40-56; Mc 5,21-43). Las palabras de Jesús son prácticamente las mismas; sólo cambian los componentes del relato, el marco, los actores... Marcos emplea la “técnica del bocadillo”: interpola un milagro dentro del otro. Pone en relación ambos prodigios para que uno ayude a inter-

pretar al otro. En el interior del relato de la resurrección de la hija de Jairo, se intercala la curación de esta mujer.

Vamos a seguir a Jesús en su itinerario de vida; vamos a dejarnos coger por la fuerza de la narración. "Una mujer que padecía hemorragias desde hacía 12 años" (Mc 5,25). Para entender la situación de esta mujer es necesario conocer las leyes vigentes sobre las mujeres: "Cuando una mujer tenga la menstruación permanecerá impura durante siete días. El que la toque quedará impuro hasta la tarde" (Lv 15,19). Para el pueblo judío, el contacto con una mujer que padecía hemorragias o con un cadáver hacía impura a la persona. La antropología cultural ha puesto de relieve que cualquier cultura se asienta sobre un conjunto de pilares básicos que configuran su mentalidad y forman un "universo simbólico". Uno de estos pilares, o elementos principales de la cosmovisión del pueblo judío en tiempos de Jesús, es el de la pureza.

La persona de la mujer estaba toda ella rodeada de un carácter de impureza: no sólo se consideraba impura la sangre menstrual, sino que la condición de ser mujer, de una manera habitual, tenía unas connotaciones de impureza. Hasta tal punto era así que los hombres no debían tener relaciones sexuales con las mujeres antes de un acto sagrado (Cf. 1 Sm 21,1-7). Se trata pues de una mujer intocable. Lo que en toda mujer era causa de exclusión (la menstruación), en ella se ha convertido en motivo de exclusión perpetua.

"Y que había sufrido mucho con los médicos y había gastado todo lo que tenía sin provecho alguno, yendo más bien a peor" (Mc 5,26). Se trata, como acabamos de ver, de una mujer excluida social y religiosamente por su flujo de sangre; de una mujer que sufre por una enfermedad que no se cura a pesar de los muchos intentos; que sufre porque está recluida para no contaminar a los demás, que no puede relacionarse, ni disfrutar de su sexualidad, ni participar en el culto. Una mujer que está herida en lo más profundo de su ser ya que la "sangre es la vida" (Dt 12,23). Su pérdida de sangre es per-

cibida como una pérdida de vitalidad. Es una mujer encaminada hacia la muerte; una mujer que sufre porque tiene que vivir en la pobreza, ya que ha gastado todo lo que tenía en los médicos. Su marginación se hace crónica, permanente, sin visos de solución.

"Oyó hablar de Jesús, se acercó por detrás entre la gente y tocó su manto" (Mc 5,27). Al parecer, no sabe muy bien quién es Jesús. Se le acerca por detrás. No le importa ni su rostro ni su palabra. Lo único que le interesa es el contacto con su túnica. ¿Quién es esa mujer para exigir la intervención de Jesús? Una mujer, y además impura y marginada de la sociedad. La hemorroisa aparece en la escena, sola dentro de la multitud; el evangelista no nos habla de sus parientes, de sus amigos.

Esta mujer posee una voluntad decidida, un grado de confianza sorprendente, un gran valor para saltar barreras sociales y religiosas de su tiempo. Va más allá de los obstáculos que la religión del Dios-ley le pone: "no vayas al rabí, no le toques". Una buena israelita preferiría la ley antes que intentar alcanzar la salud. Pero ella es una mujer que no se deja arrastrar hacia la muerte. El impulso de la vida mantiene viva su esperanza; quiere salir de su situación aún a costa de transgredir la ley. Está dispuesta a lo que sea para recuperar su salud. Ella sabe, confía en que Jesús podrá curarla. No tiene miedo a expresarse con un gesto subversivo: tocar en sus circunstancias equivale a un pecado según la ley. La mujer enferma se salta la normativa vigente y toca a Jesús. Dada su situación de intocable, este gesto (presentarse sola en público, tocar...) requería una gran capacidad de riesgo, pero ella se juega el todo por el todo.

La hemorroisa, que como muchas otras que aparecen en los Evangelios no tiene ni nombre, no se detiene ante las prohibiciones legales; su fe la lleva hasta Jesús: "Se acercó por detrás entre la gente y tocó su manto. Pues se decía: 'si logro tocar aunque sólo sea sus vestidos, quedará curada'" (Mc 5,27-28). La mujer tiene todos los motivos para haber perdido la esperanza. Pero sin embargo, porque

HEMORROISA

HEMORROISA

ha oído hablar de aquel joven rabí, hace un último intento. Lo hace de la única forma que le permite la situación: a escondidas.

"Inmediatamente se secó la fuente de sus hemorragias y sintió que estaba curada del mal" (Mc 5,29). Jesús se limita a dejarse tocar, a permitir que le arrebaten su fuerza curativa. Jesús siente que una fuerza ha escapado de él y la mujer se siente inmediatamente curada. Entre esta mujer y el Maestro se produce un contacto sanante, un contacto que cura. La impureza de la mujer no contagia la pureza del maestro. Antes de que la mujer y Jesús entablen un diálogo abierto, se da entre ellos un diálogo silencioso: un diálogo sin palabras pero muy denso en comunicación personal. "Jesús 'oye' la súplica callada de quien no levanta la voz. Jesús 'percibe' el contacto suave y cálido de quien apenas se atreve a tocarle. Jesús 'transige' que la 'impura' se le acerque -a él, que es la pureza-. Jesús 'permite' a la fe robarle su poder sanador.

Marcos describe la reacción de Jesús al ser tocado: "Jesús (...) preguntó: '¿Quién ha tocado mi ropa?' Sus discípulos le replicaron: 'Ves que la gente te está estrujando, ¿y preguntas quién te ha tocado?' Pero él miraba alrededor a ver si descubría a la que lo había hecho" (Mc 5,30-32). Jesús se dio cuenta enseguida de que alguien le había tocado; una fuerza había salido de él. El Maestro busca a la mujer para iniciar un diálogo con ella. La enferma le toca, él se deja tocar y responde dando vida. Muchas otras personas le habían tocado entre la multitud pero ese contacto resultó estéril. El contacto que tuvo la mujer fue consciente y sanante. Ella buscó y encontró.

"La mujer, entonces, asustada y temblorosa... se acercó, se postró ante él y le contó toda la verdad" (Mc 5,33). Jesús y esta mujer se han encontrado, están frente a frente. Ella se postra ante el Maestro, lo reconoce como el Señor de su vida y adopta la postura de la sierva que agradece. Se inclina delante del Señor y le abre su corazón. Pone delante de Jesús su verdad. Habla de su situación de marginación, de su enfermedad, de su pobreza, de sus miedos, de su soledad... Habla del coraje que ha tenido que tener para salir de su

aislamiento y tocarle. Quizás le pide perdón por este gesto desesperado, pero gesto a fin de cuentas de confianza.

La mujer tenía miedo: esa sensación que paraliza, que representa un obstáculo para el seguimiento y que impide la felicidad de las personas. En el contacto con Jesús, en su gesto de libertad, en el diálogo que tiene con el Maestro, esta mujer se cura también de su miedo a la ley: pasa de ser esclava a ser hija.

Jesús ha escuchado a la mujer. Al llegar un cierto momento rompe su silencio y se dirige a ella con una ternura sorprendente: "Hija, tu fe te ha salvado; vete en paz y queda curada de tu mal" (Mc 5,34). Jesús llama *hija* a esta mujer; con este término restaura su dignidad perdida, deja de ser esclava. "Al llamarla *hija* la incorpora automáticamente a su nueva familia, de modo que se convierte para ella en garante, pariente y protector"¹⁵. Es ella la que toma la iniciativa; es curada como consecuencia de su fe. Es ella la que ha creído en silencio. Jesús decide curarla como consecuencia de su gesto audaz, de su confianza arriesgada. La fuerza y la fe de esta mujer arrancan a Jesús un gesto de misericordia y una palabra sanadora: "queda curada de tu mal". A partir de este momento el Maestro sitúa a esta mujer en el proceso normal de su cuerpo y le permite vivir regularmente su sexualidad. Todo su ser de mujer ha sido restaurado.

El Maestro se conformó con una fe simple, muy poco madura, mezclada probablemente con elementos supersticiosos. Lejos de rechazar a esa enferma que comunicaba impureza, la ayuda. Jesús no parece tener repugnancia alguna, acepta a la mujer. Le vuelve el rostro que ella no había buscado, le dirige su palabra: "Cara a cara, los dos expresan lo mejor de sí mismos: ella su verdad más honda, y Él, su identidad como salvador y liberador"¹⁶.

La narración que hemos escuchado nos muestra que Jesús es el Señor de la vida, que como Hijo de Dios tiene poder sobre la muer-

¹⁵ M.J. MUÑOZ MAYOR, *La mujer en la Biblia*, Madrid, 1998, p. 188.

¹⁶ E. ESTÉVEZ LÓPEZ, "Prácticas compasivas y visibilidad femenina", *Reseña Bíblica* 14 (1994) 23-34, p. 28.

te. Apuesta por la calidad de vida de hombres y mujeres, les hace saber que son hijos y no siervos. De él sale la fuerza curativa que sana a la mujer. En este relato se nos presenta a un Jesús preocupado, interesado por la felicidad "concreta" de la persona "concreta". Quien quiera vivir ha de acercarse a él por la fe. Con esta curación Jesús integra en la colectividad a una persona que por su enfermedad estaba aislada. La postura del maestro puede interpretarse como un ataque al tabú de la impureza que representaba una carga pesada para las mujeres. Jesús las llama a salir de la exclusión social y religiosa, del peso de una cultura que rechaza su sangre y consiguiendo su sexualidad y su ser. De este modo, el maestro echa por tierra el tabú que segrega a las mujeres.

"Yo soy la Resurrección"

Carmen Bernabé

Carmen Bernabé: diplomada en Trabajo Social, Doctora en Teología y profesora titular de Nuevo Testamento en la Universidad de Deusto. Entre sus escritos: *"Biblia" en 10 mujeres escriben teología*, Estella, Verbo Divino 1993; *María Magdalena. Sus tradiciones en el Cristianismo primitivo*. Estella, Verbo Divino, 1994; *Entre la cocina y la plaza*, Madrid, SM, 1998.

“YO SOY LA RESURRECCIÓN”

Carmen Bernabé

“Cuando llegó Jesús se encontró con que Lázaro llevaba ya cuatro días en el sepulcro. Betania estaba cerca de Jerusalén como a unos quince estadios, y muchos judíos habían venido a casa de Marta y María para consolarlas por su hermano. Cuando Marta supo que había venido Jesús, le salió al encuentro, mientras María permanecía en casa. Dijo Marta a Jesús: ‘Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano. Pero aún ahora yo sé que cuanto pidas a Dios, Dios te lo concederá’. Le dice Jesús: ‘Tu hermano resucitará’. Le respondió Marta: ‘Ya sé que resucitará en la Resurrección, el último día’: Jesús le respondió: ‘Yo soy la resurrección. El que cree en mí, aunque muera vivirá, y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás. ¿Crees esto?’ Le dice ella: ‘Sí, señor, yo creo que tu eres el Cristo, el Hijo de Dios que tenía que venir al mundo.’” (Jn 11, 17-27)

La comunidad joanea, por boca de una mujer¹, expresaba así su fe en Jesús como el Mesías esperado. Era una fe nacida de la expe-

¹ La confesión cristológica que en Juan está puesta en boca de Marta aparece, en los demás evangelistas, en labios de Pedro.

riencia pascual –la Resurrección– que se convirtió en la garantía de la propia victoria sobre la muerte. Y, veinte siglos después, los cristianos seguimos rezando cada domingo en el Credo “Creo en Jesucristo... que fue crucificado, muerto y sepultado, y que resucitó de entre los muertos..., subió al cielo y está sentado a la derecha del Padre... Creo en la resurrección de los muertos/carne”.

Pero ¿qué queremos decir cuando hablamos de Resurrección? ¿Qué imagen tiene cada uno de los que así confiesa su fe? ¿No es, precisamente, la imagen de Lázaro levantándose del sepulcro lleno de vendas la que muchas personas tienen en mente? ¿No es esa imagen la que le ha llevado al descrédito? ¿Qué querían decir aquellos primeros cristianos cuando hablaban de Resurrección para aludir a lo que había pasado con Jesús de Nazaret, y cuando utilizaban esas imágenes para expresar plásticamente la experiencia tan especial que habían tenido? ¿Estamos seguros de que les entendemos cuando leemos las narraciones evangélicas, y de que queremos decir lo mismo cuando nosotros hablamos de Resurrección? ¿Qué sucedió para que surgiera en los discípulos esa convicción de que Jesús había resucitado?

Y sobre todo, ¿qué significado vital y qué incidencia tiene para la existencia de quienes la confesamos hoy, y en concreto para nuestras vidas como mujeres?, ¿es algo alienante y opresivo que nos recluye en la pasividad y en el conformismo, o más bien la fe en ella nos dinamiza, nos reviste de fuerza y de energía?

Pablo vio que la Resurrección era tan central a la fe que llegó a decir: “Si Cristo no resucitó vana es vuestra fe... Si solamente para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, ¡somos las personas más dignas de compasión!” (1 Cor 15,14.19). Hoy se prescinde de la fe en la Resurrección o se la cambia por la creencia en la reencarnación, sin que se sienta que con ello modifica algo sustancial en la fe. Es necesario, por tanto, reflexionar sobre ella, actualizar su sentido, su alcance y sus consecuencias.

La finalidad de este artículo no es ofrecer una teología sistemática sobre el tema, sino reflexionar a partir de los testimonios bíblicos. La autora pretende llegar a lo que los textos querían decir para sus lectores originales, a fin de que así podamos encontrar su relevancia para nuestro hoy.

1. Ellos asesinaron al justo...

Toda muerte supone un golpe para aquellos que rodean y quieren a quien muere, y la muerte de Jesús lo fue especialmente porque fue la ejecución de un justo y el resultado final de una especie de pulso entre dos visiones de Dios, del ser humano y del mundo. La que él proclamaba y vivía como buena noticia de vida y liberación procedente de Dios; y aquella otra que se había convertido en la tradicional a fuerza de ser oficial, aquella que mantenían las autoridades religiosas oficiales. Además, como Jesús había unido estrechamente su mensaje de la cercanía de Dios a su persona, y había mostrado una inaudita pretensión de autoridad como su representante, en la cruz y en su muerte todo ello pareció mostrarse como una ilusión falsa. Dios parecía haber desautorizado a quien había pretendido haber recibido de Él su autoridad. Por lo tanto, su muerte en la cruz se convirtió, en parte, en la victoria de la visión y el *status quo* oficial y en una deslegitimación del mensaje y la vida de Jesús; quizá sólo oficialmente, porque no es tan seguro que lo fuera para aquellos que sufrían las cargas opresivas del sistema.

Jesús había anunciado y hecho realidad en su vida un Dios que en lugar de quedarse en el santuario, protegido por círculos de santidad (separaciones), salía a ofrecer la salvación y la liberación a quienes oficialmente estaban más lejos del centro de santidad. Jesús hacía presente un Dios misericordioso antes que santo.

Jesús retó en su actuación a las normas de pureza que ordenaban la convivencia entre las personas y con Dios, que estaban hechas a medida de una élite de varones que trataban de imponerlas como divinas, y que decretaban el lugar y el papel que cada uno –según fuera sacerdote/laico; varón/mujer; sano/enfermo; judío/gentil– podía tener en la sociedad y en la presencia de Dios. En cambio, propuso que las instituciones debían estar al servicio de cada mujer y cada varón (Mc 2,27), y lo llevó a la práctica curando y dando vida y dignidad en sábadó (Mc 3,1; Lc 13,10 ss.); comiendo y compartiendo símbolo y esperanza de un orden nuevo con toda clase de personas, incluidas las que tenían mala fama; o criticando el Templo como el mayor símbolo de legitimación religiosa de un sistema excluyente y opresivo (Jn 2,13 ss).

Al proponer el reconocimiento de un solo Padre, no estaba justificando un patriarcado divino, sino criticando el sistema patriarcal existente y las relaciones de subordinación jerarquizada y mediatización de las personas que se daban en él, y proponiendo la hermandad como tipo de relación entre aquellos que le seguían –incluidas las mujeres– (Mc 3,31-35) y el servicio –sobre todo de los jefes– como valor central en una sociedad donde lo era el honor (Mc 10,41-45).

Jesús tuvo discípulas y trató a las mujeres como sujetos con capacidad de decisión, sin miedo a sus cuerpos, a su forma de ver el mundo, a su emotividad o a sus sueños. Atendió a sus necesidades y problemas: muchos de ellos producidos por el sistema socio-religioso excluyente y marginador, que las hacía menores de edad de forma permanente.

Todo eso le trajo enfrentamientos con las autoridades religiosas, que sentían cuestionados sus fundamentos y quienes al final, en alianza con las autoridades políticas, acabaron con su vida ajusticiándole como a un blasfemo, es decir, como enemigo de Dios.

