

EL SECRETO
HISTÓRICO DE LA
VIDA DE JESÚS

ALBERT
SCHWEITZER

PRÓLOGO

Era preciso intentar, una vez por todas, una "Vida de Jesús" empezando por la mitad, y no por el comienzo, partiendo del nacimiento de la idea de la Pasión. Es raro que nadie lo haya intentado hasta ahora. El ambiente de la teología de hoy nos conduce a hacerlo.

A decir verdad, las evocaciones de la vida de Jesús sólo son satisfactorias hasta el momento en que aparece la idea de la Pasión. En ese punto preciso se advierte una falta de coherencia en el encadenamiento de los hechos. Ninguna de esas Vidas de Jesús consigue volver inteligible el porqué, de pronto, Jesús considera su muerte como una necesidad, ni en qué sentido la considera salvadora. Para restablecer el encadenamiento de los hechos hay que decidirse de una buena vez a partir de la idea de

la Pasión, como tal, para llegar así a comprender la vida de Jesús, encarando el pasado y el futuro. Si se nos escapa el sentido profundo de la idea de la Pasión, ¿no será, quizás, porque nuestra interpretación del primer período de la vida de Jesús descansa sobre un error, que nos coloca por anticipado en la posibilidad de comprender el desarrollo que, conduce a la idea de la Pasión en Jesús?

Las investigaciones de los últimos años han demostrado qué frágil es, de hecho, el terreno sobre el cual se funda nuestra concepción histórica de la vida de Jesús. Es innegable que hemos llegado a una grave antinomia. O bien Jesús se consideraba verdaderamente el Mesías, o -como parece demostrarlo una nueva tendencia- sólo la concepción de la Iglesia primitiva le confirió esa dignidad. Tanto en un caso como en el otra la "vida de Jesús" sigue siendo enigmática.

Si Jesús se consideraba realmente el Mesías, ¿cómo se explica que ejerciese su ministerio como si no lo fuese? ¿Cómo explicar que su dignidad y su autoridad no parecen concernir a su ministerio público? ¿Qué hay que pensar del hecho de que haya esperado el final de su actividad pública -hecha abstracción de algunos días pasados en Jerusalén-

para informar a sus discípulo; quién era él, en realidad, y para ordenarles, además, que conservasen estrictamente el secreto sobre su persona? No explica nada pensar que esa actitud haya sido dictada por la prudencia u por motivos pedagógicos. ¿Dónde se encuentra, en los relatos, de los tres primeros Evangelios, la menor alusión, cualquiera que sea, a la intención que habría tenido Jesús de educar a los discípulos y al pueblo con vistas al conocimiento de su mesianismo?

Cuanto más se piensa en ello, más se advierte qué poco permite explicar la "vida de Jesús" la hipótesis de que Jesús se hubiese considerado el Mesías, porque no se llega a establecer lazo alguno entre la idea que él tiene de sí mismo y su ministerio público. Tal vez sea trivial decir aquí que no se consigue solucionar el problema de saber por qué Jesús no intentó nunca, por medio de la instrucción, elevar al pueblo al nivel de la nueva concepción ética del mesianismo. El intento no hubiese sido tan vano como se inclina uno a pensarlo porque, en esa época, una profunda corriente religiosa atravesaba a Israel. ¿Por qué Jesús persistió firmemente en callar su concepción del mesianismo?

Por otra parte, si se admite que no se consideraba a sí mismo como el Mesías hay que explicar entonces cómo, después de su muerte, han hecho de él el Mesías. ¡La razón no puede haber sido su ministerio público, con toda seguridad, porque éste, precisamente, no tiene nada que ver con su mesianismo! Pero, en ese caso, ¿qué significa la revelación a los Doce del secreto del mesianismo, y la confesión frente al soberano sacrificador? Es cometer un acto de pura violencia declarar que esas escenas no han sido históricas. Si nos prestamos a tales maniobras, ¿qué subsistirá, en suma, de la tradición histórica evangélica?

Al mismo tiempo no hay que olvidar que si Jesús no se hubiese considerado el Mesías, ése sería el golpe de gracia para la fe cristiana. La opinión de la comunidad cristiana primitiva no nos compromete. La religión cristiana se funda sobre la conciencia mesiánica de Jesús, por lo cual su personalidad se distingue netamente, de manera única, de la de otros predicadores de moral religiosa. Si no se hubiese considerado a sí mismo el Mesías, todo el cristianismo descansaría -para emplear honradamente un término corrompido por su uso abusivo- sobre un

"juicio de valor" de los adeptos de Jesús de Nazareth, después de su muerte.

No olvidemos que se trata de una antinomia de la cual se puede traer una sola conclusión: la concepción histórica de la conciencia mesiánica de Jesús, valedera hasta aquí, es falsa, porque no explica la historia. Sólo es histórica la concepción que explica cómo Jesús podía considerarse a sí mismo el Mesías sin sentirse obligado, en el transcurso de su ministerio público, a hacer valer la conciencia que tenía de ese hecho en vista del Reinaldo mesiánico; y, más aún, cómo estaba obligado directamente o callar la dignidad mesiánica de su persona. ¿Por qué el hechor de su mesianismo era el secreto de Jesús? Explicarlo significa comprender la vida de Jesús.

La comprensión de la esencia de esa antinomia ha originado esa nueva concepción de la vida de Jesús. Las discusiones posteriores establecerán si es capaz de resolver el problema. Presento ese punto de vista como un esbozo, porque entra necesariamente en el marco de la obra sobre la Santa Cena. Espero, sin embargo, que la crítica de sus elementos fundamentales me permita alcanzar una mayor claridad respecto de muchos puntos de detalle exegéti-

co, antes de que pueda pensar en dar a esa tesis una forma definitiva en una "Vida de Jesús" elaborada.

A causa del carácter de la presentación sólo he podido esbozar mi exégesis de modo general. Pero quienquiera esté familiarizado con el tema advertirá, sin esfuerzo, que detrás de muchas afirmaciones vertidas sobre el papel se disimula un estudio mucho más detallado de los textos sinópticos de lo que podría pensarse a primera vista.

La nueva concepción de la vida de Jesús es de gran importancia, precisamente en lo que se refiere al problema de los tres primeros Evangelios. Desde ese punto de vista la composición de los evangelistas sinópticos se vuelve mucho más clara y sencilla. La redacción artificial, sobre la cual estábamos obligados a trabajar hasta ahora, se encuentra en ellos muy reducida. El Sermón de la Montaña, el discurso en ocasión del envío de los doce discípulos en misión, y el discurso del elogio del Bautista no son "discursos compuestos"; pero, en su mayor parte, han sido aceptados tal cual nos han sido transmitidos por la tradición. Tampoco se puede imputar a la Iglesia primitiva la forma de las predicciones de la Pasión y de la resurrección: verdaderamente Jesús habló a sus discípulos en esos términos acerca de su

porvenir. Esa simplificación de la cuestión literaria, precisamente, y el hecho conexo de que la credibilidad histórica de los Evangelios se encuentre así aumentada, son de un gran peso para la nueva concepción de la vida de Jesús.

Esa simplificación, sin embargo, no resulta de una toma de posición ingenua respecto de los relatos, sino del examen de las leyes según las cuales la concepción cristiana primitiva y la opinión formada entonces sobre la personalidad de Jesús condicionaban la representación de su vida y de su obra. Ese problema, precisamente, tal vez no haya sido tratado hasta ahora de manera bastante sistemática.

Por un lado, es cierto que la Iglesia primitiva ha ejercido una influencia decisiva sobre la representación del ministerio público de Jesús. Pero, por otra parte, en la esencia misma de la fe de la Iglesia primitiva se encuentran reunidos todos los datos que justifican la presuposición de que no ha atentado contra los principios fundamentales del ministerio público de Jesús y, sobre todo, que no ha "inventado hechos" en la vida de Jesús. Porque, de hecho, el cristianismo primitivo observaba una actitud de indiferencia hacia la vida, como tal, de Jesús. La fe cristiana primitiva no tenía el menor interés en esa

vida terrestre, porque el mesianismo de Jesús se fundaba sobre su resurrección, efectivamente, y no sobre su ministerio terrestre: se esperaba al Mesías que debía llegar en la gloria, y sólo había interés en la vida de Jesús de Nazareth en tanto concordaba con las palabras del Señor. No había absolutamente nada parecido a una concepción cristiana primitiva de la vida de Jesús, y tampoco los Evangelios sinópticos señalaban nada semejante. Sus redactores unieron los distintos relatos de su ministerio público, sin esforzarse en volverlos inteligibles, restableciendo su orden lógico de sucesión y su conexión, para permitirnos volver a trazar el "desarrollo" de Jesús. Cuando la espera escatológica se desvaneció en el transcurso del tiempo, y adquirió preponderancia la atención dispensada a la manifestación terrestre de Jesús como Mesías, con lo que se dio lugar a una concepción de la vida de Jesús, los relatos del ministerio de Jesús ya habían tomado una forma demasiado definitiva como para que pudiese afectarlos ese fraude de la tradición. El cuarto Evangelio presenta un cuadro histórico de la vida de Jesús, pero, con respecto a la descripción sinóptica del ministerio público de Jesús, es lo que son las Crónicas respecto a los Libros de Samuel y de los

Reyes. La diferencia entre el cuarto Evangelio y los tres Evangelios sinópticos consiste, precisamente, en que el primero contiene una vida de Jesús, en tanto que los últimos relatan su ministerio público.

La creencia de la Iglesia primitiva ha influido en la descripción del ministerio público de Jesús según leyes inmanentes, de la misma manera que la reforma deuteronómica ha influido en la presentación de los acontecimientos que se desarrollaron en tiempos de los jueces y de los Reyes. Se trata de un cambio inconsciente e inevitable de perspectiva. La nueva concepción, aquí presentada, considera a fondo ese cambio; se sigue de ello que la influencia ejercida por la fe de la comunidad cristiana primitiva sobre los relatos de los Evangelios sinópticos es mucho menos profunda de lo que pensábamos hasta ahora.

CAPÍTULO PRIMERO

ENSAYO DE SOLUCIÓN HISTÓRICO- MODERNO.

1. EXPOSICIÓN

Los textos de los Evangelios sinópticos, no explican de qué modo se impuso en Jesús la idea de la necesidad de la Pasión, ni qué significaba para él. En la predicación apostólica de Pedro y Pablo la Pasión es encarada como una necesidad divina, profetizada por las Escrituras. Tampoco la doctrina paulina tiene otra relación con la historia.

La idea de la Pasión, tal cual es aquí desarrollada en la perspectiva de la historia de la vida de Jesús, no se desprende directamente de los textos, por lo tanto, pero está implicada en ellos. Aquí sólo se

trata de elaborar una construcción histórica, tan necesaria como inevitable, cuya justeza depende de la medida de orden y claridad que aporte a los escritos sinópticos.

Todas las construcciones cuya finalidad es el restablecimiento de la verdad histórica se resumen en un ensayo de solución al que calificamos de histórico-moderno. Llamamos histórico al interés que nos despierta la explicación de la historia; moderno, al esfuerzo de penetración psicológica, con ayuda del cual se busca mostrar de qué manera, bajo la influencia de experiencias particulares, la idea de la Pasión se impuso a Jesús y cómo éste le dio un significado religioso. Ese ensayo de solución descansa sobre las consideraciones siguiente:

Para Jesús no se podía tratar de expiación. Él consideraba que el perdón de los pecados había sido concedido de antemano. Como lo atestigua la súplica del Padre nuestro, fluye naturalmente del amor paternal misericordioso de Dios. Por lo tanto, la idea de la redención (Marcos, X, 45) recuerda la teoría paulina de la expiación de carácter jurídico. Ésta se refiere, en efecto al perdón de los pecados. Así que se puede suponer que, del mismo modo que perdón de los pecados, la noción jurídica de la ex-

piación era igualmente ajena a Jesús, puesto que no aflora en ninguna parte a lo largo de toda su enseñanza. Por consiguiente, las palabras sobre el significado de su Pasión, en su forma tradicional, han sido influirlas de algún modo por las ideas de Pablo.

Si se considera esa influencia, la palabra histórica (Marcos, X, 45) encierra la idea del don de sí mismo en el sentido más elevado del término. Nos encontramos en el límite en el cual la idea de servicio, llevada a su grado más alto, se une con la de expiación. El valor del don de sí mismo para los otros consiste en que los sufrimientos, asumidos por Jesús, constituyen de alguna manera el acto inaugural que realiza la ética nueva del Reino de Dios y el orden nuevo que implica. Ese acto es el eslabón inicial de una serie de transformaciones, cuya culminación sobrenatural es su "retorno glorioso", realizando así la Nueva Alianza que ha sellado con su sangre.

Eso explica también de qué modo él podía y tenía que tomar la decisión de ir al encuentro del sufrimiento y de la muerte. La misión de Jesús consistía en realizar el Reino de Dios. Al comienzo

la emprendió dentro de los límites del círculo estrecho de su ministerio galilea.

Ese Reino empezó a instaurarse por medio de su enseñanza de la nueva ética, fundada sobre la fe en el divino Padre, y bajo la influencia del poder que irradiaba. Tiempo dichoso y fecundo al que Keim califica de primavera galilea. El acontecimiento culminante de ese período fue el envío de los discípulos en misión. Por medio de sus predicaciones debían difundir en todas partes la gloriosa simiente. Cuando, a su regreso, dieron cuenta de su éxito, Jesús estalló en gritos de alegría porque consideró que la victoria ya era actual (Mateo, XI, 25-27).

Después llegó el tiempo de la declinación. La oposición urdida en Jerusalén no tardó en propagarse (Marcos VII, 1). Antes, la simpatía popular le había permitido superar las dificultades que le causaban las autoridades. Ahora que la hostilidad se manifestaba sistemáticamente, sus adeptos lo abandonaban. Era fatal que, a lo largo de la discusión sobre los preceptos de la purificación, apareciese a plena luz la contradicción en que se encontraba Jesús respecto de las tradiciones legales (Marcos, VII, 1-23). Antes de que volviese la primavera ya se había visto obligado a alejarse de Galilea. Lejos, al

norte, se recogió en la soledad y el silencio para ver claro dentro de sí.

Para realizar el acontecimiento del Reino aún le quedaba un camino: el de la lucha contra el poder que se oponía a su obra. Estaba resuelto a combatir en los muros de la misma capital. Allí debía decidirse la suerte. Quizás venciese. De todos modos, aunque en el desarrollo de los acontecimientos terrenales no pudiese escapar a la fatalidad de una muerte ineluctable, desde el momento en que tomaba el camino que le dictaba su ministerio, los sufrimientos de esa muerte significaban, en los designios de Dios, el acto que debía coronar su obra. La voluntad de Dios era entonces que el orden nuevo del Reino de Dios fuese inaugurado por el acto ético supremo del Mesías. Con esos pensamientos tomó el camino de Jerusalén para seguir siendo el Mesías.

2. LOS CUATRO "A PRIORI" DEL ENSAYO DE SOLUCIÓN HISTÓRICO-MODERNO

1. La vida de Jesús se subdivide en dos períodos, cuyo contraste es sorprendente. El primero fue

dichoso; el segundo, lleno de desilusiones y fracasos.

2. La formulación sinóptica del pensamiento de la Pasión en Marcos X; 45 (dar su vida en rescate de muchos); y de la frase pronunciada en la comida de la Santa Cena en Marcos XIV, 24 (su sangre vertida por muchos) es influida de alguna manera por la doctrina paulina de la expiación.

3. La concepción del Reino de Dios, en tanto que realización de una sociedad ética, cuya ley suprema es el servicio, dominaba la idea de la necesidad de la Pasión.

4. Si la Pasión de Jesús era el acto ético inaugural del Reino de Dios, su éxito dependía igualmente del modo en que los discípulos se dejasen guiar por él, comprendiéndolo así y actuando en consecuencia. La idea de la Pasión surgió de la reflexión.

Consideradas separadamente, ¿esas presuposiciones son fundadas?

3. EL CONTRASTE ENTRE LOS DOS PERÍODOS

(primera presuposición)

¿Cuáles son los acontecimientos de la época pretendidamente dichosa, si el período desdichado comienza después del envío de los Doce en misión? Prescindimos de las penosas discusiones con los Fariseos a propósito de la curación del paralítico (Marcos, II, 1-12), del joven (Marcos, II, 18-22), y de la observancia del sábado (Marcos, II, 23; III, 6). Ya Marcos, III, 6, menciona una conjuración. Jesús es obligado a separarse de su familia, que lo considera mentalmente irresponsable y quiere llevarlo por la fuerza a su casa (Marcos, III, 20-22, 31-35). En Nazareth lo niegan (Marcos, VI, 1-6).

En esa misma época sufre una ofensiva que lo trastorna profundamente. Los Fariseos lo desacreditan ante el pueblo, pues lo acusan de estar en connivencia con Satán (Marcos, III, 22-30). Su exhortación a los Doce, antes de su partida, muestra hasta dónde se siente herido.

Prepara a sus discípulos para que sean igualmente desconocidos: "Si han llamado Belcebú al

dueño de casa, ¡con cuánta mayor razón llamarán así a la gente de su casa!" (Mateo, X, 25).

Ésos son los acontecimientos conocidos "del período más dichoso". Pero no son nada comparados con aquellos a los cuales él hace alusión en la época del envío de los Doce. Si, de manera general, ya ha proclamado felices a quienes son ultrajados y perseguidos a causa de él (Mateo, V, 11, 12), ahora previene a sus discípulos contra todas las afrentas y sevicias de que serán objeto (Mateo, X, 17-25). Permanecerle fieles les valdría sufrir la ignominia (Mateo, X, 22), romper los lazos más queridos (Mateo, X, 37), y asumir su cruz (Mateo, X, 38). Se ha dicho del período galileo que fue dichoso; ahora bien, el envío de los Doce se halla teñido de pesimismo. ¿Cómo conciliarlo?

Las alusiones que hace Jesús en sus discursos al pueblo de esa época evocan también grandes catástrofes. ¿Qué había pasado en Corazim, en Capernaum y en Bethsaida para que él pidiese para esas ciudades el día del juicio, en el que Tiro y Sidón serían tratadas con menos rigor? (Mateo, XI, 20-24).

Ese tono lúgubre no casaba con el dichoso período galileo, por lo cual es grande la tentación de considerar los discursos del Evangelio de Mateo,

relativos a la época del envío de los Apóstoles, como composiciones que contienen fragmentos de una época ulterior. Pero, ¿dónde los habría pronunciado Jesús? Durante su estada en el Norte, después de su fuga, Jesús no dijo ningún discurso, y las palabras pronunciadas en Jerusalén tienen una resonancia muy propia, de manera que no se sabría muy bien dónde colocar las ilusiones a los acontecimientos galileos y las advertencias a sus discípulos en vista de su misión.

A ello se agrega que en ninguna parte se mencionan sucesos notables a lo largo de ese primer período. Éstos sólo comienzan con el envío de los discípulos. Jesús celebra con palabras entusiastas el gran momento de su regreso (Mateo, XI, 25-27). ¿Cómo comprender, a partir de entonces, que los Fariseos hayan triunfado y que el pueblo lo haya abandonado? Los textos no dicen nada de semejante retroceso. La discusión sobre los ritos de la purificación (Marcos, VII, 1-23) no nos da aquello que se esperaba. Ya con anterioridad Jesús había enfrentado mucho más violentamente a los teólogos de la capital (Marcos, III, 22-30).

En la cuestión de los ritos de la purificación el vencido no había sido él.

Se ha intentado explicar la derrota de Jesús por su "fuga" hacia el norte, a continuación de esa escena (Marcos, VII, 24 ss.). Sin embargo, los relatos no la presentan de ninguna manera como una "fuga". Tampoco justifican ese viaje septentrional como una consecuencia de la controversia que lo había precedido; somos nosotros, más bien, quienes introducimos un lazo causal ficticio en la serie cronológica de los relatos. El que Jesús, impulsado poco antes por el favor del pueblo, deje luego el territorio, es un hecho que los textos no explican por ahora.

El que sea una fuga es una suposición desprovista de todo fundamento.

No hay por qué concederle importancia al hecho de que Jesús haya aparecido dos veces aún, a continuación, rodeado de una gran multitud (Marcos, VIII, 1-9, la comida de los 4.000; y Marcos, VIII, 34, ss., escenas anteriores y posteriores a la Transfiguración). Ese hecho podría descansar, quizás, sobre una reconstrucción literaria de los relatos respectivos, lo cual se considera como establecido, por ejemplo, para el caso de la multiplicación de los panes.

En cambio, es decisiva la recepción hecha a Jesús por la caravana del tiempo de Pascua, con la que se encuentra a las puertas de Jericó. Esa ovación no se dirige al hombre que perdió tierra y hombres por obra de los Fariseos y que, al fin de cuentas, se ve obligado a huir, sino al profeta reaparecido, festejado cuando vuelve de su retiro.

Si bien las multitudes populares galileas le aportan, ahora el apoyo de sus aclamaciones, con lo cual le permiten aterrorizar a los magistrados de la capital durante varios días -porque la purificación del Templo no fue más que eso-, y desenmascarar a los Escribas con mordaz ironía, ¿lo hicieron para el hombre que, algunas semanas antes había tenido que retroceder ante esos doctores, y en su propio país?

Si se quiere hablar de un período de éxito, el que merece esa calificación es el segundo. Porque allí donde Jesús aparece en público después del retorno de los discípulos es acompañado de una multitud totalmente devota: en Galilea, desde el Jordán a Jerusalén, y hasta en la capital.

El pueblo judío que murmura es una verdadera invención del cuarto evangelista. Además, el golpe de fuerza de su arresto secreto, y su apresurada

condena muestran claramente el temor que sentía el Consejo Supremo de un movimiento popular en favor de Jesús. Ése fue el único "fracaso" de ese segundo período. ¡Cierto es que le fue fatal!

El primer período galileo corresponde, en realidad, a un tiempo de humillaciones y sinsabores. Una doble razón, sin embargo, incitó a considerarlo "dichoso". En primer lugar hay en él un elemento estético, que Keim, en particular, destaca con fuerza. Una serie de parábolas inspiradas en la naturaleza, así como los maravillosos discursos acerca de los vanos cuidados por el mañana (Mateo, VI, 25-34) sólo pueden comprenderse si se, piensa que reflejan la esperanza dichosa, reavivada al contacto con la naturaleza renaciente.

A eso se agrega una hipótesis de orden, histórico. En el primer período no existe la espera de la Pasión; en el segundo, es dominante. Por consecuencia, el primero fue segundo, es dominante. Por consecuencia, el primero fue dichoso, y el segundo, desdichado; de otro modo nada explicaría, psicológica ni históricamente, el brusco cambio.

Los hechos históricos tienen otro sentido. En el verdadero período de fracasos no aparece la decisión de ir al encuentro del sufrimiento. En el segun-

do período, en cambio (que fue dichoso), Jesús revela a sus discípulos su condena a muerte por los Escribas. Así, la situación se presenta exactamente a la inversa. Por ese motivo la psicología histórico-moderna se encuentra frente a un enigma.

4. LA INFLUENCIA DE LA TEORÍA DEL APÓSTOL PABLO SOBRE LA CONCEPCIÓN DE LA PASIÓN EN LOS TRES PRIMEROS EVANGELIOS

(segunda presuposición)

No se puede adelantar ninguna prueba que permita afirmar que los pasajes relativos a la Pasión en los tres primeros Evangelios reflejen el pensamiento del apóstol Pablo. También aquí se trata de una especie de hipótesis. Porque si no se consigue atribuir al texto paulino interpolado el carácter jurídico de Marcos, X, 45, y Marcos, XIV, 24, hay que admitir que la idea misma que tenía Jesús de la Pasión contenía la concepción drástica de la expiación. De todos modos, el ensayo de solución histórico-moderno no se encuentra preparado para esa alternativa.

En cambio, se puede probar que aquí no hay huellas de influencia alguna del apóstol Pablo. De acuerdo con Pablo, Jesús dijo, cuando la Santa Cena: "Mi cuerpo por vosotros" (I Cor. XI, 24). Conforme con esto encontramos en Lucas, XXII, 19 y 20: "Mi cuerpo, que es dado por vosotros; mi sangre, que por vosotros se derrama". Los dos evangelistas más antiguos escriben invariablemente: por muchos, en vez del pronombre personal. Marcos, X, 45; Mateo, XX, 28: "dar su vida en rescate por muchos". Marcos, XIV, 24; Mateo, XXVI, 28: "mi sangre del nuevo pacto, la cual es derramada por muchos". Por una parte, las personas llamadas a beneficiarse con la Pasión son señaladas con precisión: son los discípulos. Por otra parte, se trata de una multitud, cuyo número es indeterminado.

Pretender que eso objetivamente redunde en lo mismo no es de ningún modo satisfactorio. ¿Por qué, según los primeros evangelistas, Jesús habría hablado de muchos, y según Pablo, de los suyos? La única explicación consiste en que Pablo escribía colocándose en el ambiente de la comunidad después de la muerte de Jesús. Bajo ese ángulo es una comunidad determinada la que se beneficia con esa muerte expiatoria, es decir, quienes creen en Jesús.

Los discípulos representan a la comunidad de creyentes de la cual dan cuenta las palabras históricas de Jesús, porque, desde el punto de vista de la comunidad fundada a continuación sobre la fe en el Mesías, era inconcebible que Jesús, al hablar de su Pasión, hubiese tenido en cuenta a nadie que no fuese creyente.

La antigua fórmula sinóptica por muchos fue pronunciada en un marco histórico determinado. Se remonta al tiempo en que Jesús no exigía aún la fe en su misión mesiánica, y en la cual, por lo tanto, la multitud que debía beneficiarse con su muerte era indeterminada. Hay una sola cosa cierta: su número será más grande que el de sus discípulos; por eso dijo Jesús por muchos. Si hubiese dicho por vosotros, como dice Pablo, los discípulos hubiesen debido deducir que él moría sólo por ellos, dando por sentado que ellos no podían considerarse entonces luz representantes de una futura comunidad mesiánica de creyentes, según la concepción natural de Pablo y de la primera Iglesia.

Pero ese muchos ha sido conservado, aunque Pablo, al escribir desde el punto de vista de la comunidad, se viese instintivamente impulsado a substituirlo por el vosotros, y crease así una expre-

sión históricamente inadmisibles, por lo cual no se podría pretender encontrar huella alguna de la influencia de Pablo en la expresión tradicional de la historia de la Pasión en los primeros Evangelios. La teoría de la expiación que presentan Los Evangelios sinópticos, por lo tanto, es histórica. No se justifica atenuarla, tal como lo presupone el ensayo de solución histórico-moderno.

Entonces, la tarea de interpretar las palabras de Jesús impune la explicación precisa de ese por muchos. Por no haberlo considerado así no es histórica ninguna exposición sobre el significado histórico de la muerte de Jesús, desde Pablo hasta Ritschl. Toda su construcción se desmorona si la comunidad indeterminada, imprecisa, del relato histórico, reemplaza a la comunidad de los creyentes, a la cual apela. Sólo es histórica la interpretación que permite comprender por qué, según Jesús, el sacrificio de su muerte se cumplió en favor de una multitud voluntariamente indeterminada.

5. EL REINO DE DIOS, COMO GRANDEZA ÉTICA EN EL CONCEPTO DE PASIÓN

(tercera presuposición)

a) Marcos, 10, 41-45. El servicio como preparación moral para la llegada del Reino

Cuando los hijos de Zebedeo expusieron su pretensión de estar sentados al lado del Señor cuando estuviere en su gloria, es decir, cuando reinase como Mesías sentado sobre su trono, los otros discípulos se indignaron. Jesús los reunió y les habló del servicio y del gobierno concernientes al Reino de Dios.

Existe la costumbre de descubrir en esas palabras la concepción ética del Reino de Dios. Se impone una inversión de todos los valores. El más grande en el Reino de los cielos será quien se vuelva humilde como un niño (Mateo, XVIII, 4), y será soberano quien sirva. Humillarse es renunciar a sí mismo para servir a los otros: ésa es la nueva ética del Reino de Dios, inaugurada por el sacrificio de Jesús.

¡Pero olvidemos que el Reino y el reinado que se anuncia son representados como futuro, en tanto

que el servicio concierne al presente! Según nuestra interpretación moral, servir y reinar coinciden cronológica y lógicamente.

Pero, para Jesús, de ninguna manera se trata de eso, de una inversión puramente moral de las nociones de servicio y de reino, sino más bien de una antítesis cronológica. Hay una oposición nítida entre el tiempo presente y el futuro. ¡Quien quiera figurar un día entre los más grandes en el Reino de Dios debe ser ahora semejante a un niño! ¡Quien pretenda ocupar un puesto de comando debe servir ahora! Cuanto más humilde sea el gesto de un hombre dedicado ahora al servicio de los otros, en tanto los soberanos de este mundo se aseguran el poder por medio de la fuerza, mayor será su autoridad cuando se desmorone el poder terrenal y despunte en el horizonte el alba del Reino de Dios. Por eso, aquel que llegue en las nubes del cielo para juzgar y reinar debe humillarse hasta las agonías de la muerte. Antes de ascender a su trono debe beber el cáliz de la amargura, del cual beberán también quienes quieran reinar con él.

A partir del instante en que se presta atención a ese ahora y entonces en el discurso de Jesús, se descubre allí la expresión de una fuerte tensión, y no

una pálida antítesis. Los grados descendientes de los estados de servicio se corresponden con la curva ascendente de la ascensión al reino.

1. Quien quiera ser, grande entre vosotros que sea vuestro servidor (v. 43).

2. Quien quiera ser el primero entre vosotros que sea el esclavo de todos (v. 44).

3. Por eso el Hijo del hombre será ascendido al rango más alto, porque él no ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por muchos (v. 45).

La graduación es doble. Para los discípulos, el servicio no se extiende más allá de su propio círculo; para Jesús engloba a una multitud indeterminada, es decir, a todos aquellos que se benefician con su Pasión. Para los discípulos sólo se trata de una humilde sumisión; para Jesús, del dolor amargo de la muerte. Pero ambos participan del servicio en tanto refieren a ese hecho un derecho de acceso a un puesto elevado en el Reino.

La explicación corriente sólo da cuenta del contenido del texto de Lucas (Lucas, XXII, 24-27), y no dice nada del antiguo texto sinóptico. El texto de Lucas ha tomado la narración de su contexto, de modo que se presenta como una disputa entre los

discípulos, cuando la última Cena, para saber quién de ellos "debía ser estimado como el más importante".

Se elimina así de la situación el ahora y entonces, y sólo se trata de una pura intervención ética de las nociones de Reino y servicio. En consecuencia, sólo queda del discurso de Jesús un paralelismo desprovisto de vida. "Que el mayor entre vosotros sea como el más joven; y el que gobierna como el que sirve" (Lucas, XXII, 26). En vez de dar como ejemplo su propio sacrificio en favor de la mayoría, para ilustrar la conducta que espera de aquellos que quieren gobernar con él, Jesús sólo habla de su actitud hacia los discípulos: "Y yo, sin embargo, estoy entre vosotros como el que sirve" (Lucas, XXII, 27). Entiende con esto una manera de servir que, al mismo tiempo, significa gobernar. De todos modos, en los dos primeros Evangelios no se habla para nada de la promulgación de la nueva moral del Reino de Dios, en la cual servir es sinónimo de reinar, sino del significado de la humildad y del servicio en la espera del Reino de Dios. Servir es la ley fundamental de la ética interina.

Ese pensamiento, además, es más profundo y viviente que el moderno juego de palabras que atri-

buiamos al Señor. En la edad presente, sólo mediante la humildad y sencillez de la infancia nos preparamos dignamente para reinar en el Reino de Dios. Sólo será grande aquél a quien el sufrimiento haya purificado y ennoblecido aquí abajo. Por eso Jesús considera que el sufrimiento es el medio moral para adquirir y afirmar la autoridad mesiánica que le ha sido reservada.

El poder terrenal, fundado sobre la fuerza bruta, emana de la potencia antidivina. El poder en el Reino de Dios, en el cual el poderío de este mundo es destruido, es emanación de la potencia divina. Sólo puede ser su portador quien haya permanecido ajeno a toda esperanza de dominación sobre esta tierra. El hecho de delegar el poder a quienes se han preparado para él a través del sufrimiento es negocio exclusivo de Dios (Marcos, X, 39-40) .

