

## LA CAUSA DEL HOMBRE CÓMO CAUSA DE DIOS: EL DIOS DE JESÚS.

### *1. Jesús libera al hombre de una imagen oprimente de Dios: Jesús y la ley.*

#### a) Dificultades de la investigación exegética.

La postura de Jesús ante la Tora o ley judía parece, a juzgar por el Nuevo Testamento, muy complicada, de suerte que unos consideran a Jesús como el gran revolucionario frente al establishment legal, y otros ven en él un conservador o incluso un rigorista. Sin embargo, no hay que perder de vista que Jesús y las primeras generaciones cristianas se consideraban como parte del judaísmo. En tales condiciones, un estudio religioso comparativo resulta muy problemático. Por otra parte, Jesús fue ajusticiado. Esto demuestra que en su predicación y en su praxis había al menos algunos aspectos contrarios a lo que el judaísmo, o parte de él, enseñaba oficialmente en tiempos de Jesús. Pero la doctrina judía en tiempos de Jesús no era tan uniforme como en principio podría suponerse.

Para el judaísmo palestinese, la Tora era en primer término el Pentateuco, los llamados cinco libros de Moisés; los profetas y los demás libros de la Escritura eran una especie de comentario a la Tora. De este comentario formaba parte, al menos en la tradición farisea, la cerca en torno a la ley, es decir, las tradiciones orales de los antepasados, la tradición de la ética casuística judía. En la práctica, todo ese conjunto recibió el nombre de Tora, ley. La idea subyacente era que esa Tora era la ley de Dios, revelación y prueba de su amor, expresión de la acción salvífica de un Dios preocupado por la salvación de los hombres. Por tanto, quien atenta contra la Tora, atenta contra Dios.

Se suele olvidar que los judíos grecófonos de la diáspora no entendían la ley igual que los judíos palestineses de habla aramea. Los primeros distinguían entre la Tora como decálogo, los auténticos preceptos divinos de la creación, y las diversas leyes mosaicas, que se habían dado al pueblo a causa de la dureza de su corazón. Desde la apostasía consumada con la fundición del becerro de oro, las leyes mosaicas posteriores al Sinaí son, por decirlo así, leyes de compromiso, meros preceptos humanos. En este sentido apelaban a Ezequiel 20, 25-26: Yo les di preceptos no buenos, mandamientos que no les darían la vida. Los contaminé con las ofrendas que hacían inmolando a sus primogénitos. Los horroricé para que así supieran que yo soy el Señor. De ahí el ideal grecojudío de la restitutio principia, es decir, al principio no era así; de ahí también su deseo de restaurar el orden original de la creación y liberarlo

de las leyes hechas por la mano del hombre, que sobrevinieron más tarde. En la literatura sapiencial, esta idea de la restauración del origen es un rasgo muy característico. Mientras el judaísmo arameo pone al mismo nivel toda la Tora, como expresión del orden de la creación, el judaísmo griego distingue más precisamente entre el orden de la citación y las leyes hechas por el hombre de la Tora mosaica. El decálogo es la expresión directa de la voluntad de Dios, mientras que muchas de las leyes hechas por el hombre suponen, de un lado, una carga insoportable para los hombres y, de otro, socavan muchas veces la voluntad de Dios y la intención de las leyes divinas. Así, pues, el judaísmo helenista, de tendencia sapiencial, subraya: a) la creación divina como base de todos los verdaderos mandamientos de Dios; b) primariamente también los mandamientos éticos de tipo individual y social; c) la impureza, no en sentido externo, sino en un sentido espiritual, es decir, en cuanto idolatría. Entre estos judíos de la diáspora, que suelen inspirarse en los profetas, se da evidentemente una tendencia antilevítica. Cuando muchos de ellos retornan a Jerusalén por motivos religiosos, sufren una decepción al ver la tibieza que reina en las sinagogas y el templo: se trata de una religión establecida. Así, pues, ya antes del cristianismo había en Jerusalén una tensión interna entre los judíos de habla griega y los judíos levíticos. Los primeros explicaban las leyes levíticas en un sentido alegórico y ético y no se sentían ligados por las prescripciones sobre pureza exterior. Además, en los ambientes grecojudíos, el profeta escatológico es considerado como el verdadero maestro de la ley que recuerda al pueblo la verdadera ley de Dios, de la que se ha alejado por culpa de las leyes humanas. Precisamente esa sustitución de la ley de Dios por leyes humanas es interpretada como una grave infidelidad y como una apostasía de la ley. El anticristo se opone aquí al Cristo; es el gran adversario de la ley, que lleva al pueblo a la apostasía, mientras que el ungido o profeta escatológico recuerda la verdadera ley de Dios, el decálogo.