Su asesinato es el paradigma del asesinato y tortura de tantas mujeres y varones a lo largo de la historia; la derrota y represión de tantas

causas justas a manos de la prepotencia de los poderes de todo tipo; el aplastamiento de tantos sueños de justicia y solidaridad, y de tanto trabajo en su favor. En él mujeres y varones nos sentimos incluidos e identificados: en su asesinato están incluidas nuestras derrotas, nuestros sufrimientos y nuestras muertes –reales o en vida– a manos de los poderes injustos, que algunas veces dicen actuar en nombre y defensa de Dios, de cuya voluntad se erigen en los únicos intérpretes.

2. ...pero Dios le reivindicó, resucitándole de entre los muertos

Y sin embargo, los cristianos confesamos que la cruz en el Calvario y la derrota injusta no fueron el final de la historia. Eso es lo que intentan contar los testimonios evangélicos con palabras e imágenes que siempre son limitadas.

Los relatos evangélicos nos dejan entrever que, ante la inmediata ejecución de Jesús y el peligro que suponía para sus seguidores, los discípulos varones optaron por desaparecer de escena mientras las mujeres presenciaban y acompañaban entre el gentío las últimas horas de la vida de Jesús. De vuelta a Galilea, su tierra natal, siguieron con sus labores, pero sin duda también con el recuerdo de Jesús, de su proyecto y de lo vivido con él. Ellos habían matado a Jesús, pero eso no significaba que tuvieran razón. Lo que habían vivido y experimentado con él se imponía por sí mismo en su verdad. Algún tiempo después, quizá unos meses o un año, todos volvieron a Jerusalén y comenzaron a anunciar que Dios había reivindicado a Jesús; y la forma en que había dicho sí a su persona y a su mensaje había sido resucitándole. Algo había pasado, gradualmente o de repente, o quizás una mezcla de ambos. Algo había pasado y algo había cambiado.

Para comunicar aquella experiencia, la “experiencia pascual”, pues era un tránsito, las discípulas y discípulos de Jesús utilizaron –como

no podía ser de otro modo— los conceptos y el vocabulario que les proporcionaba su tradición y su imaginario, su sistema de valores y los esquemas mentales que compartían con sus contemporáneos. Y con ellos anunciaron que *Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos*. Lo sabían porque *se les había aparecido*, demostrándoles que el *sheol* no había podido retenerle, que la muerte no había podido con él.

Conviene que hoy, mujeres y varones del s. XXI, no demos por supuesto el significado de estas palabras, y nos preguntemos por la experiencia original que quieren comunicar, mucho más cuando, una lectura literal de los textos y la antropología dualista de la que somos deudores nos han dado un concepto de ‘resurrección’ muy cercano al del cadáver que se levanta porque el alma ha vuelto a entrar en el cuerpo.

En lo que sigue vamos a analizar los primeros testimonios neotestamentarios en los que aquellos primeros discípulos plasmaron la experiencia pascual. Examinaremos las diferentes formas, los géneros literarios en que lo hicieron (fórmulas y relatos); indagaremos qué querían expresar al elegir determinados términos (resurrección, exaltación, vida, aparición) para expresarla, y cuál era su significación y su alcance. Después trataremos del surgimiento histórico de la fe pascual. También nos preguntaremos por su significado y su alcance para el hoy y, en concreto, para las mujeres hoy. Pido a quien lo lea que tenga paciencia para adquirir unos instrumentos teóricos que a la larga le serán útiles para hacer, una y otra vez, relevantes las narraciones evangélicas.

3. Primeros testimonios neotestamentarios de la experiencia pascual

La búsqueda y el estudio de la forma expresiva más primitiva, la más cercana a los acontecimientos, aquella en la que los primeros discípulos y testigos comunicaron su experiencia, no es un afán de

hacer arqueología literaria, sino el convencimiento de que nos puede ayudar a entender qué es lo que vivieron, aquella experiencia original que cambió su actitud y su vida y que expresaron con su lenguaje.

El primer género literario en el que los discípulos vertieron su experiencia pascual no fueron los relatos evangélicos, sino otro menos plástico como son las *fórmulas* que se emplearon en el culto, en la proclamación o en la predicación... Una generación después llegarían los relatos redactados por quienes no fueron los testigos primeros de aquella experiencia pascual, pero contando para esta labor con las tradiciones formadas y transmitidas en las comunidades por aquellos primeros testigos.

• 3.1. Formulas primitivas sobre la experiencia pascual

Son textos breves, incluso frases y fórmulas, más o menos complejas. Dependiendo de su finalidad estas expresiones variaban en su tono y en su lenguaje. Es algo mayoritariamente aceptado que existen dos tipos fundamentales de fórmulas, cada una de las cuales responde a un modelo lingüístico con un esquema mental y una categoría central diferente. X. Léon-Dufour las llama *confesiones de fe e himnos*. Las primeras afirmaban y confesaban el hecho de la Resurrección; las segundas lo celebraban en el culto. Aquéllas tienen como categoría o metáfora central la Resurrección; éstas la de la exaltación o elevación.

3.1.1. Confesiones de fe y su modelo lingüístico: “resurrección de los muertos”

Forman parte de lo que X. Léon-Dufour denomina *lenguaje kerigmático* (proclamación y confesión de fe). Hay diferentes tipos de fórmulas —más o menos complejas— en las que se confiesa el hecho de la Resurrección. Unas están unidas a la afirmación de su muerte; otras explican los hechos en referencia a la Escritura o bien

explicitan sus consecuencias de salvación para la humanidad. Unas ponen a Dios como sujeto del hecho, otras al mismo Cristo.

Los análisis exegéticos realizados para buscar la fórmula de fe más primitiva han llegado a la conclusión de que “Dios resucitó a Jesús de entre los muertos (de la muerte)” (Rm 4,24;8,11; 10,9; 1 Tes 1,10; Gal 1,1; 1 Cor 6,14;15,15; 2 Cor 4,14; Hch 2,32; 17,31...). Es la fórmula más sencilla, puesto que muestra una reflexión cristológica y teológica menor: tiene a Dios como sujeto; quien recibe la acción es Jesús (sin ningún título cristológico); el verbo está en aoristo (indica una acción puntual en el pasado); “de entre los muertos, o de la muerte” es una expresión que evoca el *sheol* (lugar donde estaban los muertos judíos); y la afirmación de la Resurrección se hace independientemente de la muerte o de cualquier otra reflexión teológica...

Según avanzó la reflexión teológica, se le reconocieron a Cristo más prerrogativas y fue él –y no Dios– el sujeto del verbo ‘resucitar’ que, a su vez, pasó a expresarse en perfecto (en lugar de en aoristo), porque los efectos de la Resurrección se entendieron como algo duradero y presente. Se reflexionó sobre la relación muerte–resurrección y su lugar dentro del plan salvador de Dios (“según las Escrituras”), y sobre sus consecuencias salvadoras para toda la humanidad (“por nuestros pecados”). El desarrollo fue también en la línea de la explicitación del conocimiento pascual del suceso: las apariciones, que se consideraron como auto–revelación del Resucitado (Lc 24,34; Hch 10,39; 13,28.30; Jn 21,14; Gal 1,1.12.16). El ejemplo más paradigmático de fórmula desarrollada que, aunque muy temprana, es posterior a la ya expuesta, es la que Pablo inserta en su primera carta a los Corintios, en 15,3–5: “Os trasmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió –por nuestros pecados– según las Escrituras, que fue sepultado, que resucitó –al tercer día– según las Escrituras, que se hizo ver de Cefas...”.

Pero lo que interesa de esta confesión de fe tan temprana es la categoría central de ese modelo lingüístico que aparece en las confesio-

nes de fe, y que no es otra que “Resurrección”. Su sentido está determinado por la tradición a la que pertenece y en la que cuenta con unos antecedentes y un desarrollo. Para comprenderla es necesario tener en cuenta la antropología judía, su concepción de la vida y de la muerte, y también del tiempo:

a) La antropología judía

La antropología judía no era dualista como la griega, que concebía al hombre como un compuesto de un principio espiritual e inmortal: el alma, y otro principio mortal y caduco: el cuerpo, que hacía de cárcel para el primero. La muerte, para el pensamiento griego, suponía la liberación de esa cárcel. Sin embargo, para la antropología de la Biblia, alma, cuerpo, corazón o carne no designan partes de la persona, sino el ser humano en su totalidad y bajo aspectos o perspectivas diferentes; pero todas ellas expresan el yo personal y diferenciado.

El ser humano para la antropología hebrea es:

Nephesh, que se suele traducir por «alma» (*psyche* en el griego de la LXX y el N. T.), pero que designa al ser humano todo entero como yo diferente a los demás; es la persona, el individuo.

La *ruah* es «el aliento de vida», el elemento vitalizante dado por Dios, lo que le da la energía. Cuando anima al *nephesh* hace que éste sea un yo dinámico, con fuerza.

Basar alude al «hombre en cuanto naturaleza física material», y por lo tanto, también simboliza la debilidad humana –por eso se suele traducir por «carne»–. Esta condición está ligada al ser cuerpo, y éste implica la capacidad de relación con todo lo que le rodea. Este término suele traducirse tanto por «carne/materia» (*sarx*) como por «cuerpo» (*soma*), pues en este mundo no es posible ser cuerpo que se comunica sino en la materia. Pero cuerpo es algo más que la materia, no alude a lo corpóreo meramente físico, sino que designa al ser humano tal como él se siente: 1) como totalidad, 2) en rela-

ción con los otros (sus semejantes, Dios, y los diversos poderes que influyen en él). “El ser humano es una unidad indivisible como persona. El cuerpo no sólo es corporeidad externa, sino la persona en su integridad.” (H. Kessler 266-67). Lo que ha vivido, lo que le define, lo que le identifica en los diferentes periodos y a lo largo de su existencia... es también parte de su cuerpo, de su corporeidad, que ha sido formada y transformada por todo ello.

Como se puede ver, la antropología bíblica era totalizadora: el hombre era uno con diferentes dimensiones y se concebía sostenido por el aliento vital de Dios, por su espíritu. Cuando éste cesaba la persona moría, pero moría toda ella, dada su concepción del cuerpo, que implicaba que no podía haber hombre sin corporeidad. No quedaba un principio inmortal esperando introducirse en otro soporte físico.

b) La vida y la muerte

Desde la antropología judía la vida era poseer todas esas facetas de la persona, es decir, vivir era ser un yo con fuerza –sostenido por el *ruah* de Yahveh– y con capacidad de relación. La muerte sobrevinía cuando Dios retiraba su *ruah*, su aliento vital, y con ello el *nephes* perdía su fuerza, su dinamismo, y el *basar* su capacidad de relación. El hombre moría todo él, y el muerto bajaba al *sheol* –el reino de las sombras– donde llevaba una existencia menguada que no podía denominarse vida, porque había perdido su fuerza y su capacidad de relación, aunque seguían manteniendo la capacidad de recibir de nuevo el *ruah*. Por ello, en el mundo bíblico existían situaciones en las que, en la medida en la que el hombre pierde fuerzas o vive en soledad, se le considera –en diferentes grados– como un muerto de hecho (enfermedad, lepra, impureza...). La resurrección de la persona implicaba la resurrección del cuerpo, pues no podía haber persona sin la dimensión de la corporeidad. Dios que insufla de nuevo su *ruah* hace que esa persona, en su corporeidad, es decir, en aquello que le constituye como esa persona

concreta con su historia, vuelva a tener fuerza vital y la capacidad de relación, vuelva a la vida plena.

El esquema mental que subyace en el lenguaje de la resurrección subraya la continuidad histórica y la identidad corporal de los muertos–resucitados. El que ha muerto ha vuelto a la vida. A este respecto, es muy importante entender adecuadamente el concepto de ‘corporeidad’ tal como se ha explicado más arriba, pues no se trata del “retorno del cadáver reanimado a las condiciones de vida del tiempo terreno” (H. Kessler, 231). NO se trata del retorno de la concreta configuración físico–química que tenía la persona al morir. La resurrección corporal “es algo más que una idea abstracta y física de cuerpo (corporeidad material), sino una corporeidad concreta y personal (toda la persona) con sus relaciones y la historia de su vida” (H. Kessler, 271) que marcan, configuran y dejan sus cicatrices en su cuerpo y le hace único.

De ahí que Pablo en su respuesta a los Corintios –de mentalidad griega– haga precisiones y hable de transformación radical –con el termino *glorificación*– (1Cor 15,35–53), una idea que es expresada de diferentes formas en los relatos evangélicos, como se verá después, pero también mediante la utilización de otro tipo de fórmulas como son las de exaltación o elevación.

c) La historia tiene un final

Como se ha dicho, la fe judía antigua pensaba que al morir los seres humanos iban al *sheol*, donde como sombras llevaban una existencia aún corporal aunque menguada; de allí no se podía volver (2Sam 12,23). El que moría bajaba a reunirse con los padres y sólo pervivía en su descendencia. Puesto que la mujer no aportaba al nuevo ser semilla alguna sino sólo tierra nutriente –según la creencia del tiempo– nada de ella pervivía en la descendencia. Quizá su recuerdo si había sido una gran figura (una matriarca, una profetisa...).

Sin embargo, la fe de Israel en “el Dios que hace vivir y hace morir”, “que hace bajar al *sheol* y hace salir de él” (1 Sam 2,6) fue desarrollándose a lo largo de los siglos hasta llegar a la creencia explícita en la resurrección de los muertos. Esta creencia apareció con motivo de la muerte de los judíos fieles que habían sido asesinados por confesar su fe y guardar la ley durante la persecución de Antíoco Epifanes IV (mediados del s. II a. C). Yahveh, el Dios justo que se había mostrado fiel con el pueblo de Israel a lo largo de toda su historia, no podía dejar a esos justos en el *sheol* (Dn 12,1-3). Es la primera vez que aparece explícita esa intuición de la fe de Israel que había ido madurando durante siglos. Al contrario que en la fe antigua, en esta creencia en la resurrección también las mujeres parecen tomar parte, pues en 2 Mac 7,11 también la madre de los siete mártires, mártir ella misma, compartirá con sus hijos la Resurrección; y en el ejemplo que los saduceos ponen a Jesús también la mujer en disputa resucita (Mc 12,18-27).

¿Cuándo se realizaría esta resurrección? Era esperada como la acción escatológica de Yahveh en favor de su pueblo, aquella acción definitiva que realizaría en los días finales. Pero esta acción escatológica de Dios apuntaba, no a una simple resucitación a una vida igual a la anterior en la que la persona volvería a morir, sino que hablaba de una nueva realidad. Las expresiones “resucitar” o “despertar” aludían a la resurrección corporal de los muertos a una realidad transformada y distinta de la presente, a una vida de otro tipo, donde no sólo la muerte sino también el dolor y las injusticias serían superadas. Se trataba de una nueva realidad que Dios otorgaría a los que habían muerto (para algunas líneas de pensamiento sólo iban a resucitar los justos para recibir su premio; para otra, justos e injustos resucitarían para el juicio y posterior retribución).

Israel no concebía el tiempo como algo cíclico, sino con un final que daba a la historia un valor grande como lugar de realización de la salvación esperada.

Concluyendo:

Aquellos primeros discípulos “al confesar la resurrección de Jesús estaban proclamando, no la mera resucitación de su cadáver, sino que había sucedido ya lo esperado para todo el pueblo y para el tiempo final; y que había sucedido en un hombre concreto. Con él, por tanto, había comenzado la plenitud de los tiempos”. Al utilizar una categoría pensada para aplicarla a un colectivo y en el tiempo final, la Resurrección de Jesús se convierte en “la hazaña escatológica” de Dios, por la que éste se abre definitivamente al mundo perdido y da un vuelco a la historia, iniciando irrevocablemente el tiempo final y la llegada de la nueva vida” (H. Kessler, 89), y todo ello a pesar de que parezca que el mal vence y prevalece.

Cuando se confiesa la Resurrección de Jesús se está confesando “la plena vivificación de Jesús de Nazaret en todas las dimensiones de su ser” (Léon-Dufour, 61), subrayando que es el mismo Crucificado –con toda su historia– el que ha resucitado, el que ha sido vivificado-transformado. “Dios, continuando y perfeccionando su acción creadora en el mundo y su acción salvadora histórica con Israel, ha actuado escatológicamente con su poder de resucitar a los muertos, de modo excepcional e inesperado, en Jesús crucificado y muerto. Así ha confirmado a Jesús, entregado a la maldición y a la crucifixión, y se ha manifestado eficazmente como el Dios al que Jesús terreno había recurrido y al que había afirmado como salvador de los hijos perdidos” (H. Kessler, 88).

3.1.2. Los Himnos y su modelo lingüístico: “elevación” o “exaltación”

Aquellos discípulos necesitaron otro tipo de lenguaje y otros términos para explicitar mejor lo sucedido con Jesús, que ellos habían llegado a conocer por la experiencia pascual. Una experiencia profunda siempre es difícil de verter en palabras, y el lenguaje, además de relativo, siempre se queda corto a la hora de expresar y captar totalmente lo experimentado o lo sentido. Por eso, utilizamos dife-

rentes términos que nos permitan expresar todos los aspectos de la experiencia o sentimiento que queremos comunicar. A los primeros discípulos les pasó lo mismo con la experiencia pascual.