Si el servicio no explica la moral del Reino de Dios, la concepción de Jesús acerca de la Pasión tampoco participa de la noción correspondiente del Reino, entendido como una sociedad ética que se desarrolla por si misma, sino de una visión más elevada, a saber, la visión escatológica del Reino.

b) La idea de la Pasión y la espera escatológica

El examen de los relatos de la Santa Cena ha revelado la existencia de un lazo estrecho entre la conclusión escatológica (Marcos, XIV, 25) y la expresión relativa a la sangre vertida por muchos (v. 25). Los otros pasajes sobre la Pasión sugieren una conexión similar. Jesús, después de haber pronunciado el "sí", sellando su propia sentencia de muerte, habla de su regreso en medio de las nubes del cielo. Cuando lo hace, y según el texto de Marcos, asocia en su pensamiento los dos acontecimientos. Marcos, XIV, 62: "Yo soy; y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra de la potencia de Dios, y viniendo en las nubes del cielo". Ese lazo lógico ya es debilitado por Mateo, como en el caso relativo a la copa, cuando reemplaza "y" por una expresión que sugiere un desarrollo puramente temporal. Mateo, XXVI, 64: "Tú lo has dicho; y aún os digo que desde ahora", etcétera. La referencia escatológica falta en Lucas; la deja caer igualmente a propósito de la copa.

La existencia de un lazo estrecho entre la idea de la Pasión y la escatología surge igualmente de las palabras de Jesús en cuanto al camino de cruz que tendrán que seguir sus adeptos (Marcos, VIII, 34;

IX, 1). Quienquiera tenga vergüenza de Jesús, mientras éste sufra la ignominia y la persecución en medio de esa generación adúltera y pecadora, verá al Hijo del hombre avergonzarse de él cuando llegue en la gloria de su Padre, con los santos ángeles. ¡Porque esta generación no morirá sin que antes haya visto llegar el Reino de Dios con toda su potencia!

Esta conexión debe de haber sido extremadamente chocante para sus oyentes. Después de la partida de Cesárea de Filipos, y bajo la impresión del misterio de la Pasión, que los había llenado de un sentimiento de tristeza y de angustia (Marcos, IX, 30-32), los discípulos disputaron entre sí para saber quién ocuparía el puesto más alto en el Reino. En la casa de Capernaum, Jesús debe reprenderlos a ese respecto (Marcos, IX, 33-37). Esto pasa después de haberles hablado por segunda vez de su Pasión.

En el camino de Jerusalén se repite la misma escena, ligada estrechamente a la tercera predicción de la Pasión (Marcos, X, 32-41). Los hijos de Zebedeo hacen valer sus reivindicaciones en cuanto a los asientos del trono: aquí ya no se trata de un malentendido pueril por parte de los adeptos, porque, de hecho, Jesús considera seriamente la sugestión que

le hacen. La espera escatológica debe de haber sido destacada tan fuertemente por los discípulos, a causa de la predicción de Jesús sobre su Pasión, que necesariamente se formulan problemas acerca de la posición que ocuparán en el futuro reino.

El ensayo de solución histórico-moderno elimina la concepción escatológica del Reino de Dios de la idea de la Pasión, y la reduce a la imagen de una apoteosis que culminará con el retorno. Esa expresión es absolutamente falsa. Nunca habló Jesús de su retorno, sino sólo de su llegada o del advenimiento del Hijo del hombre. Empleamos la expresión "retorno" porque unimos muerte y gloria por antítesis, como si la nueva situación procediese únicamente de una transfiguración victoriosa de Jesús. Nuestra interpretación le hace decir: "Voy a morir, pero seré glorificado por mi retorno". Pero, de hecho, él ha dicho: "Debo sufrir, y el Hijo del hombre aparecerá sobre las nubes del cielo". Para sus discípulos, sin embargo, esto representa mucho más que una apoteosis, porque con la aparición del Hijo del hombre despuntaba la aurora del Reino escatológico. Por consiguiente, Jesús pone su muerte en relación temporal y causal con el advenimiento escatológico del Reino. En su idea de la Pasión do-

mina la concepción escatológica del Reino, y no la noción ético-moderna.

6. LA FORMA DE LA REVELACIÓN DE LA PASIÓN

(cuarta presuposición)

Si la solución histórico-moderna fuese correcta, Jesús hubiese debido expresar la idea de la Pasión en presencia de sus discípulos, bajo forma de una reflexión ética. Si para ellos era necesario considerar la catástrofe inminente como el acto primero del nuevo orden moral, y concluir de allí la necesidad de un cambio de actitud moral, él hubiese debido familiarizarlos por anticipado con ese aspecto del acontecimiento en el momento mismo en que lo anunciaba.

De hecho, él no les presentó la idea de la Pasión bajo forma de una reflexión ética, sino como un misterio, sin ninguna otra explicación. Éste es dominado por un absoluto: "es necesario", expresión de la incomprensible necesidad divina. El hecho de que la idea de la Pasión fuese un secreto contradice al ensayo de solución histórico-moderno.

7. RESUMEN

1. La hipótesis de una dichosa época galilea, seguida de un período de declinación, es históricamente insostenible.

2. La influencia de Pablo no puede haber decidido lo que se dice sobre la Pasión en los primeros Evangelios.

3. En la representación de Jesús sobre la Pasión domina la concepción supraética, escatológica del Reino, y no la ética.

4. El enunciado de la idea de la Pasión no ha sido hecho bajo forma de una reflexión ética, pues se trata de un secreto incomprensible que los discípulos no necesitaban entender, y que no llegaron a captar, por lo demás.

Esto es lo que ocurre con los cuatro pilares que sostienen el ensayo de solución histórico-moderno. Con ellos se desmorona toda la construcción. ¡Después de todo, no es más que un pensamiento desprovisto de vida! Es una representación moderna, vacía de fuerza, que reduce la muerte de Jesús a un ejemplo. Con su sacrificio Jesús no aporta absolutamente nada nuevo, puesto que, a lo largo de todo su ministerio público, ya considera presente el Rei-

no de Dios, como dispensador del perdón de los pecados, o como la sociedad en vías de perfeccionamiento moral.

Su misma aparición la confirma. Sin embargo, la realización del sacrificio exige que la muerte de Jesús tenga un significado efectivo.

Aquí reside el punto débil de la dogmática moderna respecto de la antigua. Pablo, Anselmo y Lutero reconocen que se trata de una situación totalmente nueva, que sucede en el tiempo a la muerte de Jesús y es su resultado lógico. La dogmática moderna gira en torno del tema, pero no aporta ninguna claridad y se pierde en las nubes de sus propias hipótesis. De hecho, los dos puntos de vista no son históricos. Considerada bajo el ángulo religioso, sólo se considera la concepción moderna.

En este punto, sin embargo, la dogmática antigua es más histórica, porque de todos modos postula un efecto real posterior a la muerte de Jesús, como lo piden los pasajes sinópticos.

Pero, ¿en qué consiste, en éstos, ese valor totalmente nuevo, ligado a la muerte de Jesús? Los escritos sinópticos sólo dan aquí una única y misma respuesta: ¡la realización escatológica del Reino! La llegada del Reino de Dios con potencia depende del

sacrificio de Jesús. Ése es el sentido fundamental del secreto de la Pasión. ¿Cómo hay que comprenderlo? Sólo la historia de Jesús puede resolver el problema. En lugar de la solución histórico-moderna consideremos ahora el ensayo de solución histórico-escatológico.

CAPÍTULO II

LA EVOLUCIÓN DE JESÚS

1. EL REINO DE DIOS COMO GRANDEZA ÉTICA Y ESCATOLÓGICA

El encuentro en Jesús de un orden de ideas ético y escatológico a la vez ha planteado siempre uno de los problemas más arduos del estudio teológico del Nuevo Testamento. ¿Cómo es posible que dos concepciones del mundo tan diferentes, diametralmente opuestas, en parte, se unan en un solo y mismo pensamiento?

Se ha intentado eludir el problema, con el sentimiento justificado de que las dos consideraciones eran irreconciliables. Algunos espíritus críticos, co-

mo T. Colani¹ y G. Volkmar², hasta han llegado a eliminar totalmente la escatología del pensamiento de Jesús. De acuerdo con esos autores todo lo que se ha aportado a ese respecto debería imputarse a la espera escatológica de los apóstoles, en una época ulterior. Ese procedimiento tropieza con la insistencia de los textos; los escatológicos, precisamente, son los mejor atestiguados. Su supresión equivale a un acto de violencia.

No ha sido más feliz la tentativa de soslayar el problema por medio de una sublimación de la escatología, como si Jesús hubiese traducido las representaciones realistas de su época en términos espirituales, al adaptarlas bajo una forma metafórica. Sobre esta idea se funda el estudio de Erich Haupt³. De todos modos, nada nos autoriza a suponer haya prestado a sus palabras un sentido impropio, desde que sus oyentes, en razón de la concepción corriente en su época, debían entenderlas obligatoriamente en un sentido realista. No sólo carecemos de toda explicación valedera para justificar tal método

¹ Jesucristo y las creencias mesiánicas de su tiempo, 1864, págs. 94 y sigs. Y 169 y sigs.

² Die Evangelien, 1870, págs. 530 y sigs.

³ Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien. 1895.

por parte de Jesús, sino también de la menor indicación alusiva que hubiese hecho a ese respecto.

Así subsiste en todo su rigor el problema de la yuxtaposición de dos conceptos opuestos del mundo. La única solución parece descansar sobre la hipótesis de un desarrollo gradual. Al comienzo, Jesús habría tenido una concepción puramente ética del mundo, mientras se realizaba el Reino de Dios a través de la extensión y del perfeccionamiento de la sociedad moral y religiosa, cuya fundación había emprendido. De todos modos, cuando la oposición de la potencia terrenal cuestionó la conclusión orgánica del Reino, se habría impuesto en su espíritu la concepción escatológica. Los acontecimientos ocurridos lo habrían impulsado a descontar desde entonces el cumplimiento del ideal religioso y ético - que había considerado hasta entonces la culminación de un desarrollo continuo- como consecuencia de una catástrofe cósmica, en la cual la omnipotencia de Dios llevaría a su término la obra emprendida.

Por lo tanto, se habría operado una revolución completa en el pensamiento de Jesús. Pero el problema se halla enmascarado, antes que resuelto, en esa presentación cronológica de los hechos. La

aceptación de la visión escatológica, vuelta comprensible de esa manera, sólo significa la ruptura total con el pasado. Ya no se puede hablar de evolución. Porque la visión escatológica, tomada en serio, anula los encadenamientos éticos de los pensamientos. No tolera desempeñar un papel secundario.

La dogmática cristiana la ha reducido a ese estado de impotencia, por primera vez, en razón de la experiencia histórica.

Ahora bien, el pensamiento de Jesús debía ser escatológico o no, pero no los dos juntos. O, en todo caso, de modo tal que completase lo no escatológico.

Se ha probado que sólo la noción escatológica del Reino de Dios prevalece en la idea de la Pasión. De la misma manera, se ha probado que la hipótesis de un período de fracaso después del envío de los Doce carece de toda justificación histórica. De todos modos, ésta es la presuposición indispensable para todo desarrollo, tal cual lo encaraba Jesús. Por consiguiente, el pensamiento escatológico. no se le puede haber impuesto a Jesús a causa de los acontecimientos, pero debe de haber estado desde el co-

mienzo, aun en el primer período galileo, en la base de su predicación.

2. EL CARÁCTER ESCATOLÓGICO DEL DISCURSO A LOS DOCE ANTES DE SU ENVÍO

"El Reino de los cielos está próximo" (Mateo, X, 7). Jesús exhorta a sus discípulos a que proclamen la nueva, la cual resume todo lo que había predicado anteriormente. Ahora deben llevarla a las ciudades de Israel. El discurso de Jesús a los Doce no provee ninguna indicación acerca del sentido que corresponde dar a esa proclamación.

Si la interpretación común es exacta, las palabras con las cuales Jesús despide a sus discípulos son singularmente enigmáticas. Colmado de esperanza y de alegría creadora emprende la tarea de ensanchar el radio de sus actividades en vista de la fundación del Reino de Dios. El discurso a los discípulos, pues, debería contener instrucciones en ese sentido, en cuanto a la actividad misionera que les correspondería, y también acerca de la manera de

enseñar la nueva relación con Dios y la nueva mural del Reino de Dios.

Sin embargo, el discurso a los discípulos antes de su envío en misión no tiene nada que ver con un sumario de la "enseñanza de Jesús". No se trata de dar una enseñanza profundizada, sino de una predicación a través de Israel, con la misión única de proclamar en todas partes la proximidad del Reino de Dios, a fin de que cada cual quede advertido y se arrepienta. ¡No hay que perder tiempo en el camino! Por lo tanto, no deben demorarse en una ciudad donde su mensaje se reciba con indiferencia, sino apresurarse a ir más lejos a fin de pasar por todas las ciudades de Israel antes de que llegue el Hijo del hombre. Pero "la llegada del Hijo del hombre" significa: el advenimiento del Reino de Dios con toda su potencia.

"Cuando os persigan en ésta ciudad, huid a la otra; porque de cierto os digo que no acabaréis de recorrer todas las ciudades de Israel antes de que venga el HIJO del hombre" (Mateo, X, 23). Si el sentido de esta orden es que los discípulos deben anunciar la realización del Reino de Dios sobre la base de una nueva conducta mural, esa frase escatológica causa el efecto de un bloque, errático, aisla-

do en medio de grandes praderas en flor. Pero si el anuncio de la llegada inminente del Reino se considera bajo el ángulo de la escatología, la frase se encuentra entonces inserta en un gran contexto: es una ruca en un paisaje salvaje. No se puede pretender que haya sido intercalada ulteriormente, porque sitúa la profecía escatológica en la época misma del envío de los Doce.

La única enseñanza necesaria es el llamado al arrepentimiento. ¡Quien crea en la inminencia del Reino que se arrepienta! Por eso Jesús dio a sus discípulos el poder de expulsar a los espíritus impuros y de curar todas las enfermedades (Mateo, X, 1). Esas señales deben permitir que todos comprendan que la potencia antidivina está condenada, y que la aurora del Reino de Dios despunta en el horizonte. Esto forma parte de su predicación, pues quien no crea en sus señales y no se arrepienta ante la llegada del Reino de Dios, está condenado. Por eso Corazim, Bethsaida y Capernaum caerán bajo el Juicio. La fe y el arrepentimiento les fueron facilitados por las señales y los milagro:, cuyos favores tuvieron antes que otras; y, sin embargo, no reflexionaron, lo que habrían hecho ciudades paganas, como Tiro y Sidón (Mateo, XI, 20-24). Esas palabras dirigidas al

pueblo, muestran bien toda la importancia que Jesús acordaba a las señales en relación con el mensaje escatológico.

Así, los discípulos debían predicar el Reino, el arrepentimiento y el juicio. Pero, como el acontecimiento que se anunciaba era inminente, y podía producirse en cualquier instante, debían estar preparados para aquello que lo precedía, es decir, la última rebelión del poder terrenal. ¿Cómo deberían conducirse frente a esa situación para no ser confundidos? ¡Sobre ese punto versan las instrucciones que les da Jesús antes de su partida! En el tumulto general de los espíritus se romperán todos los lazos. Reinará la división entre los miembros de una misma familia (Mateo, X, 34-36). Quien opte por la causa del Reino de Dios deberá estar dispuesto a abandonar a quienes le son más queridos, a sufrir el oprobio y a tomar su cruz (Mateo, X, 37-38). El poder terrenal los perseguirá duramente (Mateo, X, 17-31). Serán llamados a rendir cuentas, y los torturarán para que renieguen de su causa. El hermano entregará al hermano a la muerte, y el padre a su hijo; los hijos se levantarán contra los padres y los harán morir. Sólo aquel que persevere en medio de la efervescencia general, y dé testimonio de Jesús,

será salvado en el día del Juicio, cuando el Señor interceda por él delante de Dios (Mateo, X, 32-33) .

En el discurso a los discípulos Jesús les ha anunciado los dolores del parto del Reino naciente. En la parte descriptiva muchos puntos dejan ver, quizás, las huellas de una época ulterior. Pero esto no cambia en nada el carácter general del discurso. No se trata de señalarles una línea de conducta en lo que concierne a su actividad después de su muerte; no hay una sola palabra histórica que venga a apoyar esta suposición. El alba del Reino es precedida por los dolores del parto. Por lo tanto, el anuncio victorioso de la llegada inminente del Reino debe entrar en esa perspectiva. De allí esa mezcla incomprensible de optimismo y de pesimismo. Es el mismo signo bajo el cual se reconoce toda concepción del mundo, toda Weltanschauung escatológica.

3. LA NUEVA INTERPRETACIÓN

La idea de la Pasión es dominada únicamente por la noción escatológica del Reino. En el discurso a los Doce se trata de modo exclusivo de la inminencia escatológica, no ética, del Reino. Se sigue de

ella, por una parte, que la actividad de Jesús sólo contaba con la realización escatológica del Reino. Pero, entonces, se vuelve evidente que la relación entre sus pensamientos éticos y la concepción del mundo escatológico no puede haber sido alterada por acontecimientos exteriores, sino que debe haber seguido siendo idéntica desde el comienzo hasta el final.

¿De qué orden, sin embargo, era la relación entre su ética y su escatología? En tanto se considera la ética como punto de partida, y se trate de comprender la escatología como una prolongación fortuita, ya no las une ningún lazo orgánico, puesto que la ética de Jesús, tal como nos hemos acostumbrado a concebirla, no se adapta a la escatología, sino que se sitúa en un nivel mucho más elevado. Por lo tanto, hay que internarse en el camino opuesto y ver si la ética, en razón de su misma esencia, no es una función de la concepción del mundo escatológico.

CAPÍTULO III

LA PREDICACIÓN DEL REINO DE DIOS

1. LA NUEVA MORAL. EL ARREPENTIMIENTO

Si la espera escatológica del Reino es la idea fundamental de la predicación de Jesús, toda su ética resume en el arrepentimiento como preparación para esa llegada. Ese término nos parece demasiado estrecho para aplicarse al conjunto de su prédica ético-religiosa. El término arrepentimiento, en efecto, tal como lo empleamos nosotros, tiene una significación más bien negativa; en tanto evoca principalmente una falta anterior. Pero el sentido que dan los Evangelios sinópticos al vocablo arrepentimiento es mucho más vasto. No consiste sólo

en la reparación de una falta pasada, sino también -y éste es el carácter que predomina- en una renovación moral en vista de la realización futura de un estado de universal perfección moral.

Así, "el arrepentimiento en vista del Reino" comprende todas las exigencias éticas positivas. En ese sentido es el eco viviente de la predicación del arrepentimiento de los antiguos Profetas. Porque en Amós, Oseas, Isaías y Jeremías, el arrepentimiento significa la renovación moral en vista del día del Señor. Dice Isaías: "Lavaos, purificaos; quitad de ante mis ojos la maldad de vuestras obras; buscad la justicia, detened al hombre violento; oíd en derecho al huérfano, amparad a la viuda" (Isaías, I, 16-17). Para comprender con exactitud el arrepentimiento en los tres primeros Evangelios, hay que tener en cuenta esa concepción del arrepentimiento, herencia del Antiguo Testamento, que pone el acento sobre la nueva vida moral. Las dos se orientan hacia una visión futura, las dos son dominantes por la idea de un estado de perfección que Dios instaurará por medio de su Juicio. En la perspectiva profética es el día del Señor; en los Evangelios, será el alba del Reino.

La ética del Sermón de la Montaña se resume, pues, en el arrepentimiento. La nueva moral, que se remonta, más allá de la letra, al espíritu mismo de la Ley, permite el acceso al Reino de Dios. Allí sólo entran los justos; todos están de acuerdo en ese punto. Por consiguiente, aquel que predicaba la inminencia del Reino debía enseñar también la justicia ligada a este último. Por eso Jesús proclama la nueva justicia, superior a la Ley y a los Profetas, quienes no van más allá de Juan Bautista. Sin embargo, después de Juan Bautista nos encontramos en lo inmediato del período premesiánico.

En el día del Juicio habrá que atestiguar acerca de esa transformación moral; sólo quien haya cumplido la voluntad del Padre celestial entrará en el Reino de los cielos (Mateo, VII, 21). Ni la calidad de adepto de Jesús, ni aun los milagros cumplidos en su nombre, podrán reemplazar a esa justicia (Mateo, VII, 22-23). Por eso el Sermón de la Montaña termina con la exhortación a construir, en la espera de acontecimientos terribles, una casa de cimientos sólidos, capaz de resistir vientos y tempestades (Mateo, VII, 24-27).

Las Bienaventuranzas (Mateo, V, 3-12) lo explican desde el mismo punto de vista. Definen la dis-

posición moral requerida para la admisión en el Reino. Esto explica el empleo del presente y del futuro en la misma frase. Bienaventurados son los mansos, aquellos que tienen hambre y sed de justicia, los misericordiosos, aquellos que tienen el corazón puro, aquellos que procuran la paz, los pobres de espíritu, aquellos que sufrirán persecución por la causa de la justicia, porque su conducta perseverante en esos caminos garantiza que serán dignos de entrar en el Reino de Dios a su advenimiento.

Una serie de parábolas ilustra el mismo pensamiento. Las parábolas del tesoro oculto en un campo y de la perla de gran precio (Mateo, XIII, 44-46) significan que el hombre debe poner todo en juego cuando se le ofrece la perspectiva de ganar el Reino de Dios, y sacrificar todos sus otros bienes para adquirir el bien más precioso que le proponen.

En la ética del período galileo ya encontramos, pues, el "ahora y después" como base de la estimación del precio fijado al servicio (Marcos, X, 45). Como arrepentimiento en vista del Reino de Dios, la ética del Sermón de la Montaña es también una ética interina. La enseñanza moral de Jesús, por lo tanto, sigue siendo la misma desde el primer día de su ministerio público hasta sus últimas palabras,

porque la humildad y el servicio que recomendaba a sus discípulos en el camino de Jerusalén corresponden exactamente al nuevo comportamiento que predica en el Sermón de la Montaña. Ellos representan, además, el acceso a la nueva justicia, no sólo en el sentido de que dan aptitud para penetrar en el Reino, sino también para gobernar en él.

Volvemos a encontrar el "leitmotiv" del Sermón de la Montaña en el epílogo del gran discurso en parábolas pronunciado en Jerusalén. Sólo la prueba de una práctica constante de la nueva moral en todas las circunstancias de la vida garantiza el acceso al Reino. Por esa razón Jesús puede decir al Fariseo que adhiere al principio fundamental de esa nueva moral, expresada en el gran mandamiento del amor: "Tú no estás lejos del Reino de Dios" (Marcos, XII, 34). Esto no significa que el Fariseo, por su disposición espiritual, esté próximo a la cima representada por la "moral del Reino de Dios". Porque si el doble mandamiento del amor constituyese la moral del Reino de Dios, Jesús hubiese debido decirle (puesto que él suscribía totalmente esos mandamientos): "Tú formas parte del Reino de Dios". La expresión "no estás lejos", por lo tanto, debe comprenderse en un sentido puramente temporal, pues no alude al

pequeño perfeccionamiento final que aún lo separa del fin ideal. No está lejos del Reino de Dios porque posee la cualidad moral requerida para ser miembro cuando llegue, en un porvenir próximo. Ese "no estás lejos" mezcla el presente y el futuro, tal como sucede en las Bienaventuranzas.

Desde nuestro punto de vista ético nos inclinamos a aplicar la noción de recompensa a la relación existente entre la pertenencia al Reino y la nueva moral. Pero esto no reproduce del todo el pensamiento de Jesús, dominado en primer lugar por la inmediatez de la transición del estado de renovación moral al de la perfección supra moral del Reino. Aquel que al día del advenimiento del Reino de Dios tenga la mentalidad característica de la renovación moral erigida, será juzgado digno de ser miembro del Reino.

Ése es el término adecuado para definir la relación de la moral con el Reino de Dios.

2. ÉTICA DE JESÚS Y LA ÉTICA MODERNA

La profundidad de la ética religiosa de Jesús nos conduce a buscar en ella el reflejo de nuestra propia conciencia ética moderna. Cuando consideramos la verdad eterna e íntima que contiene, descubrimos que no está ligada a ningún condicionamiento histórico, puesto que ya contiene los pensamientos éticos más elevados de todos los tiempos. Sin embargo, hay una gran diferencia entre el pensamiento de Jesús y el nuestro. La ética moderna es "incondicional" en el sentido de que engendra por sí misma el nuevo estado moral, del cual se presume que se irá desarrollando hasta la perfección final. La ética es aquí un fin en sí misma, en tanto que la perfección moral de la humanidad responde a la perfección del Reino de Dios. Ése es el pensamiento de Kant. Esa autonomía de la ética teñida de cierta resignación, sin embargo, en cuanto al cumplimiento final de la perfección muestra que la ética cristiana moderna está impregnada de ideas racionalistas helénicas, y que ha sufrido la influencia de un desarrollo de dos milenios de historia.

La ética de Jesús, en cambio, es "condicional", es decir, se halla indisolublemente ligada a la espera de un estado de perfección superior a la naturaleza. Esa característica revela su origen judío y su relación directa con la ética profética, en la cual el comportamiento moral del pueblo era condicionado por sus esperanzas futuras. Si se nos permite buscar un paralelo para esclarecer la ética de Jesús, sólo puede ser en el sentido de la ética de los Profetas, pero de ningún modo en el de la ética moderna. Porque, desde que uno se interna en el segundo camino, deja el terreno histórico, puesto que se autonomiza la ética de Jesús, cuando en realidad se orienta por completo hacia el perfeccionamiento sobrenatural que se espera.

¡Así se ha creado ese problema insoluble: una personalidad, hondamente moderna por su ética, que pronuncia, incidentalmente, palabras escatológicas! Pero, desde que se ha reconocido el carácter condicional de la ética de Jesús y se toma en serio su relación con la ética de los Profetas, se vuelve repentinamente claro que todas las representaciones de un Reino en evolución, todas las nociones de una ética del Reino de Dios, o del desarrollo de éste, han sido agregadas al pensamiento de Jesús por nuestra

conciencia moderna, porque no podemos aceptar sin más la idea de la condicionalidad de su ética.

Le adjudicamos una concepción del Reino de Dios, en virtud de la cual la forma perfecta y apropiada es la consecuencia de una evolución difícil, que pasa como a través de un camino dolorosamente estrecho. Esta es una concepción moderna. Para Jesús y los Profetas era irrealizable. En la inmediatez de su concepción ética no existe una moral o un desarrollo del Reino de Dios, pues se sitúa más allá de las normas éticas del bien y del mal; se establecerá a continuación de una catástrofe cósmica, por medio de la cual el mal será totalmente vencido. Así serán abolidas todas las normas morales. El Reino de Dios es cierta grandeza supramoral.

La conciencia moderna no logra elevarse hacia las alturas de un idealismo supraético. ¡La historia nos ha envejecido mucho! Pero, para la comprensión histórica de la ética de Jesús, es indispensable esa condición preliminar.

Se agrega a eso que, cuando pensamos en el Reino de Dios, nuestros pensamientos se dirigen hacia el porvenir, hacia las generaciones futuras, llamadas a realizarlo siempre mejor. ¡La mirada de Jesús se vuelve hacia el pasado! El Reino, para él, se

compone de las generaciones que reposan ya en la tumba, llamadas a despertar en vista de un estado de perfección. ¿Cómo podía existir para él una ética de las relaciones entre los sexos en el Reino de Dios, si él mismo explica a los saduceos que en el Reino de Dios, después de la gran Resurrección, ya no habrá relaciones de esa clase, sino que serán "como los ángeles que están en los cielos"? (Mateo, XII, 25).

Cada norma ética de Jesús, por perfecta que sea, sólo conduce a las fronteras del Reino de Dios, y desde que se las traspone desaparece toda huella de sendero. A partir de ese momento ya no hace falta ningún sendero.

Alimentamos un prejuicio contra esa ética condicional. Si se teme que el valor de la ética de Jesús se encuentre disminuido, ese temor no es fundado. Sucede precisamente lo contrario: ese carácter condicional procede de un idealismo ético absoluto que, en vista del estado de perfección esperado, postula condiciones de existencia que son éticas en sí mismas. En nuestra ética autonomizada consideramos que el conflicto entre el bien y el mal durará siempre, implicado en la naturaleza misma de la ética. La ética y la teología ya no tienen entonces, desde nuestro punto de vista, la relación viva que tienen

para Jesús. La historia ha empañado los vivos colores del idealismo ético absoluto. La autonomía incondicional a la cual ha sido rebajada la ética de Jesús no sólo no es histórica, sino que implica un debilitamiento de su idealismo ético.

El prejuicio de nuestro sometimiento ético, sin embargo, es legítimo en un punto. Si la ética sólo concierne a la espera del perfeccionamiento sobrenatural, su valor intrínseco se encuentra reducido, porque se convierte en una ética individual, que se limita a encarar la relación personal de cada uno con el Reino de Dios. De todos modos, el pensamiento de que la comunidad moral, nacida de la predicación de Jesús, debe ser de alguna manera, como tal, el primer escalón efectivo en la realización del Reino de Dios, no sólo se halla implicado en nuestro sentido de la ética, sino que anima también la predicación de Jesús, pues ilumina de modo sorprendente el carácter social de su ética. Precisamente por eso no se admite que la idea escatológica del Reino de Dios puede haber sido, desde un comienzo, la base de la predicación de Jesús. No es posible explicarse cómo concibe la nueva comunidad moral, creada en torno de él, orgánicamente ligada con el Reino por venir.

Sin quererlo, aquí nos internamos en un camino moderno. La idea de evolución nos permite concebir la comunidad moral como etapa inicial de un estado futuro, hacia el cual se encamina, ganando en extensión y en profundidad. La visión del círculo que se ensancha poca a poco representa una manera moderna de encarar la historia, totalmente extraña a Jesús. Pero, aunque él no, haya podido anticipar nuestra explicación, el hecho de que esa nueva comunidad estuviese en relación orgánica con la realización final era tan cierto para él como para nosotros. Pero, puesto que él esperaba que esa realización tuviera un carácter supranatural, el lazo escapaba al entendimiento humano: por lo tanto, era un misterio divino del cual sólo hablaba por analogía con los fenómenos de la naturaleza.

CAPÍTULO IV

EL MISTERIO DEL REINO DE DIOS

1. LAS PARÁBOLAS RELATIVAS A LOS MISTERIOS DEL REINO DE DIOS

Se trata del "misterio del Reino de Dios" (Marcos, IV, 11), evocado por las parábolas del sembrador, de la simiente que crece por sí misma, del grano de mostaza y de la levadura. Vemos comúnmente en esas parábolas la evocación de un desarrollo constante, en virtud del cual un comienzo modesto tiende a una realización gloriosa. Los granos sembrados contienen ya la cosecha, puesto que cada grano va a producir la planta y el fruto. Éstos se desarrollan a partir del grano, en un proceso continuo y necesario. Sucede lo mismo con el desa-

rrollo del Reino de Dios, a partir de modestos e insignificantes comienzos.

Esa interpretación sugestiva de las parábolas les quita, sin embargo, su carácter misterioso, porque la imagen de un desarrollo continuo, semejante al de los fenómenos naturales, no representa ya un secreto. Por eso se nos escapa el sentido del misterio de esas parábolas. Las interpretamos a través de nuestro conocimiento de las ciencias naturales, el que en todos los casos relaciona dos estados enteramente distintos, gracias a la idea del desarrollo.

La ingenuidad con que observaba a la naturaleza el espíritu todavía mal informado de la antigüedad le permitía encontrar secretos en ella, y suponer clon estados sucesivos, completamente distintos uno del otro. Esa relación era tan cierta como inexplicable. De las parábolas de Jesús se desprende ese carácter inmediato. No subrayamos la idea del desarrollo natural, puesta en evidencia por la explicación moderna, porque la exposición, por el contrario, tiende a yuxtaponer tan estrechamente los dos estadio, que nos vemos obligatoriamente llevados a plantear la cuestión: ¿cómo puede resultar el estado final del estado inicial?

1. Un hombre siembra. A causa de diversas circunstancias se pierde gran parte de la siembra, pero la cosecha debida al grano caído en la buena tierra, tan considerable que produce treinta, sesenta y hasta cien veces más que la cantidad sembrada.