El trasfondo histórico de esta doble interpretación de la ley en Israel se remonta a la época de Antíoco CUARTO Epífanés, que permitió a los judíos su decálogo, pero abolió las restantes leyes mosaicas. Su intervención fue considerada por los judíos más observantes como contraria a Dios y a la ley. Suprimió el sábado, el culto sacrificial y las festividades. Su acción iba dirigida contra la ley y el templo o lugar santo. Los judíos de habla griega, más universalistas, aceptaron esa situación concreta y más tarde la explicaron teóricamente. Así, la idea grecojudía de las leyes secundarias debidas a la dureza de los corazones proviene por distintos caminos históricos de la tradición deuteronomista; es auténticamente judía, pero no la comparte todo el judaísmo. En consecuencia, el conflicto en torno a la ley es una polémica tradicional en el seno del judaísmo y anterior al cristianismo. Precisamente por su afinidad con las leyes paganas de Antíoco CUARTO, esa concepción grecojudía de la ley fue combatida por el judaísmo palestinese, sobre todo por el de la ortodoxia levítica.

Ahora bien, es de notar que el contenido de la postura crítica de Jesús frente a la ley, tal como aparece en el Nuevo Testamento, tiene muchos elementos

comunes con esa concepción grecojudía de la ley. En otras palabras, Jesús es en este punto totalmente judío y no trasciende en absoluto las posibilidades judías de su época. Pero hay una dificultad. Difícilmente se puede decir que el galileo Jesús se formara en una concepción grecojudía de la ley. Es verdad que Galilea era en parte, sobre todo en las ciudades ribereñas del lago y el mar, una especie de diáspora judía, un país con una población muy heterogénea e incluso bilingüe, y que allí no se, observaban las leyes sobre la pureza tan estrictamente como en Jerusalén. Sin embargo, las sinagogas estaban regentadas por los escribas de los fariseos. Pero, si no podemos suponer en Jesús un influjo de esa concepción grecojudía, cae sobre el Nuevo Testamento la sospecha de que su descripción de la postura de Jesús ante la ley está retocada después de la Pascua, y precisamente por los círculos cristianos de judíos grecófonos. Ya hemos indicado varias veces a lo largo de este estudio que en el cristianismo primitivo influyeron notablemente los cristianos judíos de habla griega, que casi desde el principio formaron parte de la Iglesia madre de Jerusalén. Esto nos plantea un problema: qué es recuerdo histórico de la praxis y enseñanza de Jesús con respecto a la ley y qué es simple adhesión de una parte activa de la primera comunidad cristiana a la concepción grecojudía de la ley? Para responder a esta pregunta podemos recurrir a los datos adquiridos sobre la predicación y la praxis de Jesús en torno al reino de Dios, todo lo cual constituye ahora un criterio auxiliar. Como hemos dicho varias veces en páginas anteriores, habrá que tener muy en cuenta que se han superpuesto dos estratos bajo los cuales se ocultan recuerdos históricos de Jesús: una polémica intrajudía y, tras la ruptura entre las comunidades cristianas y la sinagoga judía, una polémica de la Iglesia con Israel. Sin entrar en excesivos detalles, es necesario analizar los resultados exegéticos sobre el tema, pero utilizando como una especie de cañamazo teológico las conclusiones obtenidas hasta ahora.