Precisamente, debido a que la nueva vida del Resucitado no era una simple vuelta a las condiciones anteriores a la muerte, y porque su relación respecto a Dios había sido transformada, los primeros discípulos utilizaron otro tipo de modelo lingüístico que les permitiera expresar el nuevo estado de Jesús, su nuevo tipo de existencia: *la elevación o exaltación* (Fil 2,8-1; 1Tm 3,16, Rm 10,5-8). En la misma línea, en Mc 16,19; Hch 2,33; 5,31; Rm 8,34..., para hablar de la nueva vida de Jesús en Dios se dice que “se sienta a la derecha de Dios”. Es una expresión que “dentro del pensamiento judío era lo supremo y lo último que se podía decir de un ser que no se identificaba con Dios” (Kessler, 283).

En el origen de esta fórmula de exaltación está la simbólica más universal, aquélla que procede de la experiencia de la caída y la subida, calificadas de negativo y positivo respectivamente. Por ello, universalmente se ha tendido a poner el ámbito divino arriba. Por su parte, en la tradición bíblica, la separación entre el ámbito humano y divino se concebía imposible de salvar, a no ser por el mismo Dios, que podía bajar para tomar consigo a algunos personajes justos y excepcionales: Elías, Henoc y Moisés en la tradición posterior. Según la tradición judía, Yahveh, por iniciativa suya, los había librado de bajar al *sheol*. Y ahora se dice de Jesús de Nazaret.

Resurrección y exaltación, así pues, no son dos sucesos temporalmente consecutivos –como sucede en el imaginario más común, facilitado por el relato lucano de la Ascensión en el que se plasma esta idea–, sino la manifestación y despliegue de un único misterio: el de la glorificación de Jesús. La exaltación manifiesta el verdadero alcance de la Resurrección. “No son dos acontecimientos, sino la manifestación en dos conceptos de un mismo misterio” (Kessler, 85).

Lo que subraya este esquema lingüístico de *exaltación* es la transformación experimentada por Jesús, que ha pasado al ámbito de Dios y

ha hecho de él Señor del universo. El lenguaje de exaltación permite captar mejor el alcance y el sentido de la Resurrección de Jesús. De esa forma se subraya que ésta no ha sido una “resucitación”. Esta transformación-glorificación ha sido posibilitada por su paso o su elevación al ámbito divino, que, si por una parte le ha separado del curso normal de la historia y del mundo, por otra, le ha hecho contemporáneo a todas las épocas y seres humanos –fuera ya de las limitaciones de tiempo y espacio de cuya relatividad sabemos muy poco–; de este modo puede así extender su señorío tan paradójico, puesto que debe ser entendido desde la subversión de los valores de prepotencia y sumisión que propuso y vivió en su vida, y que constituían el reverso y la crítica a todo señorío: un señorío de salvación y liberación.

Pero este “señorío” –posiblemente la palabra no nos parezca ni sea la más apropiada, pero era la que tenían– fue después interpretado desde la práctica y el culto al emperador, y como tal desarrollado. Se convirtió en paradigma del gobierno de la Iglesia y en la Iglesia, accesible, por otra parte, solo a los varones y, entre éstos, a los clérigos. Con ello, esa imagen que en su origen había sido liberadora, puesto que significaba que el justo ejecutado injustamente por los poderes político-religiosos había sido reivindicado por Dios y había pasado a su ámbito, se convirtió en una legitimación de lo que Jesús mismo había criticado. Se exaltó su cualidad de varón, más que el tipo de ser humano que había sido, y de un tipo de varón poderoso y dominador, más que los valores y opciones que le habían llevado a la diestra de Dios. De ese modo, las mujeres quedaron excluidas.

• 3.2. Significado y transcendencia desde el hoy y para las mujeres

De todo lo dicho, podemos deducir que la Resurrección, en lugar de ser una categoría mítica, se revela como una posibilidad inaudita para las mujeres y los hombres de hoy y de todos los tiempos.

No es sólo un principio espiritual lo que está llamado a la eternidad, sino nuestra corporeidad concreta con su historia concreta, que ha

ido dejando su huella en ella: una historia de relaciones, de experiencias, de gozos y sufrimientos..., que se muestra como no intercambiable. En la reencarnación se cambia de cuerpo y parece que, en realidad, éste no es muy importante; el alma se siente despegada de él, no es ella realmente, porque puede ser sin corporeidad que acaba siendo un instrumento tan sólo. Pero desde la Resurrección, no podemos ser si no es en ese cuerpo y en las relaciones que establece. Y es esa historia que construye la que está llamada a la plenitud: una plenitud que restañe las heridas y las insuficiencias, y que de plenitud a la verdad, belleza y bondad que haya en él y en ella.

En cuanto a nosotras mujeres, nuestros cuerpos de mujeres, con sus especificidades y lo que ellas han configurado y construido (relaciones, vidas...) están llamados a la plenitud –que no es convertirse en varón, como decían los antiguos–, llamados al ámbito y a la realidad divina.

Desde la fe en la Resurrección, aquellas mujeres (y varones) que cayeron víctimas por el camino creemos que serán reivindicadas por Dios (ya las ha reivindicado y ya están en su realidad), quien sanará sus heridas, completará las insuficiencias de unas vidas que no pudieron vivirse en plenitud y llevará a plenitud los logros.

Y esa creencia en la Resurrección y la importancia de la corporeidad hace que nos tomemos más en serio nuestra vida –en todas sus facetas– y nuestra historia, porque es en ella donde estamos construyendo ya lo definitivo, para cada una de nosotras y para las demás personas.

4. Relatos pascales

Otro de los géneros literarios mediante los cuales la Iglesia primitiva expresó y proclamó su fe pascual es el de los relatos pascales. Pretenden contestar al *cómo* llegaron a conocer que Jesús había resucitado. Estos relatos no son informes históricos, sino la expre-

sión, en forma narrativa, de la experiencia pascual y de la fe nacida de ella; son una forma expresiva apropiada a la catequesis, que permite comunicar mejor ciertos aspectos difíciles de expresar en fórmulas breves. Es difícil, por ello, determinar cuál es el trasfondo histórico de estos relatos, si hay alguno. Sin embargo, antes de preguntarse por las noticias históricas que puedan contener, es necesario comprender el mensaje que pretenden transmitir. Muchas veces la mentalidad moderna lleva a valorar estos relatos según su adecuación a las pautas de la crónica histórica y de la racionalidad científica (o cientifista), sin cuestionarse que quizá no fuera esa la intención de sus autores ni la disposición de sus lectores.

Estas narraciones están redactadas en torno a dos núcleos temáticos: la visita de las mujeres discípulas al sepulcro (y su hallazgo abierto/vacío) y las apariciones del Resucitado. Son el lugar del Evangelio donde aparecen con mayor profusión las mujeres discípulas, y lo hacen –desde su antesala, que es la unción de Jesús en Betania– en torno a la corporeidad de Jesús. Unas u otras ungen sus pies o su cabeza, miran y lloran el cuerpo crucificado, observan cómo es depositado en la tumba, acuden a llorarlo a mimarlo y a sentirlo, y lo encuentran transformado.

En lo que sigue examinaré primeramente los relatos en sus aspectos literarios para tratar de encontrar la intención teológica. Sólo después se estará en condiciones de preguntarse por lo que sucedió y por su significado.

• 4.1. La visita de las mujeres al sepulcro

El relato de la visita de las mujeres a la tumba de Jesús de Nazaret aparece en los cuatro Evangelios canónicos y en algún otro escrito extra-canónico (*Evangelio de Pedro, Epístola Apostolorum*). Aunque con algunas diferencias entre ellos, las similitudes de fondo son mayores en los tres sinópticos (Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Lc 24,1-11) que en Juan (20,1-18). En estos relatos los evangelistas muestran muchas

disparidades: en el número y nombre de las mujeres, en la finalidad que las lleva a la tumba, en la definición y número de los seres celestiales, en la reacción de las mujeres, etc., pero en todos ellos hay un núcleo que se repite. Después de haber sido testigos de la crucifixión y de la sepultura de Jesús, algunas de sus discípulas² –al menos María Magdalena, a la que citan siempre en primer lugar–, llegan a la tumba, pasado el sabbath, el primer día de la semana; encuentran retirada la piedra que cerraba el sepulcro y un ser celestial les da el mensaje pascual: les anuncia que Jesús ha resucitado, a lo cual ellas reaccionan. Después cada uno de los evangelistas introduce sus modificaciones y rasgos propios en función del plan literario y teológico.

El relato intenta plasmar de forma relatada el origen y contenido de la fe pascual y la forma en que han llegado a conocerlo. La figura angélica anuncia lo que, en realidad, es la confesión de fe de la comunidad, que al ponerlo en boca de un ser celestial reconoce que esa fe y el conocimiento del hecho proceden de Dios.

Hay un dato sobre el que hay que llamar la atención y que suele ser minusvalorado e incluso invisibilizado por muchos exégetas, y es que, en los relatos, son las mujeres las que están en estrecha conexión con el conocimiento del hecho de la Resurrección. Y esto es unánime en todos los evangelistas. Se podría pensar que las mujeres han sido colocadas en la narración del sepulcro para cumplir un papel de acuerdo con su género –llorar, ungir...–, pero su presencia y su papel resulta ser tan problemático que, de no haber respondido a algo real, mejor hubiera sido prescindir de ellas. Y de hecho,

² El número de mujeres varía:

Mc 16,1: María Magdalena, María la madre de Santiago y Salomé.

Mt 28,1: María Magdalena y la otra María.

Lc 24,10: María Magdalena, Juana, María la madre de Santiago y otras.

Jn 20,1: María Magdalena.

Evangelio de Pedro 12,50: María Magdalena y sus amigas.

Epístola Apostolorum:

– versión etiópica 9: Sara, Marta, María Magdalena.

– versión copta 9: María, la hija de Marta, María Magdalena.

en los relatos se observa una tendencia a introducir la autoridad de los varones, en concreto la de Pedro, para que confirmen el testimonio de las mujeres y asuman el protagonismo.

Algunos exégetas, sobre todo varones, desechan este relato de la tumba abierta/vacía, como una necesidad narrativa de la expresión de la Resurrección desde la antropología judía y, por lo tanto, como algo no histórico; pero con ello eliminan, sin grandes análisis que lo justifiquen, el papel de las mujeres en el surgimiento de la fe pascual. Al no tomarlo en consideración suelen eliminar también, como secundarias, las apariciones a las mujeres que están tan unidas al sepulcro, invisibilizando y reduciendo el papel histórico de las mujeres al de testigos de la crucifixión, en el mejor de los casos. Desde una cierta lógica, la cruz, una vez más, es el único lugar que parece ser apropiado para ellas.

Por eso, cuando nos preguntamos por la historicidad del relato, no es tanto para averiguar si estaba o no vacío, como prueba de la Resurrección y argumento decisivo para la fe, como para averiguar el papel que aquellas primeras mujeres discípulas tuvieron en el surgimiento de la fe y con ello en los inicios del cristianismo, como parece que puede adivinarse en este relato. Es por eso que me parece necesario conocer el debate actual y las diferentes posturas que existen en torno a ese tema.

Historicidad del relato sobre el sepulcro vacío

Existen autores, antiguos y modernos, para los que la historicidad de la tumba vacía es fundamental para mantener la verdad pascual, mientras que para otros –además de no ser necesario– es algo imposible que hay que interpretar como una imagen literaria. Es evidente que en cada posición influye la concepción de Resurrección que se tenga, las nociones de 'cuerpo' y 'corporeidad', tal y como se vio más arriba, las de 'materia', 'tiempo' y 'espacio', y lo que es probable o no desde la racionalidad científica.

Algunos autores, con acierto a mi parecer, no consideran fundamental, ni tan siquiera necesario, el sepulcro vacío para mantener la fe en la Resurrección. Pero, entre ellos mismos, existen diferentes posturas acerca de la posibilidad de que exista, por debajo de los relatos de la visita de las mujeres al sepulcro, una tradición pre-marcana que contenga un núcleo histórico:

1) la de quienes no lo admiten en absoluto y piensan que es una mera creación marcana (H. Grass, A. Yabro Collins, D. Crossan...); 2) la de quienes descubren esa tradición pre-marcana con un núcleo histórico en su origen –mayor o menor, y con mayor o menor seguridad sobre su contenido–, a pesar de que reconocen, como los otros, que "la fe pascual no puede ser dilucidada desde el sepulcro vacío" (G. Theissen, 552).

Los autores que defienden una u otra postura suelen ofrecer diversos argumentos sobre la posibilidad o imposibilidad de demostrar históricamente la realidad del sepulcro vacío. He aquí algunos de éstos:

1. Los que niegan o cuestionan la tradición de la visita de las mujeres al sepulcro y su hallazgo abierto/vacío tienden también a cuestionar la tradición de la sepultura por José de Arimatea, y con ello el conocimiento del lugar del sepulcro por parte de los discípulos. Con ello, estos autores eliminan también, sin mucha o ninguna explicación, el papel de las mujeres como testigos de la sepultura. Simplemente lo ignoran.

Algunos de estos autores piensan que Jesús fue descolgado de la cruz por los mismos soldados romanos y enterrado, junto con los otros ajusticiados, en una fosa común poco profunda de la que cualquier perro podría haber hecho desaparecer el cadáver (D. Crossan). La tradición se habría inventado el sepelio hecho por José de Arimatea como una sepultura honorífica para salvar el deshonor que habría supuesto la sepultura auténtica. Otros, sin

llegar a este extremo, y basándose en textos como Jn 19,31y Hch 13,29, donde se habla de los judíos como los que bajaron el cuerpo de Jesús de la cruz, piensan que fueron los judíos los que sepultaron a Jesús de forma anónima junto a los otros dos ejecutados (J. Murphy-O'Connor).

Por lo tanto, los discípulos no pudieron conocer el lugar del sepulcro de Jesús, ni aun en el caso de que fuera José de Arimatea el que lo sepultara, como admite G. Lüdemann. La razón es que aquél no era simpatizante ni discípulo de Jesús, como le transformó la tradición posterior (Jn 19,38; Mt 27,57), sino un simple judío piadoso que pidió bajar los cuerpos de la cruz por cuestiones legales (Lc 23, 50; Mc 15,43) (Lüdemann, 22). Por tanto, según Lüdemann, la visita de las mujeres al sepulcro difícilmente podría ser histórica. La fuente de este relato sería una leyenda que surgió tardíamente, dirigida contra los ataques de los oponentes. La razón de que aparezcan las mujeres como protagonistas sería, según él, que se sabía que los discípulos varones habían huido –lo que les inhabilitaba para el papel de testigos de la Resurrección– mientras que ellas contaban con la ventaja de ser parte de esa narración de la pasión (G. Lüdemann, 32.79). Este autor (igual que D. Crossan) parece pasar por alto que las mujeres pudieron ser testigos de la suerte del cuerpo de Jesús –fuera quien fuera quien lo sepultara–, y que, como tales testigos que observaban desde los alrededores, aparecen en la narración. Es decir que, aunque los discípulos no sepultaran a Jesús, no se puede obviar, como hacen tanto Crossan como Lüdemann, el papel de las mujeres como testigos del lugar de la sepultura de Jesús. Ambos autores analizan superficialmente, o los ignoran como secundarios y tardíos –sin muchas justificaciones–, los lugares donde éstas aparecen (cruz, sepultura, visita al sepulcro). Sin embargo, parece firme, y así lo aceptan una gran mayoría de autores, que por debajo de los relatos evangélicos, más o menos elaborados, de la sepultura de Jesús, permanecen firmes una serie de datos: la sepultura hecha por José de Arimatea, un judío piado-

so, y la presencia en los alrededores de unas mujeres discípulas que veían –desde lejos– dónde era enterrado Jesús, fuera cual fuera la modalidad y la suerte del cuerpo de Jesús. La comunidad conoció, gracias a ellas, lo que había pasado con el cuerpo de Jesús, dónde había sido puesto.

Si los relatos donde aparecen las mujeres –el de la sepultura y el de la visita al sepulcro– no tuvieran ningún trasfondo histórico y fueran una mera creación literaria secundaria con fines apologéticos –como dicen los autores mencionados– no se entiende que se utilizaran mujeres, sin capacidad testimonial, en lugar de poner como protagonistas a los varones, que sí la tenían. Se podía haber dejado sólo a José de Arimatea –convertido ya en discípulo–. El que ellas permanezcan a pesar de todo habla a favor de la historicidad de su papel de testigos y su visita al sepulcro o lugar donde había sido depositado el cuerpo de Jesús, independientemente de lo que hicieran o hallaran.

2. Otra de las razones aducidas para negar cualquier historicidad a la tradición de la visita al sepulcro y su hallazgo abierto/vacío es que ni Pablo en 1 Cor 15,3ss (el kerigma pascual que él recibió en sus primeros años después de convertirse), ni los discursos de Hch lo mencionan, como tampoco mencionan las apariciones a las mujeres, lo cual demostraría, además de su no historicidad, su composición tardía.