La interpretación de los diferentes puntos en el relato de esa pérdida, relacionándola con cierta categoría de gente, como en Marcos, IV, 13-20, por ejemplo, surgió de un punto de vista ulterior, que no concibe ningún secreto en la parábola. En el origen, los relatos aislados no estaban separados unos de otros: las semillas caídas sobre el camino, sobre el suelo pedregoso, entre las ortigas, y las que picoteaban los pájaros del cielo formaban un contraste uniforme con la semilla caída en la buena tierra. La parábola no considera el modo en que ha sido destruido el grano. El relato de Jesús se resume en un solo pensamiento, a pesar de la riqueza de la descripción: ¡por magra que haya sido la siembra, si se considera la gran pérdida, la cosecha es grande! Ése es el misterio.

2. Un hombre arrojaba la semilla en tierra. Se durmió, se ocupó luego de sus asuntos, y se desentendió de lo que había sembrado. Antes de que tuviese el tiempo de pensarlo la cosecha estaba lista en

el campo, y pudo enviar a sus criados para que la recogiesen. ¿Cómo es posible que se siembre el grano, y que el suelo produzca por sí mismo la hierba, y después el rastrojo y las ricas espigas? Ése es el misterio.

3. Se ha sembrado un grano de mostaza; brota de él un gran arbusto provisto de rama, donde pueden anidar los pájaros del cielo. ¿Cómo es posible, si el grano de mostaza es tan pequeño? Ése es el misterio.

4. Una mujer ha puesto un poco de levadura en una gran cantidad de masa que luego fermenta totalmente. ¿Cómo una cantidad tan pequeña de levadura puede fermentar tanta masa? Ése es el misterio.

Esas parábolas no se hallan destinadas de ninguna manera a ser explicadas y comprendidas. Deben atraer la atención de los auditorios acerca del hecho de que en las cosas del Reino de Dios se prepara un misterio análogo a aquél del cual se es testigo en la naturaleza. Son señales. Así como la cosecha sucede a la siembra sin que nadie puede decir cómo ha ocurrido, del mismo modo, a continuación de la predicación de Jesús, el Reino de Dios aparecerá en potencia. Por modesto que sea el cír-

culo reunido en torno de él, comparado con la inmensidad del Reino de Dios, es sin embargo seguro que éste llegará como consecuencia de esa renovación moral, por limitada que sea. No es menos cierto que el grano sembrado, que dormita bajo tierra en momentos en que Jesús está hablando, surgirá y dará una cosecha espléndida. ¡No, esperéis la cosecha, esperad el Reino de Dios! -así hablaba el sembrador del Espíritu a los galileos en la época de la siembra. Ellos debían advertir, si eran capaces de comprenderlo, que la renovación moral consecutiva a su predicación se hallaba necesariamente, aunque de modo misterioso, relacionada con el súbito advenimiento del Reino de Dios. Porque el mismo Dios, que hace brotar la cosecha gracias a la potencia misteriosa de la Naturaleza, provocará también la llegada del Reino de Dios.

Por eso, cuando llegó el tiempo de la cosecha, envió a sus discípulos a proclamar que "el Reino de Dios está próximo".

2. EL MISTERIO DEL REINO DE DIOS EN EL DISCURSO AL PUEBLO DESPUÉS DEL ENVÍO DE LOS DOCE EN MISIÓN

Jesús estaba solo. Los discípulos llevaban el mensaje de la inminencia del Reino a través de todas las ciudades de Israel. En tanto el pueblo lo rodeaba, llegaron los enviados de Juan Bautista para interrogarlo. Él despidió a los hombres con esta respuesta: "El Reino está por llegar; es preciso comprender el lenguaje de las señales y los milagros". Se volvió hacia el pueblo, y explicó el significado de la obra del Bautista, y su dignidad. Hecho esto, entregó la palabra llave del misterio (Mateo, XI, 14: "Si queréis recibirla"; Mateo, XI, 15: "El que tiene oídos para oír, oiga"). Juan es Elías, es decir, la personalidad cuyo retorno anuncia el advenimiento inminente del Reino. "Desde los días de Juan Bautista hasta ahora, el Reino de los cielos sufre violencia, y los violentos se apoderan de él. Porque todos los Profetas y la Ley profetizaron hasta la aparición de Juan. Y si queréis comprenderlo, él es aquel Elías que había de venir. El que tiene oídos para oír, oiga" (Mateo, XI, 12-14).

Esta frase crea dificultades a la exégesis, porque no contiene de ninguna manera la idea de que los individuos quieran entrar en el Reino por la fuerza. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué sucede desde el tiempo de Juan Bautista? La imagen empleada por Jesús es incomprensible, si se trata de entradas individuales en el Reino de Dios. Pero sigue siendo igualmente incomprensible si debe concernir a la realización del Reino de Dios a través de una evolución; luego, ese llamado apremiante a la fuerza no data de Juan Bautista, sino de Jesús.

Se trata del misterio del Reino de Dios, como lo muestran estas palabras: "El que tiene oídos para oír, oiga". Esta frase sólo se encuentra en las parábolas que tienen vinculación con el misterio del Reino de Dios, y como conclusión de las palabras apocalípticas (cf. el empleo de la expresión en el Apocalipsis: II, v. 7, 11, 17, 29; III, v. 6, 13, 22). El arrepentimiento y la renovación moral en vista del Reino de Dios son de algún modo una presión ejercida con el designio de obligarlo a venir. Ese movimiento comenzó en la época de Juan Bautista. Por eso se violentó al Reino de Dios desde entonces. Los violentos que lo arrebatan son aquellos que

aceptan la renovación moral. Lo atraen con fuerza hacia la Tierra.

El sentido del discurso sobre Juan Bautista, y el de las parábolas del Reino de Dios se iluminan y se complementan mutuamente. Las parábolas destacan, ante todo, la desproporción de la relación existente entre la renovación moral cumplida y el cumplimiento futuro del Reino de Dios, en tanto que la imagen del discurso que sigue al despido destapa más aún el lazo que los une.

3. EL MISTERIO DEL REINO DE DIOS A LA LUZ DE LA ESPERANZA PROFÉTICA Y JUDÍA DEL FIN DEL MUNDO

La ética de Jesús depende de los antiguos Profetas, porque las dos se fundan sobre la espera de un estado de perfeccionamiento del mundo cumplido por Dios. Pero también el misterio del Reino de Dios, de acuerdo con el cual la renovación moral apresura la llegada sobrenatural del Reino, se conforma al pensamiento profético esencial. En los Profetas, la relación entre la reforma moral que desean promover, y el orden glorioso que Dios instau-

rará el día del Juicio, no pertenece sólo al orden natural. Descansa sobre una relación de causalidad que trasciende ese orden. La resistencia a Dios apresura el día del Juicio y de la condenación. Pero si el pueblo vuelve a una vida moral, si busca refugio a su lado con fe y confianza, si en su seno reinan la justicia y la verdad, entonces el Señor le hará justicia ante sus opresores, y su gloria derramará sobre Israel, a la cual servirán los otros pueblos. En ese día la paz llegará al mundo entero y a la Naturaleza.

Después del exilio ese pensamiento domina aún la concepción de la Ley. Por la observancia de la Ley se puede obtener de Dios, por la fuerza, el cumplimiento de sus gloriosas promesas. Quien actúa sobre Dios, por medio de la Ley, es la colectividad, y no el individuo aislado. El modo de pensar colectivo precede al pensar individual. "Israel se redimiría si sólo observase dos sábados como corresponde"⁴. Encontramos aquí la antigua forma de pensamiento profético en su configuración legal.

Más tarde, el punto de vista individual se impuso. La Ley y la conducta moral, en suma, no eran más que una preparación en vista del estado de glo-

⁴ Schabbath 118 b. Wünsche. System der altsynagogalen palätinesischen Theologie. 1880. pág. 299.

ria esperado. La visión colectivista y viviente de los Profetas, fue reemplazada por una concepción individualista, muerta. La escatología se convirtió en un problema aritmético, y la ética en casuística.

Al remontarse al pensamiento ético, característico del período profético, Jesús no limitaba su visión a la simple perspectiva de cierta expectación del futuro. La forma bajo la cual se representaba la irrupción de ese orden final llevaba la huella del judaísmo tardío. Ya no lo concibe desde el punto de vista de una intervención de Dios en la historia de los pueblos a la manera de los Profetas, sino bajo el aspecto de una catástrofe cósmica final. Su escatología es la apocalíptica de Daniel, puesto que el Reino será instaurado por el Hijo del hombre, cuando aparezca sobre las nubes del cielo (Marcos, VIII, 38; IV, 1) .

El misterio del Reino de Dios, por lo tanto, es la síntesis efectuada por un espíritu soberano entre la ética de los antiguos Profetas y la apocalíptica de Daniel. Por eso la escatología de Jesús, aunque enraizada en su época, la domina. Para los contemporáneos se trataba de esperar el Reino, imaginándose y representándose las fases sucesivas de la catástrofe, y preparándose para ella. Para Jesús, en cambio,

era preciso provocar el acontecimiento esperado, gracias a la renovación moral. La ética escatológica se convierte en la escatología ética.

4. EL MISTERIO DEL REINO DE DIOS Y LA HIPÓTESIS DEL DICHOSO PERIODO GALILEO

En la perspectiva del misterio del Reino de Dios, la llegada del Reino no depende del éxito general de la predicación de Jesús. En efecto, Jesús aún subraya que el carácter limitado del círculo que acepta la renovación moral contrasta con la inmensidad del Reino que vendrá a causa de su comportamiento. Basta que una pequeña parte de la semilla caiga en la buena tierra, y ya está allí la cosecha superabundante, por la potencia de Dios. Los violentos, y no la multitud, obligarán al Reino a llegar.

Por eso el misterio del Reino de Dios vuelve completamente superflua la hipótesis de un dichoso período galileo. Jesús puede esperar la realización próxima del Reino, aunque sufra los fracasos más amargos, y aunque distritos enteros se cierren a su predicación. Nada de eso retarda la llegada del Rei-

no de Dios. Los responsables se entregan ellos mismos al Juicio, porque el Reino llega a causa de la renovación moral de los círculos que se agrupan en torno de Jesús. La exactitud de esa interpretación del misterio del Reino de Dios se advierte en el hecho de que vuelve inútil, para explicar la vida de Jesús, toda hipótesis de otro modo necesaria, pero por lo demás desprovista de todo fundamento histórico.

5. MISTERIO DEL REINO DE DIOS Y EL UNIVERSALISMO DE JESÚS

Mientras se asocie la renovación moral, debida a la prédica de Jesús, con la realización del Reino según el esquema moderno de una evolución, el elemento correlativo de ese cumplimiento también es moderno. Se trata, entonces, del conjunto de la humanidad moral. Se atribuye así a Jesús la previsión mental de la expansión gradual de la nueva comunidad moral fundada por él, todo Israel incluido... Pero aquí se rompe el hilo del pensamiento de Jesús. No hay que adjudicarle ideas universalistas en ese sentido, porque el discurso misionero dirigido a los

discípulos muestra que no encaraba una renovación moral más allá de las fronteras de Israel. Mateo, X, 5-6: "Por el camino de los Gentiles no iréis, y en ciudad de Samaritanos no entréis; mas id antes a las ovejas perdidas de la casa de Israel".

Por lo tanto, la predicación del Reino de Dios es particular; pero el Reino mismo es universalista "porque vendrá del Norte y del Mediodía, de Oriente y de Occidente". La generación que pide un milagro hará su experiencia: los hombres de Nínive se levantarán el día del Juicio y la condenarán, porque se arrepintieron por predicación de Jonás, "y he aquí, más que Jonás en esto lugar". La reina del Mediodía igualmente se levantará para juzgar a los contemporáneos: de Jesús, porque ha acudido para escuchar la sabiduría de Salomón, "y he aquí, más que Salomón en este lugar" (Mateo, XII, 41-42).

Para la conciencia moderna, que concibe todo a través de la idea de evolución, esa contradicción entre el particularismo de la predicación que anuncia al Reino, y el universalismo de su realización, resulta insuperable. En el misterio del Reino de Dios, sin embargo, el particularismo se une al universalismo. El Reino es universalista, porque surge del acto cómico por medio del cual Dios despierta a la gloria a

los hombres de todos los tiempos y de todos los pueblos. La llegada del Reino, de todos modos, se funda sobre el particularismo, porque es determinada por la renovación moral de los coterráneos de Jesús: la salvación proviene de Israel.

6. EL MISTERIO DEL REINO DE DIOS Y LA ACTITUD DE JESÚS RESPECTO DE LA LEY Y DEL ESTADO

Jesús no se pronunció en favor ni en contra de la Ley. Reconocía su existencia, simplemente, pero sin adherir a ella. No veía cuál era su propia necesidad de tomar posición, en principio, en cuanto al carácter obligatorio no de la Ley. Para él, era un problema sin importancia práctica. Lo que importaba era el nuevo estado moral, no la Ley. A sus ojos aquélla era sagrada e inviolable, en tanto señalaba el camino de esa nueva moralidad. Pero la Ley se abrogaría por sí misma, puesto que en el Reino, cuya llegada anunciaba a causa misma de esa renovación, iba a ser suprimida, desde que el perfeccionamiento trascendía la Ley y la ética. Hasta ahí se justificaba. A Jesús no le inquietaba que la

Ley en el porvenir fuese o no valedera para sus adeptos: sólo la historia planteó el problema a la comunidad primitiva.

Sucedía lo mismo con el Estado. La cuestión que le habían planteado en Jerusalén carecía de objeto para él. Cuando contestó a la pregunta de los Fariseos acerca de si había que pagar impuesto al César, no pensaba definir su posición ni la de sus adeptos con respecto al Estado. ¡Cómo podían preocuparse por semejantes cosas! El Estado era un dominio terrestre, no divino. Su duración no se prolongaba más allá del alba naciente del dominio por Dios. Como éste era inminente, ¿qué necesidad había de decidir si se quería o no pagar tributo al poder temporal? Sólo cabía someterse, pues su fin estaba próximo. "Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios" (Marcos, XII, 17) es una frase pronunciada con soberana ironía y dirigida a los Fariseos, que comprendían tan poco las señales de los tiempos, que aún concedían importancia a semejante tontería. Son tan necios en las cosas del Reino de Dios como los Saduceos con la pregunta insidiosa de saber a qué esposo pertenecería la mujer casada siete veces cuando llegase la Resurrec-

ción. Porque olvidaban una cosa: la potencia de Dios (Marcos, XII, 24).

7. EL ELEMENTO MODERNO EN LA ESCATOLOGÍA DE JESÚS

"Que la regla de toda investigación científica sea desarrollada imperturbablemente, con toda la exactitud y objetividad posibles, sin dejarse detener por aquello que pudiera trabarla fuera de sus dominios, y llegar en sus propias conclusiones, tan lejos como sea posible, leal y totalmente, por sí misma. Una observación frecuente me ha convencido de que, llegado al cabo de esa tarea, advertía que todo aquello que a medio camino me había parecido fuertemente sujeto a caución en razón de otros datos exteriores (si acallaba mis escrúpulos, entregándome por entero a mi trabajo hasta su finalización) concordaba perfectamente, por último, y de modo inesperado, con aquello que, sin el menor miramiento por esos datos, sin parcialidad ni preferencia

por ninguno de ellos, había resultado por sí mismo"⁵.

Kant pronunció esta sentencia profunda en el momento mismo en que se le reveló la concordancia del concepto de la libertad trascendental y práctica. Lo mismo sucede con la relación existente entre la ética de Jesús y su escatología. Es un postulado de nuestra convicción cristiana que la ética de Jesús sea moderna en su pensamiento fundamental. Por eso recomendamos incesantemente la búsqueda del elemento moderno en su ética, y alejamos a otro plano su escatología, que no nos parece moderna. Pero si durante un instante consentimos en no prestar ninguna atención a ese interés tan justificado y profundamente anclado en nuestra naturaleza, y consideramos con preferencia la relación de su escatología y de su ética, sólo por ella misma y como problema puramente histórico, la búsqueda llega al resultado sorprendente de que la ética de Jesús es mucho más moderna de lo que nos hubiésemos atrevido a esperar hasta aquí. ¡La ética de Jesús no es moderna porque la escatología sólo sería su acompañante en el proceso mental, sino precisamente porque depende por completo de

⁵ Emmanuel Kant, Crítico de la razón práctica.

esa escatología! Esa escatología, tal como se presenta en el misterio del Reino de Dios, es profundamente moderna, considerando que es dominada por el pensamiento fundamental de que, a continuación de la renovación religiosa y moral a la cual se sujetan los creyentes, aparecerá el Reino de Dios. Cada acto moral y religioso, por consiguiente, obra apresurando la llegada del Reino de Dios.

Cuando, a lo largo de la historia, la escatología de esa concepción ético-escatológica del mundo se fue desvaneciendo de a poco, sólo quedó una concepción ética del mundo en la cual subsistía la escatología bajo forma de un ardor y una fe inquebrantable en la victoria final del bien. El misterio del Reino de Dios contiene el misterio total de la concepción cristiana del mundo. ¡La escatología ética de Jesús es la forma heroica mediante la cual ha entrado en la historia la concepción cristiana moderna!

CAPÍTULO V

EL MISTERIO DEL REINO DE DIOS EN LA IDEA DE LA PASIÓN

En el último período de su vida Jesús volvió a hablar del Reino de Dios, en parábolas: la viña de Dios (Mateo, XX, 33-46); las bodas reales (Mateo, XXII, 2-14); el servidor vigilante (Mateo, XXIV, 42-47), las diez vírgenes (Mateo, XXV, 1-13); los talentos (Mateo, XXV, 14-30).

Esas parábolas, contrariamente a las que conciernen al misterio del Reino de Dios, no cubren ningún secreto; son parábolas destinadas a la enseñanza y de las cuales se puede extraer una moral. El Reino de Dios está próximo. Sólo serán dignos de participar de él aquellos que, por su comportamiento moral, se hayan preparado ¡para él.

Sin embargo, el misterio de la idea de la Pasión concierne al segundo período. Como ya hemos visto, las palabras de Jesús establecen una relación causal misteriosa entre la Pasión y la llegada del Reino, porque la escatología y el pensamiento de la Pasión se presentan siempre juntas, y la expectativa de los acontecimientos por venir se vuelve cada vez más intensa en los discípulos, a causa del anuncio de sus sufrimientos.

Por lo tanto el misterio de la idea de la Pasión, reanuda y prolonga el misterio del Reino de Dios. A la renovación moral que, en razón del misterio del Reino de Dios tiende a obligar al Reino a venir, se agrega otro factor: la expiación de la muerte de Jesús, que completa el acto del arrepentimiento y de la transformación moral de quienes creen en el advenimiento del Reino. Así, el mismo Jesús se incluye entre los violentos que entienden necesario forzar la llegada del Reino. La potencia que emplea con ese fin es la mayor que se pueda concebir: ofrenda su vida.

La idea de la Pasión, por lo tanto, resulta de la transformación del misterio del Reino de Dios. Por consiguiente, no está destinada a ser más comprendida por los demás de lo que se comprenden las

parábolas del misterio del Reino de Dios. En uno y otro caso se trata de un hecho que no puede penetrarse más allá de ese punto.

La interdependencia de la idea de la Pasión y del misterio del Reino de Dios asegura la continuidad en el mundo del pensamiento de Jesús. Todas las construcciones, elaboradas con el propósito de provocar esa continuidad, se han mostrado insuficientes, pues no responden al problema planteado. La adopción de la idea de la Pasión implica un cambio total en su concepción del Reino y del mundo. Sin embargo, se sitúa la idea de la Pasión en el vasto contexto del Reino de Dios, la continuidad se restablece naturalmente. El pensamiento de la instauración sobrenatural del Reino de Dios embebe toda la vida de Jesús, en tanto que la idea de la Pasión es sólo su formulación en el segundo período.

¿De qué modo el misterio del Reino de Dios adopta la forma del misterio de la Pasión?

¿Por qué es necesario que el sacrificio de Jesús deba complementar la renovación moral y la expiación de la comunidad que cree en ese Reino?

¿En qué sentido la muerte expiatoria de Jesús influye en la llegada del Reino?

CAPÍTULO VI

LA DIGNIDAD DE JESÚS EN SU MINISTERIO PÚBLICO

1. EL PROBLEMA Y LOS HECHOS

El acontecimiento ocurrido en ocasión de su bautismo señala el momento inicial de la conciencia mesiánica. En los alrededores de Cesárea de Filipos revela su secreto a sus discípulos. En público, sin embargo, Jesús declara por primera vez que es el Mesías ante el Sumo Sacerdote. Por lo tanto, la conciencia mesiánica subyace en toda su predicación del Reino de Dios. Pero él no presupone que sus auditores conozcan el papel que le corresponde. La fe que exige no tiene nada que ver con su persona, pues sólo se vincula con el mensaje de la inminencia

del Reino. El cuarto Evangelio es el primero que presenta la historia de Jesús como si su personalidad ocupase el centro.

Nos es difícil evaluar en qué medida sus oyentes, de amplio espíritu, podían presentir el papel que él entendía desempeñar. Hay una cosa cierta: hasta la época que sigue al envío de los Doce nadie pensaba en reconocer en él al Mesías. En Cesárea de Filipos los discípulos sólo le contestan que el pueblo lo considera un profeta, o precursor de Elías, y que ellos mismos no saben nada más. Porque, como lo dice el mismo Jesús, Pedro no conoce el ministerio del Maestro por actos o palabras de éste, sino por una revelación sobrenatural.

Los textos de los tres primeros Evangelios deben ser encarados en función de ese hecho fundamental. En primer lugar, hay una serie de pasajes en Mateo que confirman ese estado de incertidumbre.

Mateo, IX, 27.31: En el paralelo galileo de la cura de los ciegos en Jericó se informa que dos ciegos lo persiguieron a través de toda la localidad, gritando: "Hijo de David". La recomendación de Jesús: "que nadie lo sepa", en verdad, sigue siendo oscura.

Mateo, XII, 23: Después de una cura milagrosa la gente se cuchichea al oído: "¿Será éste el Hijo de David?"

Mateo, XIV, 33: Después de su experiencia en el mar, los discípulos, en la barca, se prosternan delante de él, diciendo: "Tú eres verdaderamente el Hijo de Dios".

Mateo, XV, 22: La mujer cananea lo llama Hijo de David, en tanto que en Marcos cae simplemente a sus pies e implora su ayuda.

Todos esos pasajes participan de la tradición particular de Mateo y pertenecen a un estadio literario secundario. Para la historia de Jesús carecen de importancia, pero no para la historia de la historia de Jesús, pues nos muestran, en efecto, cómo en ese estadio posterior los redactores se inclinaban cada vez más a pintar su vida de acuerdo con la presuposición de que él era el único en saberse el Mesías, pues los demás tenían también esa impresión acerca de él.

En segundo lugar, se trata del apóstrofe de los demoníacos. Según Marcos (III, 11) los espíritus

impuros se prosternaban delante de él cada vez que le veían, y le llamaban Hijo de Dios (cf. también Marcos, I, 24 y Marcos, V, 7). Es en verdad que él se defendía de eso y les imponía silencio. Si no tuviésemos una información segura e irrefutable que muestra que, durante todo su ministerio galileo, el pueblo sólo sabía que Jesús era un profeta o Elías, nos veríamos obligados a admitir que esos gritos de los demoníacos atraían de alguna manera la atención de la gente acerca de su verdadero papel. Pero el que no se prestase atención a esos gritos, precisamente, nos muestra con certeza qué lejos estaban de suponer que fuese el Mesías. ¿Quién creía en la palabra del diablo y en las frases sin sentido de los poseídos?

En tercer lugar, se trata de la expresión Hijo del hombre. Si Jesús se designó a sí mismo de ese modo antes de Cesárea de Filipos fue porque ese título revestía un sentido mesiánico, porque nada cual debía referir esa expresión del Libro de Daniel a la personalidad llamada a señalar el fin de los tiempos.

Según Marcos, Jesús volvió a usar esa expresión en dos oportunidades para designarse a sí mismo antes de Cesárea de Filipos (Marcos, II, 10; II, 28) y la repite en una serie de pasajes particulares en Ma-

teo (VIII, 20; XI, 19; XII, 32; XII, 40; XIII, 37, 41, y XVI, 13). Para juzgar esos pasajes hay que partir también del dato sólido que constituye la respuesta de los discípulos en Cesárea de Filipos.

O bien, Jesús no había empleado aún esa expresión en esa época. En ese caso todos los pasajes donde se habla del Hijo del hombre son anticipaciones cronológicas de los redactores o del resultado del trabajo literario.

O ya había adoptado esa expresión. En ese caso lo debe haber hecho de tal modo que a nadie se le podía ocurrir que él pretendiese aplicarse a sí mismo el título de Hijo del hombre, según se trata en el Libro de Daniel.

El problema del segundo período es aún más complejo. Revela el secreto a los discípulos, pero éstos no se lo deben revelar a nadie. ¿Qué es del pueblo, sin embargo? ¿Tiene éste el presentimiento del papel mesiánico de Jesús?

El problema, por lo tanto, presenta tres hechos:

1. Todo el debate relativo al ministerio de Jesús en Jerusalén no concierne de ninguna manera a su papel mesiánico, pero se relaciona con tesis legales y problemas del día. Hasta aquí se ha dado poca importancia al hecho de que ni el pueblo ni los Escri-

bas tomasen posición con respecto a su personalidad de Mesías. Qué diferente hubiera sido ese período en Jerusalén si el problema a tratar hubiese sido: Es el Mesías - ¿No es? -. Puede ser -¿No puede ser? En realidad, sólo es la personalidad que el pueblo galileo reconoce como dotada de autoridad, a quien los Escribas plantean sus preguntas escolares con toda sinceridad o con la páfida intención de minar su autoridad.

2. En el transcurso de ese segundo período Jesús sólo tuvo al pueblo en torno de sí durante pocos días: desde el pasaje del Jordán hasta su muerte. Durante ese tiempo no dijo nada acerca de su mesianismo, ni siquiera una alusión que hubiesen podido o debido interpretar en ese sentido. Los testimonios comprados no pueden adelantar nada parecido. Lo notable de esos testimonios -y a los cuales parece dársele demasiada poca importancia- es precisamente que no lo acusan de ninguna manera de pretender ser el Mesías. Para ellos, su impía pretensión se reduce a sus palabras irrespetuosas a propósito del Templo. ¡Es de imaginar lo que hubiese surgido en los debates del proceso si los acusadores corrompidos hubieran podido descubrir en las pala-

bras de Jesús alusiones mesiánicas a su propia personal!

3. Así se llega necesariamente a la conclusión de que hasta último momento él fue para el pueblo de Jerusalén lo que había sido en Galilea: el gran Profeta o el Precursor, pero de ninguna manera el Mesías. Hay dos hechos, sin embargo, que no concuerdan con esta situación.

Para la opinión común la entrada en Jerusalén era una ovación mesiánica. Por lo tanto, el pueblo debía sospechar el papel reservado a Jesús.

El Sumo Sacerdote le preguntó si era el Mesías. Por lo tanto, estaba enterado de las pretensiones de Jesús.

El asunto es claro: en el transcurso de su ministerio en Jerusalén, ¿Jesús fue considerado pretendiente mesiánico, o no? No hay que oscurecer esta cuestión hablando de un "presentimiento" más o menos preciso. El "presentimiento del mesianismo de Jesús" es una invención moderna. Una muchedumbre popular no hubiese sido agitada de aquí para allá por un oscuro y misterioso presentimiento, sino antes por una creencia o no-creencia. Quienquiera le considerase el Mesías debía sufrir con él el fuego y la muerte para ir a la gloria. Quienquiera no

le creyese, pero presintiese tal pretensión de su parte, debía tomar la iniciativa de lapidar al blasfemador. No había una tercera solución.

En general, los hechos demuestran muy bien que el pueblo y los Fariseos, en los días de Jerusalén, no imputaban a Jesús ninguna pretensión mesiánica, al menos no más que antes. Pero, en ese caso, la entrada en Jerusalén, comprendida como una ovación mesiánica, sigue siendo un enigma, y también es difícil comprender por qué el Sumo Sacerdote le preguntó acerca de su mesianismo.

O bien el asunto es tal cual se lo admite comúnmente. Hay que renunciar entonces a toda comprensión histórica del último período público de Jesús. No se puede suponer que al comienzo de éste (entrada en Jerusalén) y al final (interrogatorio del Sumo Sacerdote en presencia del Sanedrín) haya sido considerado el Mesías, puesto que el período intermedio no da el menor indicio al respecto.

O bien la entrada y la pregunta del Sumo Sacerdote han sido históricamente mal comprendidas. ¿La ovación iba dirigida al pretendiente mesiánico? Cuando el Sumo Sacerdote formulaba su pregunta, ¿decía algo que todo el mundo sabía? ¿De la vida, la actividad y las palabras de Jesús dedujo su preten-

sión mesiánica? ¿o tal vez se enteró por alguna traición del íntimo secreto de Jesús, que sólo conocían sus confidentes familiares después de Cesárea de Filipos?

El problema del mesianismo, en toda su complejidad, puede formularse así: ¿cómo es posible que si Jesús se sabía el Mesías desde un comienzo, no hiciese valer su mesianismo hasta el último momento en su predicación pública del Reino de Dios? ¿Cómo fue posible que a la larga el pueblo ignorase que esas palabras eran dictadas por su conciencia mesiánica? ¡Jesús era un Mesías que no quería serlo durante su ministerio público, que no necesitaba serlo y no debía serlo, a fin de poder cumplir su misión! La historia plantea el problema de esa manera.

2. JESÚS ES ELÍAS EN RAZÓN DEL LAZO QUE LO UNE AL HIJO DEL HOMBRE

¿Qué dignidad podía y debía reconocer el pueblo a Jesús sobre la base de su ministerio público? Tal es el problema que ahora se plantea.

El Mesías y el Reino mesiánico son inseparables uno del otro. Si Jesús hubiera predicado un Reino

mesiánico, presente, le habría aparecido al mismo tiempo la necesidad de hacer conocer al Mesías: hubiese debido comenzar por legitimarse como el Mesías delante del pueblo.

Sin embargo, él predica un reino futuro; esto excluye por completo la posibilidad de que alguien se sintiese llevado a suponer que él era el Mesías. Si el Reino era futuro, también lo era el Mesías. El que Jesús, no obstante, tuviese pretensiones mesiánicas, era algo que ni siquiera rozaba al pueblo, porque su predicación del Reino desbarataba toda suposición de ese orden. Por eso, tampoco los gritos de los demoníacos lograron orientar a la gente.

Tales conjeturas se volvían completamente imposibles porque Jesús hablaba del Mesías en tercera persona, como una personalidad por venir. Anuncia a los discípulos, cuando los envía en misión, que el Hijo del hombre llegará antes de que ellos hayan terminado de recorrer las ciudades de Israel (Mateo, X, 23). En Marcos, VIII, 38, predice al pueblo la próxima aparición del Hijo del hombre para el Juicio y la llegada del Reino de Dios con potencia. En Jerusalén, del mismo modo, habla aún del Juicio que presidirá el Hijo del hombre cuando llegue en su gloria, rodeado de ángeles (Mateo, XXV, 31).

Sólo los discípulos, después de la revelación en Cesárea de Filipos, y el Sumo Sacerdote, después del "sí" de Jesús, podían establecer una relación personal entre él y el Hijo del hombre, acerca de cuya llegada hablaba, pues conocían su secreto. Pero, para los otros oyentes, Jesús de Nazareth y aquél de quien se trataba, el Hijo del hombre, seguían siendo dos personalidades totalmente distintas una de otra.

Frente al pueblo Jesús sólo insinúa que hay una solidaridad absoluta entre él mismo y el Hijo del hombre, a quien anuncia. Sólo bajo esa forma aflora su potente personalidad propia en su predicación del Reino de Dios. Sólo aquel que lo siga en todas las circunstancias; a él, anunciador de la llega del Hijo del hombre, será reconocido digno del Reino en el día del Juicio, y Jesús intercederá por él ante Dios y el Hijo del hombre (Marcos, VIII, 38; IX, 1; Mateo, X, 32-33). Hay que estar dispuesto a renunciar a lo más querido para seguirlo, porque sólo así se será digno de él (Mateo, X, 37, 38). Por eso Jesús se entristece cuando ve que el joven rico, es incapaz de decidirse a renunciar a sus riquezas para seguirlo (Marcos, X, 22), pues ya no podrá interceder por él en el día del Juicio para que sea juzgado digno de entrar en el Reino de Dios. Pero espera de la omni-

potencia ilimitada de Dios que ese rico, a pesar de todo, pueda entrar en el Reino (Marcos, X, 17-31). Si ese hombre no está seguro "de heredar la vida eterna" (Marcos, X, 17) porque Jesús no puede defender su causa, aquellos otros que se pronuncien por él y su mensaje sufrirán la muerte, pero salvarán su vida, es decir, formarán parte del Reino en la hora de la resurrección de los muertos (Marcos, VIII, 37). Por eso, al comienzo del Sermón de la Montaña, Jesús proclama bienaventurados a quienes serán ultrajados y perseguidos a causa de él, porque, igual que los mansos y los misericordiosos, se hallan predestinados, por eso mismo, al Reino de Dios (Mateo, V, 11 ss.).