#### **b) Jesús y la ley en las tradiciones de Marcos y Q.**

El Nuevo Testamento interpreta las transgresiones de la ley por parte de Jesús o de sus discípulos como uno de los elementos que explican que Jesús terminara inevitablemente en la cruz. Tales transgresiones aparecen, pues, como respuesta a la pregunta de cómo fue posible la crucifixión. Por tanto, el motivo no es histórico, sino kerigmático. Por otra parte, sería erróneo afirmar que la situación que movió a escribir tales perícopas era únicamente la praxis de la Iglesia con respecto al sábado judío y que se pretendía legitimar dicha praxis apelando a Jesús. No se puede negar que los evangelios, escritos en una época en que la Iglesia estaba totalmente separada del judaísmo, del templo, de la ley y del sábado, se hallan influidos por este hecho; pero el análisis no permite afirmar que tales perícopas sobre la postura de Jesús ante el sábado sean sólo una retroproyección de la praxis efectiva de la Iglesia a la vida de Jesús. La conciencia de la distancia histórica entre la libertad de Jesús frente al sábado y la praxis cultual de la Iglesia ha dejado huellas en el mismo texto. Las comunidades cristianas de Palestina seguían observando el sábado y la ley; se consideraban como una confraternidad judía. Las Iglesias paulinas, en cambio, no tenían interés por la observancia del sábado. Pero en

los territorios misionados por Pablo, la ley judía y el sábado tenían un gran peso.

Los datos de que disponemos provienen de dos tradiciones: la tradición premarcana y la Q. Lucas, por su parte, elabora un material propio; pero éste presenta caracteres marcadamente secundarios. El punto de partida sigue siendo, por tanto, Marcos y la tradición Q.

Aunque el conjunto premarcano es muy antiguo, algunos datos procedentes de la tradición Q en su fase quizá más antigua, aunque quizá más recientes, están menos influidos por la concepción grecojudía de la ley. En mi opinión, éste es el punto de partida más adecuado (a pesar de que no estemos tan seguros como S. Schuiz de que se trata de perícopas exclusivamente arameas). En estos textos no encontramos una crítica contra Israel en cuanto tal, sino contra la interpretación y la praxis farisea de la ley. De modo que vosotros, fariseos, limpiáis por fuera la copa y el plato, mientras por dentro estáis repletos de robos y maldades... ay de vosotros, fariseos! Pagáis el diezmo de la hierbabuena, de la ruda y de toda verdura, y pasáis por alto la justicia y el amor de Dios. Esto había que practicar!, y aquello..., no descuidarlo. Ay de vosotros, fariseos, que gustáis de los asientos de honor en las sinagogas y de las reverencias por la calle! Ay de vosotros! Sois como tumbas sin señal que la gente pisa sin saberlo!... Ay de vosotros también, maestros de la ley, que abrumáis a la gente con cargas insoportables mientras vosotros ni las rozáis con el dedo! Ay de vosotros, que edificáis mausoleos a los profetas, después que vuestros padres los mataron! Así dais testimonio de lo que hicieron vuestros padres, y lo aprobáis; porque ellos los mataron y vosotros edificáis los sepulcros... Ay de vosotros, maestros de la ley, que os habéis guardado la llave del saber! Vosotros no habéis entrado, y a los que estaban entrando les habéis cerrado el paso. Tales son las siete imprecaciones de la comunidad Q. En ellas se expresa la maldición apocalíptica del comportamiento concreto de los fariseos. Lo que Marcos presenta en forma de discusiones adopta aquí la forma de maldición apocalíptica. Frente a Mateo y Lucas, la comunidad Q conserva las prescripciones sobre la pureza ceremonial; la crítica no se refiere a éstas, sino a la actitud y la mentalidad con que se practican. La práctica ceremonial y la conducta ética deben ir de acuerdo. Podríamos decir que se produce una radicalización de la ley. La observancia puramente externa de las prescripciones sobre la pureza encubre una impureza latente. Esta crítica a los fariseos se da también entre los esenios. Se afirma claramente que la solidaridad humana o justicia y el amor de Dios son la esencia de la ley y que, si se conculcan estos mandamientos, cualquier otra observancia de los preceptos de la ley es hipocresía; así se es una tumba sin señal, es decir, los fariseos hacen impuros a los demás. Abruman a la gente con cargas insoportables, pero ellos ni las rozan con el dedo. El fondo de esta crítica no va contra la ley y sus preceptos, sino contra el divorcio entre teoría y práctica y contra la falta de amor que esto implica hacia los demás. Los fariseos honran la memoria de los profetas del pasado, pero no aceptan la autoridad de los profetas que viven entre ellos. De esta forma, cierran el paso a los que quieren entrar en el reino de Dios. Los cristianos palestinos siguen aceptando que,