A estos argumentos responde Carolyn Ossiek diciendo que el silencio de Pablo y de Hechos se debe a que "las historias (*stories*) de la tumba vacía pudieron originarse en círculos de mujeres, y no habrían sido introducidas aún en la tradición kerigmática masculina cuando se escribió 1 Cor" (C. Ossiek, 100). Para esta autora, estas narraciones son muy antiguas, pero Pablo y el libro de Hechos no las usaron porque suponían precisamente un testimonio de mujeres. La fe se basaba en ese momento sólo en las apariciones, porque la tumba vacía necesitaba descansar sobre la credibilidad de las muje-

res (como apoyo a su argumento aduce que las apariciones a mujeres tampoco aparecen en 1 Cor 15,3 ss.; y es que, una vez eliminada la tumba vacía, se eliminaban también las apariciones a las mujeres que aparecen siempre unidas a ella) (C. Ossiek, 105).

3. Como hemos dicho, es evidente que en cada posición influye la concepción de Resurrección que se tenga, las nociones de cuerpo y corporeidad –tal y como se vio más arriba– las de materia, tiempo y espacio, y lo que es probable o no desde la racionalidad científica.

Los que defienden la historicidad del sepulcro vacío como fundamental para la verdad de la Pascua opinan que no hubiera podido difundirse el mensaje de la Resurrección en Jerusalén si no hubiera habido un sepulcro vacío, y si el cadáver de Jesús hubiera estado en el sepulcro (pues podía comprobarse). Además, opinan que –en términos generales– la fe en la resurrección corporal exigía necesariamente un sepulcro vacío –al contrario de lo que sucedía en el pensamiento greco-helenístico y su creencia en la inmortalidad del alma–.

En contra de estos argumentos, la otra parte (incluso los que mantienen la posibilidad de un núcleo histórico debajo de la tradición pre-marcana) aduce:

No hace falta el conocimiento del sepulcro abierto para creer en la Resurrección. De hecho, Herodes piensa que Jesús es Juan Bautista redivivo (Mc 6,14) y, sin embargo, Juan había sido sepultado por sus discípulos. Además, por otra parte, la fe judía en la Resurrección no necesitaba postular un sepulcro vacío –aunque su antropología fuera unitaria y no dualista como la griega– pues existen textos judíos que permiten deducir la existencia de otras ideas sobre la Resurrección. Por ej. 2 Macabeos 7; 12,38-46 consideran el cuerpo resucitado "idéntico al muerto", pero no necesariamente con una identidad material. Pablo en 1 Cor 15,34-44 deja claro que la resurrección no implica el cadáver –como configuración física y material de nuestro cuerpo en un momento determinado–, sino que

implica una corporeidad nueva, transformada (Kessler, 98; nota 114). Según Jubileos 23,31, los muertos yacen bajo tierra mientras sus espíritus se alegran en Dios. En este último caso, aunque pueda parecer que se sigue el esquema dualista, no es así; el esquema unitario judío permanece.

Resumiendo, con palabras de G. Theissen se puede decir que los métodos histórico-críticos no permiten demostrar ni refutar la historicidad del relato sobre el sepulcro vacío (G. Theissen, 552). La historicidad de la tumba vacía es innecesaria e insuficiente para la Resurrección de Jesús. *Innecesaria* porque Jesús puede resucitar sin que el cuerpo, entendido de forma insuficiente como soporte físico-químico (el conjunto concreto de átomos de carbono, hidrógeno...), sea necesario para la resurrección. El cuerpo debe ser entendido de una forma más amplia; es la dimensión corporal, con todo lo que implica –como se ha visto más arriba–, la que es incorporada a la vida de Dios (1Cor 15,44). Cada una de nosotras nos experimentamos la misma, a pesar de los cambios en nuestro cuerpo a través de los años, y nuestro cuerpo es algo más que los músculos y los huesos, algo más que las células que lo componen; en él se reflejan las experiencias de gozo y de dolor, los encuentros, las enfermedades... que lo van conformando a lo largo de la existencia y que son parte integrante del mismo. Pero además, *es insuficiente* porque el sepulcro vacío es un signo ambiguo, pues puede explicarse por diferentes causas: robo, confusión, traslado... (J. R. Busto).

Pero, precisamente esta insuficiencia hace pensar a una parte de los exégetas que el que se conservara este relato, a pesar de todo, incluso con unas mujeres como protagonistas, parece estar indicando que existe un núcleo histórico –difícil de determinar–; es quizá un recuerdo histórico, como la visita de unas mujeres al sepulcro o al lugar donde había sido puesto el cuerpo de Jesús crucificado, donde tuvieron una experiencia extraordinaria que tuvo mucho que ver con el conocimiento del nuevo estado de Jesús de Nazaret (Theissen; Léon-Dufour, H. Kessler).

• 4.2. Las apariciones del Resucitado

Todos los evangelistas –excepto Marcos, que alude a ellas mediante la cita en Galilea (16,7)– narran diferentes apariciones del Resucitado con las que cierran el Evangelio.

4.2.1. Género literario y estructura de los relatos de aparición

Estos relatos escenifican y desarrollan la experiencia pascual de encuentro con el Resucitado utilizando “un modelo narrativo común en la antigüedad como es la aparición de personas raptadas, o los relatos teofánicos antropomorfos del A. T.” (Gn 18,1-33; Ex 3,2-10; Jue 6,11-21; 1 Sam 3, 1-14; Tob 5,4-8; 12,11-21). Se trata de expresar plásticamente cómo los discípulos llegan a conocer que Jesús estaba resucitado y lo que eso significaba, tanto para Jesús de Nazaret como para los discípulos de todos los tiempos. Su intención es establecer “un puente desde la historia de Jesús a las diversas situaciones posteriores de las comunidades” (Kessler, 101). Por todo ello, es difícil determinar en qué medida los relatos contienen tradiciones y recuerdos históricos.

El estudio de esa estructura común puede ayudarnos a entender mejor la experiencia que quisieron expresar, así como el significado de los relatos y los recuerdos históricos a los que aluden. Está compuesta de varios elementos (a veces falta alguno, u otro está más desarrollado): situación, iniciativa, saludo, reconocimiento y misión.

Situación e Iniciativa. Este elemento es común a todos los relatos. Los discípulos (varones o mujeres) se encuentran en diferentes situaciones cuando Jesús se pone en medio y se hace ver. Este elemento subraya la libre iniciativa del Resucitado y escenifica uno de los aspectos que, según muchos autores, pretendía expresar el término técnico de *ôphthè* («se hizo ver») utilizado en las fórmulas (1 Cor 15,5; Lc 24,34; Hch 9,17; 13,31; 26,16).

Este uso del verbo aparece también en Flavio Josefo (contemporáneo del N. T.), y en la literatura rabínica, que es algo posterior. Según X. Léon-Dufour, el significado que el verbo tiene en muchos lugares³ de la Biblia, lleva a pensar que el N. T., cuando lo utiliza, está expresando que es Jesús resucitado quien, asumiendo el papel de Dios mismo, se presenta a los discípulos para manifestar que está vivo y para darles una misión (X. Léon-Dufour, 89). Con ello, se expresaría que la aparición no tiene su origen en los discípulos, sino en Jesús. El acento no se pone en quién la recibe sino en quién la causa.

Saludo. Este elemento es propio del género literario de las teofanías. Con él se presenta el Resucitado y entra en diálogo con aquellas personas a quienes sale al encuentro. En parte, es una forma de darse a conocer. En algunos relatos es suficiente (Mt, 28,9-10) para ser conocido. En otros falta este elemento (Mt 28,16-20)

Reconocimiento. Este elemento –que falta en alguna narración como Mt 28,16-28– es ligeramente diferente en los diversos episodios, pero siempre muestra cómo los discípulos han de aprender a reconocer que quien se les presenta, quien les sale al encuentro o se pone en medio de ellos, es Jesús, el Crucificado, que ha resucitado. Este reconocimiento es facilitado por el mismo Resucitado, y a veces se hace colectivamente. Con este elemento se subraya que el Jesús resucitado vive una nueva existencia y de una forma nueva, no sometida a las limitaciones espacio-temporales habituales. Hoy estamos en condiciones inmejorables para comprender, y la ciencia es mucho más humilde que hace años para reconocerlo, lo poco que sabemos sobre el tiempo y el espacio, o la materia y la energía, y la relatividad de todos ellos.

³ El término *ôphthé* es un aoristo pasivo que la biblia griega de los LXX utiliza para traducir del hebreo el pasivo (*niphâl*) del causativo (*hiphil*) «hacer ver», y cuya traducción, por tanto, sería: «se hizo ver». Este verbo aparece así en Gn 12,7; Ex 3,2...; se trata siempre de una presencia que se manifiesta para entablar un diálogo, para llamar, para mandar en misión...

Pero, a la vez, se subraya que el Resucitado es el mismo Crucificado; es Jesús de Nazaret con quien convivieron. Y esta convicción experiencial es lo que pretenden subrayar los relatos cuando aluden a que el Resucitado muestra las señales de su pasión. Es él y no es un fantasma –como podría pensar una mentalidad helenista–; ha resucitado todo él, en su corporeidad, que implicaba todos los aspectos de su persona, de su historia concreta, sus relaciones... De ahí que en Lucas el Resucitado insista en que los discípulos le palpen y le den de comer (Lc 24,32-34).

Los relatos desarrollan este elemento con una clara finalidad catequética. ¿Cómo reconocer al Resucitado en su nueva realidad y en su nueva forma de presencia? ¿Cómo relacionarse con él? Son relatos muy teologizados, en los cuales un pequeño y sencillo núcleo histórico, si existe⁴, se ha elaborado para dar una catequesis sobre el tema. Sus receptores eran los cristianos de las comunidades y los discípulos de todos los tiempos que no habían compartido la existencia histórica de Jesús de Nazaret. Algunos de estos relatos catequéticos están mucho más elaborados que otros; por ejemplo, el de los discípulos de Emaús que aprenden a reconocer al resucitado en la Palabra y en la fracción del pan. El Resucitado va con ellos por el camino, pero se hace especialmente reconocible en la hospitalidad, en la fraternidad y en la fracción del pan. En Juan, las dudas de Tomás y las palabras que le dirige el Resucitado son las mismas dudas y las mismas palabras que puede tener y se le pueden dirigir a cualquier cristiano de cualquier tiempo.

Misión. En los relatos de aparición se describe cómo Jesús da a los discípulos reunidos el encargo de anunciar el Evangelio a todas las naciones. Incluso en las apariciones a las mujeres se les da un encargo: llevar la noticia del nuevo estado de Jesús y la cita en Galilea a todos los demás. Pero es sobre todo en aquellos relatos de

⁴ En algunos casos puede ser la experiencia del Resucitado tenida por algunos de los primeros seguidores de Jesús.

E
M
A
Ú
S

aparición a los discípulos reunidos donde este elemento encuentra su máximo desarrollo. Junto al encargo, el Resucitado les hace la promesa de su presencia o de su espíritu. En algunos de ellos parece haberse descartado a las mujeres (Mt 28,16,20), pero no sucede lo mismo en el resto, donde el contexto permite deducir que, entre el grupo de discípulos que recibe la aparición colectiva del Resucitado y el encargo de misión, están también las mujeres en su calidad de discípulas. Sin embargo, este dato ha sido pasado por alto, incluso se ha descartado al no considerarse a las mujeres como auténticas discípulas del grupo de Jesús, cualidad que se deduce del estudio riguroso de los textos evangélicos. Se ha dado por supuesto que sólo los varones eran discípulos –asimilándose erróneamente (e interesadamente) el grupo de discípulos (más amplio) con el grupo de los Doce– y que en ese colectivo no aparecían las mujeres.

Una vez más un término que es inclusivo ha sido leído desde el género masculino de forma excluyente. Y esto es tanto más importante cuanto que este elemento expresa la conciencia de la comunidad primitiva de que el encuentro con el Resucitado era la base de la misión y el apostolado (algo semejante había sido expresado ya en 1 Cor 15,5s., 7s.⁵ (Gal 1,12.16). Según H. Kessler, “los relatos de misión descubren y presentan el verdadero alcance y significado de las apariciones del Resucitado: sirven de base a la fe, al testimonio, a la proclamación, a la misión, a la comprensión de las Escrituras, al banquete del Señor, al perdón de los pecados, y por ello, a la Iglesia” (H. Kessler, 104).

En la Iglesia primitiva, el tema de las apariciones aparece muy unido al de la autoridad y al de la legitimidad como apóstol (Hch 1,22). Pablo tiene mucho interés en dejar claro que él también ha

⁵ “3) Os transmití lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados; 4) que resucitó al tercer día, según las Escrituras; 5) que se apareció (*ôphthê*) a Cefas y luego a los Doce; 6) después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron; 7) luego se apareció a Santiago; más tarde a todos los apóstoles. 8) Y por último se me apareció a mí como un abortivo” (1 Cor 15,3-8).

recibido una aparición y una revelación del Resucitado que le da su legitimidad y su autoridad como Apóstol (1 Cor 15,3-8; Gal 1,11). En la fórmula de 1 Cor 15,5 ss. se menciona una aparición a Santiago, mientras que no aparece la recibida por María Magdalena que se menciona en los relatos. La aparición a Santiago parece ser una tradición posterior y su mención individual probablemente tenga que ver con su ascenso como líder de la comunidad de Jerusalén, una vez que Pedro salió de la ciudad al cambiar las circunstancias políticas. También en los relatos evangélicos se hace evidente esta tendencia cuando se introduce la mención a Pedro –en los relatos del sepulcro y de las apariciones–, así como se hacen desaparecer las apariciones a las mujeres (a María Magdalena) y se tiende a poner en primer lugar la de Pedro (Lc).

Sin embargo, aunque en la fórmula oficial se ha eliminado o invisibilizado la aparición a María Magdalena, en algunos relatos y en otras tradiciones que quedaron fuera de los escritos canónicos, fue reivindicada y quedó recogida precisamente como legitimación de su autoridad. Una autoridad en la que el grupo concreto basaba su doctrina y su praxis, que pretendían proceder de ella. El Evangelio de María es el ejemplo más paradigmático.

Pero, debemos preguntarnos si a través de los relatos podemos llegar a saber o intuir cómo surgió históricamente la fe pascual, y si esa insistencia en las figuras de las mujeres significa que ellas tuvieron un papel en ello y, de ser así, cuál pudo ser. Es ya algo positivo recobrar el papel histórico de aquellas primeras discípulas.

4.2.2. ¿Cómo surgió históricamente la fe pascual?

Cuando se habla de la historicidad de las apariciones no se quiere decir que estos hechos pudieran ser vistos o recibidos por cualquiera –el Jesús resucitado sólo se aparece a los que tuvieron una cierta fe en él cuando vivía con ellos–, o que los hechos pudieran ser grabados en vídeo o en cualquier otro sistema por sofisticado que fuera. Lo que es histórico –es decir, comprobable por los méto-

dos de la ciencia histórica— es el testimonio de aquellas personas que afirmaron haber tenido esa experiencia, reflejada en la transformación de su vida y en su actuación posterior. El problema está en determinar lo que sucedió y quedó plasmado literariamente en forma narrativa en los Evangelios.

¿En qué consistieron esas experiencias que se denominan “apariciones” (*ôphthé*)?, ¿cómo se produjeron?, ¿fueron visiones, fueron alucinaciones, fueron apariciones objetivas, fueron experiencias extáticas?, ¿qué implica ese “ver” de las fórmulas “He visto al Señor” o “El Señor se me hizo ver”?, ¿qué sucedió a los discípulos?

A lo largo de la historia de la investigación exegética se ha hablado de esas experiencias dándoles diferentes nombres y encuadrándolas en diversas categorías explicativas, con el objetivo de entender los relatos evangélicos y las experiencias que narran. Cada una de estas categorías implica una connotación diferente que puede subrayar la objetividad, la subjetividad, la verdad o falsedad de estas experiencias, y han dado lugar a fuertes controversias.

Algunos autores, queriendo afirmar y subrayar la iniciativa de Dios y el Resucitado en estas experiencias, así como su realidad en contraposición a algo inventado, han hablado de apariciones objetivas, e incluso —llevándolo hasta el extremo—, de apariciones realistas y antropomorfas capaces de ser vistas por cualquiera. Otros autores postulan su cualidad subjetiva y aducen diferentes procesos psicológicos como su causa inmediata, sin que ello suponga una negación o merma de la iniciativa divina para dar a conocer el hecho pascual.

a. Una línea de investigación que comenzó ya con D. F. Strauss (1808–1874) postula que las apariciones fueron fenómenos subjetivos. Para Strauss, las apariciones eran el fundamento de la fe pascual y se explicarían psicológicamente por el conflicto producido entre la fe mesiánica inicial y la crucifixión posterior. Desde entonces, esta posición se ha ido repitiendo con diversos matices, a la vez

que se han buscado analogías con otro tipo de experiencias para poder entender cómo sucedieron las apariciones.