Para Jesús, esa solidaridad absoluta entre Dios y el Hijo del hombre, por un lado, y él mismo, por el otro, no presenta ningún enigma, porque se funda sobre su conciencia mesiánica. Él puede hablar así, porque tiene conciencia de ser él mismo el Hijo del hombre. La cosa era distinta para el pueblo y los discípulos antes de la revelación hecha en Cesárea de Filipo. ¿Cómo puede Jesús proclamar con tanta seguridad y tan soberanamente su absoluta solidaridad con el Hijo del hombre? Esa afirmación obliga al pueblo a reflexionar acerca de su persona. ¿Quién

es aquel, cuya poderosa manifestación en el seno del eón premesiánico penetra en el eón mesiánico, para que Dios y el Hijo del hombre acojan en el Reino a quienes lo proclamen, si esa profesión de fe no perdía su valor en razón de su falta de dignidad moral, como lo dijera expresamente una vez, a título de advertencia? La importancia que Jesús reivindica para él mismo es el patrimonio de una sola personalidad: Elías, el poderoso precursor; porque su manifestación va del eón presente al eón mesiánico, y los une. Por esa razón el pueblo opinaba que Jesús era Elías. Eso expresaba la prueba más alta de la estimación que su personalidad inspiraba a las multitudes. Aquí no se trata de uno de esos malentendidos habituales en los redactores de los Evangelios, pero lo cierto es que el pueblo, después de su entrada en escena y su proclamación, no podía llegar a otra conclusión acerca de él.

3. JESÚS ES ELÍAS POR LAS SEÑALES QUE EMITE

Para volver inteligible la actitud de los contemporáneos de Jesús a su respecto, hay que liberarse

de dos presuposiciones falsas con las cuales operamos de manera constante, aunque inconsciente. En primer lugar, en aquella época el objeto de la espera no era el Mesías, sino el precursor anunciado. En segundo lugar, nadie sospechó, ni remotamente, que Juan Bautista fuese el precursor. Esas dos presuposiciones confunden la perspectiva histórica.

La entrada en escena del Mesías, y la gran crisis que suscita, constituyen el drama sobrenatural que amenaza al mundo. Pero, antes de que se levante el telón, de entre los hombres que esperan tiene que surgir alguien para pronunciar el prólogo; y, una vez que se levanta el telón, unirse a las celestes potencias que dirigen la acción.

Por lo tanto, no se espera que en primer lugar se levante el telón y aparezca el Mesías, sino a aquel que recitará el prólogo, el precursor competente. Lo importante era que la entrada en escena del precursor fuese señalada, para conocer la hora en el cuadrante del reloj del mundo.

Elías no había aparecido aún, sin embargo, porque Juan Bautista no se había legitimado como tal. Le faltaba para ello la manifestación de un poder sobrenatural. Ahora bien, la época de las señales y de los milagros era por fuerza aquella que precedía

inmediatamente al Reino. Una vasta efusión del espíritu y de las profecías, prodigios en los cielos y en la tierra: he aquí aquello que señalará la llegada del día del Eterno. El profeta Joel lo había anunciado (II, 28-32). En su predicación de Pentecostés, Pedro se refiere a ese pasaje (Los Hechos, II, 17-22). Su lenguaje extático sobrenatural debe hacer comprender a sus oyentes que el fin del mundo está próximo. Jesús crucificado ha sido elevado por Dios al rango de Mesías para la resurrección, y el Reino está a punto de aparecer.

Ese pasaje de Joel, pues, ha sido referido a la época que precede inmediatamente a la edad mesiánica, al tiempo de los milagros durante el cual, de acuerdo con la profecía de Malaquías (Malaquías, IV, 5-6), debía aparecer el Precursor. Los dos pasajes fundamentales de la espera premesiánica (Malaquías, IV, y Joel, II, 31) son del mismo tenor: "Antes de la llegada del día del Eterno, ese día grande y terrible". El Precursor sin señales milagrosas, en un tiempo sin milagros, era inconcebible, por lo tanto.

Ahora bien, para los contemporáneos la diferencia esencial entre Juan y Jesús consistía en que uno anunciaba simplemente la llegada del Reino de

Dios, en tanto que el otro confirmaba su predicación por medio de señales y de milagros. Existía la conciencia de que con Jesús llegaba el tiempo de los milagros. Él era el Bautista, pero el Bautista elevado a un nivel sobrenatural. Cuando, después del envío de los Doce, se conocieron su entrada en escena y sus señales, así como la muerte del Bautista, la gente dijo: "El Bautista ha resucitado de entre los muertos". De allí la respuesta de los discípulos a Jesús en Cesárea de Filipos, cuando le dijeron que lo tomaban por Elías, o por Juan Bautista (Marcos, VIII, 28). Cuando Herodes oyó hablar de él se mostró persuadido de que Jesús era el Bautista: El Bautista ha resucitado de entre los muertos, y por eso posee poderes milagrosos (Marcos, VI, 14).

También el significado que Jesús confería a las señales debía llevar a sus oyentes a pensar que había comenzado la era del Precursor. Su significado consiste en que confirman la inminencia del Reino mesiánico. La gente debe creer en él, en nombre de las señales, y arrepentirse en vista del Reino de Dios.

Las señales son una gracia de Dios, por medio de la cual él quiere revelar a los hombres la gravedad de la hora. Aquel que no se arrepienta, pues, está condenado. Así sucede con la gente de Cora-

zim, de Bethsaida y de Capernaum. Pero quienquiera se atreva a blasfemar contra el Espíritu Santo y atribuya las señales a la potencia demoníaca, no obtendrá perdón en toda la eternidad. Los Escribas de Jerusalén se habían vuelto culpables de ese pecado imperdonable en Galilea (Marcos, III, 22 ss.). Aquellos que no se obstinaban, en cambio, creían que el Reino de Dios estaba próximo y que Jesús era el Precursor, porque ya se había entrado, con toda evidencia, en el tiempo de las señales profetizados por las Sagradas Escrituras.

4. LA VICTORIA SOBRE LOS DEMONIOS Y EL MISTERIO DEL REINO DE DIOS

Para Jesús, las señales manifiestan la inminencia del Reino en un sentido más elevado todavía, que desborda la perspectiva cronológica. Gracias a su victoria sobre los demonios, tiene conciencia de influir en su llegada. El misterio del Reino de Dios se implica en ese hecho. Ese pensamiento se encuentra en la parábola por medio de la cual recusa

las calumnias de los Escribas de Jerusalén (Marcos, III, 23-30).

Esa comparación no sólo significa que los malos espíritus destruyen su propia imperio, al levantarse unos contra otros; en efecto, en la conclusión hallamos imprevistamente el "ahora y entonces" característico del Reino de Dios. "Nadie puede entrar en la casa de un hombre fuerte y apoderarse de sus bienes, sin haber atado antes a ese hombre fuerte; entonces podrá despojar su rasa". Los exorcismos, pues, significan para Jesús la inmovilización y la neutralización de la potencia antidivina. Por consiguiente, esa actividad, del mismo modo que la renovación moral unida al misterio del Reino de Dios, se encuentra unida al advenimiento del Reino por un lazo causal. Por su victoria sobre los demonio, Jesús es el hombre violento que obliga al Reino a venir; porque cuando la potencia demoníaca ha sido atada llega la hora en que se le arranca el poder. Para eso, en primer lugar, hay que volverla inofensiva. Por eso, cuando envía a los Doce en misión, no sólo les ordena que anuncien la inminencia del Reino, sino que además les confiere poder sobre los demonios (Mateo, X, 1). En ese instante de máxima expectativa escatológica los envía a lo lejos en cali-

dad de hombres violentos, encargados de asestar los últimos golpes. El arrepentimiento, suscitado por sus predicaciones, y la victoria sobre la potencia antidivina en los demoníacos concurren a apresurar la llegada del Reino.

Así, las parábolas del Reino de Dios (Marcos, IV), la parábola de la apología de Jesús ante los Fariseos (Marcos, III, 23-30) y la que exalta el ministerio de Juan Bautista (Mateo, XI, 12-15) expresan el mismo pensamiento. Las dos últimas se encuentran incluso en la imagen drástica de violación, y por eso la noción de "pillaje" les es común (Marcos, III, 27; Mateo, XI, 12).

Para la conciencia de Jesús la cura de los demoníacos se halla implicada en el misterio del Reino de Dios. Pero al pueblo le basta con captar su relación puramente cronológica.

5. JESÚS Y EL BAUTISTA

Ya hemos visto que nadie podía reconocer a Elías en la del Bautista, horque su actividad y su predicación del Reino no se acompañaban de señales y no concordaban con las profecía: tradicionales:

concernientes a la llagarla del Precursor. Sólo un hombre hacía excepción y le reconocía esa dignidad: ¡Jesús! Era el primero en aludir a ello misteriosamente, en presencia del pueblo: "y, si podéis concebirlo, es aquel Elías que había de venir" (Mateo, XI, 14). Pero, cuando lo hace, tiene conciencia de divulgar un secreto impenetrable, que permanece tan oscuro para ellos como la frase que evoca a los violentos los que, desde los tiempos de Juan Bautista, arrebatan el Reino de los Cielos (Mateo, XI, 12). Razón por la cual concluye con el oráculo: "El que tiene oídos para oír, oiga" (Mateo, XI, 15).

El pueblo, sin embargo, estaba lejos de comprender que el Bautista, caído en manos de Herodes, podía ser la personalidad situada en el umbral que separaba la era premesiánica de la era mesiánica. Así se desvaneció la declaración misteriosa de Jesús, y el pueblo siguió considerando realmente a Juan como un profeta (Marcos, XI, 32) .

Tampoco los superiores tenían claridad respecto de la personalidad del Bautista. Por lo tanto, quedaron en desventaja cuando quisieron pedir explicaciones a Jesús acerca de la purificación del Templo (Marcos, XI, 33).

No sucedía otra cosa con los discípulos: eran incapaces por sí mismos de reconocer en Juan al Elías esperado. Cuando descienden de la montaña de la Transfiguración (Monte Tabor) conciben dudas respecto del mesianismo de Jesús y de la posibilidad de la resurrección de los muertos, a la cual aludían sus palabras. Ellas presuponían, en efecto, la actualidad de la era mesiánica, y tal cosa aún no había sucedido porque "Elías debe venir antes, como lo dicen los Fariseos y los Escribas" (Marcos, IX, 9-11). Jesús les responde que Juan era ese Elías, aun si ha sido entregado al poder de los hombres (Marcos, IX, 12, 13).

¿Cuándo llegó Jesús a la convicción de que Juan Bautista era Elías? En virtud de una deducción necesaria que fluyó de su propia mesianidad. Si él era el Mesías, el otro debía ser Elías. Había allí una correlación lógica. Nadie podía suponer que el Bautista fuese Elías, a menos de deducir esa certeza del hecho de la mesianidad de Jesús.

Nadie podía, pues, suponer que Juan fuese Elías sin verse obligado, al mismo tiempo, a ver en Jesús al Mesías. Porque, después del Precursor, era imposible una segunda manifestación del mismo orden. Ahora bien, nadie sabía que Jesús se consideraba el

Mesías. Por lo tanto, se veía en Juan Bautista a un profeta, sin dejar de preguntarse si Jesús no era Elías. Nadie había comprendido todo el alcance de las conclusiones misteriosas del elogio del Bautista. Sólo para Jesús era Juan el Elías prometido.

6. EL BAUTISTA Y JESÚS

¿Cuál era la actitud de Juan Bautista con respecto a Jesús? Si tenía conciencia de ser el Precursor, debía sospechar que Jesús era el Mesías. Habitualmente suele plantearse tal cosa, y se admite que en su calidad de Precursor hiciese preguntar a Jesús si era el Mesías (Mateo, XI, 2-6). Esa hipótesis nos parece muy aceptable, porque siempre nos representamos a los dos en la relación de Precursor-Mesías.

Olvidamos, sin embargo, que se impone una pregunta: ¿Tenía el Bautista el sentimiento de ser Elías, el Precursor? En ninguno de sus dichos delante del pueblo afirmó tal pretensión. Obstinadamente sólo lo considera un profeta. Durante su cautiverio tampoco lo puede haber exigido, porque

en Jerusalén el pueblo sigue creyendo que él ha sido un profeta.

Si, de una u otra manera, se hubiese admitido que él representaba a Elías, ¿cómo se hubiera difundido la idea de que Juan era un profeta, y Jesús, Elías? La respuesta de los discípulos en Cesárea de Filipos prueba que ésa era la opinión común, aun después de la muerte del Bautista.

Si encaramos la cuestión planteada por Juan Bautista, presuponiendo que el Precursor pregunta si Jesús es el Mesías, la situamos en una perspectiva arbitraria, porque no se puede probar de ningún modo que Juan se considerase el Precursor. Por lo tanto, tampoco se puede afirmar que su pregunta se refería a la dignidad mesiánica. La gente común, que no consideraba que Juan fuese el Precursor, lo entendía así: "¿Eres tú Elías?"

Ahora bien, la perspectiva comúnmente encarada nos oculta un detalle característico, a saber, ¡que Jesús refiere al Bautista el mismo título que Juan Bautista le había dado en su pregunta! "¿Eres tú el que debe venir?", le pregunta el Bautista. Y Jesús responde: "¡Y si queréis comprenderlo él es el Elías que debía venir!" La esa conversación cada uno habla de "aquél que debía venir", con la diferencia, no

obstante, de que la referimos arbitrariamente al Mesías en la pregunta planteada por el Bautista. Ese procedimiento, tan natural en la perspectiva ingenuamente adoptada, se muestra injustificado desde que se advierte que no se trata de dato reales. Porque entonces la respuesta de Jesús "es él" adquiere, de pronto, una significación insospechada: ¡él es el Elías que debía venir! Esa indicación nos obliga a comprender en la pregunta del Bautista que quien debía venir no es el Mesías, sino Elías, según la respuesta de Jesús.

"¿Eres tú el Precursor esperado?", le hace preguntar el Bautista a Jesús. "Si sois capaces de comprenderlo, él mismo es ese Precursor", dice Jesús a la gente, después de haberle hablado de la grandeza del Bautista.

Ese ajuste da singular relieve a la escena. En primer lugar se entiende por qué Jesús habla del Bautista después de la partida de los mensajeros. Se siente obligado a llevar al pueblo, gradualmente, de la concepción de que Juan es un Profeta (Mateo, XI, 9) al presentimiento de que es el Precursor, cuya aparición significa que el mundo se aproxima a la hora fatídica de la cual habla la frase que concierne

a aquel que prepara el camino", y de quien dicen los Escribas "que debe venir antes" (Marcos, IX, 11).

La pregunta de Juan revela que los acontecimientos se le habían adelantado. Sus mensajeros se informan acerca del Precursor en el momento en que Jesús ha adquirido, en el grado más alto, la convicción de que el Reino es inminente. Ya ha enviado a sus discípulos en misión, en efecto, y les ha advertido que la aparición del Hijo del hombre podría sorprenderlos en camino a través de las ciudades de Israel. Jesús quiere dar a entender al pueblo, en "el elogio del Bautista", si lo puede comprender, que la hora se halla mucho más adelantada.

La opinión de Juan respecto de Jesús se formó del mismo modo que la del pueblo. Porque cuando oye hablar de las señales y los hechos de Jesús (Mateo, XI, 2) se le ocurre que, probablemente, éste podría ser más que un profeta, predicador del arrepentimiento. Por lo tanto, le envía sus mensajeros para poder cerciorarse de ese punto.

Como consecuencia, la declaración del Bautista se ilumina con una luz enteramente nueva. Él no proclama nunca la venida del Mesías, sino la del Precursor. Así se explica el anuncio "de aquel que vendrá después de él" (Marcos, I, 7-8). Aplicadas al

Mesías las expresiones que emplea quedan oscuras. Sólo establecen una diferencia de grado, no una neta distinción entre él y aquél a quien anuncia. Si hubiese hablado del Mesías le había sido imposible usar aquellas expresiones por medio de las cuales, a pesar de la enorme diferencia de posición, se seguía comparando con aquel que debía venir. Él se representa al Precursor semejante a sí mismo, bautizando y predicando el arrepentimiento en vista del Reino, pero incomparablemente más grande y potente. No bautizará con agua, sino con Espíritu Santo (Marcos, I, 8).

Esto no puede referirse al Mesías. ¿Desde cuándo bautiza el Mesías? ¡Luego, la famosa efusión general del Espíritu no se realiza durante, sino antes de la era mesiánica! Antes de que llegue el gran Día del Señor, él expandirá su Espíritu sobre toda carne, y aparecerán señales y prodigios en los cielos (Joel, II, 28 ss.). Antes del gran Día del Señor enviará al profeta Elías (Malaquías, IV, 5). El Bautista asocia en su espíritu esos dos pasajes principales acerca de los grandes hechos que precederán al final de los tiempos, y llega así a esa representación del Predecesor que bautizará con Espíritu Santo. Se ve allí con qué luz sobrenatural se aureolaba la figura del

Precursor, según la imagen corriente. Por eso Juan se sentía tan pequeño delante de él.

Jesús se encontró en una situación embarazosa: esperaban una respuesta de su parte. El Bautista le había hecho preguntar: "¿Eres tú el Precursor? ¿O no la eres?", y él se veía situado frente a una falsa alternativa, a la cual no podía responder sí, ni no. Tampoco quería revelar el secreto de su mesianidad a los mensajeros. Contestó alegando el hecho de la inminencia del Reino, anunciado por sus obras. Al mismo tiempo colocó poderosamente a su propia personalidad en primer plano. Será feliz quien, manteniéndose a su lado, no vacile a causa de él. También quiere expresar así lo mismo que ya ha dicho delante del pueblo: la pertenencia al Reino depende de la adhesión que se le dé (Marcos, VIII, 38).

La singular respuesta evasiva de Jesús al Bautista, en la cual la exégesis, desde siempre, ha creído necesario descubrir finezas particulares, se explica de modo muy sencillo, por la necesidad de las circunstancias. Él no podía contestar directamente. Estaba obligado, por lo tanto, a dar una respuesta oscura. Juan Bautista podía tomar de ella lo que quisiera y pudiese. Por otra parte, importaba poco el

modo en que el Bautista comprendiese las cosas. Los acontecimientos se las darían a conocer, porque el tiempo ya había avanzado mucho más de lo que suponía, y estaba por sonar la hora esperada.

Nos es muy difícil no aceptar que Juan Bautista y Jesús se hayan encontrado naturalmente el uno frente al otro como el Precursor y el Mesías. Sólo la reflexión profunda nos lleva a comprender que si las dos personalidades se presentan bajo ese ángulo es a causa de nuestra perspectiva, porque presuponemos el mesianismo de Jesús; pero, para descubrir sus relaciones históricas, debemos restablecer la perspectiva justa.

En tanto se persista en la antigua manera de ver no se puede llegar a una solución del problema. Así se llega a pensar que se trata "del Precursor del Precursor" frente al Precursor -¡ingeniosa multiplicación! Todo eso es falso. Un profeta que predica el arrepentimiento, Juan Bautista, suscita la idea general de que Elías, el poderoso Precursor, ha venido, y cuando oye hablar en su prisión de las señales de Jesús, se pregunta si éste no será Elías, pues ignora que ese hombre se considera el Mesías. Por esa razón ignora que él mismo será designado en lo suce-

sivo, ante la historia, como el Precursor. ¡Ésa es la historia auténtica!

Pero, desde el instante en que la consideración histórica parte de la certeza de que Jesús era el Mesías, la perspectiva histórica se presenta bajo otro ángulo. En los Evangelios ese cambio de perspectiva se opera de manera creciente. En los versículos del comienzo de Marcos, la cita de Malaquías relativa al Precursor que prepara el camino (Malaquías, III, 1) se refiere ya a Juan. En Mateo, el Bautista oye hablar en su prisión "de las obras del Mesías" (Mateo, XI, 2). Si, en esos pasajes, se trata de una nueva manera de encarar las cosas, irreflexiva y fortuita, el cuarto Evangelio, en cambio, lo convierte en un principio y, por lo tanto, presenta la historia a través de la presuposición de que, como Jesús era el Mesías, el Bautista era el Precursor y debía estimarse así. El Bautista histórico dice: "Yo no soy el Precursor, porque éste es incomparablemente más grande y potente que yo". De acuerdo con el cuarto Evangelio la gente podría imaginarse que es el Cristo. Por lo tanto, se ve obligado a decir: "Yo no soy el Cristo" (Juan, I, 20).

Así, pues, la perspectiva ha sido falseada. La persona del Bautista se ha vuelto históricamente

irreconocible. En resumidas cuentas, lo han convertido en el escéptico moderno, que cree y no cree en la mesianidad de Jesús. ¡Hasta se pretende ver el drama de su existencia en esa indecisión angustiosa! Ahora bien, se puede borrarlo con toda tranquilidad de la lista de personajes, tan interesantes para nosotros, los modernos, que fueron atormentados por una mezcla trágica de fe y de incredulidad. Jesús ha ahorrado la incertidumbre. Porque mientras vivió, no exigió de nadie que tuviese fe en él como Mesías ¡Y lo era, sin embargo!

7. EL CIEGO DE JERICÓ Y LA OVACIÓN CON MOTIVO DE LA ENTRADA EN JERUSALÉN

La entrada en Jerusalén, ¿fue una ovación mesiánica? Eso depende, en primer lugar, del modo en que se interpreten los gritos del pueblo, pero también de la opinión que nos formemos de la escena que se desarrolló entre Jesús y el ciego. Si se trata verdaderamente de un saludo de bienvenida dirigido al Hijo de David -saludo que no rechaza, que acepta en silencio, para que el pueblo entienda aquello que

él entiende ser- se sigue de ello, inevitablemente, que fue una ovación mesiánica.

Para la exacta comprensión de la situación primera, tal como surge de la descripción de la entrada en Jerusalén, adquieren gran importancia las diferencias de detalle entre Marcos y los narradores paralelos. En Marcos encontramos dos clases de aclamaciones, claramente distintas. La primera se dirige a la persona presente de Jesús: "¡Hosanna! ¡Bendito sea el que viene en nombre del Señor!" (Marco, XI, 9). La segunda se refiere a la esperada venida del Reino: "¡Hosanna sea el Reino de nuestro padre David, que viene! ¡Hosanna en las alturas!" ¡No se menciona para nada al Hijo de David!

En Mateo sucede de otro modo. El pueblo exclama "¡Hosanna al Hijo de David! ¡Bendito sea el que viene en nombre del Señor! ¡Hosanna en las alturas!" (Mateo, XXI, 9). Sólo encontramos aquí, pues, el grito que se refiere a la persona de Jesús. No se trata del Reino; los gritos de alegría, en cambio, van dirigidos al mismo tiempo hacia el Hijo de David y hacia aquel que debe venir.

La versión de Lucas no se puede considerar, porque apela a reminiscencias de hechos anteriores: "¡Bendito sea el rey que viene en nombre del Señor!

¡Paz en el cielo, y gloria en las alturas!" (Lucas, XIX, 38).

En su relato, pues, Mateo considera "al que viene" como Hijo de David. No tenemos ninguna prueba directa de que esa expresión (el que viene), que figura en el Salmo CXVIII, 25 ss., se refiera al Mesías en tiempos de Jesús. De todos modos, se ha demostrado que tanto el Bautista como Jesús la aplicaban a Elías, el Precursor. Por consiguiente, no es histórico que Mateo represente al pueblo aclamado en un mismo impulso al que debe venir y al Hijo de David.

También allí Marcos ha evocado en detalle la situación original. El pueblo aclama a Jesús como "el que debe venir", es decir, el Precursor que aparece, y canta un "Hosanna en las alturas" al Reino que muy pronto bajará a la tierra. Es muy característico, precisamente, el matiz entre el Hosanna y el Hosanna en las alturas, el primero de los cuales se aplica al Precursor presente en medio de la multitud, y el segundo al Reino de los cielos. El carácter posterior de la descripción de Mateo se vuelve evidente por el hecho de que refiere simultáneamente un Hosanna al Hijo de David y a aquel que debe venir, así como un Hosanna en las alturas; este pre-

supone, en primer lugar, la presencia de Jesús en la tierra, y luego en los cielos.

Aquí se vuelve claro que el segundo Hosanna se refería, en los orígenes, al Reino.

Por lo tanto, la entrada en Jerusalén fue señalada por una ovación que no se dirigía al Mesías, sino al Precursor. Pero entonces es imposible que el pueblo haya interpretado la escena del ciego en el sentido de una aceptación, por parte de Jesús, del título de "Hijo de David".

También aquí se trata del detalle de los Evangelios sinópticos, que transforman totalmente la escena. Ha desaparecido el grito alusivo al Hijo de David. La única cuestión que se plantea es saber si el público podía y debía concebirlo bajo forma de apóstrofe directo. Tal cosa sucede en Mateo y en Lucas, mientras que en Marcos queda excluida.

Según el relato de Mateo dos ciegos están sentados al borde del camino y gritan: "Ten misericordia de nosotros, Señor, Hijo de David" (Mateo, XX, 30).

En Lucas, el grito es éste: "Jesús, Hijo de David, ten misericordia de mí" (Lucas, XVIII, 38). Aquí Jesús se detiene delante de él, le habla y lo cura.

Según Marcos, el mendigo ciego, hijo de Timeo, está sentado detrás de la multitud, al borde del camino. Jesús lo ve, no le puede hablar, pero alcanza a oír una voz que le llega de abajo, en medio del tumulto, desde donde alguien pide ayuda al Hijo de David. Él se detiene y ordena a quienes le rodean que lo busquen. Ellos siguen la voz y encuentran al hombre sentado en el suelo. "¡Levántate, él te llama!", le dice. El ciego arroja su manto, se levanta de un salto, y se precipita hacia Jesús a través de la multitud. ¡Cuando Jesús le ve llegar así no puede saber que ese hombre es ciego! Por lo tanto se ve obligado a preguntarle qué quiere. La distancia, la orden de detenerse y de buscarlo, la rápida llegada del ciego, son cosas que Mateo ha dejado al margen. Ha simplificado la situación: Jesús encuentra a dos ciegos en el camino e inmediatamente les habla. De todos modos ha conservado la pregunta de la situación original: "¿Qué queréis que os haga?", que, verdaderamente necesaria en Marcos, no se explica de ninguna manera en Mateo, puesto que aquí Jesús está obligado a ver que se enfrenta con dos ciegos.

¡Pero si había tal distancia entre Jesús y el ciego, a nadie se le podía ocurrir que él considerase que el llamado monótono al Hijo de David se dirigía a él!

No era más que un grito de cansancio, que muchas de las personas que rodeaban a Jesús habían intentado vanamente acallar. ¡No se le daba más importancia que a los gritos de los demonios, si verdaderamente lo habían comprendido!

El título que el mendigo ofrece a Jesús es muy diferente, y muestra que, igual que el pueblo, no consideraba a Jesús como el Mesías: "Rabí, que vea". Para él, pues, Jesús era el Rabí de Nazareth.

Si nos representamos la situación, concebimos que los espectadores no podían, de ninguna manera, tener la impresión de que Jesús recibía un homenaje mesiánico. De todos modos, ésa fue la primera señal que dio, al salir de su retiro. Hecho esto se legitimó a los ojos de la caravana de Pascua como el Precursor por quien le tenían los adeptos de Galilea, antes de que se retirase al norte, en soledad. Ahora estallaban los gritos de alegría y le ofrecían, en tanto que Precursor, la ovación a su entrada en Jerusalén.

Al subrayar el carácter propio de ese acontecimiento se deben considerar algunos detalles, aparentemente insignificantes, a los cuales cada cual podría tener la tentación de no concederle la importancia requerida. Por eso, corresponde que recordemos lo que sigue:

1. Si se parte de la presuposición de que Jesús era el Mesías, la transposición de detalle engendra el relato de una entrada mesiánica. Ése es el caso en Mateo. La intención del redactor no es evidente.

2. El cuadro pintado por Marcos es de tal originalidad, comparado con los relatos paralelos (piénsese en la historia del Bautismo y en el relato de la Santa Cena) que nunca se concederá la suficiente atención a su aporte, tan particular, sobre todo si de él resulta una presentación clara y nítida de los hechos.

3. La ausencia de prueba de que se haya tratado de una ovación dirigida al Precursor no demuestra nada contra nuestra tesis. Pues entonces falta demostrar por qué, si la ovación se dirigía efectivamente al Mesías, los debates del ministerio en Jerusalén no hacen ninguna alusión a una supuesta pretensión mesiánica, pues los acusadores corrompidos no se apoyaban en tales reivindicaciones. ¿Qué hubiese hecho el procónsul romano si hubiera entrado un hombre en la ciudad, saludado por el pueblo como Hijo de David?

4. Aquí nos resulta dificultoso encontrar la verdad histórica, porque siempre creemos que las señales y los milagros eran para los contemporáneos

otras tantas confirmaciones de la mesianidad de Jesús. Aquí compartimos el punto de vista sobre el cual reposa la versión histórica de Juan. ¡En la comprensión de los contemporáneos de Jesús, sin embargo, el Mesías no necesita ninguna señal, pues se manifiesta por su potencia! ¡Las señales, en cambio, son características del tiempo del Precursor!

5. Nuestra traducción también nos induce a error. La palabra **ερχομενος** (el que viene) designa en todos los pasajes a una personalidad muy definida en la época. Por consiguiente, esa expresión debe traducirse en todas partes de acuerdo con esa concepción, y no en un caso como sustantivo (cf. la Biblia alemana), y en otro (en la historia de la ovación) bajo forma verbal, según nuestros deseos. "El que debe venir" es el Precursor, porque debe venir de parte de Dios antes del Juicio mesiánico, para poner todo en orden.

Concluimos, pues: Hasta la confesión, en presencia del Sanedrín, Jesús pasaba por ser el Precursor, igual que en Galilea.

CAPÍTULO VII

DESPUÉS DEL ENVÍO DE LOS DOCE. PROBLEMAS. LITERARIOS E HISTÓRICOS

1. EL VIAJE POR EL LAGO DESPUÉS DEL ENVÍO DE LOS DISCÍPULOS

A través de la lectura de los relatos de los Evangelios sinópticos es muy difícil darse una idea precisa de los acontecimientos que sucedieron al envío de los discípulos en misión. ¿Cuándo volvieron? ¿Dónde residió Jesús durante su ausencia? ¿Qué éxitos lograron los discípulos? ¿Qué acontecimientos se desarrollaron entre su regreso y la partida hacia el norte? Esos acontecimientos ¿procuran los

motivos por los cuales Jesús se retiró con ellos a la soledad?

Los relatos evangélicos no responden a esas preguntas. Agreguemos a eso un problema de orden literario. El vínculo que une las diversas escenas es singularmente inconexo, como si aquí se rompiese el hilo de la narración histórica. Sólo desde el momento de la partida para Jerusalén las escenas vuelven a encadenarse en un orden fácilmente inteligible.

En primer lugar, es muy evidente, se trata de dos pasajes que relatan una comida seguida de un viaje a través del lago (Marcos, VI, 31-56; Marcos, VIII, 1-22). En los dos casos Jesús se embarca con sus discípulos para dirigirse, a lo largo de la costa, hacia un lugar desierto, donde son precedidos por una multitud que los acoge desde que descienden. Después Jesús toma el camino de regreso y pasa por las localidades galileas sitas en la orilla occidental. Allí, en el marco familiar de su actividad, encuentra a los Fariseos, que han llegado desde Jerusalén en calidad de mensajeros. Éstos lo ponen a prueba con preguntas insidiosas. En el primer relato de la comida se trata del problema del levado de manos (Marcos, VII, 1-23); en el segundo le piden una se-

ñal del cielo (Marcos, VIII, 11-13). La continuación del primer relato es el viaje al norte, donde, en la comarca de Tiro y Sidón, encuentra a la mujer de Canaán (Marcos, VII, 24-30). En el segundo, el viaje a Cesárea de Filipos sucede al encuentro con los Fariseos (Marcos, VIII, 27).

Aquí tenemos, pues, dos relatos independientes de una sola y misma época de la vida de Jesús. Son idénticos en cuanto al plan, pero diferentes en la elección de los acontecimientos que cuentan. Esas dos series de relatos, pues, parecen predestinadas a unirse una a otra, en vez de ser puestas en un pie de igualdad. Cada uno de los viajes al norte empieza y termina, en efecto, con una estada en Galilea. En Marcos, VII, 31: después de haber dejado Tiro vuelve por Sidón hacia el mar de Galilea; en Marcos, IX, 30 y 33: parten de allí (Cesárea de Filipos), atraviesan Galilea y llegan a Capernaum.

Al finalizar una serie de relatos, pues, nos encontramos al comienzo del otro. Si asociamos entonces el relato de uno de los regresos con el comienzo de la otra serie de relatos descubrimos, en apariencia, un orden completamente lógico de acontecimientos, salvo el hecho incomprensible de que Jesús se vea ahora obligado a regresar inmedia-

tamente hacia el norte, en tanto que el retorno hacia Galilea constituye una parte del viaje a Jerusalén. En esa ordenación este último sólo se asocia, entonces, al segundo retorno.

En ese movimiento de retroceso de las dos series de relatos aunque forman ciclos paralelos- se encuentra la razón de su unión arbitraria en un solo desarrollo.

El texto actual muestra su perfecta armonización, no sólo porque el segundo relato de la comida en común se refiere al primero, por la locución "de nuevo" (Marcos, VIII, 1), sino también porque el proceso de armonización ha avanzado tanto que Jesús, al dirigirse a los discípulos, alude a los dos acontecimientos en una sola y misma frase (Marcos, VIII, 19-21). No es posible darse cuenta hasta qué punto ya se había operado ese proceso en la tradición verbal, ni la parte que incumbe a la composición literaria definitiva.

Sólo es completo el primer ciclo. Jesús navega con sus discípulos a lo largo de la costa en dirección nordeste, y vuelve en seguida hacia Genezareth (Marcos, VI, 32, 45, 53). El segundo es incompleto y algo desordenado. Jesús vuelve por mar a la orilla occidental. Marcos, VIII, 10 ss., se corresponde con

Marco, VI, 53 ss., y Marcos, VII, 1 ss.; Dalmanuta está situada en la orilla occidental. Pero, en lugar de partir directamente hacia el norte, se reembarca para volver hacia la orilla oriental (Marcos, VIII, 13). Pero cuando parte con sus discípulos hacia el norte lo hace desde Bethsaida (Marcos, VIII, 27 ss.). En cambio, en el primer ciclo, el viaje por mar hacia Bethsaida es narrado como un episodio del gran crucero a lo largo de la costa, y sucede inmediatamente después del relato de la corrida en común (Marcos, VI, 45 ss.). Ahora bien, se desprende de la segunda serie de relatos que ése era el desarrollo histórico de los hechos, porque aquí, como en la primera serie, en el momento del desembarco, la conversación versa sobre el tema de la gran comida en común. En Marcos, "VI, 52:"...porque no habían comprendido el milagro de los panes, pues su corazón estaba endurecido". En Marcos, VIII, 19-21: "Cuando partí los cinco panes... cuando partí los siete panes... ¿Cómo no entendéis aún?" Es imposible, pues, que entre ese viaje y la comida en común se hayan desarrollado todas las manifestaciones de que fue testigo la orilla occidental. El pensamiento de todos se halla aún bajo el efecto del gran acontecimiento. El nuevo viaje por mar del segundo ciclo

no es más que la continuación primaria del viaje, desde el lugar de la comida hasta Bethsaida. Así queda probado el paralelismo de las dos series de relatos. El desarrollo histórico de los acontecimientos es el siguiente: travesía de la orilla occidental, comida, continuación del viaje hacia el nordeste, "Jesús camina sobre las aguas", y conversación en la barca, llegada a Bethsaida, regreso a Genezareth, discusión con los Fariseos, y partida hacia el norte con los discípulos.

2. LA CENA A ORILLAS DEL LAGO DE GENEZARETH

La predicación de los discípulos acerca de la inminencia del Reino debe haber logrado un gran éxito. Ante multitud inmensa, que cree en el advenimiento anunciado, rodea a Jesús. Se reúne en torno de él una comunidad, animada por una intensa expectativa escatológica. No lo dejan. Para estar solo con sus discípulos. Jesús sube a una barca. Piensa retirarse hacia la orilla nordeste. Pero cuando la multitud advierte su intención de alejarse acude de todas partes y bordea la orilla del lago. Marcos

VI, 31-33: "Porque eran muchos los que iban y venían, y ni siquiera tenían tiempo de comer. Y partieron en una barca para aislarse en un lugar desierto. Y los vieron ir muchos, y los conocieron; y concurren allá muchos a pie de las ciudades, y llegaron antes que ellos al lugar donde iban".

Lo encuentran en un lugar desierto, e inmediatamente lo rodean. Se acerca la hora de la comida. Los relatos del milagro de la multiplicación de los panes han conservado el detalle de la solemnidad de la comida en común. Se trataba de una comida de culto. Después de una solemne ovación de gracias, Jesús hizo distribuir entre la multitud el pan que había partido. Salvo dos parábolas, asistimos aquí a un desarrollo solemne del acontecimiento, exactamente igual al de la Santa Cena. Él distribuye personalmente alimento a los participantes. El relato de la distribución del pan es aquí del todo conforme con el primer acto de la Santa Cena. En Marcos, VI, 41: "Tomó los panes, los bendijo, levantando los ojos al cielo, los rompió y los dio a los discípulos para que los distribuyesen". En Marcos, XIV, 22: "... tomó Jesús el pan, y lo bendijo, lo partió y les dio".

El acto solemne de la distribución da todo su sentido profundo a esa comida en la playa, como

también a la última, con sus discípulos. La expresión de Cena se aplica a las dos, porque la comida a orillas del lago se realizó también a la caída del día. En Marcos, VI, 35: "Y como ya fuese el día muy entrado, sus discípulos se acercaron a él", etcétera. Aquí, la comunidad que participa de la comida se compone de la multitud de aquellos que creen en el advenimiento del Reino; en la última comida se limita al círculo de sus discípulos. Pero la solemnidad de la ceremonia es idéntica en los dos casos.

De todos modos, aquí ha sido desfigurada por un relato milagroso, porque la comida de culto, improvisada por Jesús a orillas del lago, es considerada por lo común como una comida destinada a calmar el hambre. El hecho de que haya distribuido solemnemente a la multitud las magras provisiones previstas para él y sus discípulos, es histórico. Ha sido igualmente comprobado que esa comida reemplazó a la comida de la noche. Pero que la multitud se haya saciado gracias a una manifestación sobrenatural es algo que participa del carácter milagroso que rodeó a ese acto a partir de una época ulterior, porque no era posible explicar su significado.

El desarrollo histórico, pues, es el siguiente: los discípulos piden a Jesús que despida a la multitud, a

fin de que ellos puedan comer. Pero ése no es para él momento de pensar en una comida terrenal y de separarse por esa razón, pues se halla próxima la hora en la que todos se congregarán en torno de él para la comida mesiánica.

Por eso Jesús no quiere que la gente se vaya; y antes de despedirlos, entonces, les hace sentar sobre el suelo. En lugar de una comida ordinaria celebra una comida de culto, en la cual la saciedad del hambre no desempeña ningún papel, de suerte que el alimento destinado a él y sus discípulos alcanza ampliamente para todos.

Ni los discípulos ni la multitud comprenden lo que ocurre. Ya en la barca, un poco más tarde, cuando Jesús dirige la conversación hacia el significado de la comida -sólo éste puede ser el sentido histórico de los pasajes oscuros de Marcos, VI, y 52, y Marcos, VIII, 14-21- se comprueba que no han entendido nada.

Así, pues, celebró una comida de culto, de la que sólo él conocía el significado. Juzgaba inútil explicarles el símbolo de esa celebración. Pero el recuerdo de esa misteriosa comida nocturna sobre la playa solitaria continuó alimentando vivazmente la

tradición y se amplificó antes de fijarse en el relato la comida milagrosa.

¿En qué consistía, para Jesús, el carácter solemne de la distribución de los panes? La comunidad que participa de ella reviste un carácter escatológico. El pueblo, agrupado en torno de él sobre la orilla, espera con él que advenga el Reino. Reemplaza la comida común por una comida de culto y, después de haberlo bendecido, distribuye alimento entre la gente, pues actúa bajo el impulso de su conciencia mesiánica. Sabe que es el Mesías que les será revelado como tal cuando el advenimiento inminente del Reino, y distribuye solemnemente alimento a aquellos mismos a quienes espera como participantes, junto con él, de la muy cercana comida mesiánica, como si con ese acto entendiese darles el derecho de participar de esa futura celebración. Y a ha pasado el tiempo de las comidas terrenales: por eso celebra ahora con ellos la preparación para la comida mesiánica. Pero ellos no lo comprenden, porque no pueden suponer que quien les distribuye alimento tan solemnemente, bendiciéndolo, se sabe el Mesías y, por lo tanto, actúa como tal.

Brota de allí un rayo de luz que ilumina el significado de la Santa Cena. Aquí, los discípulos repre-

sentan a la comunidad que cree en la llegada del Reino. Jesús les distribuye alimento y bebidas en el transcurso de la última comida, bendiciéndola. Él ya les ha revelado su secreto mesiánico. Por lo tanto, ellos pueden presentir el vínculo que une la distribución de los panes con la cena mesiánica. Él mismo da ese sentido a su acto cuando clausura la celebración con el anuncio de que se volverán a ver pronto, y volverá a beber el vino con ellos en el Reino de su Padre.

La Cena a orillas del lago, y la Santa Cena en Jerusalén, se corresponden perfectamente una con otra; con la única diferencia de que en la última Jesús alude, delante de sus discípulos, al sentido de la celebración, al mismo tiempo que expresa la idea de la Pasión en las dos parábolas.

La comida de culto era exactamente lo mismo: un prelude de la comida mesiánica en el círculo de la comunidad que creía en la llegada del Reino. Sólo ahora se comprende de qué modo la esencia de la Cena puede ser independiente de las parábolas.

3. LA SEMANA DE ESTADA EN BETHSAIDA

Jesús estaba profundamente emocionado durante la ceremonia. Por eso apresuró la partida y despidió a la multitud. Él mismo se retiró a una montaña, para aislarse y sumergirse en la oración. Volvió a encontrar a los suyos en Bethsaida, hacia donde les había ordenado que fuesen en barca. Luchaban contra viento y marea, y creyeron ver que un fantasma iba hacia ellos cuando vieron dibujarse su silueta en la orilla. Esto dice hasta qué punto se hallaban aún bajo la impresión de la poderosa personalidad que, rodeada de un hálito misterioso de majestad, había distribuido alimento solemnemente a la multitud, y que luego, de pronto había puesto fin a la ceremonia (Marcos VI, 45-52).

¿Hacia dónde había despedido a la multitud? ¿Que hicieron en Bethsaida? ¿Cuánto tiempo se quedaron? Nuestro texto sólo dice que volvieron a Genezareth.

Ahora bien, el relato histórico de los Evangelios sinópticos plantea un problema literario complejo respecto del período que precede a la partida hacia Jerusalén (Marcos IX, 30). Según Marcos VIII, 27-

33, Jesús se encuentra solo con sus discípulos, lejos al norte, en territorio pagano; parte también de allí (Marcos IX, 30), atraviesa rápidamente Galilea para volver a Jerusalén: "Partieron de allí y atravesaron Galilea, pero él no quería que se supiese". Entre la confesión de su mesianidad y esa partida se sitúa una escena (Marcos VIII, 34; IX, 20) en la cual Jesús aparece rodeado de una gran multitud. Junto con sus íntimos la deja, para volver en seguida hacia ella. En ninguna parte se menciona cómo surge ese pueblo de pronto, a su lado, en territorio pagano. No sabemos más, tampoco, acerca de cómo esa gente lo vuelve a dejar para que él, solo con sus discípulos, pueda atravesar Galilea sin ser reconocido (Marcos IX, 30 ss).

No sólo sorprende la inesperada llegada de la multitud, sino también el cambio total del decorado. En efecto, nos encontramos en territorio conocido, porque Jesús entra con sus discípulos "en la casa", en tanto la multitud queda afuera (Marcos IX, 28).

¡El contexto literario dentro del cual se sitúa la escena es absolutamente incomprensible, porque es imposible que se desarrolle en tierra pagana, pero sí en Galilea! ¡Como Jesús a continuación, no hace más que atravesar Galilea rápidamente y de incóg-

nito, la escena en cuestión cae en el período galileo antes de la partida hacia el norte, o sea en el lapso que sucede al regreso de los discípulos, porque es allí donde se halla constantemente rodeado de una multitud de gente del pueblo, y por eso busca la soledad con los discípulos!

Pero la situación se deja definir con mayor certeza aún. Jesús reside en una localidad (Marcos IX, 28) cerca de la cual se eleva una montaña hacia la cual se dirige con sus confidentes (Marcos IX, 2). Eso concuerda del todo con la estada en Bethsaida. ¡La montaña hacia la cual va junto con Pedro, Santiago y Juan, es el monte que se eleva sobre la orilla septentrional del lago, y donde ha ido a orar durante la noche desde su llegada a Bethsaida!

¡Así, pues, la escena que se relata en Marcos VIII, 34; IX, 29, ha sucedido durante la estada en Galilea! Ya no se puede remontar más allá en el tiempo para seguir el proceso mediante el cual ella se ha extraviado en el incomprensible contexto literario que nos ocupa. Verosíblemente, esa interpolación ha sido influenciada por el hecho de que la predicción de Jesús en Cesárea de Filipos acerca de su Pasión (Marcos VIII, 31-33) parecía que habría de ser seguida, muy naturalmente, por la frase im-

presionante acerca de la cruz que deberían cargar quienes quisieran seguirlo (Marcos VIII, 34; IX. 1).

Se agrega a eso que la narración del encuentro de Jesús con sus discípulos que desembarcan en la orilla, transformada en relato milagroso, ha vuelto difícil el encadenamiento natural del relato de los acontecimientos de la mañana siguiente. Y, sin embargo, Marcos VIII, 34 ss, presupone las medidas adoptadas la noche anterior (Marcos VI, 45-47). Jesús ha despedido al pueblo, se ha retirado en soledad; luego, llegada la noche, se ha reunido con sus discípulos en la oscuridad, en Bethsaida, donde ellos se albergan "en la casa" (Marcos IX, 28). Al día siguiente llama a sí a la multitud y a los discípulos (Marcos VIII, 34) y les habla del renunciamiento que es patrimonio de quienes le quieren seguir, dispuestos a sufrir la vergüenza, el desprecio y las burlas que esperan a quienes perseveren en permanecer a su lado. Esa conducta se justifica por la inminencia del advenimiento del Hijo del hombre, quien juzgará en función de la solidaridad que una a Jesús con los suyos.

Esa exhortación termina con las palabras acerca de "la llegada del Reino de Dios con potencia", es decir su realización escatológica. La formulación del

texto ha sufrido una atenuación: "algunos de los que están aquí no morirán sin haber visto cómo se cumplen estas cosas".

Pero la conclusión de ese discurso debe haber sido ésta: "¡Todos vosotros, aquí reunidos, viviréis pronto el gran momento de la llegada del Reino de Dios con potencia!" De esa manera casa el tono de gravedad del discurso de Jesús en Bethsaida con la espera que exalta a Jesús y a la multitud reunida en torno de él.

Seis días después de ese acontecimiento en Bethsaida toma a sus confidentes y los conduce a la montaña donde había orado, solitario, la noche de la gran comida de culto en común. A su regreso encuentran a los otros discípulos rodeados de una gran multitud; a pesar del poder sobre los demonios que les había sido dado antes de su viaje misionero a través de las localidades de Israel, no logran dominar a un poseído que les acaban de traer. Jesús se aparta con éste y su padre; en momentos en que el pueblo acude (Marcos, IX, 25-27) comienza la crisis, después de la cual Jesús toma de la mano al niño "que estaba como muerto" y hace que se levante.

Así, ese extraño pasaje interpolado (Marcos, VIII, 34; IX, 29) contiene un relato imaginado de

los acontecimientos que señalan el primero y último día de la semana que Jesús pasó en Bethsaida, entre el momento del regreso de sus discípulos en misión y la partida hacia el norte.

Advertimos ahora, al fin, hasta qué punto carece de fundamento histórico la opinión según la cual Jesús había dejado Galilea a causa de la resistencia y del abandono que le manifestaban. Al contrario, esa época, precisamente, es la de sus grandes triunfos. Una multitud de gente que cree en la llegada del Reino le sigue a todos lados. Apenas desembarca en la orilla occidental lo vuelven a esperar. Su número es mayor aún, y no cesa de aumentar (Marcos, VI, 53-56). Los textos no dicen nada de un abandono cualquiera de su parte, ni que hayan mostrado el menor asomo de duda o defección. El pueblo no lo abandona, él abandona al pueblo.

No lo hace para escapar de los mensajeros que le envía Jerusalén, sino para poder ejecutar el proyecto que alimenta desde la llegada de sus discípulos en misión: quiere estar solo. El pueblo había impedido la realización de ese plan al seguirlo a lo largo de la costa. Ya de regreso en la orilla occidental, la multitud lo vuelve a rodear. Él desaparece de pronto y se dirige a territorio pagano, porque su

aislamiento con los discípulos le resulta absolutamente necesario, pero no lo consigue en Galilea. El viaje al norte no es una fuga, porque su motivo es el mismo que el del viaje al mar.

CAPÍTULO VIII

EL SECRETO DE LA MESIANIDAD

1. DE LA MONTAÑA DE LA TRANSFIGURACIÓN A CESÁREA DE FILIPOS

Si la escena de la transfiguración se sitúa después de la estada en Cesárea de Filipos, pierde toda consistencia y se vuelve incomprensible. Los tres discípulos íntimos no conocen más sobre Jesús de lo que ya conoce Pedro, y él mismo lo confirmará luego. Así, todo ese episodio se presenta aquí como incidente añadido y enfático, acompañado por una conversación oscura, sin ninguna importancia histórica.

Pero la situación cambia por completo si la escena se sitúa, como ha sido demostrado más arriba; en las semanas que siguen al envío, y por lo tanto antes de Cesárea de Filipos, no sobre la montaña legendaria, sino sobre la montaña y en la soledad de la orilla del lago cercano a Bethsaida. El pasaje enfático y trivial, por el contrario, en tanto revelación del secreto de la necesidad, se convierte en un acontecimiento galileo de grandísimo alcance histórico, que explica la escena de Cesárea de Filipos, y no a la inversa. ¡Lo que llamamos la transfiguración de Jesús, en realidad, no es más que la revelación del secreto de la mesianidad a los tres discípulos íntimos!. Algunas semanas después esa revelación se extenderá al círculo de los Doce.

La revelación a sus tres confidentes nos ha sido transmitida por la tradición bajo formas de historia milagrosa. Ha sufrido las mismas deformaciones que todo los acontecimientos de esa trayectoria a lo largo de la orilla septentrional. Del mismo modo que el relato de la multiplicación de los panes, y del encuentro de Jesús con sus discípulos en la oscuridad de la noche, la escena en la montaña se desarrolla en una atmósfera de intensa emoción escatológica. Ésa es la razón de la falta de claridad

de la evocación detallada del desarrollo histórico. Se les aparecen Elías y Moisés, las dos personalidades anunciadoras del fin de los tiempos. ¿En qué medida han intervenido aquí los arrebatos de éxtasis, junto con las glosas? La descripción que nos ha quedado (Marcos, IX, 2-6) permite plantear la cuestión. ¿Cómo explicar que la voz que sale de las nubes repite la revelación hecha a Jesús en ocasión de su bautismo? Marcos, IX, 7: "Este es mi Hijo amado; ¡a él oíd!"

De hecho, existe una vinculación íntima entre el bautismo y la transfiguración. En los dos casos se trata de un estado de encantamiento, durante el cual se revela el secreto de la personalidad de Jesús. La primera vez estaba destinado a él. Ya en la montaña, los discípulo son testigos. De todos modos, es difícil establecer con claridad, de acuerdo con el texto, hasta qué punto estaban ellos también ganados por el encantamiento. Hay una cosa segura: se encuentran en un estado de sopor, del que no se recobran sino al final de la escena (Marcos, IX, 8), y entonces la estatura de Jesús se les aparece rodeada de un halo luminoso de esplendor sobrenatural, y escuchan una voz que dice que es el Hijo de Dios. El

acontecimiento no se explica sino en función de la poderosa emoción escatológica.

Es extraño que la revelación del secreto de la mesianidad aparezca siempre acompañado de tales estados psíquicos. El discurso de Pentecostés, en el cual Pedro anuncia públicamente la mesianidad de Jesús, es igualmente una glosa. Claro que él ya había hecho la experiencia personal de tal estado cuando le fue hecha la revelación en la montaña cercana a Bethsaida. También Pablo se encontraba dominado por el encantamiento cuando escuchó la voz que salía de las nubes (Los Hechos, IX, 4).

Ya hemos subrayado que la conducta o los discursos de Jesús nunca pudieron dar a entender a nadie que se considerase el Mesías. No se trata de saber cómo podía la gente ignorar su mesianidad, sino cómo era posible que Pedro, en Cesárea de Filipos, y el Sumo Sacerdote en la escena del tribunal, conociesen el secreto de Jesús.

El episodio de la transfiguración responde a la primera de estas dos cuestiones. Pedro sabe que Jesús es el "Hijo de Dios". por la revelación que se le ha hecho, así como a otros dos discípulos, en la montaña cercana a Bethsaida. Por eso contesta con tanta seguridad a la pregunta que le formulan (Mar-

cos, VIII, 29). En el texto de Mateo hasta figura una frase complementaria por medio de la cual Jesús alude a la circunstancia en la que le fue hecha esa revelación: "Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo reveló carne ni sangre, sino mi Padre, que está en los cielos" (Mateo, XVI, 17).

Pero la escena que sigue a la respuesta de Pedro muestra también que se trata de un secreto que tienen los dos en común. A la confidencia de Jesús, en cuanto a su muerte en Jerusalén, Pedro reacciona violentamente y, sin consideración alguna, lo lleva aparte y le habla con tono irritado. Cuando Jesús advierte que los otros discípulos escuchan se libera de Pedro, lo apostrofa duramente y lo trata de tentador que no concibe las leyes de Dios, pues sólo tiene pensamientos humanos (Marcos, VIII, 32-33)

¿Por qué se trastornó Pedro de tal manera al enterarse por Jesús de que la culminación de su viaje a Jerusalén sería su muerte? Porque eso se agrega como hecho nuevo a lo que ya sabe de la escena en la montaña cercana a Bethsaida. Pero no debe hablar de ello a los otros discípulos, porque Jesús ha prohibido a sus tres confidentes que mencionen ese acontecimiento a nadie. Por eso Pedro lo lleva

aparte. Pero, como los otros comienzan a escuchar su conversación, Jesús, que no se puede explicar con Pedro delante de ellos, le intima silencio con tono apasionado.

Sólo la relación con la escena de la transfiguración ilumina los rasgos característicos del acontecimiento que se sitúa en Cesárea de Filipos. Las consideraciones comunes de orden psicológico sobre la vivacidad de espíritu y el fogoso temperamento de Pedro no pueden explicar de ninguna manera cómo pudo por sí mismo, y con tal seguridad, reconocer la mesianidad de Jesús, ni cómo pudo equivocarse acto seguido a ese respecto hacia el punto de apostrofar vivamente a Jesús. ¿Por qué se apartan los dos? ¿Por qué Jesús no le informa, y en cambio lo abandona con tal brusquedad después de haberlo reprendido con dureza?

Toda la escena que se desarrolla en Cesárea de Filipo. plantea en sí misma un enigma. Pero, si se admite que ha sido precedida por el episodio de la transfiguración, el problema se resuelve y la historia se vuelve inteligible hasta en sus más mínimos detalles. La revelación a los Doce fue precedida por la entrega a los tres íntimos del secreto de la mesianidad.

2. EL CARÁCTER FUTURO DE LA MESIANDAD DE JESÚS

La revelación del secreto de la mesianidad a los discípulos no influyó, de momento, en su actitud hacia Jesús. No cayeron a sus pies como si el hombre a quien conocían se hubiese convertido, de pronto, en una aparición sobrenatural. Sin embargo, a partir de ese momento, muestran cierta reserva. No se atreven a preguntarle cuando no comprenden sus palabras (Marcos. IX, 32), pero caminan a su lado como compañeros que saben que es el dueño de un gran secreto.

¿Consideraron a Jesús el Mesías desde el mismo instante en que él les reveló el secreto de su mesianidad?. Él no lo era todavía. No hay que perder nunca de vista que el Reino y el Mesías se hallan indisolublemente unidos el uno al otro. Ahora bien, el Reino no había llegado aún, y el Mesías tampoco, por lo tanto. La confianza de Jesús se refiere al momento en que acaecerá el advenimiento del Reino. Cuando llegue esa hora él aparecerá como Mesías, y su mesianidad será revelada en la gloria. Ése era el secreto que había hecho conocer solamente a sus discípulos.

La mesianidad de Jesús era un secreto, no sólo porque había prohibido que se hablase de ella, sino también a causa de su carácter particular, en tanto no se haría efectiva sino a partir de cierto momento. Aquí se trata de una visión que sólo se realiza en la conciencia de Jesús. Por eso el pueblo no podía ni debía saber nada de ella. Bastaba con que sus palabras y sus señales infundiesen a la gente la fe en la inminencia del Reino, porque el advenimiento de éste les revelaría al mismo tiempo su mesianidad.

A la concepción moderna le es casi imposible aprehender inteligiblemente lo que era esa conciencia de la mesianidad, tal cual Jesús la había revelado en secreto a sus discípulos. Ya sea que se intente explicarla por una identidad de su persona con el Hijo del hombre, llamado a aparecer, o por un vínculo de continuidad que une a los dos personajes, o bien que se la represente como una presencia virtual de la mesianidad, lo cierto es que ninguna de esas concepciones puede explicar qué era la conciencia mesiánica de Jesús tal como la comprendieron sus discípulos.

Nos falta, en efecto, el "ahora y entonces" que dominaba el pensamiento de éstos y condicionaba una singular dualidad de conciencia. Lo que llama-

mos "identidad", "continuidad" y "disposición virtual" se encadenaba en su imaginación de una manera que nos es absolutamente incomprensible. Cada personalidad se desdoblaba mentalmente y se concebía en dos planos totalmente distintos en la era premesiánica misma, y luego en la era mesiánica. Hay palabras que nosotros no podemos interpretar sino sobre la base de la unidad de conciencia, pero ellos las comprendían fácilmente en razón de la doble conciencia que les era común. El que Jesús les revelase el secreto de su mesianidad no significaba para ellos, de ningún modo, que fuese el Mesías como lo comprenderíamos nosotros, gente moderna, sino que su Señor y Maestro era aquel que sería revelado como Mesías en el eón mesiánico.

Ellos se consideran a sí mismos bajo el ángulo de esa doble conciencia. Cada vez que Jesús les anuncia que tendrá que sufrir antes de reinar, se preguntan qué será de ellos mismos en el eón futuro. Esto explica sus discusiones a continuación de las predicciones de la Pasión, discusiones en las cuales disputan la primacía en el Reino de Dios, o bien los lugares de honor en torno del trono. Hasta entonces seguirán siendo lo que son, así como Jesús continuará siendo el Maestro que les enseña.

"Maestro", le dicen los hijos de Zebedeo (Marcos, X, 35). En su calidad de Maestro él debe prometer y acordar lo que se cumplirá cuando el Reino haya llegado y su mesianidad haya sido revelada por ese mismo acontecimiento.

La conciencia mesiánica de Jesús reviste un carácter futuro en ese sentido. No había en ello nada de extraordinario, para él ni para sus discípulos. Al contrario: respondía en todos sus puntos a la representación judía de la evolución y la acción secretas del Mesías⁶. La vida terrestre de Jesús precedía al advenimiento de su mesianidad gloriosa. El Mesías estaba obligado a manifestarse y actuar de incógnito sobre la tierra; estaba llamado a enseñar y a convertirse, a través de la acción y del sufrimiento, en un justo perfecto. Sólo entonces debía producirse el advenimiento de la era mesiánica con el Juicio y la instauración del Reino. El Mesías debía llegar del Septentrión. La partida de Jesús de Cesárea de Filipo hacia Jerusalén era el curso del Mesías desconocido hacia su gloriosa revelación.

Así, pues, Jesús, el Mesías por llegar, se encontraba mezclado con su pueblo en la espera mesiáni-

⁶ Cf. Weber, *Sytem der altsynagogalen Theologie*, 1880, págs. 342-446.

ca. No podía revelarse a éste, porque aún no había acabado el tiempo de su acción secreta. Por eso predicaba la inminencia del Reino de Dios.

A través de su conciencia mesiánica futura roza en el Templo la dogmática mesiánica de los Escribas, como si de ese modo entendiéndose atraer su atención sobre el misterio que ella oculta. Los Fariseos dicen: "El Mesías es Hijo de David. Pero David lo llama su Señor. ¿Cómo, entonces, puede también ser su Hijo? (Marcos, XII, 35-3?).

El Hijo de David, que le está sometido, por lo tanto, es el Mesías, si, nacido de generación terrestre en ese eón, actúa y evoluciona secretamente. Será el Señor de David cuando, al advenimiento del eón futuro, sea revelado en su gloria como Mesías. Lejos está del pensamiento de Jesús querer atacar la dogmática mesiánica de los Fariseos. Ésta es exacta, porque responde a la enseñanza de las Escrituras. Pero los Fariseos no la pueden explicar; ¿cómo podrían entender que el Mesías pueda ser primero Hijo de David, y después Señor de David?

Esas palabras, pronunciadas en el Templo delante del pueblo -Mateo ha sido el primero en hacer de ella una cuestión capciosa- se encuentran en el mismo plano que la opinión concerniente a la per-

sonalidad de Juan Bautista. Quien fuese capaz de comprender de quién tenía el poder de bautizar, que de hecho él era Elías: quien pudiese concebir cómo el Mesías es tan pronto el Hijo de David como el Señor de David, ése sabría también quién es aquel que habla así. ¡El que tenga oídos para escuchar, oiga!

3. EL HIJO DEL HOMBRE Y EL CARÁCTER FUTURO DE LA MESIANIDAD DE JESÚS

La expresión "Hijo de David", por lo tanto, implica un enigma. Por eso Jesús no la emplea jamás cuando habla de su mesianidad, sino que se designa siempre a sí mismo como "Hijo del hombre". Ese nombre, pues, le parecía particularmente apropiado para expresar la conciencia que tenía de su mesianidad.

Se atuvo firmemente a esa expresión. Corregía cada denominación mesiánica a su respecto precisando ser "Hijo del hombre".

Después del acontecimiento en la montaña, donde los discípulos entendieron que era el "Hijo

de Dios", les habló de sí mismo como el "Hijo del hombre" (Marcos, IX, 7-9).

Pedro proclama delante de los otros que él es "el Cristo" (Marcos, VIII, 29). Acto seguido Jesús les sigue instruyendo acerca del destino del "Hijo del hombre" (Marcos, VIII, 31).

"¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Dios bendito?", le pregunta el Sumo Sacerdote (Marcos, XIV, 61). "Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra de la potencia de Dios, y viniendo en las nubes del cielo", contesta Jesús. Esto quiere decir: Sí. En la primera y tercera predicción de su Pasión (Marcos, IX, 30-32, y Marcos, X, 32-34), así como en la frase concerniente a la noción de servir (Marcos, X, 45) y en todas partes se repite la misma expresión.

La designación mesiánica "Hijo del hombre" es de carácter futuro y se refiere al instante en que aparecerá el Mesías, para el juicio, en las nubes del cielo. Jesús habló siempre en ese sentido, delante del pueblo y de sus discípulos, acerca de la llegada del Hijo del hombre. En ocasión del envío de los Doce insistió ante ellos sobre la proximidad del día de la llegada del Hijo del hombre (Mateo, X, 23). En Marcos, VIII, 38, vemos que se dirige al pueblo y le

habla de la llegada del Hijo del hombre para persuadirlo de que persevere a su lado.