Actualmente esta teoría es mantenida por diferentes autores, entre los cuales está G. Lüdemann, quien, además de mantener que las apariciones son el fundamento de la fe pascual —algo que es aceptado casi unánimemente—, piensa que el sepulcro vacío es una leyenda apologética carente de fondo histórico⁶. Este autor reduce las apariciones originales y relevantes a las de Pedro y Pablo, a la vez que las interpreta psicológicamente. Para Lüdemann, la “visión” de Pedro se habría debido a un “bloqueo en el proceso de duelo”; un proceso en el cual Pedro iba superando la culpabilidad por haber entregado a Jesús, y que habría quedado bloqueado por la crucifixión repentina. Así, se habría producido la visión en la cual habría llegado a saber ciertas “verdades teológicas”, como el perdón de los pecados o la experiencia de la vida futura. La “visión de Pablo” habría sido producida por lo que este autor llama “complejo de Cristo”. Pablo sentía una fascinación inconsciente y reprimida por Jesús que estalló y salió al exterior con motivo de la persecución a los cristianos. El resto de las apariciones no tienen ningún valor para Lüdemann, quien piensa que todas ellas —excepto la de Pablo— dependen de la de Pedro y se producen por sugestión colectiva. En cuanto a la aparición a María Magdalena, reconoce que es histórica, pero la considera posterior a la de Pedro, y no juega ningún papel relevante.

En esta misma línea, están quienes explican las apariciones o visiones del Resucitado por parte de los discípulos de forma semejante a las visiones que cuentan las personas que han estado en situaciones de muerte clínica, o muy cercana a la muerte, y han sobrevivido.

⁶ Hay que recordar que este autor no considera histórico el episodio de la visita a la tumba, porque tampoco lo hace respecto a la sepultura de Jesús, con lo cual todos los episodios donde aparecen las mujeres carecen de importancia histórica, y se podría decir que también literaria. Una postura que comparten autores como D. Crossan o N. Perrin.

b. Otra posición es la de aquéllos que defienden que las apariciones fueron fenómenos objetivos, aunque este término se entiende de forma muy diferente según autores. Desde aquéllos que mantienen una objetividad cuasi-material, en la que el Resucitado se habría manifestado mediante una epifanía antropomorfa –llegan algunos a pensar que de haber máquinas adecuadas, podría haberse grabado su presencia⁷; hasta la posición de los que proponen que la objetividad procede de que la experiencia tiene como sujeto iniciador al Resucitado, no a los discípulos –rasgo éste que estaría expresado en el término *ôphthê*⁸–, sin cerrar la puerta a diferentes formas de producirse.

⁷ Entre los primeros, se puede citar a S. T. Davies, que distingue tres tipos de visión:

– *normal*. En ella el proceso perceptivo funciona como lo hace regularmente, y el objeto visto es material. A esto le llama “ver”.

– *subjetiva*. En este tipo, alguien pretende haber visto algo que nadie puede ver porque no es real, no está allí. Lo denomina “alucinación”.

– *objetiva*. En ella alguien dice haber visto algo que nadie ha visto, porque es algo que no se puede ver en el proceso normal de la visión. La visión, para los autores que se sitúan en esta posición, ha sido posibilitada, aumentada, realizada por Dios, para poder ver la presencia real y objetiva del objeto. La percepción es asistida por Dios. El término utilizado para este tipo de proceso perceptivo sería “visualizar” y su resultado, “visiones”.

S. T. Davies parte de que si se confiesa la resurrección “corporal” de entre los muertos, no es un desatino pensar que las narraciones evangélicas apuntan al primer tipo de visión, puesto que la visión normal no entraña, necesariamente, que el cuerpo de Jesús fuera sólo objeto de “resucitación” (revive para volver a morir); podía tratarse de un cuerpo “glorificado”, aunque material. Cualquiera podría haberlo visto y fotografiado –con los instrumentos apropiados–. A esto le llama “ver”. Aunque, este autor también está abierto a que las experiencias pascuales entraran en la tercera categoría, la visión objetiva y, de este modo, lo que este autor llama “visualización” de María Magdalena del cuerpo del Resucitado, habría sido a-normal (un cuerpo espiritual de los cielos) y sólo habría podido hacerse con ayuda de Dios, quien la posibilitó, ayudando o reforzando su percepción. En este caso, nadie más habría podido verlo, ni nadie podría haber retratado nada. En esta última posición están otros autores como Fuller o Fitzmayer.

⁸ Los autores de la posición anterior interpretarían este verbo como «revelar»; así lo expresa explícitamente D. Crossan: “«se reveló», esta sería la traducción más literal de la palabra empleada en el original griego *ôphthê*”, (*Jesús una biografía revolucionaria*, Barcelona, Grijalbo/Mondadori, 185). Esta traducción es más amplia y permite suponer una serie de experiencias más amplia.

Sin embargo, la mayoría de los autores que mantienen la objetividad de las apariciones utilizan el término “objetivo” para señalar que las experiencias proceden de Dios y no han sido producidas por el sujeto –lo que la psicología llama “alucinaciones”, con un término que tiene connotaciones negativas y que rechazan–. Mayoritariamente, estos autores no van más allá en el análisis del modo en el que se produjeron semejantes experiencias. Quizá mezclan excesivamente el cómo se produce la experiencia con su lectura creyente, pues una cosa es cómo se produzcan esas experiencias, incluso los mecanismos psicológicos que puedan entrar en juego, y otra, la lectura de esa experiencia que se hace desde la fe y que atiende a la interpretación dada y a sus consecuencias.

Probablemente, como apuntan algunos autores, una parte no despreciable del problema esté en que se utilizan categorías confusas e inadecuadas a aquella cultura y mentalidad. Por eso, en los últimos tiempos, se ha abierto paso una tercera línea de investigación.

c. La tercera línea de investigación –de alguna forma latente o sugerida por algunos autores de la primera– propone utilizar categorías y modelos diferentes para acercarse a la comprensión de la experiencia que narran los Evangelios. Estos autores consideran que todos estos estudios y las categorías explicativas tomadas de la psicología moderna que utilizan proponen unos “escenarios de lectura” extraños e inapropiados (anacrónicos y etnocéntricos) para entender los textos evangélicos y las experiencias que intentan transmitir, que están situadas en un contexto cultural distinto al nuestro, como fue el de Palestina del s. I.

Esta línea de investigación propone un escenario de lectura que considera más adecuado a aquel tiempo y cultura, como es el que conforman los “Estados alterados de conciencia” (ASC son las siglas en inglés correspondientes a Altered States of Consciousness, que aparecen en todas las publicaciones sobre el tema).

Los estados alterados de conciencia son estados de las personas en los que se producen cambios y se alteran las sensaciones, percepciones, conocimiento y emociones. Además, se modifica la relación del sujeto que los experimenta respecto a sí mismo, a su identidad, a su cuerpo, al medio espacio-temporal y a los otros. Estos estados permiten a quien los tiene que experimentar dimensiones de una realidad alternativa que no es asequible a la conciencia ordinaria, o que están deliberadamente bloqueadas, como sucede en la civilización occidental. Estos estados pueden ser producidos de forma involuntaria o voluntaria; y aunque estas experiencias puedan sonar extrañas a los oídos occidentales, según los estudiosos del tema, el 80% de las sociedades que circundan el Mediterráneo (el 90% de las sociedades mundiales) muestran una o más formas institucionalizadas de ASC, es decir, que aceptan y utilizan semejantes estados con fines diversos: conocimiento, sanación de ciertas dolencias... (J. Pilch, 53); y, puesto que la muerte se entiende como un proceso, se utilizan también para entrar en contacto con aquéllos que han muerto.

Según J. Pilch, en la tradición judía existía la creencia de que ciertos hombres, tenidos como justos y santos en su vida, eran recompensados con la existencia en una “realidad alternativa”. Jesús parece haber sido considerado durante su vida como uno de estos justos (Mc 10,17; 12,14), y su muerte no tuvo por qué destruir esa imagen, dado que existían figuras en la tradición bíblica, como la del “justo perseguido”, que podían proveer de significado la muerte de Jesús a manos de las autoridades político-religiosas sin destruir su fama entre sus discípulos y la gente.

Además de la literatura clásica que habla sobre los sueños y los trances para entrar en contacto con esa “otra realidad” o realidad alternativa, existen estudios en la antropología contemporánea del área mediterránea –más en concreto con poblaciones de judíos insertados en Israel, procedentes del Magreb y firmemente enraizados en la tradición bíblica y rabínica–, sobre la forma de entrar en contacto con esos “hombres santos” muertos, a los que se sitúa

en esa “otra realidad alternativa”. Según los estudios de dos antropólogos judíos, Bilu y Abramovitch, citados por J. Pilch, los sueños son parte de ese complejo más amplio que es el culto a los santos. En los peregrinajes anuales que hacen a sus sepulcros-santuarios son fundamentales los sueños visitacionales (como podían serlo los sueños de aquellos que en la época clásica acudían a los santuarios de Asclepios o Isis). Este sueño se puede catalogar como un trance o un estado alterado de conciencia. La experiencia del encuentro con el hombre santo, que aparece en su forma original o de forma simbólica (animal poderoso, médico, vecino que lleve su nombre...), siempre es relatada en forma estereotipada. Una forma que recuerda mucho al género literario “aparición”. La antropóloga F. Goodmann ha estudiado –incluso de forma experimental– las posturas utilizadas por las más diversas culturas (incluso las del Neolítico, tal y como aparece en alguna pintura rupestre) para entrar en trance y acceder a esa “realidad alternativa”; en su investigación sobre esas experiencias de los estados alterados de conciencia ha llegado a identificar, a pesar de estar modeladas culturalmente, hasta cuatro elementos que se repiten: la visión experimentada da miedo en un comienzo; no se reconoce la figura que se ve; la figura calma a quien experimenta la visión; la figura se auto-identifica. Por último, la figura ofrece información sobre quién es, dónde está, aprueba una línea de conducta, fortalece, sana...

Desde esta perspectiva, las narraciones evangélicas contarían algunas de estas experiencias tenidas por los discípulos, poco después de la muerte de Jesús. Y si tenemos en cuenta que los relatos evangélicos son unánimes –con una insistencia que no se comprendía muy bien– en poner a las mujeres, y sobre todo a María Magdalena, en relación con la tumba y una experiencia de revelación tenida en sus alrededores –sea por medio del mismo Resucitado o de figuras angélicas que aluden a él y lo representan–, no es descabellado pensar que están aludiendo a una de esas experiencias denominadas *estados alterados de conciencia* tenidas por María Magdalena en ese

entorno. En él habría experimentado a Jesús resucitado en su nuevo estado, experiencia y conocimiento (revelación) que luego habría comunicado a los demás discípulos. Una experiencia similar es muy posible que después se produjera en Pedro, y posteriormente en algunos otros. La cercanía personal y los vínculos afectivos consecuentes que se pueden suponer en estas dos figuras (María Magdalena y Pedro) respecto a Jesús de Nazaret, a través de los Evangelios⁹, son una razón para su preeminencia en este tipo de experiencia.

Se puede pensar que lo que propone este modelo recuerda mucho a la posición de Lüdemann, con su “ruptura del proceso de duelo”, y algunos otros autores que mantenían la clasificación de experiencias subjetivas y las explicaban por causas psicológicas. Es cierto, pero este modelo no utiliza las categorías psicológicas ni supone un juicio sobre la salud mental de quien lo experimenta; sólo trata de situar ciertas experiencias en el contexto cultural de la época.

5. Las mujeres y la experiencia pascual

Los momentos en torno a la pasión y al surgimiento de la fe pascual son, sin duda y con diferencia, el lugar donde más aparecen las mujeres que rodearon a Jesús. Es en esos momentos cuando se hacen visibles, dejan el anonimato y se hace manifiesto que le acompañaban desde mucho antes y formando parte del grupo de discípulos.

A la luz de los relatos evangélicos parece evidente que las mujeres, y posiblemente sobre todo María Magdalena, jugaron un papel importante en el surgimiento de la fe pascual, en cuanto que se les

⁹ Aunque María Magdalena aparece pocas veces –en relación con Pedro–, las situaciones en que lo hace y la forma en que es nombrada, así como la utilización de su nombre que se hace en el cristianismo posterior, están apoyando la tesis de su importancia y su cercanía a Jesús de Nazaret.

muestra –de formas diversas– como sujetos de una experiencia que les lleva a comprender y a afirmar que el Crucificado está vivo, que ha resucitado. Tienen una experiencia que comunican a los demás, quienes después la harán por sí mismos. Pero, lo que se podía contar hacia dentro de la comunidad, en forma de relatos, no convenía que apareciese en el kerigma oficial, puesto que las mujeres ni tenían autoridad ni credibilidad. De hecho, sabemos que en el s. II Celso utilizaba como argumento para probar la insensatez del cristianismo el que éste defendía la Resurrección apoyado en el testimonio de una mujer, María Magdalena –a la que llama histérica–, y de otros cuantos que han sufrido la misma alucinación.

Es cierto que ni Lucas en Hechos ni Pablo hacen alusión a las mujeres y a su experiencia pascual. Cada uno tiene su propio plan teológico. Lucas se centra en las figuras de Pedro y Pablo; mientras, Pablo cita, solo de pasada y en pocas ocasiones, hechos del período del Jesús terrestre. Sus cartas son circunstanciales y nacidas de situaciones conflictivas muy concretas. Sin embargo, el hecho de que, después de las cartas de Pablo, se pusieran por escrito los Evangelios conteniendo las narraciones en las que aparecen las mujeres como testigos de la muerte y sujetos de la experiencia pascual –cuando mencionarlas era más contraproducente que omitir el dato– parece estar aludiendo a la importancia de su papel en aquellos momentos. Este hecho parece estar confirmado por la tradición posterior, donde esa experiencia fue reivindicada y utilizada en algunas comunidades cristianas para legitimar prácticas y doctrinas en las que se fundamentaba un mayor protagonismo para las mujeres. Testigos de ello son algunos escritos en los que también se ve una cierta rivalidad entre grupos que reivindicaban a Pedro o Pablo o alguna de las mujeres discípulas como garantes de la posición que mantenían. El *Evangelio de María*, *Pistis Sofía* o *Sabiduría de Jesucristo* son algunas de esas obras de ciertos grupos que quedaron fuera de la gran corriente eclesial; la *Didascalia Apostolorum*, la *Tradición Apostólica* o algunos escritos de autores como Irineo de

Lión o Tertuliano son otros escritos –dentro de la gran corriente eclesial– donde se refleja esta pugna¹⁰.

Desde el modelo de los “estados alterados de conciencia”, que proponen los autores que utilizan el acercamiento a la escritura desde las ciencias sociales, puede entenderse mejor el dato, tantas veces subrayado, de la estrecha conexión entre la visita al sepulcro por parte de las mujeres y la aparición del Resucitado a éstas, así como la persistencia de esta tradición, a pesar de su aparente inutilidad y ambigüedad. Si se leen los relatos desde este modelo, puede adivinarse el papel fundamental que jugaron las mujeres, y en concreto María Magdalena, en el conocimiento del nuevo estado de Jesús. La fe que como discípula había tenido, junto a la relación especial con él que parece adivinarse en las narraciones –como aparece también en el caso de Pedro– pudieron haber llevado a esta mujer a una experiencia especial en torno al sepulcro de Jesús, mediante la cual llegó a conocer la nueva realidad del crucificado –de aquel que habían conocido y con el que habían convivido–, como una realidad de vida plena y transformada junto a Dios y en el ámbito de Dios. Una experiencia que después haría Pedro. Estas experiencias eran bastante habituales en la época; de hecho, incluso existía la expresión “entrar en el Jardín” para aludir a aquellas técnicas voluntarias de entrar en trance o “hacer viajes celestes”; todas ellas existían, aunque estaban mal vistas por los maestros de la ley, que proponían a ésta como el camino más seguro para conocer las cosas de Dios.

Cada vez es más común pensar que el surgimiento de la fe pascual no fue un cambio de actitud tan radical que hubiera supuesto un corte total entre el antes y el después, sino un proceso de transfor-

¹⁰ He escrito sobre ello de forma más extensa en *María Magdalena. Sus tradiciones en el Cristianismo primitivo*. Estella, Verbo Divino, 1993

¹¹ J. DUHN, “Let John be John. A Gospel for its time”, en *Das Evangelium und die Evangelien* (WUZNT 28), Mohr/Siebeck, Tübingen, 1983. También, I. GRUNEWALD, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU XIV), Brill, Leiden, 1980.

mación que, partiendo de una cierta fe anterior en Jesús, fue posibilitado por una experiencia del Crucificado como resucitado. Y las mujeres tuvieron, sin duda, un papel importante.

6. Significado de la fe en la Resurrección

Después de haber analizado las expresiones en las que aquellos primeros discípulos comunicaron su experiencia pascual y lo que significaban, es necesario dar otro paso y preguntarse por las implicaciones que tiene la Resurrección de Jesús. Sus consecuencias se extienden por varios ámbitos: Dios, Jesús de Nazaret, los seres humanos, la creación...