Ahora bien, él y el Hijo del hombre son, para sus discípulos y el pueblo, dos personalidades totalmente distintas. Una es una figura terrestre, y la otra una manifestación supraterránea; una pertenece a la época actual, y la otra a la era mesiánica. Entre las dos hay un lazo de solidaridad, porque el Hijo del hombre defenderá a quienes hayan tomado el partido de Jesús, anunciador de su llegada.

Hay que retener esos pasajes para comprender el significado de esa expresión en boca de Jesús. Para quien reconozca su secreto, Jesús y el Hijo del hombre son dos personas diferentes. Pero aquel a quien ha revelado su secreto advierte el lazo personal que existe entre los dos. Jesús es aquel que, al alba del día mesiánico, vendrá en calidad de "Hijo del hombre". La revelación en Cesárea de Filipos consiste en que Jesús revela a sus discípulos la naturaleza del lazo personal que lo une al Hijo del hombre que vendrá. Puesto que es aquel que será el Hijo del hombre puede confirmar la afirmación de Pedro de que él es el Mesías. Su respuesta a la pregunta del Sumo Sacerdote es afirmativa en el mismo sentido.

Él es el Mesías: ellos lo verán bien cuando aparezca en las nubes del cielo como Hijo del hombre.

"Hijo del hombre", pues, es la expresión adecuada de su mesianidad mientras, bajo los rasgos de Jesús de Nazareth, hable en este eón de su dignidad futura. Si se denomina "Hijo del hombre" cuando habla de su persona a los discípulos es porque presupone esa dualidad de conciencia. "El Hijo del hombre tendrá que sufrir la muerte y resucitará tres días después de entre los muertos", es decir: "Puesto que soy aquel que será el Hijo del hombre en la resurrección de los muertos, estoy obligado a sufrir". En el mismo sentido debe entenderse la frase que concierne al servicio: "Soy aquél llamado, en su calidad de Hijo del hombre, a reinar en el ramo más elevado en el eón mesiánico, por lo cual debo ahora humillarme lo más profundamente al servicio de los otros" (Marco, X, 45). Por eso dice, antes de ser hecho prisionero: "La hora es venida; de aquí, el Hijo del hombre es entregado en manos de los pecadores" (Marcos, XIV, 21, 41).

He aquí, pues, resuelto el problema del Hijo del hombre. Esa expresión no era para él una denominación común de su persona; la usaba con acento solemne en los grandes momentos de su vida,

cuando le hablaba a sus confidentes de sí mismo como del futuro Mesías, en tanto hablaba a los otros del Hijo del hombre como de un personaje distinto de él. En todos los casos citados se desprende del texto que él encaraba una personalidad por venir, porque en todos esos pasajes se mencionan la resurrección o la llegada en las nubes. Por lo tanto, aquí no se justifican los escrúpulos filológicos. Los iniciados y los no iniciados debían comprender, dada la situación, que él hablaba de una personalidad definida futura, y no del hombre en general, aun cuando emplease la misma expresión en los dos casos.

Sucede todo lo opuesto con una serie de pasajes en donde es empleada como simple autodesignación no motivada, a título de circunloquio del pronombre personal "yo". En esos casos todas las controversias críticas y filológicas se ejercen de pleno derecho.

Mateo, VIII, 20:

El Hijo del hombre no tiene
dón- de reposar su cabeza.

- Mateo, XI, 19: El Hijo del Hombre ha llegado, comiendo y bebiendo (al contrario de Juan Bautista).
- Mateo, XII, 32: La blasfemia contra el Espíritu es aún más grave que el insulto al Hijo del hombre.
- Mateo, XII, 40: El Hijo del hombre estará tres días... en el corazón de la tierra, como estuvo Jonás en el vientre de un gran pez.
- Mateo, XIII, 37, 41: El Hijo del hombre es el sembrador; el Hijo del hombre es el amo que ordena la cosecha.
- Mateo, XVI, 13: ¿Quién dicen que soy, yo, el Hijo del hombre?

En todos estos casos la expresión es filosóficamente imposible. Porque si Jesús se hubiese servido literalmente de ella, sus oyentes no la habrían entendido de otra manera que "del hombre". Nada hace presumir que se trate aquí de su dignidad mesiánica futura. Al contrario, sólo se trata de su situa-

ción actual. "Hijo del hombre", en cambio, es una designación mesiánica de carácter futuro, porque siempre hace pensar en la aparición en las nubes, conforme con lo que dice Daniel, VII, 13-14. Además, en todos esos pasajes los discípulos no se hallan aún al tanto del secreto de Jesús. En esa época el Hijo del hombre sigue siendo para ellos una personalidad completamente distinta de él. ¡La unidad del personaje les es aún desconocida! ¡Por lo tanto, no podían concebir que hablase de sí mismo, sino que referían todo al Hijo del hombre, de cuya llegada también les hablaba! ¡En consecuencia todos esos pasajes estarían despojados de sentido común, puesto que se presupone que, por parte de Jesús, se trata de una autodesignación!

Desde el doble punto de vista histórico y filológico es imposible, en consecuencia, que Jesús pueda haber usado esa expresión bajo forma de una autodesignación no motivada y natural. Como autodesignación, y en la medida en que aludía a su dignidad mesiánica futura, sólo podía ser comprendida por aquellos que conocían su secreto. Por eso, todos los pasajes en los cuales él se nombra, antes de Cesárea de Filipos (para los tres confidentes antes de la transfiguración) "Hijo del hombre" no son

históricos. Para esa época sólo son históricos aquellos en los que habla del Hijo del hombre como de una manifestación futura que no le es idéntica (Mateo, X, 23, y Marcos, VIII, 38). Los pasajes mencionados en los cuales la expresión se presenta como autodesignación no motivada no son históricos, y sólo son comprensibles al amparo de un artificio literario. ¿Cómo es posible que en una época tardía de la narración histórica evangélica se haya podido considerar a esa expresión como si fuese una "autodesignación de Jesús"?

Esto reposa sobre una desviación de perspectiva. Se produjo en el momento en que se empezó a escribir la historia de Jesús, partiendo del punto de vista de que ya había sido el Mesías en la tierra. Se perdió entonces conciencia del hecho de que, durante su existencia terrestre, Jesús había considerado su propia mesianidad como un estado de cosas futuro, y que al denominarse "Hijo del hombre" se designaba precisamente como el Mesías que debía venir. Como estaba históricamente comprobado que él había usado el término "Hijo del hombre" al hablar de sí mismo, la historiografía se apoderó de esa enfática autodesignación. Sin sospechar en lo más mínimo que esa expresión no casaba sino con

palabras y situaciones muy definidas se la introdujo en cualquier pasaje en donde Jesús hablara de su persona, y así se llegó a esos absurdos filológicos e históricos.

Ese uso abusivo, pues, es el resultado de un artificio literario de pronunciado carácter tardío. Sucede como con el empleo no histórico de la expresión "Hijo de David" en el Evangelio de Mateo. Del mismo modo, los pasajes de éste que mencionan al Hijo del hombre también responden a una redacción tardía.

Los pasajes siguientes dejan ver netamente esa huella: la deformación de la sencilla pregunta en Cesárea de Filipos (Mateo, XVI, 13), la interpretación de la parábola del sembrador y la falsa interpretación del milagro de Jonás (Mateo, XII, 40).

También es de una época ulterior la redacción del discurso sobre el pecado contra el Espíritu, que establece una diferencia entre la blasfemia contra el Espíritu y la dirigida contra el Hijo del hombre (Mateo, XII, 32), en tanto que en el pensamiento de Jesús es lo mismo porque eso significa la obstinación consciente opuesta a las fuerzas del Reino próximo, que actúan en él. En los pasajes de Mateo, VIII, 20 y Mateo, XI, 19, la expresión Hijo del

hombre no es motivada, porque Jesús entiende decir con ella, muy sencillamente: "No tengo dónde reposar mi cabeza; como y bebo", contrariamente a la abstención ascética de Juan Bautista.

Los dos pasajes no históricos en el texto de Marcos, donde se trata del Hijo del hombre, revisiten un carácter particular.

Marcos, II, 10: El Hijo del hombre tiene el poder de perdonar los
 pecados sobre la tierra.

Marcos, II, 28: El Hijo del hombre es Señor hasta del sábado.

Aquí, el carácter posterior es señalado por el hecho de que Jesús habría empleado esa expresión para designarse a sí mismo. Históricamente hablando el hecho es que la ha usado en esa conexión, ya sea para designar al Hijo del hombre como a una tercera grandeza escatológica, ya sea al hombre a secas. En los dos casos su sentido es inteligible.

1. El hombre como tal puede atestiguar, por la curación, el perdón de los pecados en la tierra.

2. En vista del advenimiento del Hijo del hombre, el perdón de los pecados es concedido desde ahora, como testimonio de curación. En vista del advenimiento del Hijo del hombre, un espíritu superior penetra ya la observación legal del sábado. En presencia de ese espíritu superior, la ley se borra. Lo demuestra el caso de David.

Sea cual fuere la interpretación que se dé a esos pasajes hay una cosa clara: aquí, la expresión ha existido históricamente, y ha motivado, de alguna manera, su empleo por parte de Jesús. Pero lo que le da un carácter tardío es que aparece ahora como autodesignación, en tanto que Jesús hablaba del hombre o del Hijo del hombre. Esos dos pasajes, pues, cabalgan sobre el límite que separa el empleo histórico de éste, inauténtico y literario, del término "Hijo del hombre".

Partiendo de esta consideración se comienza a comprender la verdadera dificultad que presenta el problema del término Hijo del hombre. Hasta aquí, mientras más se intensifica el análisis, más parecía alejarse la solución. Esto proviene de que la reflexión era incapaz de establecer una distinción entre pasajes de valor tan disímil. Los dos aspectos, literario e histórico, pues, se confundían insolublemente.

Pero desde el instante en que, por el estudio de la conciencia mesiánica de Jesús, se descubre que la expresión "Hijo del hombre" era la única que le permitía dar expresión al secreto de su dignidad futura, la distinción se vuelve posible. Son históricos todos los pasajes en los que el carácter escatológico que reviste ese término en el Libro de Daniel es efectivo; son inauténticos todos aquellos donde no es ése el caso. Al mismo tiempo se explica, por la desviación de perspectiva que ha sobrevenido, cómo en la historiografía tardía de los hechos la expresión "Hijo del hombre" haya podido, en boca de Jesús, parecer una autodesignación no motivada conforme con todas las situaciones en las que habla de sí mismo.

Por fin, se resuelve también el último enigma. ¿Por qué desaparece esa expresión en el lenguaje del cristianismo primitivo? ¿Por qué nadie designa al Mesías como "Hijo del hombre" (salvo Los Hechos, VII, 56), puesto que Jesús lo había usado exclusivamente al hablar de su dignidad? La razón es que "Hijo del hombre" no era la expresión mesiánica sino para un episodio claramente definido del drama mesiánico. El Mesías se volvía Hijo del hombre en el instante mismo en que venía en las nubes del

cielo para el Juicio y la dominación, y se revelaba entonces como tal. Jesús no pensaba más que en ese instante, porque sólo entonces se convertía en el Mesías para los hombres. El cristianismo primitivo, en cambio, consideraba a Jesús, a medida que retrocedía en el tiempo el instante esperado de su llegada, como el Mesías sentado a la diestra de Dios. Para Jesús, él ya era el Mesías que se convertía en tal a partir del instante de su aparición como Hijo del hombre. Y como también aquí la perspectiva se había desviado, se usaba el término general de "Mesías" y no el de "Hijo del hombre", que correspondía a un acontecimiento particular.

Jesús no se hubiera expresado correctamente si hubiese dicho: Yo soy el Mesías, porque no se volvía tal sino con su aparición trascendental como Hijo del hombre. En el cristianismo primitivo se habrían expresado erróneamente si hubieran dicho: Jesús es el Hijo del hombre. Porque sólo después de la resurrección él se convertía en el Mesías, sentado a la diestra de Dios, y de quien se esperaba la llegada en calidad de Hijo del hombre.

4. LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS Y EL CARÁCTER FUTURO DE LA MESIANIDAD DE JESÚS

¿Qué significan las profecías de la resurrección? Nos resulta difícil admitir que Jesús haya profetizado tal acontecimiento de manera tan precisa. En cambio, nos parece mucho más plausible que sus declaraciones generales, relativas a una gloria que le esperaba, hayan sido redactadas ex eventu bajo forma de profecías de la resurrección.

Esa crítica se justifica en tanto se tenga el criterio de que la profecía de la resurrección constituye un acontecimiento aislado en la existencia de Jesús. Pero ése es un punto de vista que no puede ser valioso sino al nivel de nuestra conciencia moderna, porque tampoco en el problema de la resurrección nuestro modo de pensar es escatológico. Sin embargo, para Jesús y los discípulos, la resurrección de la cual él hablaba tenía otro sentido. Era un acontecimiento mesiánico, que significaba el advenimiento de toda la gloria futura. También aquí nos vemos obligados a hacer abstracción del modernismo, del carácter de apoteosis que refleja la profecía de la resurrección. Para la conciencia contemporánea de

la época, esa "rehabilitación" era la revelación de su mesianidad en ocasión del advenimiento del Reino. Por consiguiente, cuando Jesús hablaba de su resurrección, los discípulos pensaban en la gran resurrección mesiánica, en la cual resucitaría como Mesías.

En ese orden de cosas es determinante la conversación que sostienen cuando descienden de la montaña, después de la escena de la transfiguración: Entonces habla por primera vez a sus íntimos de "la resurrección del Hijo del hombre de entre los muertos" (Marcos, IX, 9). Pero ellos aun incapaces de representarse "la resurrección del Hijo del hombre" de modo que no se relacione con la resurrección mesiánica. Toda su atención es atraída por el acontecimiento mesiánico que Jesús les anuncia con esas palabras. Se interrogan, pues, respecto de la resurrección de los muertos. ¿Qué es? (Marcos, IX, 10). Hasta donde lo pueden juzgar aún no se han dado las condiciones previas. Elías no ha llegado todavía (Marcos, IX, 11). Jesús los tranquiliza al afirmarles que ya ha venido, aunque los hombres no lo hayan reconocido; alude a Juan Bautista (Marcos, IX, 12-13) .

Esa conversación, que no ofrece, en apariencia, ninguna continuidad lógica de pensamiento, se vuelve del todo límpida y natural en el momento en que se comprende la razón por la cual los discípulos no pueden concebir la resurrección que les anuncia Jesús si no se la vincula con la idea de la gran resurrección mesiánica general. Por eso, la conversación cuando descienden de la montaña proyecta una viva luz sobre las predicciones posteriores de la Pasión y de la resurrección, porque nos permite seguir el hilo de los pensamientos y de las consideraciones que esas palabras suscitan en los discípulos. Además, falta en esa "profecía de la resurrección" la mención de los "tres días", lo cual da pie a la crítica en las predicciones siguientes de la Pasión. Bajo esa relación las palabras que pronuncia al descender de la montaña concuerdan con la declaración formulada en presencia del Sumo Sacerdote. En los dos casos no se determina cuándo sucederá la resurrección o la aparición en las nubes del cielo. En el acontecimiento mesiánico los dos coinciden: la resurrección y la venida en las nubes del cielo significan únicamente la revelación de la mesianidad de Jesús en el gran día de la resurrección.

Esa espera de la resurrección escatológica de los muertos predomina en la conciencia de Jesús y de sus contemporáneos. Él la presupone en ocasión de sus discursos en Jerusalén. La espera del Reino y la creencia en la próxima resurrección de los muertos se hallan estrechamente ligadas. Como ya lo hemos señalado, es un error de perspectiva dar al pensamiento de Jesús, cuando habla de la llegada del Reino, una orientación hacia el porvenir, como si éste concerniese a las generaciones por venir. Ésa es una concepción moderna. En él sucedía exactamente a la inversa. El Reino concierne a las generaciones pasadas. Ellas resucitan para el Juicio que inaugura al Reino.

La resurrección de los muertos es la condición previa para la instauración del Reino. Por ese hecho todas las generaciones serán relevadas de su orden de sucesión temporal para aparecer al mismo tiempo el día del Juicio de Dios. De ese modo, por ejemplo, la parábola de la viña de Dios (Marcos, XII, 1-12) presupone la resurrección de los muertos. Toda la historia de Israel es allí evocada en la conducta de los servidores. Jesús habla de las generaciones de Israel desde el tiempo de los Profetas hasta la generación que le es contemporánea, y a la

cual se dirige su llamado de atención. Pero en la mencionada parábola se habla de una sola generación, porque todo el pueblo, compuesto por sus generaciones sucesivas, se presenta como grandeza colectiva ante Dios cuando se trata del Juicio; entonces el pueblo es resucitado en su totalidad para la resurrección de los muertos.

Del mismo modo se explica que en el día del Juicio la generación de Sodoma sea tratada con menos rigor que la generación contemporánea de Capernaum (Mateo, XI, 23-24).

Quienquiera esperaba la llegada del Reino creía también en la próxima resurrección de los muertos. Por eso, la controversia de los Saduceos se centró sobre esa cuestión. Cuando Jesús les responde "que en la resurrección de los muertos los hombres no tomarán mujer, ni las mujeres, marido, pues serán como los ángeles que están en los cielos" (Marcos, XII, 25), hay que comprenderle con relación a la situación imperante en el Reino de Dios, en el cual entrarán gracias a la resurrección de los muertos.

En última instancia "la resurrección de los muertos" no era sino la manera en que se cumpliría la transformación de toda forma de existencia para quienes habían descendido ya a la tumba. Por el he-

cho de la llegada del Reino de Dios la forma de exigencia terrestre evoluciona hacia otra, superior, que no se te compara en nada. Con el mismo título, también, quienes no hayan descendido a la tumba en el momento en que suceda el acontecimiento esperado, vivirán una "resurrección", porque su forma de existencia será igualmente transformada en otra, por una potencia superior, y desde entonces la compartirán con aquellos que hayan sido despertados de la muerte. Comparada con la nueva forma de existencia, la anterior no tiene ninguna importancia. Es indiferente que se acceda al modo de existencia mesiánica por la estada terrestre, o la de los muertos. Con relación a esa existencia, toda otra vida es la muerte. Sólo él es Vida.

Por eso Jesús habla a los vivos del camino que lleva a la "vida" (Mateo, VII, 14). Recomienda dejar un miembro de ese cuerpo terrestre, si se trata de ganar la "vida", antes de no ser reconocido apto para participar de la existencia mesiánica cuando llegue la resurrección (Mateo, XVIII, 8, 9). El joven rico le pregunta qué tiene que hacer "para heredar la vida eterna". Cuando vacila en seguir la invitación que se le hace, Jesús se entristece porque resulte tan

difícil para un rico "entrar en el Reino de Dios" (Marcos, X, 17, 25).

La desvalorización de la forma de existencia terrestre llega hasta el mismo sacrificio de la vida terrestre, para estar seguro de tener la vida en el eón futuro. Por eso, cuando habla de la cruz de sufrimiento y de oprobio que deben cargar quienes quieren seguirlo, Jesús dice: "Quien quiera salvar su vida, la perderá". Es decir: Aquel que, por temor de su vida terrestre, se vuelva indigno de la intercesión en su favor del Hijo del hombre ante Dios, perderá por eso la vida mesiánica que comienza con la resurrección de los muertos (Marcos, VIII, 35).

Cuando advenga el Reino no importa que se encuentre uno en un cuerpo vivo o muerto. Esa consideración señala, por sí sola, la actitud adecuada frente a la persecución. Por cuyo motivo Jesús dice a los discípulos cuando los envía en misión: "Y no temáis a los que matan el cuerpo, mas el alma no pueden matar; temed más bien a aquel que puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno" (Mateo, X, 28).

El mismo acercamiento entre la espera escatológica del cristianismo primitivo y la resurrección de los muertos se desarrolla de manera clásica en Pablo

(I Corintios, XV, 50-54). De ningún modo se trata aquí de un pensamiento paulino original, sino de una concepción del cristianismo primitivo, que Jesús ya había enunciado. La carne y la sangre, animadas o inanimadas, no pueden participar del Reino de ninguna manera. Por lo tanto, cuando llegue la hora en que los muertos resuciten inmortales, también los vivos serán transformados para beneficiarse de esa inmortalidad.

La resurrección de los muertos es el punto que une el "ahora" con el "entonces". Es el fundamento de la dualidad de conciencia. Cuando Jesús habla de su resurrección los discípulos incorporan ese término a un gran contexto. Para ellos significa la resurrección general, en la cual también ellos resucitarán a la forma de existencia particular del Reino de Dios. Es cierto que esperan su resurrección, pero no como "acontecimiento pascual", sino como el advenimiento del Reino mesiánico. Él debía revelarse en calidad de resucitado, cuando viniese en las nubes del cielo como Hijo del hombre, inaugurando el gran día mesiánico.

Para nuestra manera de ver, la muerte de Jesús es a la resurrección lo que la disonancia a la armonía. A causa de la desvalorización de toda forma de

existencia antes de la era mesiánica, la muerte era mucho menos pronunciada en el sentimiento de los discípulos. Para ellos se trata de un infinito estado eterno, precedido de una corta preparación terrestre.

Allí donde nosotros vemos una yuxtaposición de términos: revelación, secreto de la mesianidad, predicción de la Pasión, y profecía de la resurrección, ellos percibían en conjunto una asociación mucho más coherente de ideas. Veían todo a la luz mesiánica. Por consiguiente, no recogían de su discurso tres hechos diferentes, a saber: 1) que él era el Mesías; 2) que debía sufrir y morir; 3) que resucitaría. Su frase significaba para ellos: nuestro Maestro será revelado después de su muerte, cuando llegue la resurrección, como el Hijo del hombre. Al mismo tiempo se preocupaban por saber qué sucedería después con ellos mismos, y cuál sería su posición en la nueva existencia.

No se insistirá nunca lo bastante en el hecho de que esa concepción de su mesianidad respondía en todos sus puntos a la concepción popular contemporánea. El drama de su vida no reside en que su mesianidad se dirigía al encuentro de la expectativa general, y que, por consiguiente, se sucedían los

conflictos responsables de su muerte. Ésa es, expresada por vez primera, la concepción del cuarto Evangelio. El Jesús histórico no reivindicaba la mesianidad, sino a partir del instante mismo de la resurrección.

La interpretación que dan los antiguos Evangelios sinópticos de las confidencias hechas por Jesús en cuanto a su mesianidad, se inspira directamente en la representación cristiana primitiva. El cristianismo primitivo presupone que la conciencia de Jesús se hallaba orientada hacia el porvenir cuando hablaba de ella con sus discípulos, y aun en sus respuestas al Sumo Sacerdote. Porque también los discursos de Pedro, en Los Hechos, anuncian la revelación de su mesianidad a partir de su resurrección. Hasta entonces era Jesús de Nazareth. Pero, en lugar de la llegada en las nubes del cielo, se representa el estadio preliminar, en el cual está sentado a la diestra de Dios. "Jesús de Nazareth, hombre enviado por Dios para testimoniar delante de vosotros los milagros, los prodigios y las señales (Los Hechos, II, 22); Dios lo ha resucitado (Los Hechos, II, 32), y ha hecho Señor y Cristo a ese Jesús que vosotros crucificasteis" (Los Hechos, II, 36).

Este solo testimonio del cristianismo primitivo acerca de la mesianidad de Jesús tiene tal peso que lograría imponer silencio a toda la tradición, transmitida por los Evangelios sinópticos, si tuviese otro lenguaje. ¿Cómo se comprendería que los discípulos se hubieran ido a predicar que Jesús accedería a su existencia mesiánica a través de su resurrección, si él ya les hubiese hablado de su mesianidad como de una dignidad actual? Ahora bien, la antigua tradición de los Evangelios sinópticos y la concepción del cristianismo primitivo son perfectamente concordantes. Las dos son unánimes en decir que la conciencia mesiánica de Jesús era futura.

Si nouviésemos ese testimonio, el conocimiento de su personalidad histórica nos estaría vedado para siempre. Porque después de su muerte surgen todas las hipótesis tendientes a abolir la conciencia del carácter futuro de su mesianidad. Su resurrección como Mesías coincidía con el comienzo de la era mesiánica por la resurrección de los muertos: ésa era para sus discípulos la perspectiva antes de su muerte. Después de ésta, su resurrección como Mesías se convirtió en un hecho en sí. ¡Jesús era el Mesías antes de la era mesiánica! Ésa era la desviación, de grandes consecuencias, de la

perspectiva. En eso consistía lo trágico, pero también la grandeza de la aparición del cristianismo como tal.

La conciencia cristiana primitiva hizo los mayores esfuerzos para cubrir la fisura, considerando que la resurrección de Jesús señalaba, sin embargo, el comienzo de la era mesiánica por la resurrección general de los muertos. Querían persuadirse, de alguna manera, que se trataba de una prolongación del interudio entre las dos entradas en escena en el primer acto del drama. Pero, de hecho, ya se estaba en la resurrección mesiánica. Así, para Pablo, mesianidad de Jesucristo es probada por su resurrección de entre los muertos, "él es las primicias de aquellos que están muertos" (I Corintios, XV, 20). Por lo demás, sobre ese pensamiento reposan toda la teología y la ética paulinas. Porque participan de la misma época, los creyentes, a decir verdad, son enterrados con Jesús y resucitados con él por el bautismo. Ellos son la criatura "nueva", los "justos", y tienen "ciudadanía" en el cielo. Sólo si se parte de esta idea fundamental se comprende la unidad del mundo en el pensamiento de Pablo, de composición polifacética.

La tradición histórica cristiana buscó otra salida. Recurrió a la hipótesis de una pseudo-resurrección preliminar, coincidente con la resurrección de Jesús. Y le prestó los colores de la luz mesiánica. Mateo, XXVII, 50-53, nos ha conservado tal interpretación bajo una forma legendaria. Con la crucifixión de Jesús comienza la era nueva del mundo. En el instante en que entrega su espíritu, el velo del Templo se desgarró, y los temblores, señal del final de los tiempos, sacuden la tierra; se hienden las rocas; los sepulcros se abren y resucitan los cuerpos de muchos santos, que estaban muertos. Después de la resurrección de Jesús salen de los sepulcros y van hacia la ciudad santa, donde se presentan en gran multitud. Ese relato, pues, da por cierto que la resurrección general de los muertos, consecuencia de la muerte de Jesús y de su resurrección, se realizó gracias a las señales características del día mesiánico, pero sólo a título de preludio.

Sin embargo, la acción poderosa del tiempo se impuso a las concepciones primitivas. Ineluctablemente se deslizó, como una cuña, entre la resurrección de Jesús y la resurrección general, esperaba el día mesiánico, y debilitaba al mismo tiempo el lazo temporal y la relación causal primitiva. La mesiani-

dad de Jesús se mantenía como un hecho reafirmado en el pasado. Para quienes creían en ella, y esperaban la llegada futura del Reino, se esfumaba la conciencia de que, en la revelación de Jesús, su mesianidad y la llegada futura del Reino representaban dos acontecimientos coincidentes. Se comenzó a considerar la historia evangélica partiendo del punto de vista de que Jesús había sido el Mesías. Pablo escribió el título que se dio a esa nueva concepción histórica. Se lee así: "Jesucristo"; la dignidad del resucitado y su personalidad histórica se hallan ligadas en una sola y misma noción. El cuarto evangelista ha extraído la consecuencia correspondiente y ha presentado la historia de Jesús como si él se hubiese manifestado en el mundo bajo los rasgos del Mesías.

Es deber de la investigación histórica emanciparse por un instante de la perspectiva religiosa no histórica, y volver a situar los relatos de los Evangelios sinópticos en el orden exacto. Sólo entonces -si se ha comprendido el carácter futuro de la conciencia mesiánica de Jesús- se comprende por qué él reveló su dignidad a los discípulos bajo el sello del "secreto"; por qué, al hacerlo, se designó con el

nombre de "Hijo del hombre", y en qué sentido hablaba de su resurrección.

5. LA TRAICIÓN DE JUDAS. LA ÚLTIMA REVELACIÓN DEL SECRETO DE LA MESIANIDAD

¿Cuál fue, en realidad, la traición de Judas? De acuerdo con los relatos de nuestros Evangelios parece que él habría comunicado al Sanedrín el lugar y la hora exactos en que Jesús podría ser arrestado. Aunque la indicación del lugar desempeñó un papel en la traición de Judas, ese hecho fue secundario. Siempre era posible saber dónde estaba Jesús, porque él no se preocupaba de ocultar sus idas y venidas. Los miembros del Sanedrín, que proyectaban apoderarse de su persona, sólo tenían que hacerlo seguir por un espía, la noche de su salida de Jerusalén, para informarse del lugar adónde iba. No era necesario, pues, llamar a uno de sus discípulos para saberlo.

Ahora bien, la dificultad principal se hallaba en otro plano. Lo difícil no era detener a Jesús, sino condenarlo, porque para eso carecían de argumen-

tos valederos. Frente a él y sus adeptos se encontraban en la penosa situación en la cual toda instancia eclesiástica respetable necesariamente se halla alguna vez: a sus ojos, esa gente estaba demasiado convencida de que el Reino estaba próximo, su fe era exuberante, y expresaban con enorme entusiasmo esa creencia, que por lo demás compartían sus antagonistas, pero con ponderación y mesura. No podían fundar su condenación sobre el papel de Precursor que el pueblo atribuía a Jesús, pues las señales que éste había dado confirmaban esa dignidad. Por otra parte, no la había reivindicado nunca públicamente para sí. Pero su conducta pública les parecía peligrosa en extremo. Los aterrorizaba, situado a la cabeza del pueblo creyente. Por eso anhelaban desembarazarse de él, pero no lo conseguían.

Sólo se puede comprender la actitud del Sane-drín si se considera que, durante todo el ministerio de Jesús, nadie sospechó jamás que él se consideraba el Mesías. Por lo tanto, no encontraron nada que reprocharle y se vieron reducidos a hacerle preguntas insidiosas para desacreditarlo a los ojos del pueblo, pero no lo consiguieron.

Entonces se les presentó Judas y les procuró el arma mortal. Cuando oyeron lo que él tenía que decirles "se regocijaron", porque ahora tenían la suerte de Jesús en sus manos. Y entonces Judas buscó una ocasión favorable para entregarlo (Marcos, XIV, 11).

La traición se deduce de los debates del proceso. Los testigos de los Fariseos no pueden decir nada que permita inculparlo. Una vez descartados esos testigos, el Sumo Sacerdote se dirige directamente a Jesús y le pregunta: "¿Eres tú el Mesías?" Porque, para apoyar tal pretensión de parte de Jesús, sus antagonistas no habían encontrado testigos por la sencilla razón de que no los había. Ahora bien, el Sumo Sacerdote se encuentra aquí en posesión del secreto de Jesús. ¡Ésa es la traición de Judas! Por él supo el Sanedrín que Jesús pretendía ser distinto de aquél por quien le tenía el pueblo, y sin que él se defendiese.

La traición del secreto revelado a los discípulos en Cesárea de Filipos les procuró el motivo determinante de la acusación. Considerarse el profeta de los tiempos finales, Elías, no era una blasfemia contra Dios. ¡Pero pretenderse el Mesías era el ultraje supremo! La perfidia de la acusación consistió

en que el Sumo Sacerdote atribuyó a Jesús la pretensión de considerarse el Mesías en su estado actual. Jesús lo recusó con la altiva frase de su llegada como Hijo del hombre. Bastó eso, sin embargo, para condenarlo por blasfemia contra Dios.

Tenemos, pues, tres revelaciones del secreto de la mesianidad, estrechamente ligadas entre sí, de modo que cada una presupone la precedente. En la montaña cercana a Bethsaida, Jesús confió a sus tres íntimos el misterio que le había sido revelado en ocasión de su bautismo. Fue después del tiempo de la cosecha. Algunas semanas más tarde, los Doce se enteraron de ello en Cesárea de Filipos por la respuesta de Pedro a Jesús, inspirada en su conocimiento de lo que había sucedido en la montaña de la transfiguración. Uno de los Doce entrega el secreto al Sumo Sacerdote. Esta última revelación del secreto fue fatal, porque provocó la muerte de Jesús. Fue condenado como Mesías, aunque nunca se manifestó como tal.

CAPÍTULO IX

EL SECRETO DE LA IDEA DE LA PASIÓN

1. LAS TRIBULACIONES PREMESIÁNICAS

La referencia a la Pasión forma parte, por su naturaleza, de la predicación escatológica. Un tiempo de indecibles tormentos debe preceder, lógicamente, a la llegada del Reino. El Mesías surgirá de esos dolores de parto. Ésa era la opinión generalmente difundida: no se podía imaginar que los acontecimientos del final de los tiempos sucediesen de otra manera.

Las palabras de Jesús, pues, deben ser encaradas desde ese ángulo. Se ve entonces con qué fuerza ha puesto el acento sobre la idea de la tribulación del final a todo lo largo de su predicación del adveni-

miento del Reino. Siempre suponemos, cuando habla de persecuciones mientras espera a los suyos, que entiende así hacer alusión a todo lo que tendrán que soportar después de su muerte, solos y huérfanos en el mundo. Esto es absolutamente falso. Después de su muerte Jesús se convierte en el Mesías por la resurrección, y entonces sucederá el advenimiento glorioso del Reino. Lo que preocupa a los discípulos, camino de Jerusalén, no es lo que sufrirán después de su muerte, sino qué serán en el Reino.

Cada vez que Jesús habla de sufrimientos y de persecución se refiere a los tormentos que sus adeptos deben sufrir con él antes del advenimiento del Reino. Hay que entender esto como el último asalto de la potencia demoníaca terrestre, a la cual tendrán que enfrentar quienes, en la espera del Reino de Dios, son los representantes de la potencia divina en el mundo demoníaco. Jesús, pues, es la figura central sobre la cual se encarniza la tribulación. Es la roca contra la cual rompen las olas desencadenadas. Quienquiera desee no ser arrastrado por la gran marea del mundo debe aferrarse a él.

Cuando dice que su misión no consiste en traer la paz, sino la espada, y que ha venido a dividir la

familia, y que los lazos terrestres más sagrados tendrán que romperse, y que hay que cargar la cruz para seguirlo y olvidar la propia vida (Mateo, X, 34-42), señala la gran tribulación del final de los tiempos. Aquel que fuerce al Reino de Dios a venir, apresura también el final del cual surgirán el Reino y el Mesías.

Ese acorde disonante se abre camino en todas las armonías mesiánicas. Jesús concluye las Bienaventuranzas precisando a los discípulos que serán bienaventurados cuando sean odiados y perseguidos y se los difame a causa de él. Precisamente entonces tendrán motivo de felicidad y alegría, porque a través de todos los males que sufrirán se les revelará su pertenencia al Reino de Dios. Mientras sufren el maltrato de las potencias terrestres, su recompensa los espera en los cielo: (Mateo, V, 11-12) .

"Id a anunciar que el Reino es cercano", les dice a los discípulos cuando los envía en misión. Pero, al mismo tiempo, los prepara con insistencia para los tormentos del final, porque muy pronto sonará la hora fatídica en el reloj del mundo. Ellos deben estar prevenidos, a fin de no imaginar que les sucede algo extraño cuando la potencia terrestre les pida rendición de cuentas, y la efervescencia y la perse-

cución rujan en torno de ellos, y sus vidas estén en peligro. No lo deben ignorar para que no duden de él, ni lo renieguen, y no surja así una ocasión de caída para ellos cuando él caiga ante el poder de los hombres, porque él mismo, que se sabe el poderoso anunciador del Reino, ha provocado ese levantamiento. Aunque la potencia del mundo parezca triunfar, deben saber también que Dios la domina con su omnipotencia. No hay que temer a quienes matan el cuerpo, sino al Señor todopoderoso que, el día del Juicio, puede hacer perecer alma y cuerpo en el infierno. Con esa última sublevación la potencia terrestre se juzga a sí misma; después del Juicio vendrá el Reino. Ése es el pensamiento fundamental del discurso que precede al envío de los discípulos.

El mensaje a Juan Bautista termina también con una predicción semejante. Le hace decir que el Reino está próximo; mi predicación, mis señales y milagros lo confirman, y será feliz aquel para quien no soy un estorbo, es decir, aquel que persevere a mi lado en las penurias premesiánicas.

Pero nunca su advertencia, en cuanto a las tribulaciones del final, resonó más imperiosamente que cuando se dirigió a aquellos a quienes la predicación de los discípulos había congregado en torno

de él, en la espera confiada del advenimiento del Reino. A la caída de la noche celebró con ellos la gran comida en común a orillas del lago. Sabedor de que es el Mesías les distribuye solemnemente el alimento, y, sin que lo sospechen, los consagra participantes de la comida mesiánica. De todos modos, a la mañana siguiente, en Bethsaida, los llama a su lado y los exhorta a que estén dispuestos a perder la vida en medio de tormentos. Porque quienquiera se avergüence de él y de sus palabras cuando él sea humillado en el seno de esa generación adúltera y pecadora, hará que el Hijo del hombre también se avergüence de él cuando aparezca en la gloria de su Padre, rodeado de los ángeles (Marcos, VIII, 35-38).

2. LA IDEA DE LA PASIÓN EN EL PRIMER PERIODO

La idea de la Pasión, pues, forma parte de la predicación de Jesús desde el comienzo. En la tribulación del final debían ir con él, a través de los sufrimientos, al encuentro de la gloria: así lo entendían sus oyentes. Sin embargo, ignoraban que aquel

con quien debían compartir los tormentos sería revelado como el Mesías.

Por este hecho, la idea de la Pasión, referida a sí misma, adquiere en la conciencia mesiánica de Jesús un significado misterioso. La mesianidad que le había sido revelada en ocasión del bautismo no era una posesión, un objeto de espera, sino en la representación escatológica estaba inherente la obligación de convertirse a través del sufrimiento y las pruebas en lo que él era por destino. La idea de la Pasión jamás estuvo ausente de su conciencia mesiánica. ¡El sufrimiento es el camino de la revelación de la mesianidad!

Lo que él vivía en ese eón constituía la acción y la evolución secretas del Mesías. Pero eso presupone el sufrimiento. Era de buena doctrina judía que el Mesías sufriese mil castigos, porque los sufrimientos son necesarios para llegar a ser un justo cumplido⁷.

Esa conciencia mesiánica de Jesús revela la misma profundidad moral que su escatología. Sin embargo, la forma moderna corriente bajo la cual se presenta descansa sobre la presuposición de que durante la mayor parte de su actividad no pensó en

el sufrimiento y que esa idea surgió a continuación de las pérfidas manifestaciones de hostilidad de los Escribas. De esa manera su mesianidad adquiere, en el primer período, un aspecto ético-idílico, y en la segunda un carácter resignado-mo-derno. Sin embargo, el cuadro histórico-escatológico es más viviente, más profundo y moral a la vez. Jesús no ha sufrido un "desarrollo" en su conciencia mesiánica porque haya adoptado la idea de la Pasión. Desde su comienzo él se sabe el Mesías, pero sabe también que no lo es sino en cuanto ha decidido pasar por la purificación del sufrimiento, a fin de acceder a la perfección. Como está destinado a reinar un día en el eón futuro, antes debe ser entregado al poder de la potencia demoníaca para que testimonie acerca de su aptitud para el poder divino. Seguro de esa conciencia mesiánica conjura a quienes le rodean para que perseveren a su lado, a fin de poder reconocerlos como suyos al advenimiento de la gloria. Así, pues, el rasgo ético y activo que caracteriza la profundidad del misterio del Reino de Dios domina igualmente el secreto de la mesianidad.

Desde entonces el problema histórico se presenta como sigue: Jesús expresó la idea de la Pasión,

⁷ Cf. Weber, pág. 343.

y en público, mucho más frecuentemente en el primer período que en el segundo. Cada uno de sus discursos de alguna envergadura termina con una referencia de ese orden. Para los suyos era familiar la idea de que sería humillado cuando llegasen las tribulaciones del final. Pero el anuncio que les hace en Cesárea de Filipos les resulta novedoso. Y lo es, en efecto. Ya no se trata allí de los sufrimientos que esperan al poderoso predicador del Reino y los suyos en los tormentos del final, sino del sufrimiento de quien será el Mesías. Ese sufrimiento ya no se confunde con la gran tribulación general del fin, porque Jesús debe sufrir solo, puesto que aquí se trata de un acontecimiento puramente terrestre e histórico. ¡Será entregado al Sanedrín, que lo condenará a muerte! Ése era el elemento nuevo, misterioso para los discípulos.

3. LA "TENTACIÓN" Y LA OMNIPOTENCIA DIVINA

En la idea de la Pasión se advierte una extraña vacilación. Por un lado, la muerte se presenta como una necesidad absoluta; por otro, como en Getse-

maní, por ejemplo, Jesús entrevé una posibilidad que le ahorraría el sufrimiento. La idea de la Pasión, sin embargo, subsiste sin consideración a los éxitos ni a los fracasos terrestres. Por consiguiente, no se puede relacionar con ella esa vacilación. Cuando Jesús se puso en camino hacia Jerusalén, para sufrir, no había en su corazón ni la sombra del pensamiento de que Dios, en su omnipotencia, pudiera, a pesar de todo, transformar su camino en marcha victoriosa para triunfar de ese modo sobre los Fariseos y el Sanedrín. En su sentimiento, ése hubiera sido un "pensamiento" humano. Porque en lo que concierne a las cosas del Reino no hay alternativa entre la oposición de los Escribas y la omnipotencia divina: de hecho se trataba de un drama divino, en el cual ellos no eran más que comparsa; con los papeles impuestos, igual que los esbirros encargados de apoderarse de su persona. La vacilación, pues, debe hallarse fundada en la misma voluntad divina.

Lo específico de la concepción de Jesús es que la voluntad divina que determina por anticipado, de acuerdo con un plan y en la forma conocida los acontecimientos del drama mesiánico, conserva por otra parte toda su libertad respecto de éste. La omnipotencia divina, que está detrás del esquematismo

mesiánico predeterminado no es de ningún modo orientada por éste. ¡Por lo demás, no está determinada por nada!

Jesús, por ejemplo, espera de esa omnipotencia que acceda a aceptar en el estado de bienaventuranza a quienes, en razón de su conducta, han comprometido su pertenencia al Reino. Ciertamente es que, de acuerdo con el código moral en vigor, a los ricos les es imposible acceder a la vida. Pero para Dios todo es posible (Marcos, X, 27).

Sólo cuenta esta afirmación: Quienquiera reinar al lado del Mesías futuro debe sufrir con él. Sin embargo, Jesús no se atreve a prometer los lugares del trono a sus confidentes, Santiago y Juan, aunque los cree capaces de compartir con él sus sufrimientos. Si lo hiciera arriesgaría usurpar las intenciones de la omnipotencia divina (Marcos, X, 35-40).

La gran tribulación final figura en el desarrollo del drama mesiánico, previsto por Dios. Pero pertenece a la infinita toda potencia de Dios descartarla y ordenar el advenimiento del Reino, ahorrándole esa tribulación. Por eso los hombres pueden dirigir a Dios la súplica de que quiera diferir las sombrías horas de la prueba. Jesús les enseña cómo hacerlo, en la misma oración con la cual les enseña a rogar

por la llegada del Reino. Se le pide a Dios el advenimiento del Reino en el cual su nombre será santificado, y su voluntad cumplida, tanto en la tierra como en el cielo; al mismo tiempo se le ruega que no deje a los hombres caer en tentación, que no los deje caer en manos del maligno, que no les obligue a continuar la lucha en las últimas tribulaciones, para expiar sus pecados, sino que los arranque, con su omnipotencia, del poder del mal, cuando el Imperio demoníaco se levante por última vez al advenimiento del Reino por el cual oran. Ése es el lazo que une íntimamente a las últimas súplicas del Padrenuestro.

El Padrenuestro, pues, reviste en las tres primeras y en las tres últimas súplicas un carácter puramente escatológico. Encontramos allí el mismo contraste que en las Bienaventuranzas, el discurso del envío de los Doce, el mensaje a Juan Bautista y las escenas en Bethsaida. En primer lugar, se trata del advenimiento del Reino, y luego de la tribulación del final. Pero el Padrenuestro nos enseña que no hay una necesidad absoluta en cuanto a esta última; que sólo se halla relativamente condicionada en la voluntad omnipotente de Dios.

Los sufrimientos finales representan de alguna manera la más alta forma de expiación en vista del Reino de Dios. Aquel que sufre expía por sus pecados en el eón demoníaco. Mediante la lucha y el sufrimiento uno se libera del dolor para realizar la voluntad divina en el Reino de Dios. Todo esto debe ser considerado desde el punto de vista colectivo. La expiación es asumida por la comunidad de los creyentes en el Reino, como tal. Individualmente cada uno llega a la perfección a través de las pruebas. Ésa es la voluntad de Dios. Pero Jesús ruega a Dios, con ellos, para que quiera en su omnipotencia perdonarles las ofensas sin rescate, así como ellos perdonan a quien los ha ofendido. Es decir: remisión pura y simple, sin rescate. Que tampoco quiera hacerles caer en "tentación", y substraerlos inmediatamente a la potencia terrestre.

Sólo así se comprende de qué manera, en el transcurso de su ministerio, Jesús presupone el perdón de los pecados, implorándolo particularmente a Dios, y en qué sentido habla también de una tentación que proviene de Dios. Se trata, precisamente, de la remisión de los pecados, mesiánica y general, y de la tentación mesiánica en la tribulación última.

He aquí por qué esas súplicas constituyen la conclusión de la oración del Reino.

Lo que él pide a Dios, conjuntamente con la comunidad, lo implora a Dios por sí mismo cuando llega su hora. En Getsemaní se tira al suelo delante de Dios. En una plegaria conmovedora apela a la omnipotencia divina: "Abba, Padre, todas las cosas son a ti posibles" (Marcos, XIV, 36). Le implora que aleje de sus labios esa copa de dolor, sin que se vea obligado a beberla. Sacude a sus compañeros dormidos para que velen y rueguen a Dios que les evite la tentación, porque la carne es débil.

4. LA IDEA DE LA PASIÓN EN EL SEGUNDO PERIODO

La revelación hecha por Jesús a los discípulos en Cesárea de Filipos pone fin a todas sus advertencias acerca de la obligación de los creyentes de pasar con él a través de todos los tormentos. En virtud del secreto que él comunica a los discípulos él es el único que sufre. En Jerusalén no dirige al pueblo ni a los discípulos una sola palabra apremiante acerca del deber de seguirlo en su sufrimiento. Más aún, recusa

lo que había dicho antes. Después de la comida a orillas del lago había hecho depender la bienaventuranza de aquellos a quienes había consagrado con la comida mesiánica, de la condición de que le siguiesen en su sufrimiento. En cambio, a quienes participan con él de la Santa Cena en Jerusalén, les predice que esa noche todos serán escandalizados de él. No agrega ninguna condenación, porque las Escrituras lo han predicho. ¿Acaso no está escrito: "Heriré al pastor y las ovejas serán dispersadas"? Por eso, aun si él es para ellos un objeto de escándalo, aun si ellos lo abandonan, él los congregará en torno de sí en la gloria; y, como Mesías -porque lo será al resucitar- irá al frente de ellos a Galilea (Marcos, XIV, 26-28).

Lo que exigía antes de todos, ahora no lo espera ni siquiera de quien se atreva a tener la fuerza de perseverar, solo, a su lado. "Antes que el gallo haya cantado dos veces, me negarás tres veces", le dice a Pedro (Marcos, XIV, 29-31).

Ese cambio se halla relacionado con la forma que toma la idea de la Pasión en el transcurso del segundo período. Debe de haber intervenido un cambio de perspectiva en la representación de la tribulación final. Los otros son liberados de la pue-

ba, y Jesús sufre solo y su humillación consiste en la clase de muerte que le infligen los Escribas. En ella se cumple la tribulación final. Sus fieles son liberados de ella. Él sufre por ellos, porque da su vida en rescate por muchos.

Nunca manifestó cómo se le reveló ese misterio en los días solitarios que sucedieron al envío de los Doce.

La forma del misterio de la Pasión, sin embargo, muestra que ha sido influido por dos acontecimientos.

En primer lugar, la muerte de Juan Bautista. Éste era Elías, a sus ojos. Si fue muerto por mano de hombre antes de la era mesiánica, ésta era la voluntad de Dios y, por lo tanto, se hallaba previsto en el drama mesiánico. El hecho había ocurrido durante la ausencia de los discípulos. ¿Tal vez su mensaje no había alcanzado al Bautista? Necesitaba aclarar ese punto. Proyectó, pues, retirarse con los suyos en soledad.

El pensamiento de la muerte brutal del Bautista le preocupaba; esto se desprende de la conversación que tuvo con sus íntimos después de la revelación que les había hecho. Está escrito, sin embargo, que Elías debía perecer de ese modo por mano de hom-

bre. Del mismo modo está escrito del Hijo del hombre que debe sufrir mucho y ser despreciado (Marcos, IX, 12-13).

Hasta entonces sólo había hablado en líneas generales de la tribulación final, como un acontecimiento perteneciente al final de los tiempos. Pero ahora se había cumplido como acontecimiento histórico en la persona del Precursor. Ésa era una advertencia que le mostraba cómo se cumpliría en él mismo.

Esa advertencia llegaba, precisamente, en la época en que los acontecimientos le obligaban a meditar sobre la gran tribulación final. Había esperado su comienzo muy pronto, después del regreso de los discípulos. Pero no llegó. Y, más aún: ¡el advenimiento del Reino también tardaba!

En el momento de enviarlos, Jesús había dicho a los discípulos que serían sorprendidos en camino por las señales del alumbramiento del Reino. El Hijo del hombre debía aparecer antes de que hubiesen terminado de recorrer las ciudades de Israel, pero ellos habían vuelto sin que se hubiesen manifestado las señales esperadas, y sin que hubiera llegado el Reino.

Pero las noticias que le trajeron a su regreso

mostraban que estaba todo dispuesto. La potencia demoníaca ya estaba vencida; de otro modo no hubiesen logrado someter a los demonios impuros. El Reino era forzado, por el arrepentimiento desde el tiempo de Juan Bautista. También aquí se había colmado la medida; la multitud lo probaba al congregarse en torno de él, dominada por un ferviente ardor. ¡Así, todo estaba dispuesto; y, sin embargo, el Reino no llegaba! La postergación del acontecimiento escatológico del Reino era el gran, acontecimiento, y le obligaba a buscar incesantemente la soledad para tratar de verlo con claridad.

Antes de que el Reino pudiese venir era preciso que la tribulación se manifestase. Pero nada la anunciaba. Había que provocarla, por lo tanto, para forzar el advenimiento del Reino. El arrepentimiento y la sumisión de la potencia demoníaca no bastaban por sí solas; era necesario que alguien aún más poderoso se uniese a los violentos: el Mesías futuro, inaugurando, en su persona, la tribulación final tal como ya se había cumplido en Elías. De ese modo, el misterio del Reino de Dios se une al secreto de la idea de la Pasión.

La representación de la tribulación última implica la idea de la expiación y de la humillación. Todos

aquellos que habían sido promovidos al Reino debían exhibir su firmeza frente a la última revuelta de la potencia del mundo y conquistar el perdón por los pecados cometidos en el eón terrestre. Porque esos pecados les retenían aún prisioneros de la potencia demoníaca, e impedían el advenimiento del Reino.

Ahora bien, Dios no había infligido la tribulación al mundo. Era preciso cumplir la expiación, sin embargo. Entonces comprendió Jesús que en su calidad de "Hijo del hombre" futuro a él le correspondía asumir la expiación en su persona. Aquel que reinará un día sobre los creyentes debe humillarse ahora entre ellos y servirlos, dando su vida en rescate por muchos, a fin de que el Reino venga para ellos. Ésa es su misión en la situación presente, que precede a su gloriosa estada supra-terrestre. "Para eso ha venido" (Marcos, X, 45). Él debe sufrir por los pecados de aquellos que están destinados a entrar en su Reino. Para cumplir ese cometido sube a Jerusalén, en vista de su muerte futura por las autoridades, así como Elías, que le precedió y murió a manos del verdugo del rey. Ése es el secreto de la idea de la Pasión. Jesús fue muerto verdaderamente por los pecados de los hombres,

aunque era un sentido distinto del que le da la teoría de Anselmo.

5. ISAÍAS, XL-LXVI: LA PROFECÍA BÍBLICA DEL SECRETO DE LA PASIÓN

"¿Por qué está escrito del Hijo del hombre que deberá padecer mucho, y ser despreciado?" (Marcos, IX, 12). La forma nueva que toma la idea de la Pasión se desprende de las Escrituras. Jesús se reconocía en los rasgos del sufriente servidor de Dios. Veía en ello la prefiguración de su vocación de sufrimiento.

Pero, para comprender de qué modo su secreto le fue revelado por las Escrituras, hay que situar la imagen del servidor sufriente de Dios en el gran cuadro donde aparece. El ensayo de solución histórico-moderno no lo consigue. Se limita a la idea del sacrificio al servicio de los otros. Pero desde que se ha comprendido que la idea de la Pasión es de naturaleza escatológica en Jesús, se ve inmediatamente dentro de qué gran contexto debía aparecer a sus ojos la figura del servidor sufriente del Eterno. Bajo ese ángulo, Isaías, XL-LXVI, era nada menos que la

representación profética de los acontecimientos del final de los tiempos, en medio de los cuales él se sabía.

La profecía comienza con el anuncio de la inminencia del Reino del Eterno. El Precursor se presenta. Proclama que se desvanece toda forma terrenal cuando el Señor aparece en su gloria, distribuyendo salario y retribuciones. Ha llegado el tiempo en que reúne a su rebaño para establecer el reino de la paz (Isaías, XL, 1-11).

He aquí al elegido. Anunciará la justicia, según la verdad. El Eterno ha puesto su espíritu sobre él (Isaías, XLII, 1 ss.). Establecerá la justicia sobre la tierra; las islas confían en su ley. Pero, antes del advenimiento de la gloria, antes de que el Elegido, investido del espíritu divino, reine con potencia y justicia sobre las naciones, debe pasar por un estado de humillación.

Los otros no comprenden por qué lo desprecian, y suponen, por lo tanto, que Dios lo ha rechazado; no saben que él lleva los males de los demás, que sus culpas lo traspasan, y que lo aplasta el peso de sus pecados. El perseguido es humilde, no abre nunca la boca. Se siente herido de muerte por las iniquidades del pueblo. Pero luego el Señor lo glori-

ficará. Lo ha formado desde su nacimiento para que sea su servidor. Ha sido elegido para convertir a Jacob y salvar a Israel. Debe convertirse en la luz de los pueblos, a fin de llevar la redención del Eterno hasta los confines de la tierra (Isaías, XLIX, 1 ss. ; LII, 12 ss. ; LIII, 1 ss.).

Al relato de los sufrimientos del servidor del Eterno sucede la descripción del Juicio sobre todos los pueblos, incluso Israel (Isaías, LX y LXV). Pero finalmente, resplandece la gloria del Eterno. Él reino en el cielo y sobre la tierra recientemente creados (Isaías, LXV y LXVI). Una vez realizado el Juicio estalla la alegría, porque los bienaventurados de todo el mundo, de todas las generaciones y naciones se congregan en torno de él para rendirle homenaje.

Hay que comprender la unidad dramática que se desarrolla a través de esos capítulos, para participar de los sentimientos de esa personalidad, a la que busca el sentido misterioso que concierne a las cosas últimas. La idea de la Pasión de Jesús se encuentra así implicada en la concepción del Deutero-Isaías. Del mismo modo que el servidor del Eterno él también está destinado a reinar en la gloria. Pero al comienzo se manifiesta silencioso y desconocido, como un predicador que trabaja por el estableci-

miento de la justicia. Hecho esto, debe soportar sufrimientos y humillaciones antes de que Dios instaure, en su esplendor, el estado de cosas final. Lo que sufre es una expiación por los pecados de los otros. Es un secreto entre Dios y él. Los otros no necesitan comprenderlo, y no podrían, por lo demás, porque cuando llegue la gloria reconocerán que ha sufrido por ellos. Por esa razón Jesús no podía ni debía explicar su Pasión al pueblo y aun a sus discípulos. Eso debía quedar en el misterio: así lo exigían las Escrituras. Tampoco a aquellos a quienes se dirigía su predicción de los acontecimientos futuros se la comunicaba, sino bajo el sello del secreto. Cuando apareciese como "Hijo del hombre" se les desprenderían las escamas de los ojos. En la gloria del Reino reconocerían entonces que él había sufrido para que ellos no padeciesen y tuviesen la paz. Ese secreto sólo es aprehensible desde un punto de vista retrospectivo, una vez alcanzada la gloria.

Por esa razón, no importa que los suyos se alejen de él en su humillación y que los hombres duden de él, como si Dios lo castigase. Las Escrituras no los culpan como si hubiesen pecado, porque así lo han previsto. Por eso, desde el momento en que el secreto de la Pasión le es revelado por las Escritu-

ras, ya no dice: "quienquiera se avergüence de mí en la humillación, será condenado", sino: "todos quedaréis escandalizados a mi respecto", a pesar de que sabe que todos se congregarán en torno de él en la hora de la resurrección.

Bajo la influencia del Deutero-Isaías, pues, la idea de la tribulación general del fin de los tiempos se ha transformado en el secreto personal de la Pasión de Jesús.

6. EL FACTOR HUMANO EN EL SECRETO DE LA PASIÓN

El secreto de la Pasión, en el segundo período, no ha cambiado nada del rasgo fundamental íntimo de la idea de la Pasión. Para Jesús, la Pasión sigue siendo ante todo, y también bajo esa segunda forma, la prueba moral ligada a la dignidad a la cual es llamado.

Sin embargo, la tribulación toma ahora el aspecto concreto de un acontecimiento determinado. Él la extrae, por decirlo así, del cuadro del drama mesiánico final para incorporarla a la historia humana. Hay en ello algo profético para el porvenir de

la cristiandad: después de su muerte todo el drama mesiánico del final se resuelve en historia humana. Ese desarrollo comienza con el "secreto de la Pasión".

También hay que atribuir a esa circunstancia el hecho de que el secreto de la Pasión, comparado con la idea de la Pasión en la primera época, tome un aspecto más humano. Hay compasión en el pensamiento de que él cumple el doloroso sacrificio para los herederos del Reino, a fin de que les sea evitada la prueba, en el transcurso de la cual podrían desfallecer. "Y no nos hagas caer en tentación, pero líbranos del maligno": esa oración se cumple ahora en su Pasión.

Esa profunda humanidad es particularmente visible en la escena de Getsemaní. Sólo sobre sus tres confidentes pesa la amenaza de pasar con él por el sufrimiento y la tentación. Para tener derecho a los lugares del trono los hijos de Zebedeo se habían hecho fuertes, bebiendo con él el cáliz de la amargura, y recibiendo, con él, el bautismo de la Pasión, que él les había anticipado (Marcos, X, 38-40). Pero Pedro había jurado solemnemente que no renegaría de él; en el mismo momento en que todos lo abandonasen, él querría morir con él (Marcos, XIV, 31).

Entonces lleva a sus tres íntimos al lugar de la oración. Mientras implora a Dios que aleje de sí el cáliz del sufrimiento, le domina la angustia por sus tres compañeros. Si Dios les impusiera verdaderamente la obligación de compartir su Pasión, ¿tendrían el valor que pretendían para resistir? Por eso se inquieta por ellos, en la hora del dolor supremo. Se levanta en dos oportunidades y, como los ve dormidos, los despierta para que velen y rueguen a Dios que no los deje caer en tentación, aunque él no le ahorrará el cáliz a Jesús; porque el espíritu está bien dispuesto, pero la carne es débil. Ése es, quizás, el rasgo más conmovedor de la vida de Jesús. Hubo quienes se atuvieron a decir que Getsemaní constituía la hora de debilidad de Jesús; en realidad, Getsemaní señala precisamente la hora en que su grandeza sobrehumana se revela, en su compasión profundamente humana.

7. LA IDEA DE LA PASIÓN EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO. EL CAMBIO DE PERSPECTIVA

Jesús se llevó a la muerte el secreto de la Pasión, que debía revelarse por sí mismo a los herederos del Reino. Pero el Reino no irrumpió. Eso explica por qué los discípulos, aunque habían sido bien advertidos por Jesús de su Pasión, no supieron qué significado darle una vez que se cumplió. Sin embargo, necesitaban encontrar una razón valedera, y lo hicieron interpretando los hechos de acuerdo con las alusiones que recordaban. Por eso la idea de la Pasión, en el cristianismo primitivo, es mucho más pobre que el secreto de la Pasión de Jesús.

La interpretación se centraba especialmente sobre un hecho: en razón de su Pasión y de su resurrección de entre los muertos, Jesús es el Mesías. En ese sentido, la Pasión y la ascensión han sido previstas por las Escrituras.

En tanto el secreto de la Pasión establece un lazo estrecho, temporal y causal, entre la muerte de Jesús y el advenimiento del Reino, el acontecimiento ocurrido en sí mismo se convierte para el cristianismo primitivo en objeto de explicación,

porque el Reino no ha venido y el lazo temporal también se ha roto, al mismo tiempo que la relación causal original.

Además de eso, y en vista de su muerte, Jesús había hablado también de la expiación y del perdón de los pecados. Sin embargo, a causa de los acontecimientos posteriores el pensamiento asociado se había vuelto completamente insostenible. La multitud indeterminada a quien concernía la expiación, y que debía reconocer que él había sufrido por ella, no se hallaba unida de ningún modo, puesto que el Reino aún no había llegado. Sin embargo sólo desde esa perspectiva se podía comprender que él hubiese asumido el sacrificio de la tribulación para los herederos.

Mientras tanto, la situación se presentaba de otra manera: en el lugar de "muchos" habían aparecido "los creyentes". Los que creen en la mesianidad de Jesús se benefician con el perdón de los pecados: esa frase, como lo muestra el discurso de Pentecostés, constituía una parte de la predicación apostólica primitiva (Los Hechos, II, 38). Pero, ¿en qué medida se podía merecer el perdón de ese modo? Ése era el problema. Era históricamente insoluble, porque el perdón de los pecados, en el pensamiento de Jesús,

no se dirigía a los creyentes en Jesucristo, sino a los herederos del Reino. Por leales y profundas que hayan sido en sus épocas respectivas, desde el punto de vista religioso, las interpretaciones del sentido de la Pasión, desde Pablo hasta Ritschl, no pueden penetrar el pensamiento de Jesús porque se sitúa en un cuadro enteramente distinto.

Pero, como todos los comentaristas quieren justificarse ante la historia, se asiste a un singular espectáculo en el cual se atribuyen a Jesús las explicaciones más diversas de su Pasión, ninguna de las cuales demuestra, sin embargo -ni de lejos- de qué modo podía nacer de tal concepción la interpretación cristiana apostólica primitiva de su muerte. Del mismo modo el intento de solución histórico-moderno presenta la misma laguna. Si Jesús volvía inteligible, para sus discípulos, la significación ética de su muerte, ¿por qué la interpretación de la Pasión, por parte de la Iglesia primitiva, se limita a la tradición bíblica de la Pasión y al "perdón de los pecados"?

En esta cuestión el ensayo de solución histórico-moderno no ofrece ninguna respuesta. En cambio, el ensayo de solución histórico-escatológico informa acerca de las modificaciones necesarias

ocurridas por el cambio de perspectiva, en la idea de la Pasión de Jesús en el cristianismo primitivo. Demuestra cuáles son los elementos del misterio de la Pasión que sólo, después de la muerte, podían aún subsistir valederamente. El ensayo de solución histórico-escatológico puede considerarse fundado porque concibe la interpretación cristiana primitiva en su relación con el pensamiento de Jesús.

La ruptura del lazo causal entre la muerte de Jesús y la realización del Reino fue fatal para la escatología cristiana primitiva. Al mismo tiempo que se desvanecía el secreto de la Pasión, desaparecía también el misterio del Reino de Dios. Esto significa, nada menos, que la escatología pierde precisamente el carácter específico "cristiano" que Jesús le había dado. Desaparece el elemento ético-activo que le confería su carácter moral. A causa de ese hecho la escatología de la Iglesia primitiva es "descristianizada" por la muerte de Jesús. Cae así al nivel de la escatología judía contemporánea, ¡El Reino vuelve a ser objeto de pura espera! La influencia activa de la renovación moral sobre la llegada del Reino, tal el secreto que ha descendido a la tumba junto con Jesús. Ahora los hombres se arrepienten y se aplican a

la renovación moral en espera del Reino de Dios, correo en tiempos de Juan Bautista.