• a. Respecto a Dios

Jesús murió en la cruz por defender una imagen de Dios y de su voluntad muy determinada, aquélla que se expresaba en sus palabras y en sus hechos. Puso las instituciones al servicio del hombre y la mujer; acogió e incluyó en la hermandad del reinado de Dios a los excluidos por el sistema socio-religioso cuando comió con ellos, los sanó, los escuchó y les dio la palabra para expresarse –también a las mujeres–; o cuando criticó la jerarquía patriarcal en las relaciones y propuso la hermandad y el servicio como su criterio. En su vida y en su actuación pretendió hacerlo en nombre de este Dios y realizar su voluntad plenamente humanizadora (salvadora).

Al resucitar a Jesús de entre los muertos, como reza el kerigma pascual más primitivo, este Dios se muestra como un Dios fiel que no deja a los justos en las garras de la muerte; se muestra como el Dios que Jesús predicaba, como el Dios de los débiles, de los excluidos, de los vencidos..., el Dios que quiere y apoya un cambio en esa situación.

Por lo tanto, ese Dios se muestra como el Dios de las mujeres que han sufrido y han muerto a lo largo de la historia, víctimas de la

violencia institucional o doméstica que, por otra parte, también tiene causas políticas; de todas aquellas mujeres cuya memoria y reputación han sido mancilladas, tergiversadas, ninguneadas y silenciadas, al igual que sus voces, sus ideas, sus aspiraciones, sus sentimientos y sufrimientos; de aquéllas que fueron asesinadas de mil formas por no aceptar el orden patriarcal injusto; y de todas las que hoy siguen en situaciones semejantes, sea en Argelia, Afganistán, o en cualquiera de nuestros barrios. Dios no las ha olvidado, no nos ha olvidado, y nos reivindicará; de hecho, ya ha comenzado a hacerlo por medio de otras mujeres y varones que luchan por cambiar la situación y reivindicar la memoria de las víctimas, porque Dios está de su parte y con ellas. Y creemos que, como Jesús, están en el ámbito de Dios, viviendo e impulsando desde su nueva realidad a quienes trabajan aquí por la justicia.

• b. Respeto a Jesús de Nazaret

Su muerte sucedió por actuar en coherencia con la imagen que tenía de Dios y de su voluntad para los seres humanos. En la cruz de Jesús estaban enfrentadas dos visiones del mundo y de Dios: la suya y la de las autoridades político-religiosas. Al morir en la cruz su postura, sus palabras y su persona quedan descalificadas, sobre todo cuando ha pretendido hablar y actuar en nombre de Dios. Así lo debieron entender la mayoría de sus contemporáneos, y quizá fue lo que, en un primer momento, sintieron sus discípulos cuando lo vieron morir en la cruz; así lo reflejan las palabras de Mateo: " Ha puesto su confianza en Dios, que le salve ahora si es que de verdad le quiere..." (Mt 27,43). La postura y la imagen de Dios y la interpretación oficial de su voluntad parecieron haber demostrado su verdad.

La Resurrección supone que Dios ha reivindicado a Jesús de Nazaret, su persona y su vida, su mensaje y su actuación. Dios ha dicho sí a su pretensión, y sus palabras y su vida alcanzan la ratificación definitiva. Pero lo decisivo en él no es su masculinidad -y

en todo caso lo fue su masculinidad alternativa-, sino su cualidad humana, sus actitudes y sus opciones. Y si se cree que sigue vivo y presente en su comunidad por medio del espíritu, habrá que discernir su presencia en aquellas situaciones, proyectos, actitudes, opciones y conductas que dan vida, libertad, felicidad y plenitud; y denunciar su nueva crucifixión en aquéllas otras que traen muerte, opresión y sufrimiento.

• c. Respeto al ser humano y a la creación

En Jesús se conoce a Dios, pues en él creemos que se ha hecho presente su cercanía plenamente humanizadora. Él ha realizado en sí la voluntad de Dios de que el hombre sea realmente humano, por eso tenemos en Jesús -en sus valores, sus opciones vitales y su forma de ser humano- el modelo, la brújula en el camino de la humanización. Por ello, los valores que Jesús asume como configuradores de la convivencia en el grupo de discípulos (varones y mujeres) son el criterio para juzgar toda convivencia y toda relación que se denomina humana, y mucho más de la cristiana. La inclusión de todos los que estaban excluidos del sistema político-religioso y la relaciones de hermandad son una crítica radical de aquellas otras relaciones jerárquicas que defendía el patriarcado; la defensa de la persona por encima de las instituciones -incluso en una sociedad donde el linaje o la casa patriarcal eran el fin al que se subordinaban las personas- y la subversión del contenido del concepto del honor. Todos estos valores, tomados en serio, afectan a la consideración que de la mujer se ha hecho y se hace. Creer en la Resurrección supone tomarse en serio esos valores y las relaciones que desde ellos se proponen, procurando los medios y las mediaciones históricas y concretas necesarias para hacerlas realidad.

Pero además, no sólo ha abierto un camino sino también un destino posible; lo que él experimentó, la Resurrección, es una realidad a la que también nosotras accederemos. Esto supone que nuestra reali-

X dad personal con todo aquello que la configura como tal a lo largo de nuestra existencia no está destinada a desaparecer en la nada, sino a seguir existiendo en una forma y realidad transformada y plena, en la que, sin embargo, podremos reconocernos.

7. Anunciar la Resurrección a las mujeres

Anunciar la Resurrección a las mujeres significa anunciarles que Dios está de su parte, que quiere su realización como personas completas y adultas en unas relaciones de igualdad y de adultez con los varones, en la tarea de hacer un mundo más justo y solidario, y en una Iglesia signo y motor de esa cercanía de Dios. Significa anunciarles la buena noticia de que su pretensión y deseo de tomar la palabra y expresarse coincide con la voluntad de Dios, igual que su deseo de vivir y decidir codo con codo con los varones lo que es mejor para las diferentes comunidades a las que pertenecen. Significa asegurarles que nadie tiene derecho a excluirlas y maltratarlas, a culparlas y minusvalorarlas, a negarles el derecho a la educación o la salud y al placer, a decidir por sí mismas, a elegir y a desarrollar plenamente todas sus capacidades, y mucho menos aduciendo –de diversas formas– que es voluntad de Dios. Porque ningún dios al que se apele para justificar cualquier discriminación de éstas –aunque se pueda disfrazar de interés y caridad– es el Dios de Jesús ni merece ser adorado.

Anunciar la Resurrección a las mujeres significa decirles que los rasgos de Dios que Jesús hizo presentes en su palabra y en su vida se han convertido en criterios evaluadores de cualquier comportamiento y doctrina que se diga cristiana; utilizar el nombre de Dios en cualquier otro sentido es utilizar su nombre en vano. Anunciar la Resurrección de Jesús significa que quienes creen en Jesús tienen la obligación de seguir haciendo real la cercanía y la voluntad

humanizadora de este Dios, que se va vislumbrando, además de en Jesús, en la historia y en los logros y reflexiones de la humanidad, donde también actúa el espíritu del Resucitado.

Anunciar la Resurrección a las mujeres significa que las actitudes fundamentales de Jesús se convierten en el criterio evaluador de las actitudes que se quieren y se dicen cristianas: su trato con las mujeres como sujetos con palabra y como discípulas en la tarea de hacer realidad el reino de Dios, y no como meras reproductoras al servicio del linaje y los intereses patriarcales; su transgresión de las normas de pureza puestas por los varones que las excluían del Templo y de tantos otros ámbitos de la vida común, normas que en todo caso dirigían su vida al margen de su opinión y su voluntad.

Proclamar la Resurrección a las mujeres significa anunciarles que sus cuerpos y sus vidas tantas veces despreciados, maltratados, mutilados, abusados o mirados como tentación y obstáculo, pero también como posibilidad de vida y creatividad, de encuentros y experiencias gozosas, de placer y unión amorosa, ya en sí signo de la presencia de Dios, están llamados a la sanación y a la plenitud, son promesa y anuncio de Resurrección.

Anunciar la Resurrección a las mujeres supone decirles que su intuición es cierta, que los cuerpos que tanto quieren, con su forma de decir y de mirar, de sonreír y de moverse, de acariciar y de afrontar la vida... no están destinados a la muerte y a la nada, sino a la vida, que en ellos hay una semilla de plenitud y un destello de la mañana de Resurrección.

Proclamar la Resurrección a las mujeres significa anunciarles que en sus trabajos por un mundo más inclusivo y menos excluyente, en sus trabajos por lograr unas relaciones más igualitarias y fraternales, en sus luchas por salir de la postración, enderezarse y que otras se enderecen, en sus trabajos por lograr un mundo más justo y solidario, en sus esfuerzos para que en ese proceso sus compañeros no se queden en el camino o se sientan atacados, en sus redes solida-

rias con otras mujeres..., en todo ello se refleja aquella mañana de la Resurrección y resplandece ya la plenitud final. Y en todo ello también ellas están anunciando la Resurrección.

8. La resurrección anunciada por las mujeres

Cuando una mujer rompe el círculo vicioso y asfixiante de la sumisión y la violencia de cualquier tipo, se seca las lágrimas y levanta la cabeza, se pone su mejor vestido, se maquilla y comienza de nuevo a exigir y a luchar por una vida digna y feliz para ella y para quienquiera que sufra injusticia, uniendo sus esfuerzo al de otras mujeres y hombres en una corriente de solidaridad que rompe fronteras, está anunciando la Resurrección, porque en ella se está reflejando esa realidad de plenitud transformada a la que estamos destinados.

Cuando las mujeres se unen para sostenerse y buscar caminos y soluciones juntas, cuando sueñan, imaginan y ponen manos a la obra para cambiar las situaciones de muerte por vida abundante y plena, están anunciando la Resurrección, porque la plenitud final ya está comenzando y brillando en su acción y en sus relaciones.

Cuando las mujeres se niegan a asumir aquellos valores de la sociedad patriarcal que son deshumanizantes y opresivos, como la eficacia, el rendimiento, la efectividad y la productividad a cualquier coste por encima de personas, relaciones y calidad de vida, aunque se las llame “soñadoras”; cuando se niegan a creer las razones de inevitabilidad histórica o económica, que justifican ese orden injusto de privilegios para unos pocos y denuncian todo este sistema de valores con su palabra y su acción, están anunciando la Resurrección, porque están haciendo ya presente y real una esquina de esa nueva realidad a la que estamos llamados.

Cuando las mujeres estudian y se preparan, superan la comodidad, los celos, las prohibiciones y, también, los complejos introyectados

y la educación para la invisibilidad, que a fuerza de siglos parece que está en los genes y toman la palabra y la co-dirección para construir una sociedad más justa, están anunciando la Resurrección. Los trabajos hechos en favor de la inclusión de todas las excluidas, marginadas, deshumanizadas, víctimas de la historia... –y léase como incluso cada uno de estos términos– supone estar viviendo y construyendo ya parte de esa realidad plena que se anuncia en la Resurrección.

Cuando las mujeres defienden como fundamentales la razón vital por encima de la meramente racional, las relaciones personales y la atención a lo cotidiano –que erróneamente parece nimio y sin incidencia socio-política– no están defendiendo un destino impuesto durante siglos, sino unas posibilidades de humanización y plenitud para todos, mujeres y varones, que es parte de una sabiduría aprendida a lo largo de siglos y en la que se anuncia la Resurrección, porque en ello se recoge lo que somos en concreto y nos va constituyendo, y nos da un destello de la plenitud final.

Si Jesús ha resucitado, la creación y la historia ya han comenzado a crecer hacia su plenitud. A pesar del mal y de las derrotas de la bondad, la verdad, la justicia y la belleza, creemos que todas aquellas semillas, conatos y realizaciones por pequeñas que sean, construyen una nueva realidad en ese sentido y anuncian ya su plenitud. Por ello, todos los trabajos y las luchas por mejorar la realidad en la dirección de la plenitud humana son momentos de esa realidad, y que, a pesar de las apariencias, no se pierden en la nada. Ninguna lucha, ningún trabajo en favor de un mundo y unas relaciones más justas, iguales y solidarias será baldío. Semejante esperanza no es un canto a la ingenuidad, que cierra los ojos a la realidad e ignora su complejidad y la necesidad de análisis y estrategias; sino que es una apuesta por un determinado estilo que no hipoteca los medios a los fines, que está preparada para la carrera de fondo y las derrotas. En todo ello se anuncia, se refleja y se comienza a buscar la plenitud final de la Resurrección.

Conclusión: la cristología feminista

Pilar de Miguel y Mercedes Navarro

Pilar de Miguel Fernández es Licenciada en Teología Bíblica. Es actualmente profesora del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral (IDTP) de Bilbao. Coordinadora del Departamento de Ciencias de la Religión de la Escuela Universitaria de Magisterio Begoñako Andra Mari de Bilbao y colaboradora del Servicio Diocesano de Formación del laicado (SDFL).

Es miembro de la ABE (Asociación bíblica española) y de la ATE (Asociación de teólogas españolas), donde ocupa en estos momentos el cargo de vicepresidenta.

Ha publicado *Europa con ojos de Mujer* (Estella 1997); "Cristo" en Mercedes Navarro (dir), *10 mujeres escriben teología* (Estella 1995); "Sin memoria somos como el aire" en Isabel Gómez Acebo (ed), *Relectura de Lucas* (Bilbao 1998) y distintos artículos en diferentes revistas como Testimonio, Reseña Bíblica, Nuevo Mensajero de San Antonio o Iglesia Viva.

CONCLUSIÓN: LA CRISTOLOGÍA FEMINISTA

Pilar de Miguel y Mercedes Navarro

Al terminar este libro queremos proponer a modo de conclusión un estado de la cuestión en cristología feminista. Nos hemos juntado dos biblistas y hemos reflexionado sobre ello. Agradecemos, especialmente, las investigaciones y escritos realizados por Pilar de Miguel sobre el tema en numerosas ocasiones¹.

1. Importancia de la cristología para la teología feminista

En la Cristología se tematiza y reelabora la identificación y confesión de Jesús como el portador de la salvación definitiva y decisiva de Dios para la humanidad y la historia. Es una reflexión creyente

¹ Pueden verse, entre otros, los siguientes artículos de la autora: P. de MIGUEL, "Cristo" en M. NAVARRO, *10 mujeres escriben teología*, EVD, Estella (Navarra), 1993, pp. 63-104; "Siguiendo a Jesús por el camino. ¡Paradójica religión!" en AA. VV., *Salí tras ti clamando... y eras ido*, Claretianas, 1995; Boletín de la ATE, n.º 3, (1997).

sobre el significado del hecho histórico de Jesús de Nazaret, para hacer explícito todo el significado que encierra este acontecimiento. Es, quizás, uno de los tratados más importantes de la teología desde la perspectiva de las mujeres. Por ello es, también, uno de los más polémicos.

Por un lado, Jesucristo es el centro de la fe y de la teología cristianas, la posibilidad de acceso de la persona humana a la salvación ofrecida por el Dios vivo y, por tanto, a la vida en plenitud. Por otro, el hecho histórico-teológico de que Dios se haya encarnado en la persona de un varón de Palestina hace 2.000 años, es decir, la masculinidad de Jesús, no está exento de problemas para las mujeres de hoy.

En palabras de Rose Mary Radford Ruether, "la Cristología es la doctrina de la tradición cristiana que más frecuentemente ha sido usada contra las mujeres. Históricamente, este uso "antimujer" de la cristología alcanzó su formulación más clara en la alta escolástica de Tomás de Aquino. Aquino argumentó que el varón es el sexo genérico de la especie humana. Sólo el varón representa la plenitud del potencial humano, mientras que la mujer, por naturaleza, es deficiente física, moral y mentalmente. No sólo después de la caída original, sino en la naturaleza original de las cosas, la naturaleza deficiente de la mujer la ha confinado a una posición subserviente en el orden social. Ella es por naturaleza subyugada. Por tanto, la Encarnación del *logos* de Dios en un varón no es un accidente histórico, sino una necesidad ontológica. El varón representa la totalidad de la naturaleza humana en sí mismo y como cabeza de la mujer. Es la totalidad de la imagen de Dios, mientras que la mujer por sí misma no representa la imagen de Dios y no tiene la totalidad de la humanidad. Esta visión del carácter genérico del masculino como *imago Dei* también puede ser encontrada en San Agustín"².

² Cf. R. M. RADFORD RUETHER, *To Change the World. Christology and Cultural Criticism*, Crossroad Publ., Nueva York, 1983, p. 45.

2. Las fases de la Cristología feminista

• Fase 1.^a: el reencuentro

Todo comenzó en el momento mismo en que las mujeres, teólogas académicas y cristianas que se juntaban a reflexionar sobre su fe, se acercaron a la figura de Jesús desde su propia perspectiva experiencial y teórica. Como sucedió al comienzo, en los siglos I y II de nuestra era, lo primero fue el encuentro con él a partir de los Evangelios y de la propia vida. Nada había más importante para las mujeres que él. Pero al verlo desde la perspectiva de género, se dieron cuenta de cuántas cosas se habían construido en torno a su figura, a los relatos, a la interpretación de los textos, al lenguaje utilizado y a la comprensión de su persona y su mensaje que las excluían o no las incluían del todo. Es el momento de la lectura de los relatos de Jesús y las mujeres. Por ahí comenzó el reencuentro con el Evangelio. Y de ahí se fue hacia atrás desde la historia, recuperando entornos, alternativas, personajes..., comparando, mirando el A. T., la literatura rabínica..., acudiendo a los mitos, religiones, prácticas, costumbres, sociología, antropología cultural... del mundo greco-romano. En esta etapa la obra más significativa es *En memoria de ella. Una reconstrucción teológica feminista de los orígenes cristianos*, escrita por Elizabeth Schüssler Fiorenza en 1983, que sintetiza logros fundamentales en la investigación, sin vuelta atrás.

• Fase 2.^a: las preguntas

En un segundo momento algunas teólogas, tanto biblistas como sistemáticas, se hacen otro tipo de preguntas. Los estudios de género se abren camino en las universidades y la Biblia y los otros tratados de teología comienzan a ser interrogados desde esta categoría analítica. Las mujeres no se interesan ya y sólo por la forma en que Jesús se relacionaba con las mujeres o por los tabúes que había roto en su contexto patriarcal. También se interesan por un dato

más antropológico: ¿entendía Jesús, de verdad, a las mujeres?, ¿había algo en él que le hiciera especialmente empático con ellas? O de otra manera: ¿reconocemos las mujeres en Jesús algo de lo que acordamos en llamar “femenino”? Algunas autoras europeas (italianas) y latinoamericanas (M.^a Clara Bingemer) se hacen esta pregunta y ensayan algunas respuestas. Jesús, en efecto, no se caracteriza en los relatos evangélicos (a pesar del androcentrismo de sus autores) por los rasgos masculinos del estereotipo, sino que incluye los llamados tradicionalmente “femeninos”, como se deduce de su forma de actuar, del tipo de relación que establece con la gente, de sus prioridades...

Y todo el tiempo ronda la pregunta, sin fácil respuesta, acerca de si un salvador masculino puede salvar a las mujeres³. Esta pregunta estimula la investigación antropológica y teológica acerca de la naturaleza humana y de la identidad de Jesús como segunda persona de la Trinidad.

Hasta Calcedonia, y tras muchos devaneos, el problema cristológico por excelencia fue la plena humanidad de Jesucristo; una humanidad en la que, en principio, parece incluirse también a las mujeres. Pero muchas veces esta asunción se hace problemática, sobre todo cuando al hilo de otros desarrollos teológicos, como el del ministerio ordenado de las mujeres, se habla de la “naturaleza especial” de la mujer. Sin embargo, en estos desarrollos se hacen afirmaciones que van más allá del tema del ministerio o de la eclesiología y se adentran en la cristología y en la soteriología, de modo que llegan a plantear un grave problema a las mujeres, pues la masculinidad de Jesús se interpreta como un rasgo esencial de su función e identidad crística, es decir, de su significatividad para toda la humanidad.

³ Cf. entre otras E. A. JOHNSON, “La masculinidad de Cristo”, *Concilium* 238 (1991), pp. 489 y ss.

Esta distorsión en la valoración de la masculinidad de Jesucristo conlleva unas implicaciones que normalmente no se ponen de manifiesto.

Existen tres modos de interpretación teológica distorsionados⁴ por la sobrevaloración de la masculinidad de Jesús:

- a) **Jesús como revelación de Dios.** Desde esa sobrevaloración, el símbolo Cristo estaría indicando la masculinidad como característica esencial del ser divino.
- b) **Jesús como encarnación del Verbo.** Subrayar el sexo masculino en esa encarnación hace que los varones, gracias a su semejanza corporal natural, tengan la posibilidad de una identificación más estrecha con Cristo que las mujeres. Quienes piensan así no aceptan, ni siquiera pueden imaginárselo, que la Palabra pudiera haber tomado carne femenina. A pesar de Gn 1,27, donde se dice que son creadas a imagen y semejanza de Dios, y de la teología del Bautismo, según la cual todo bautizado es incorporado a Cristo.
- c) **Jesús como salvador.** Desde esta mentalidad esencialmente dualista que separa la humanidad en masculina y femenina, la masculinidad de Jesús pone en peligro la salvación de las mujeres, porque para el cristianismo Dios salva desde dentro, entrando en la naturaleza humana y asumiéndola: “lo que no se asume, no se salva”, dice el viejo adagio patristico⁵.

- Fase 3.^a: la reflexión

Hace ya algunos años que temas tan cristológicos como la cruz, la Resurrección, los títulos, el Cristo total, la Sofía... han comenzado a interesar especialmente a las cristólogas feministas y a otras teólo-

⁴ Un desarrollo más amplio de todo esto puede verse en E. A. JOHNSON, *Consider Jesus. Waves of Renewal in Christology*, Crossroad, Nueva York, 1990.

⁵ R. R. RUETHER, *Sexism and God Talk*, Beacon Press, Boston, 1983.

gas de diversas disciplinas. A la perspectiva de género y la experiencia de las mujeres, se suman, ahora más que en otros momentos, la interdisciplinariedad y la interculturalidad. Los resultados se gestan todavía, aunque nos llegan ecos, escritos y pequeños resultados, de vez en cuando. Podemos resumirlos brevemente dedicando especial atención a las teólogas del centro y norte de Europa, junto con las norteamericanas y tomando en consideración la reflexión que viene de otros continentes y otros contextos.

También es preciso mencionar la Teología del Proceso, en la que se colocan algunas teólogas y su tímida incidencia en la cristología feminista. En ella, como ocurrió con la Teología de la Liberación, se abre una vía de exploración para la perspectiva feminista.

3. La Cristología feminista en sus contextos

La cristología en ámbito europeo y norteamericano. En la actualidad destacan autoras como Julie Hopkins, que, junto a Carter Heyward, tienen un gran eco en los países de lengua alemana como Austria, Suiza y Alemania, sin contar con pioneras como Dorothee Sölle y Elisabeth Moltmann-Wendel⁶.

En 1994, Orbis books de Nueva York publicó un libro editado por Jacob Tesfai que se titulaba *The Scandal of a Crucified world (Perspectives on the Cross and Suffering)*. En el capítulo 7 del libro, E. Moltmann-Wendel explica cual es, desde su perspectiva, el problema de la cruz para la cristología feminista.

“La cruz, el símbolo más importante del cristianismo –dice ella– se ha convertido en problema para muchas mujeres y aspectos emer-

⁶ Cf. J. M. HOPKINS, *Toward a Feminist Christology. Jesus of Nazareth, European Women and the Christological Crisis*, Kok Pharos Kampen, 1995 (hay traducción italiana) y, más antigua, C. HEYWARD, *The Redemption of Good: A Theology of Mutual Relation*, UPA, London, 1982.

gentes de la nueva sociedad. Críticas como la de proponer el sado-masoquismo o como la de ser legitimadora del uso de la fuerza o como la causa de la ética de la sujeción y sumisión se oyen a diario”. E. Moltmann-Wendel contesta de la forma que sigue: “Esta teología no parte del dato revelado, sino de la experiencia (éste será un hilo conductor para ella)”. Desde ahí entiende la cruz como sufrimiento causado por las estructuras de pecado y como paradójico símbolo de vida, aunque acepta que, entendida de modo patriarcal, la cruz ha sido y es paralizadora en muchos momentos y aspectos. “Desde la teología feminista –dice ella– pueden entreverse otras concepciones y aspectos de la misma que denuncian y ven las cruces del mundo como opresivas. Pero insiste en que la cruz no es sólo la guillotina, sino que subconscientemente es también el símbolo de la totalidad de la vida.

Todo el contexto que hay detrás de esta perspectiva tiene su origen en las discusiones de las teólogas de lengua alemana, que se vienen juntando en seminarios para estudiar con mayor precisión el problema cristológico. Porque ha sucedido, como dice la holandesa Manuela Kalsky, que “la cristología es como un plato de espaguetis; una vez que tiras de uno, todo el contenido del plato se remueve (traducción libre)”⁷.

Todas las autoras (Roselies Taube, Carter Heyward, Helga Kuhlmann, Dorothee Sölle, Luise Schottroff y Manuela Kalsky) sugieren aspectos diferentes y de gran interés. Sólo destacaremos el genio creador y sugerente de D. Sölle, junto con los trabajos de Luise Schottroff y Carter Heyward.

Luise Schottroff es una biblista que utiliza fundamentalmente el método sociológico en su acercamiento al cristianismo primitivo y al mundo del Nuevo (Primer) Testamento. Dice que cuando oye

⁷ Fruto de uno de los últimos encuentros es la obra *Ihr aber, für wen haltet ihr mich? (Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Cristologie)*, editada por Renate JOST y Eveline VALTNIK, Gütersloh, 1996

hablar de la cruz como símbolo se pone enferma. Por tanto, en fila, según su modo habitual, un camino riguroso hasta los orígenes para encontrar allí la cruz como instrumento de tortura romana. Deduce la lectura que puede hacerse de ello y la que no. Al final, viene a decir, coincidiendo con Sölle, que sólo puede hablarse de Cristo con el lenguaje de los gestos y con la lengua del amor de Dios.

Carter Heyward, por su parte, hace una reflexión sistematizada de los modelos cristológicos. Cree que ha de irse más allá de dualismos como el del Cristo de la fe y el Jesús de la Historia, o el de Dios y hombre al mismo tiempo (una persona divina, con unas características buenas, y otra humana, con características malas). Después de un análisis más sistemático, pasa a ofrecer unos apuntes para la cristología feminista.

Estas autoras, así como la misma E. Schüssler Fiorenza, contestan y reflexionan sobre una obra que ha despertado una gran polémica y ha motivado un gran movimiento. Se trata de la suiza Regula Strobel y de sus fulminantes críticas a la teología de la cruz: *Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien* y *Das Kreuz im Kontextfeministischer Theologie*⁸. Entre otras cosas cabe subrayar lo siguiente:

- ¿Se hace una cristología ecuménica, en el sentido en que ahora se habla de ello, es decir, interreligiosa? La centralidad de Cristo como salvador universal crea problemas con las otras religiones. Los judíos sospechan (con ciertas bases históricas...) que pensada la cruz como símbolo, se utilice en contra de ellos/-as. Con la sensibilidad ecológica a flor de piel, no es suficiente un Cristo salvador desde la perspectiva histórica sin tener en cuenta el espacio, el cosmos y las otras vidas. Desde las perspectivas de las mujeres, se reclaman otras posiciones que no justifiquen su "crucifixión histórica" -ya han tenido bastante de eso-

⁸ Ambos trabajos editados por la autora y Doris STRAHM en *Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg/Luzern, 1991.

- Hay un gran debate de fondo sobre lo que se vive y lo que se formula. Hay tal esquizofrenia, que lleva a algunas teólogas de importancia a decir que a Cristo sólo se le puede experimentar como liberación y sólo se le puede narrar mediante oraciones, poesías y otras expresiones fuera del discurso tradicional teológico. Ésta parece ser una experiencia universal de las mujeres que todavía se confiesan cristianas. En su experiencia reconocen el mensaje como liberador, pero todavía hoy la teología cristológica lo formula de modo opresivo, hiriendo la mayor parte de las sensibilidades emergentes. Es comprendido en otros lugares de la "aldea global" como etnocéntrico, colonial, justificador de la violencia y la fuerza y opresivo para "lo otro diferente". Es la teología "Womanista" (hecha especialmente por mujeres afroamericanas) la que parece estar intentando resolver esta cuestión en alguna dirección.

Entre las cristólogas norteamericanas la más destacada es E. A. Johnson, una teóloga sistemática internacionalmente reconocida por su ensayo sobre Dios: *She Wo Is*. En su obra *Consider Jesus* dedica un capítulo a la cristología feminista en la misma perspectiva de la teología de la liberación. Concluye su libro diciendo que la cristología que apunta al futuro no viene del mundo y de los conceptos occidentales, sino de lugares como África, India y Asia, expresión de la pluralidad de cristologías que asemeja nuestro momento actual al de los primeros siglos del cristianismo. Su cristología es, por tanto, inclusiva, intercultural y liberadora. Ella reconoce, sin embargo, que la mejor cristología hecha en ámbito occidental viene de las biblistas, excepción hecha de Ann Carr, Rose Mary Radford Ruether o Sally MacFague.

Las teólogas del sur de Europa, las italianas en particular, también abordan la cristología feminista básicamente desde la exégesis y teología bíblicas, aunque destacan autoras como Cettina Militello o S. Morra que, desde la categoría de la *ausencia*, de cuño cristológico, reflexiona sobre Dios.

“Nos hemos acostumbrado a pensar a Dios como el *Otro* por excelencia” –dice la autora⁹. Pero necesitamos reflexionar sobre sus riesgos y sus posibilidades, precisamente nosotras, las mujeres, pensadas como *la otra*. El *otro* siempre se define como tal por vía de sustracción, sobre la base de los *restos*. Dios no puede ser pensado sólo como semejante, pero tampoco sólo como diverso, a riesgo de considerarlo *resto* utilizado para definir los confines de lo humano. Esta conciencia crea una fuerte tensión, que puede ser creativa. La propuesta de la autora es tomar la categoría de la *ausencia*, como categoría relacional, en la experiencia de fe y en el pensamiento teológico. Basándose en la experiencia de ausencia y de vacío en la que estalló la experiencia nueva de presencia de Jesús resucitado para los discípulos, la autora cree que las mujeres, por la historia y experiencia que tenemos de haber sido pensadas como *otra*, *resto*/parcialidad de lo humano, con experiencia de ausencia/pérdida, podemos emprender el riesgo de un acercamiento al *Otro* que respete las tensiones no resueltas en la teología y la cristología.

En el ámbito español no tenemos hasta el momento planteamientos cristológicos en perspectiva feminista desde la teología sistemática, en la que cabe señalar la atención con la que Andrés Torres Queiruga sigue las propuestas de las diferentes teólogas. Como en otros lugares, los únicos desarrollos cristológicos de las autoras españolas proceden del campo de la Biblia.

La cristología en otros contextos. No podemos dejar de mencionar en Latinoamérica autoras como la brasileña Ivone Gebara, M.^a Clara Bingemer o Ana M.^a Tepedino, que en diferentes obras abordan nuevas perspectivas cristológicas. En África es de justicia mencionar la obra exegética de Teresa Okure en torno a María Magdalena, su compromiso en la misión y las escenas pascuales de los Evangelios. En

⁹ Cf. M. T. BELLENZIER y O. CAVALLO, (a cura di), *Le donne dicono Dio. Quale Dio dicono le donne? E Dio dice le donne?*, Milano, Edizioni Paoline, 1995.

Asia destacamos los trabajos de Kwok Pui-Lan y de Mary John Mananzan y, por último, una reflexión cristológica que está naciendo en autoras de tercera generación en Canadá, Suecia o Noruega.

4. Nuestra propuesta para nuevos desarrollos

Cierto, este libro es ya una propuesta de cristología bíblica feminista, pero, puesto que hemos discutido las posturas más sistemáticas, justo es que también nosotras entremos en este terreno, siquiera sea someramente. Una de las cuestiones más debatidas y todavía abiertas en la que la perspectiva de género introduce algunos cambios es la cuestión de la identidad. El humano que es Jesús, ¿de qué manera lo es hoy, cuando las mujeres hemos hecho un profundo y arriesgado camino de búsqueda de nuestra identidad? ¿Podemos decir nosotras, que hemos llegado a la conclusión de que si hay algo abierto y en continuo proceso es la identidad, que Jesús es lo humano acabado? ¿Podemos asegurar que en él reside lo humano pleno cuando no sabemos lo que seremos, o cuando esta misma propuesta de plenitud encierra, al menos potencialmente, un peligroso esencialismo?

Para poder contestar necesitamos reflexionar, en contexto interdisciplinar, sobre las propuestas cristológicas que señalamos a continuación:

1.^o En continuidad con otras cristólogas del mundo, necesitamos desarrollar una *cristología corporal*, en donde reinterpretemos el concepto de persona en claves que hoy entre las mujeres se encuentran en primera línea. La corporalidad humana incluye la individualidad subjetiva y la dimensión social. Y en ella se encuentran implicadas la sensorialidad y sensualidad de la persona de Jesús, su forma de vivir y expresar su sexualidad, la dimensión erótica de sus relaciones, su forma de integración y maduración corporal. Los

Evangelios ofrecen datos suficientes para indagar en esta dimensión y sacar las oportunas conclusiones.