Esa descristianización se evidencia en el problema de la tribulación final. Según la idea de la Pasión en el primer período, los creyentes debían sufrir con el futuro Mesías; de acuerdo con la idea de la Pasión en el segundo período, Jesús quería sufrir solo los tormentos por ellos. En el cristianismo primitivo los creyentes esperan la tribulación última antes de la aparición del Mesías, conforme con las ideas de la época. Porque ellos ignoraban el sentido del secreto de la Pasión de Jesús. Por eso los Apocalipsis judíos de la época interesan a los cristianos como a los otros judíos, con la única diferencia de que el Jesús crucificado debe ser, a sus ojos, el Mesías por venir. La escatología de la Iglesia primitiva era entonces cristiana sólo por la persona de Jesús, pero no por su espíritu, como había ocurrido con el secreto del Reino de Dios y de la Pasión.

Desde ese punto de vista hay que considerar al "apo-calipsis sinóptico" (Marcos, XIII). Aunque en él se encuentran esparcidas algunas frases de Jesús, el discurso, como tal, carece de historicidad. Ese apocalipsis entra en la perspectiva del tiempo que

sucede a la muerte. En Jerusalén, Jesús no podía hablar de ninguna tribulación general del final de los tiempos antes de la llegada del Hijo del hombre. El apocalipsis sinóptico se halla en contradicción directa con el secreto de la Pasión, porque éste elimina, precisamente, esa tribulación general postrera. Por lo tanto, no es histórico. Los discursos apocalípticos, que atraen la atención sobre la tribulación final, tienen su lugar en el período galileo, en la época del envío de los Doce. El apocalipsis sinóptico histórico es el discurso con motivo del envío de los discípulos. Jesús no habló nunca a los suyos de una tribulación después de su muerte, porque ésta se situaba más allá del marco de su horizonte.

Con la muerte de Jesús, y precisamente a causa de ella, se hundió la escatología en la cual vivía aún por completo la Iglesia primitiva. Su suerte era ser arrojada de la concepción cristiana del mundo, porque era "descristianizada" y había perdido, con el secreto del Reino de Dios y de la idea de la Pasión, la vida ética íntima que Jesús le había insuflado. Como un árbol herido en la raíz en pleno florecimiento, su suerte era marchitarse y secarse, aunque aún no advirtiesen que estaba condenada a desaparecer. La historia, al forjar a continuación forzosa-

mente una concepción cristiana del mundo no escatológica, no ha hecho más que cumplir aquello que la naturaleza de las cosas implicaba a continuación de la muerte de Jesús.

La muerte de Jesús -¡el fin de la escatología! El Mesías, que no lo era en este mundo- ¡el fin de la espera mesiánica! ¡La concepción del mundo en el cual él vivía y predicaba era escatológica; la "concepción cristiana del mundo" inaugurada con su muerte arrastra al mundo para siempre más allá de la escatología! Ése es el gran misterio de la economía cristiana de la salvación.

Para él y los suyos, su muerte en la cruz, conforme con la concepción escatológica del mundo, no era más que un hecho transitorio. Desde el día siguiente del acontecimiento se convirtió en el hecho central definitivo sobre el cual se elaboró la nueva concepción del mundo no escatológica. El cristianismo primitivo era todavía una mezcla de elementos antiguos y nuevos.

Los adeptos de Jesús creían en la llegada del Reino, porque su potente personalidad vigorizaba su esperanza. Después de su muerte la comunidad creía en su mesianidad y esperaba la llegada del Reino. Nosotros creemos que en su personalidad ético-

religiosa, tal cual lo revelaron su ministerio y su Pasión, se ha realizado la llegada del Mesías y la del Reino.

La situación puede compararse con el curso del sol. Su luz llega cuando está aún detrás de las montañas. Las nubes sombrías se colorean con sus rayos, y la lucha entre la luz y las tinieblas crea todo un juego fantástico de imágenes. El sol sigue aún invisible, pero su presencia se señala por la luz que emana de él. La personalidad de Jesús de Nazareth apareció ante sus contemporáneos de la edad pre-mesiánica, del mismo modo que el sol detrás de los resplandores de la aurora.

En el instante en que el cielo resplandece bajo la intensidad de sus tintes, el sol se levanta por encima del horizonte. Inmediatamente el brillo de los colores comienza a decrecer gradualmente. Los espejismos fantásticos palidecen y se desvanecen, pues el sol disipa hasta las nubes en las cuales se refleja. Jesucristo apareció ante la Iglesia primitiva en su espera escatológica del mismo modo que el sol cuando se levanta encima del horizonte.

Como el sol en pleno mediodía, así se nos aparece a nosotros. No sabemos nada de los resplandores de la mañana y de la noche, y sólo vemos una

blanca luz deslumbrante que ilumina todas las cosas. Pero que el sol brille ahora para nosotros con tal intensidad, no nos autoriza a imaginar la salida del sol como si el disco resplandeciente se hubiera levantado por encima del horizonte con la misma claridad del mediodía. Nuestra concepción moderna de la muerte de Jesús es verdadera, verdadera en su esencia íntima, pues refleja su personalidad ética y religiosa en el pensamiento de nuestro tiempo. Pero cuando la trasponemos directamente a la historia de Jesús y a la del cristianismo primitivo, cometemos un error semejante al que cometeríamos representándonos la salida del sol sin los rayos de la aurora.

Hay un poder liberador y estimulante en el verdadero conocimiento histórico. Nuestra fe se basa en la personalidad de Jesús. Entre nuestra concepción del mundo y aquella en la cual él vivía y cumplía su misterio, parece existir un abismo profundo, que no se puede trasponer. Por consiguiente, nos hemos visto obligados a arrancar de alguna manera su personalidad del marco de su concepción del mundo y revestirlo con colores modernos.

A causa de ese hecho su retrato se ha vuelto extrañamente inerte y ambiguo. Resultó de ello un personaje híbrido, semimoderno, semiantiguo. Al

modernizarlo se lo revistió también de psicología moderna, siempre sin advertir que no le es aplicable y que lo disminuye forzosamente. Porque está hecha a la medida de seres medios, formados por opiniones heterogéneas que sólo es posible observar y percibir en perpetuo estado de evolución. Jesús, en cambio, es una personalidad sobrehumana, de una sola pieza.

Así, la dogmática moderna se funda sobre un acto de violencia, histórico y psicológico a la vez, porque no puede probar por qué tenemos el derecho de desprender a Jesús de su época, de interpretar a Jesús según nuestras concepciones modernas, y de considerarla como "Mesías" e "Hijo del hombre" fuera del marco judío.

¡Sin embargo, el verdadero conocimiento histórico devuelve a la dogmática su plena libertad de acción! Sin dejar de presentar la personalidad de Jesús bajo el ángulo de una concepción del mundo escatológica, ésta es, sin embargo, por esencia enteramente moderna, porque él la ha animado con su potente espíritu.

Ese Jesús es mucho más grande que el que ha concebido el pensamiento moderno: él es, verdaderamente, una personalidad de envergadura suprate-

rrena. Con su muerte destruye su concepción del mundo en cuanto a la forma, puesto que su escatología se torna imposible. Por lo mismo, confiere a todas las generaciones y a todas las épocas el derecho de comprenderla a través de sus pensamientos y sus modos de representación, a fin de que su espíritu penetre las concepciones del mundo respectivas, así como él animó y transfiguró la escatología judía.

Por eso la dogmática moderna puede moverse libremente sobre la base del verdadero conocimiento histórico, sin ser detenida a cada instante por mezquinas consideraciones históricas, como sucede en nuestros días y, muy a menudo, en detrimento del rigor histórico. La dogmática no debe girar en torres de sí mismo. Ella es libre, pues tiene la misión de fundar nuestra concepción cristiana del mundo sobre la sola personalidad de Jesucristo, sin considerar la forma bajo la cual se manifestó en su época. Él mismo destruyó esa forma con su muerte. ¡La historia invita a la dogmática a ostentar esa no-historicidad!

Cuando Jesús hubo expirado, el centurión, romano dijo: "Verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios" (Marcos, XV, 39). Así, desde el ins-

tante de su muerte, su alta dignidad se liberó de todo marco para poder expresarse en todas las lenguas, en el seno de todas las naciones y de todas las filosofías.

CAPÍTULO X

RESUMEN DE LA VIDA DE JESÚS

La "Vida de Jesús" se limita a los últimos meses de su existencia terrenal. Apareció en la época de la siembra de verano y murió, crucificado, en la Pascua del año siguiente.

La duración de su actividad pública puede evaluarse en semanas. El primer período va desde la siembra hasta el tiempo de la cosecha; el segundo abarca los días de su ministerio en Jerusalén. Pasó el otoño y el invierno en tierra pagana, sólo con sus discípulos.

Antes que él había venido el Bautista, para insistir sobre la inminencia del Reino y la aparición prehistórica del poderoso Precursor, cuya manifestación debía coincidir con la efusión del Espíritu.

Según Joel, ése, junto con otros milagros, era la señal de que el día del Juicio era inminente. Juan Bautista no se había considerado nunca como el Precursor; el pueblo no lo sospechó ni un solo instante, porque el Bautista no había inaugurado el tiempo de los prodigios. "Es un profeta", decía de él la opinión pública.

No sabemos nada preciso sobre la infancia y el primer desarrollo de Jesús. Todo eso permanece en sombras. Hay una sola cosa segura: en el instante de su bautismo tuvo la revelación íntima del misterio de su destino, es decir, de ser aquel a quien Dios destinaba a ser el Mesías. Esa revelación es el signo de su madurez: su evolución ha terminado. Entonces comprendió que hasta el instante del advenimiento próximo de la era mesiánica, en la cual su dignidad reluciría en la gloria, debía seguir siendo el Mesías desconocido y secreto, que obraba en vista del Reino y se preparaba, con los suyos, para sufrir la prueba y los sufrimientos de la gran tribulación.

La idea de la Pasión, pues, era inherente a la conciencia misma de la mesianidad, del mismo modo que la representación de la tribulación se unía indisolublemente a la idea de la llegada del Reino. La evolución de Jesús no podía ser influida por los

acontecimientos del mundo. Su secreto lo elevaba por encima del mundo, aun en momentos en que era todavía hombre entre los hombres.

Su manifestación y su ministerio sólo encaran la inminente llegada del Reino. Su predicación es semejante a la de Juan Bautista, salvo que él la confirma por medio de señales. Aunque su secreto domina toda su predicación, nadie debe saberlo, pues necesita permanecer desconocido hasta el advenimiento del nuevo eón.

Del mismo modo que su secreto, también su ética se halla completamente centrada sobre el "ahora" y el "entonces". Se trata del arrepentimiento en vista del Reino de Dios y del establecimiento de la justicia entre los hombres, porque sólo los justos heredan el Reino. Esa justicia sobrepasa a la de la Ley, porque Jesús sabe que "la Ley y los profetas han profetizado hasta Juan". Ahora bien, con el Bautista nos encontramos ya en el período premesianico, que precede inmediatamente al advenimiento del Reino.

Por eso, en su calidad de Mesías futuro, debe predicar esa moral superior y actuar en ese sentido. Los pobres de espíritu, los mansos, los afligidos, los que tengan hambre y sed de justicia, los misericor-

diosos, los de corazón puro, los que procuran la paz, son todos bienaventurados porque esa calidad los hace herederos del Reino.

Detrás de esa predicación ética está el misterio del Reino de Dios, la obra que cada cual cumple con su propia renovación moral en vista del Reino, en la solidaridad comunitaria, contribuye a su realización sobrenatural. El gran secreto implica así la interpenetración de la moral individual y social. Así como la cosecha superabundante sucede misteriosamente a la siembra, por el poder milagroso de Dios, así también vendrá el Reino de Dios a causa de la renovación moral cumplida por los hombres, pero sin su intervención.

Esa parábola considera también la coincidencia temporal de los acontecimientos. Él la contó en el momento de la siembra, y esperaba el advenimiento del Reino en la época de la cosecha, la naturaleza era el reloj de Dios. En las últimas siembras Dios le había dado cuerda por última vez.

El misterio del Reino de Dios es la transposición al plano trascendental de la ética de los antiguos Profetas, en la cual el glorioso estado final es instaurado por Dios en virtud de la renovación moral de Israel. De manera soberana Jesús establece la

síntesis entre el apocalipsis de Daniel y la ética de los Profetas. En él no se trata de una ética escatológica. Su concepción del mundo, por el contrario, es una escatología ética. Como tal, es moderna.

Las señales y los milagros deben ser interpretados también desde un doble punto de vista. Para el pueblo sólo deben confirmar la predicación de la inminencia del Reino. Quien no crea ya que la hora se acerca, no tiene perdón. Las señales y los prodigios lo condenan, porque demuestran con toda evidencia el final de la potencia demoníaca.

Pero detrás de esa afirmación se esconde, para Jesús, el misterio del Reino de Dios. Cuando los Fariseos quisieron atribuir las señales a los demonios, él aludió a ese misterio por medio de un parábola. Él ata a la potencia demoníaca por sus actos, así como uno domina a un hombre fuerte atándolo previamente, antes de pensar en apoderarse de su bien. Por eso, cuando envía a los Doce en misión, les da, al mismo tiempo que la orden de predicar, el poder necesario sobre los espíritus impuros. A ellos les corresponde dar los últimos golpes.

En tercer lugar, la advertencia de la tribulación premesiánica forma parte de la predicación del Reino. Los creyentes deben estar preparados para su-

frir, junto con él, el tiempo de la prueba, testimoniando con su constancia, frente al último asalto de la potencia de este mundo, su cualidad de heredero del Reino de Dios. Puesto que se sabe que ese asalto se concentrará sobre su persona, habrá que perseverar a su lado hasta la muerte. Vivir es "ser" en el Reino de Dios. El Hijo del hombre juzgará según hayan permanecido firmes, o no, a su lado. Por eso, al finalizar las Bienaventuranzas, Jesús se dirige así a los suyos: "Bienaventurados aquellos que serán perseguidos a causa de mí". El discurso pronunciado en ocasión del envío de los Doce en misión e convierte en una exposición sobre la tribulación. La última frase del mensaje dirigido al Bautista sobre la inminencia del Reino es la siguiente: "Bienaventurado aquel para quien yo no sea ocasión de caída". A la mañana, en Bethsaida, conjura a la multitud, con la cual había celebrado la noche anterior la comida de culto a orillas del lago, para que persevere a su lado aunque él se vuelva objeto de desprecio y de burla en ese mundo corrompido, porque ése es el precio de la salvación de todos.

Esa tribulación es sinónimo de prueba y expiación a la vez. Está prevista en el drama mesiánico,

porque Dios exige de los herederos del Reino una expiación de los pecados que han cometido en este eón. Pero él es omnipotente. Por su omnipotencia decide en plena libertad acerca de la pertenencia al Reino, y del lugar que allí ocupará cada uno. También por eso la necesidad de la gran tribulación del final es sólo relativa y se vincula con su omnipotencia. Él puede dispensar de ella a los hombres.

A esto se refieren las tres últimas súplicas del Padrenuestro. Después de haber implorado a Dios que envíe su Reino para que su nombre sea santificado y se haga su voluntad, tanto en la tierra como en el cielo, los hombres pueden pedirle que les perdone sus ofensas y les evite la "tentación" arrancándolos sin más del poder del maligno.

Tal era el contenido de la predicación de Jesús en el primer período, en cuyo transcurso residió en la orilla septentrional del lago. Corazim, Bethsaida y Capernaum constituían el marco de su ministerio. Desde allí emprendió, a través del lago, una gira hacia la región de las diez ciudades y un viaje a Nazareth.

Precisamente en las ciudades donde ejerció su actividad más importante tropezó con la incredulidad. Lo demuestra la maldición que pronunció

contra ellas. A eso se agrega que los Fariseos no le daban tregua y buscaban desacreditarlo a los ojos del pueblo, justamente a causa de sus milagros. En Nazareth escuchó que nadie es profeta en su tierra.

Por lo tanto, se comprenderá que el período galileo fue de todo, menos dichoso. Esos fracasos exteriores no significaban nada, sin embargo, en cuanto a la llegada del Reino. Las ciudades incrédula no hacían más que juzgarse a sí mismas. Para estimar la importancia del Reino, Jesús disponía de otros criterios misteriosos. Gracias a ellos reconocía que el tiempo ya había llegado. Por eso envió a sus discípulos en misión, en el camino de regreso de Nazareth, precisamente, porque era el tiempo de la cosecha.

Por medio de su predicación y de sus señales la nueva anunciada por su poderosa personalidad se difundía en todas partes, ¡Comienza entonces el período de los éxitos! Juan Bautista oyó hablar de ellos en la prisión y envió a sus discípulos para que le preguntasen si era aquel "que debía venir", pues deducía, por la fe en los milagros logrados, que había llegado el tiempo en que debía aparecer el gran Precursor anunciado.

Jesús producía señales, y sus discípulos tenían poder sobre los demonios. Cuando él hablaba del Juicio insistía sobre el hecho de que el Hijo del hombre sería solidario con él, y no reconocería sino a aquel que estuviese al lado de él, Jesús. Por esas razones el pueblo opinaba que él podría ser aquél a quien se esperaba, y el Bautista, en prisión, quería tener la certeza.

Pero Jesús no le puede decir quién es él. "El tiempo está muy avanzado", ése es el contenido de su respuesta. Una vez que han partido los mensajeros se dirige al pueblo para anunciarle, por medio de alusiones enigmáticas, que la hora está más avanzada y a de lo que podía sospechar aquél que le había enviado sus mensajeros. El tiempo del Precursor ha comenzado con la aparición del Bautista. Desde entonces, el Reino de Dios es forzado por los violentos. Quien le ha hecho interrogar es Elías, si lo quieren comprender.

La gente no podía comprender que quien estaba en prisión era Elías. No comprendía las señales de los tiempos, ni el sentido de su predicación. Ello no se debía sólo a que Juan Bautista no hubiese hecho milagros, sino también al endurecimiento de sus corazones. Son como niños irrazonables, que no

saben lo que quieren. Ahora ha llegado uno que hace señales, pero no por eso le creen más cuando les anuncia la inminencia del Reino. Y llega la maldición sobre Corazim y Bethsaida, como conclusión del "elogio del Bautista".

El envío de los Doce era el último acto que debía forzar el advenimiento del Reino. Cuando ellos vuelven y le traen sus éxitos y le cuentan cómo han conseguido domar a los espíritus impuros, Jesús entiende que todo está dispuesto. Por lo tanto, ahora espera el advenimiento del Reino como hecho inmediato, aunque ya le había parecido dudoso, en el momento de la partida de los discípulos en misión, que tuviesen el tiempo necesario de regresar antes del gran acontecimiento. ¿Acaso no les había dicho él que no terminarían de recorrer las ciudades de Israel sin que viniese el Hijo del hombre?

Su misión está cumplida. Ahora aspira a la soledad, donde podrá recogerse con los suyos. Se embarcan juntos y remontan a lo largo de la orilla, hacia el norte. Pero la multitud, que después de la predicación de los discípulos se ha congregado en todas partes en torno de él para esperar el Reino, los sigue a lo largo de la costa y los aborda en un lugar desierto.

Al llegar la noche, los discípulos le piden a Jesús que despida a toda esa gente, a fin de recorrer los alrededores para procurarse comida. Pero él estima que la hora es demasiado solemne para que sea profanada por una comida terrestre. Antes de despedirlos, pues, ordena a sus discípulos que hagan sentar a todos sobre la hierba, y celebra con ellos la prefiguración de la Cena mesiánica. Él, el Mesías futuro, hace distribuir solemnemente el alimento a la comunidad, congregada en su torno en la espera del advenimiento del Reino. La asocia así misteriosamente a la fiesta muy próxima del cumplimiento. Pero, como ellos no conocían su secreto, no se explicaban más que sus discípulos su manera de actuar. Adivinaban sólo que se trataba de algo extremadamente grave, que los dejaba pensativos.

Después los despidió. Ordenó a los discípulos que se embarcaran y volviesen a la orilla de Bethsaida. Él fue a la montaña para orar, y después caminó a lo largo de la orilla. Cuando percibieron su silueta en la oscuridad de la noche, creyeron, bajo la impresión que habían sentido cuando se les apareció aureolado de misteriosa majestad, que se acercaba su fantasma caminando sobre las olas tumultuosas

contra las cuales ellos luchaban, deseosos de ganar la costa.

A la mañana, después de la celebración de la comida en común a orillas del lago, reúne al pueblo y los discípulos en torno de él en Bethsaida, les conjura para que perseveren a su lado y no lo nieguen, aun cuando sea cubierto de oprobio.

Seis días después va con sus tres confidentes a la montaña donde había orado solo. Allá en lo alto él les es revelado como el Mesías. Ya de regreso les prohíbe que hablen de ello a nadie, hasta que él haya resucitado de entre los muertos para aparecer en la gloria del Hijo del hombre. Pero ellos le preguntan por Elías, que debe venir primero, antes de la resurrección de los muertos. Es verdad que no habían estado presentes cuando él había hecho el elogio de Juan Bautista y, por lo tanto, no conocían la misteriosa alusión que hiciera en tal momento. Así, pues, ha llegado el instante de explicarles que el decapitado realmente era Elías, sin ninguna duda. Su suerte no debe escandalizarlos, porque ése era su destino. También aquel que será el Hijo del hombre tendrá que sufrir mucho y será maldecido. Así lo quieren las Escrituras.

El Reino en lo inmediato que esperaba Jesús no llegó. Para la tradición histórica evangélica esa primera postergación de la escatología fue fatal, porque las circunstancias que rodearon al envío de los Doce se volvieron incomprensibles a medida que se debilitaba el sentimiento intenso de la espera escatológica que, en su época, había animado a Jesús y su grupo. Por esa razón los relatos de ese período son confusos y oscuros, muy particularmente a causa de que ciertas manifestaciones habían permanecido enigmáticas, aun para aquellos que habían sido sus testigos. Así, en la tradición, la comida ritual a orillas del lago tomó el aspecto de comida milagrosa" en un sentido distinto del que le había otorgado Jesús.

Los motivos mismos de su desaparición se vuelven incomprensibles. Parece tratarse de una "huida" y, sin embargo, los relatos no aluden en ninguna parte a aquello que hubiese podido provocarla. La llave de la explicación histórica de la vida de Jesús se halla en la comprensión de los dos momentos culminantes y concordantes de la espera escatológica. Mientras Jesús se encuentra en Jerusalén se reproduce lo que ya había pasado en Bethsaida. Sin esa hipótesis, en la tradición evangélica hay

un vacío entre el vacío entre los envíos de los Doce y la ascensión hacia Jerusalén. La historiografía se ve obligada a inventar un período galileo de declinación para poder unir los hechos que se cuentan, como si faltase un trozo en nuestros Evangelios. Ése es el punto débil de todas las "Vidas de Jesús".

Cuando se retira al país de Genezareth, Jesús quiere ocultarse de los Fariseos y del pueblo para permanecer sólo con sus discípulos, como ya lo había intentando, pero en vano, después del regreso de su misión. La soledad le es absolutamente necesaria, porque debe poner en claro dos hechos mesiánicos que le preocupan.

¿Por qué el Bautista ha sido muerto por el poder político antes del advenimiento de la era mesiánica?

¿Por qué tarda el advenimiento del Reino, puesto que se han reunido todas las señales que anuncian su llegada?

Las Escrituras le procuran la llave del enigma: Dios hará venir al Reino sin imponer a los hombres la previa tribulación general del fin de los tiempos. Aquel a quien ha destinado a reinar en la gloria lo cumplirá en su persona, dejándose condenar y crucificar como malhechor. A causa de ese hecho, los

otros son liberados: él sufre por ellos. Poco importa que crean que Dios quiere castigarlo, que duden de aquel que les ha predicado la justicia, porque, cuando su gloria se revele ante todos después de sus sufrimientos, verán que ha sufrido por ellos.

Eso era lo que leía Jesús en la profecía de Isaías a propósito de la suerte que Dios le reservaba a él, el Elegido. El final de Juan Bautista le indicaba las circunstancias de su propia condenación: sería muerto por el poder público delante de todo el pueblo, como un malhechor. Por esa razón debía ir a Jerusalén en la época en la que todo Israel se congregase.

Cuando llego el momento de ponerse en camino para la celebración de la Pascua, hizo el viaje con sus discípulos. Pero, antes de partir, les preguntó por quién le tomaba la gente. Todo lo que supieron contestar fue que creían que era Elías. Pedro, en cambio, que recordaba la revelación hecha en la montaña cercana a Bethsaida, contestó: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo". En ese punto Jesús les revela su secreto. Él es, con toda seguridad, aquel que, cuando llegue la resurrección de los muertos, será revelado como el "Hijo del hombre". Pero está escrito que antes será entregado a los principales

Sacerdotes y a los Ancianos para ser juzgado y condenado a muerte. Así lo quiere Dios. Por eso van todos a Jerusalén.

A Pedro le asombran esas palabras, porque nada de eso se había mencionado durante la revelación en la montaña. Lleva aparte a Jesús y le recrimina con vehemencia. Jesús le dirige una dura reprimenda y le reprocha que sólo tenga pensamientos humanos cuando se trata del pensamiento divino.

El viaje a Jerusalén era una marcha hacia la victoria a través de la muerte. El secreto de la Pasión encerraba el misterio del Reino de Dios. Ellos caminaban detrás de él, y sólo sabían que él sería el Mesías cuando todo se hubiese cumplido. Temían lo que iba a ocurrir; no comprendían por qué tenía que ser así, y no se atrevían a interrogarle. Pero, antes de todo, sus pensamientos se dirigían hacia cuál sería su situación en el Reino inminente. Cuando él fuese el Mesías, ¿qué serían ellos? Eso les preocupaba y lo conversaban entre sí. Jesús les reprochó y les hizo comprender por qué él estaba llamado a sufrir. Sólo la humildad y el sacrificio de sí mismo al servicio del prójimo preparan para reinar en el Reino de Dios. Por eso aquel que en su calidad de Hijo del hombre, reinará en el Reino, está

obligado ahora a servir y dar su vida en rescate de muchos.

La llegada al territorio de Judea inaugura el segundo período del ministerio público de Jesús. En él vuelve a encontrarse rodeado por el pueblo. En Jericó la multitud lo espera para verlo. La curación del mendigo ciego, el hijo de Timeo, convence a todos de que él es el gran Precursor, por quien ya le han tenido en Galilea. La multitud está llena de júbilo y le prepara una entrada triunfal. Recibe con gritos de ¡Hosanna! a aquel que, según la profecía, debe preceder al Mesías. ¡En cambio, al Reino inminente se dirige el Hosanna en las alturas! Así, por segunda vez, se presenta la misma situación como en los grandes días pasados a orillas del lago: quienes creen en la llegada del Reino forman apretada multitud en torno de Jesús.

La enseñanza que comportan las parábolas dichas en Jerusalén se vinculan con la inminencia del Reino. Son advertencias que implican una amenaza para aquellos que desechar su palabra. No se trata de saber si él es o no el Mesías que agita a los espíritus, sino de saber si verdaderamente el Reino se halla tan próximo como dice.

Los Fariseos y los Escribas no habían comprendido las señales de los tiempos. Mostraban una total falta de comprensión acerca de la inminencia del Reino, porque si hubiese sido de otro modo no le habrían formulado preguntas sin objeto a causa misma de la marcha del tiempo. ¿Qué pueden significar aún las argucias de los Saduceos contra la posibilidad de la resurrección de los muertos? ¡Pronto el advenimiento del Reino barrerá la potencia del mundo del mismo modo que la naturaleza terrestre del hombre! ¿Qué importa el tributo al César?

¡Si al menos pudiesen comprender las señales del tiempo! Él les formula dos preguntas, susceptibles de hacerlos reflexionar, a fin de que comprendan que el tiempo en que viven es el de un gran misterio, acerca del cual son ignorantes, a pesar de su saber.

¿En virtud de qué autoridad actuaba el Bautista? Si ellos sabían que él había sido el Precursor, como ya Jesús se lo había hecho entender al pueblo por medio de una misteriosa alusión, sabrían también que había llegado la hora del Reino.

¿Cómo es posible que el Mesías sea tan pronto el hijo de David, y por lo tanto subordinado a este último, como el Señor de David, y por lo tanto su-

perior a él? Si pudiesen explicarlo comprenderían también que aquel que ha obrado humildemente y desconocido en vista del Reino de Dios, será revelado como Señor y Mesías.

Pero ni siquiera sospechan que las alusiones mesiánicas encubren misterios. A pesar de todo su saber no son más que conductores ciego, de otros ciegos que, en vez de preparar al pueblo para el Reino, lo endurecen; en lugar de enseñar, de acuerdo con el sentido profundo de la Ley, la nueva moral que vuelve a los hombre justos para el Reino, trabajan contra ella con interpretaciones falsas y mezquinas, y arrastran a los demás y a sí mismos a la perdición.

A causa de esto: ¡Desdicha sobre vosotros, Escribas y Fariseos hipócritas!

Es verdad que también se encuentran entre ellos quienes han conservado los ojos abiertos. Aquel que le ha preguntado por el primer mandamiento y que acepta su respuesta "con inteligencia", no se halla, a causa de ese hecho, "lejos del Reino de Dios", porque él también entrará después del advenimiento.

Pero la masa de los Fariseos y de los Escribas le comprende tan poco que deciden su muerte. Buscan un motivo de acusación suficiente contra él,

pero su conducta es irreprochable: una sola frase irrespetuosa contra el Templo, y eso es todo.

Entonces Judas traiciona el secreto de la mesianidad de Jesús. Ahora sí queda definitivamente decretada su condenación.

Cuando se aproxima la muerte, Jesús se eleva victoriosamente a la misma altura que en los días vividos a orilla: del lago, porque su muerte coincidirá con el advenimiento del Reino. Él había celebrado entonces con los creyentes la prefiguración de la comida mesiánica; ahora se levanta, al terminar la última comida terrestre, y distribuye pan y vino a sus discípulos solemnemente; la copa vuelve vacía a sus manos, y levanta la voz para advertir que ésa era su íntima comida en común sobre la tierra, porque pronto se hallarían reunidos para la comida en el Reino de su Padre. Dos frases simbólicas aluden al misterio de la Pasión. Para él, el pan y el vino que les ofrece en la Santa Cena representan su cuerpo y su sangre, porque al asumir el sacrificio de su vida apresura la comida mesiánica que está destinado a comer con ellos en el Reino. La frase simbólica queda oscura para los discípulos. Por otra parte, no estaba a su altura, no debía explicarles nada, pues era una parábola misteriosa.

Del mismo moda que antes, cuando la gran comida a orillas del lago, busca la soledad para orar, pues se acerca la hora suprema. Él sufrirá la gran tribulación, solo y por los otros. Por eso puede predecir a los discípulos que para ellos, durante la noche, habrá una ocasión de caída, pero será dispensado de condenarlos, porque así lo quieren las Escrituras. ¡Qué paz infinita procuran esas palabras! Aún los consuela: después de su resurrección los congregará en torno de él y les precederá en Galilea, en su gloria mesiánica, recorriendo en sentido inverso el camino que había recorrido cuando su marcha hacia la muerte.

Pero la omnipotencia de Dios todavía puede evitarle la prueba de la tribulación. Así como antes ha rogado con los creyentes "no nos hagas caer en tentación", ahora ruega por él mismo que Dios, en toda su potencia, aleje, si es posible, esa copa de sus labios. De todas modos se siente lo bastante valiente para beberla, si ésa es la voluntad de su Padre. Ahora sólo se preocupa por sus fieles.

Los hijos de Zebedeo, para ocupar los primeros lugares del trono, habían decidido beber el cáliz amargo con él, y recibir con él el bautismo del sufrimiento. Pedro había jurado que perseveraría a su

lado, aunque tuviese que morir con él. Jesús no sabe qué suerte les reservará Dios, ni si les impondrá que soporten aquello que se manifiestan dispuestos a cumplir. Por eso les exhorta a que no se alejen de su lado. Y, mientras implora a Dios por sí mismo, piensa en ellos y les despierta dos veces, a fin de que velen y rueguen a Dios que no les deje caer "en tentación".

A la tercera vez se acerca la tropa armada, con el traidor a la cabeza.

Ha llegado la hora: Jesús se yergue en toda su majestad. Está solo; los suyos escapan.

La audiencia de los testigos es un vano simulacro. Una vez que han partido, el Sumo Sacerdote le pregunta directamente si él es Cristo. "Yo soy", dice Jesús, anunciando a todos quienes se hallen presentes la hora en que vendrá él, el Hijo del hombre, en las nubes del cielo, rodeado de ángeles. Lo acusan de blasfemia y lo condenan a muerte.

La tarde del 24 de Nisan -en la noche de ese día debían comer el cordero de Pascua- lanza un gran grito, y expira.