Jesús pertenece a un mundo judío y greco-romano que da una gran importancia a la dimensión corporal, como indican todos los estudios de antropología cultural sobre pureza e impureza, o los estudios narrativos sobre sus relaciones con otros personajes, o los histórico-críticos y el estudio del trasfondo judío veterotestamentario¹⁰. El Jesús que murió mediante la crucifixión de su cuerpo, que sufrió la tortura, la humillación, el escarnio, la desnudez... es alguien a quien arrancaron la vida antes de que ésta pudiera agotar todas sus posibilidades. Es, por tanto, un cuerpo y una vida frustrada, no acabada, y esta misma incompletitud está incluida en la experiencia de Resurrección de sus discípulas y discípulos. Ellas y ellos necesitan reconocerle corporalmente y saberlo vivo y presente también en su cuerpo, continuidad de las posibilidades relacionales y comunicativas. La Resurrección cambia el concepto de corporalidad. La fe, por tanto, tiene algo que decir sobre la dimensión corporal de la persona humana. Así, la humanidad corporal de Jesús no se acaba en la pura dimensión física, sino que se abre a infinitas posibilidades. Las mujeres, que sentimos abierta nuestra humana corporalidad, siempre en proceso de transformación, encontramos en la fe en el Cristo Pascual pistas, señales, para una expansión de nuestra dimensión corporal. Y, desde ella, los varones quedan invitados a explorar y desarrollar la suya.

2.^a Del mismo modo, y en continuidad con la dimensión corporal, necesitamos desarrollar una *crístología relacional* en la que la comunicación, la relación y la expresión, no sólo de contenido, sino también formal, muestren a un Jesús cuya vida, como ocurre con la

¹⁰ Puede verse a este respecto Carmen BERNABÉ, *Las tradiciones de María Magdalena*, EVD, Estella (Navarra), 1995; Elisa ESTÉVEZ, "Y todos los que lo tocaban quedaban curados. El cuerpo como espacio de Gracia" en *Sal Terrae* (1997), pp. 323-336; Mercedes NAVARRO, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, EVD, Estella (Navarra), 1999.

inmensa mayoría de las mujeres, está regida por sus relaciones. Jesús es narrado como un hombre hecho desde la relación (Dios, su Padre) antes incluso de comenzar su actividad, como muestra la escena del bautismo o indican los mismos Evangelios de la infancia. En ella necesitamos rescatar las emociones, los afectos y los compromisos existenciales.

La dimensión humana relacional es otra de las claves abiertas y en continuo desarrollo. La psicología social y la sociología modernas, en diálogo con la antropología cultural, pueden iluminar algunas de estas cuestiones. Jesús, como hombre de su tiempo, estuvo limitado por su contexto cultural, por una parte, pero por otra lo rebasó desde la categoría conflictiva y creativa de la transgresión. No hay que olvidar que las mujeres, especialmente las del sur europeo, estamos todavía en proceso de revisión y reestructuración de nuestra forma de ser personas, en relación liberadora y no mutiladora de nuestras dimensiones públicas.

3.^a Igualmente, necesitamos desarrollar una *crístología del exceso, de lo intenso y creativo*, en las claves pascuales desde las que es preciso leer los relatos evangélicos. Para las mujeres hoy entran en este apartado cosas tan aparentemente dispares como el concepto de poder, de autonomía, redes y tejido social, política, economía, poesía, creatividad e imaginación. Incluye, así mismo, una revisión del concepto de la cruz, el sacrificio, la inmolación y la redención. Creemos que en la experiencia pascual, superación de la muerte, y en la teología de la creación, nueva creación, encontramos categorías con las que desarrollar esta posibilidad. Tal vez necesitemos dialogar con la psicología moderna y la psicología popular propia del siglo I. Las mujeres van a la cabeza en la experiencia de expansión de la conciencia y otras vivencias. Tales experiencias son puestas en tela de juicio, en muchos casos, por parte de puristas en diferentes frentes, valiéndose de calificaciones reductivas y desalificaciones de una espiritualidad de nuevo cuño. En este apartado

CONCLUSIÓN

situamos, también, la dimensión libre e intensa del placer en toda su gama más constructiva y liberadora.

Los procesos de maduración, recreación, aprovechamiento de aparentes desechos de la persona y de su biografía en muchas mujeres (espacios de acompañamiento, grupos de autoayuda, psicoterapias, etc.) conectan con esta dimensión cristológica pascual en la que nada humano, por más desechable que parezca, es desaprovechable para la humanidad misma.

La humanidad traspasada de Dios que es Jesús el Cristo se coloca en continuidad con el pasado de la humanidad, en el que surgió a la vida histórica y física, en continuidad, por tanto, con mujeres y hombres de su tierra, raza y religión. Pero también se sitúa en continuidad inacabada e inacabable con el futuro, que incluye el tiempo y espacio presentes, más universal cada vez en extensión y en intensidad.

Una tarea de grandes y apasionantes desafíos que nos queda por delante y en la que, poco a poco, vamos entrando.

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, R., *La mesa compartida*, Santander, 1994.
- ALEIXANDRE, D., *Los grandes profetas, el culto interior y la justicia*, Madrid, 1990.
- ALETTI, Jean-Nöel, *Colossiens 1,15-20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle*, Analecta Biblica 91; Roma, 1981.
—*Cristo, unitá del Nuovo Testamento?* Borla, Milano, 1990.
- ASURMENDI, J., *Profetismo*, Bilbao, 1987.
- BALL D.M., *I am in John's Gospel*, Sheffield, 1996.
- BEAUCHAMP, Paul, "La personificazione della Sapienza in Proverbi 8,22-31: genesi e orientamento", en BELLENZIER, M. T. y CAVALLO, O., *Le donne dicono a Dio. Quale dicono le donne? E Dio dice le donne?* Milan, 1995.
- BELLIA G. y PASSARO, A., (eds.), *Il Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia*, Casale Monferrato AL, 1999, pp. 191-209.
- BERNABÉ, Carmen, *Las tradiciones de María Magdalena*, Estella, 1995.
- BONNARD, Paul-Émile, "De la Sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament à la Sagesse en personne dans le Nouveau", en GILBERT, M., (ed.), *La sagesse de l'Ancien Testament*, BETL 51; Leuven 1990, pp. 117-149.
- BORGEN Peder, *Bread from heaven*, Leiden, 1965.

BROWN, R. E., *El Nacimiento del Mesías. Comentario a los Relatos de la Infancia*, Madrid, 1982.

—*El Evangelio según San Juan* (Madrid 1979).

BRUEGGEMANN, W., *La imaginación profética*, Santander, 1983.

BUSTO, J. R., *Cristología para empezar*, Santander, 1991.

BYNUM, C. W., *Holy feast, holy fast*, Berkeley, 1987.

CALDUCH-BENAGES, Nuria, "Aromas, fragancias y perfumes en el Sirácida", en CALDUCH-BENAGES, N., Y VERMEYLEN J., (eds.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift Maurice Gilbert*, BETL 143, Leuven, 1999, pp. 15-30.

CAMP, Claudia V., *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Sheffield, 1985.

—"Woman Wisdom as Root Metaphor. A Theological Consideration", en K. HOGLUND et al. (eds.), *The Listening Heart. Essays in Wisdom and the Psalms in Honour of Roland E. Murphy*, Sheffield, 1987, pp. 45-76.

CAZELLES, H., *El Mesías de la Biblia. Cristología del Antiguo Testamento*, Barcelona, 1981.

COMBLIN, J., "Jesús Profeta" en *Profetas: ontem e hoje*, Petropolis, 1987.

CORLEY, K., *Private women, public meals*, Peabody, 1993.

COPPENS, J., *Le prophète escatologique. L'annonce de sa venue. Les relectures*: ETL 49 (1973), pp. 5-35.

COTHENET, E., *Prophétisme dans le N. T.*: DBS VIII, 1222-1337.

CROSSAN, J. D., *Jesús, vida de un campesino judío*, Barcelona, 1994.

—*Jesús: biografía revolucionaria*. Barcelona 1996.

CULLMANN, O., *Cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1998.

DAVIS-KENDALLI-O.COLLINS (eds.), *The Resurrection*, Oxford, 1997.

DUMAIS, M., *Las mujeres en la Biblia*, Madrid, 1985.

ESTÉVEZ LÓPEZ, E., "Prácticas compasivas y visibilidad femenina", *Reseña Bíblica* 14 (1994).

—"Y todos los que lo tocaban quedaban curados. El cuerpo como espacio de gracia" *Sal Terrae* (1997), pp. 323-336.

FEUILLET, A., *Le discours sur le pain de vie*, París, 1967.

FITZMYER, J., *El Evangelio según San Lucas*, Madrid, 1987.

FULLER, R., *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, Madrid, 1979, pp. 57-66.

GALLEGO, E., "La misión profética de Jesús", *Biblia y fe* 14 (1988), pp. 56-79.

GEBARA, Ivone, *Teología a ritmo de mujer*, San Pablo, 1995.

GESTEIRA, M., *La eucaristía, misterio de comunión*, Madrid, 1983.

GIBLET, J., "Prophétisme et attente d'un Messie Prophète", en *L'attente du Messie*, Brujas, 1954, pp. 85-130.

GILBERT M. y ALETTI, J. N., *La sabiduría y Jesucristo, Cuadernos bíblicos* 32, Estella, 1981.

GILBERT, M., "L'éloge de la Sagesse (Siracide 24)", *RTL* 5 (1974), pp. 326-348.

—"Le discours de la Sagesse, en Proverbes 8. Structure et cohérence", en ÍDEM (ed.), *La sagesse de l'Ancien Testament*, BETL 51; Leuven, pp. 202-218.

GNILKA, J., *El Evangelio según San Marcos*, Salamanca, 1986.

GOODMAN, F., *Where the Spirits Ride the Wind. Trance journeys and other ecstatic experiences*, Bloomington, 1990.

HEYWARD C., *The redemption of Good: a theology of mutual relation*, Londres, 1982.

HOPKINS, J. M., *Toward a feminist christology. Jesus of Nazaret, european women and the christological crisis*, Kampen, 1995.

JAMES, J., *The tree of life*, Leiden, 1966.

JOHNSON, Elisabeth A., "Jesus, the Wisdom of God. A Biblical Basis for Non-androcentric Christology", *ETL* 61 (1985), pp. 261-294.

—*She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, 1993.

—"La masculinidad de Cristo", *Concilium* 238 (1991).

—*Consider Jesus. Waves of renewal in Christology*, N. York, 1990.

JOST, Renate-VALTNIK, E., *Ihr aber, für wen haltet ihr mich*, Güterloh, 1996.

- KESSLER, H., *La resurrección de Jesús. Aspecto Bíblico, Teológico y sistemático*, Salamanca, 1989.
- KINGSBURY, J. D., *Conflicto en Marcos*, El Almendro, 1994.
- LA CASA DE LA BIBLIA, *El amor entrañable del Padre*, Estella, 1998.
- LACONI, M., *S. Lucas y su Iglesia*, Estella, 1987.
- LAURENTÍN, R., "Jesús y las mujeres: una revolución ignorada" *Concilium* 154 (1980).
- LA VERDIERE, E., *The eucharist in the New Testament and the Early Church*, Minnesota, 1996.
- LÉON DUFOUR, X., *Lectura del evangelio de Juan*, Salamanca, 1998.
—*Resurrección de Jesús y mensaje pascual*. Salamanca, 1985.
- LÜDEMANN, G., *What Really Happened to Jesus?* Louisville, 1995.
- MAIER J. y SCHÄFER, P., *Diccionario de Judaísmo*, Estella, 1996.
- MALINA, Bruce, *The palestinian manna tradition*, Leiden, 1968.
- MARTINI, C. M., *El itinerario del discípulo*, Santander, 1997.
- MASUDA, S., "The good news of the miracle of the bread", *NTS* 28 (1982), pp. 191-219.
- MATEOS, J.-CAMACHO F., *El Hijo del hombre*, Córdoba, 1995.
- MCKINLAY, Judith, *Gendering wisdom the host*, Sheffield, 1996.
- MCLAUGHLIN, E., "Feminists Christologies: Re-Dressing the Tradition, in STEVENS, M. (ed.), *Reconstrunting the Christ Symbol. Essays Feminist Christology*, Paulist Press, Creighton, 1993, pp. 118-149.
- MESTERS, C. Y EQUIPO BÍBLICO CRB, *Lectura profética de la historia*, Estella, 1999, pp. 299-308.
- MIGUEL DE P., "Cristo" en NAVARRO, M., *Diez mujeres escriben teología*, Estella, 1993, pp. 63-104.
—"Siguiendo a Jesús por el camino" en AA. VV., *Salí tras ti clamando... y eras ido*, Claretianas, 1995.
- MOESSNER, D., *The Lord of the banquet*, Harrisburg, 1989.

- MOWINCKEL, S., *El que ha de venir*, Madrid, 1975.
- MUÑOZ MAYOR, M. J., *La mujer en la Biblia*, Madrid, 1998.
- MURPHY, ROLAND E., *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, N York, 1990.
—"The Personification of Wisdom", en DAY, J., et al. (eds.), *Wisdom in Ancient Israel. Essays in Honour of Emerton, J.A.*, Cambridge, 1995.
- NAVARRO, Mercedes, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12, 1-8*, Estella, 1999.
- NOUWEN, H., *With burning hearts. A meditation on the eucharistic life*, N. York, 1994.
- O'CONNOR, J., *The hidden manna. A theology of the eucharist*, S. Francisco, 1988.
- PIKAZA, X., *Éste es el hombre. Manual de Cristología*, Salamanca, 1997.
—*Mesías judío, cristo universal (Mt 1-4). La figura de Jesús ante el tercer milenio*, EsTri XXXII-3, Salamanca, 1998.
—*Pan, casa, palabra*, Salamanca, 1998.
- OSSIEK, C., "The women at the Tomb: What are they doing there?" *Ex Auditu* 9 (1993), pp. 97-107.
- QUÉRÉ, F., *Las mujeres del Evangelio*, Bilbao, 1997.
- PILCH, J. J., "Appearances of the Risen Jesus in Cultural Context. Experiences of Alternate Reality", *BTB* 28 (1998), pp. 52-60.
—"Visions in Revelation and Alternate Conciousness: A Perspective from Cultural Anthropology", *Listening: Journal of Religion and Culture* 28 (1993), pp. 231-44.
- RUETHER, R. M., *To change the world. Christology and cultural criticism*, N. York, 1983.
—*Sexism and God talk*, Boston, 1983.
- RUIZ LÓPEZ, D., *De la tarde a la mañana. Estudio del término 'layla' en el Antiguo Testamento*, Murcia, 1999.
- SABOURIN, L., *L'évangile de Luc. Introduction et commentaire*, Roma, 1992.

BIBLIOGRAFÍA

- SAWICKI, Marianne, *Seeing the Lord. Resurrection and Christian practices*, Minneapolis, 1994.
- SCHILLEBEECKX, E., *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, 1981.
- SCHÖKEL, L. A. y SICRE, J. L., *Los Profetas* (2 vols.), Madrid, 1980.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En memoria de ella*, Bilbao, 1989.
- SICRE, J. L., *De David al Mesías*, Estella, 1995.
- STROBEL Regula-STRAHM, Doris, *Christologie in feministisch-theologischer sicht*, Luzern, 1991.
- THEISSEN, G. y MERZ, A., *El Jesús histórico*, Salamanca, 1999.
- TOURON DEL PIE E., "Comer con Jesús", *Revista española de teología* 55 (1995), pp. 285-329 y 429-486.
- TREVIJANO, R., "La multiplicación de los panes", *Burgense* 15 (1974), pp. 435-465.
- VV. AA., *Algunas mujeres nos han sobresaltado*, Madrid, 1993.
- WITHERINGTON III, Ben, *Jesus the Sage. The Pilgrimage of Wisdom*, Edinburgh, 1994.

Títulos de la Colección EN CLAVE DE MUJER Dirigida por: Isabel Gómez-Acebo

RELECTURA DEL GÉNESIS

Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Dolores Aleixandre - Carmen Bernabé
Elisa Estévez - Mercedes Navarro

CINCO MUJERES ORAN CON LOS SENTIDOS

Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Alicia Fuertes - Trinidad León - Mercedes
Navarro - Marta Zubía

AMOR MALTRATADO. MATRIMONIO, SEXO Y VIOLENCIA EN LOS PROFETAS HEBREOS

Renita J. Weems

DIEZ MUJERES ORAN ANTE UN CUADRO

Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - M^a. Josefa García Callado - M^a. Teresa
Pandelet - Justa del Sol - Rosario García - Beatriz Arescurrinaga Rosa
Carbonell - Inés Gramajo - Marifé Ramos - M^a. Carmen Massé

RELECTURA DE LUCAS

Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Victoria Howell - Xabier Pikaza - Nuria
Calduch-Benages - Pilar de Miguel Fernández - Mercedes Navarro
Puerto

MUJERES QUE SE ATREVIERON

Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - M^a. Jesús Muñoz Mayor - M^a. Teresa
Pandelet - María del Mar Graña - María de Pablo-Romero - Victoria
Howell - Diana de Vallescar

DEL COSMOS A DIOS. ORAR CON LOS ELEMENTOS

Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - María José Arana - Toty de Naverán -
Emma Martínez

MARÍA. MUJER MEDITERRÁNEA

Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Esperanza Bautista - Mercedes Navarro -
María del Pino Tejera - Demetria Ruiz López

MUJERES Y ¿SECTAS? AYER Y HOY

Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Julio Trebolle - Victoria Howell -
Magdalena de Quiroga - M^a del Carmen Fernández - Juan Bosch -
M^a José López - Izaskun Sáez de la Fuente - Mercedes Navarro