entre los fariseos, los escribas tienen el poder de las llaves, es decir, la facultad de abrir el reino de Dios con una interpretación correcta de la ley.

En efecto, entre los fariseos cumplir la Tora significa entrar en el reino de los cielos. Pero ellos no entran en ese reino e impiden con su comportamiento que entren los demás. Finalmente, la comunidad Q critica los privilegios de los fariseos; en el reino de Dios todos son iguales (de hecho, la comunidad Q conoce un ordenamiento eclesial distinto del de Jerusalén: sus dirigentes son profetas carismáticos, no presbyteroi).

En estas imprecaciones, Jesús aparece implícitamente como el verdadero maestro de la ley frente a los fariseos, que no la cumplen en su sentido más profundo: el amor a Dios y al prójimo. Esta crítica contra el cumplimiento fariseo de la ley sigue siendo judía.

No obstante, la ley mosaica está limitada por el inminente reino de Dios; está sujeta a una reserva escatológica. Con la llegada del reino de Dios cesa la ley. Más tarde se dirá en esta misma línea: La ley y los profetas llegaron hasta Juan Bautista, con Jesús se ha iniciado el tiempo escatológico; Jesús deroga la ley. Pero la visión puramente escatológica del estrato antiguo de la tradición Q no admite esa escatología presente.

La tajante prohibición del divorcio en la comunidad Q se mueve, en lo que a motivaciones se refiere, en la misma línea que la tradición levítica sobre la pureza, mientras que en Marcos 10, 11 prevalece la idea grecojudía de no repudiar a la mujer. Esta prohibición es una clara radicalización de la ley judía.

Finalmente, en este estrato más antiguo de Q aparecen tres preceptos que muestran claramente su concepción de la ley: la exigencia de renunciar radicalmente al principio ojo por ojo, diente por diente, de amar a los enemigos y la regla de oro: lo que queráis que os hagan los demás, hacédselo vosotros. El precepto de amar al enemigo resulta particularmente sorprendente si tenemos en cuenta la tendencia del judaísmo tardío palestinese a aislarse en comunidades de escogidos, que consideran a los demás como no hermanos. Esto constituye también una radicalización de la ley, ya que la noción de prójimo se amplía al enemigo. Es de notar que, en la comunidad Q, el precepto de amar al enemigo va unido a la promesa de ser hijos de Dios. Esta idea está en conexión, bajo el punto de vista de la historia de la tradición, con el teologúmeno sapiencial de que el justo, o sea, el que se comporta justamente con su prójimo, es hijo de Dios. Enemigo es, a los ojos de quien considera a alguien como tal, el que no es justo y, por tanto, no está en lo justo. Así, con este precepto del amor se pone en entredicho la propia justicia: renunciar a tener razón constituye aquí una exigencia de Jesús, una exigencia que viene de Dios, una exigencia que lleva a poner en duda no la justicia de Dios, sino la propia: Dios hace brillar el sol sobre buenos y malos; además, también los publicanos y pecadores aman a los que les aman; quien no ama al enemigo, es como un publicano y pecador. La conclusión es: Sed misericordiosos como

vuestro Padre es misericordioso. Si Dios no conoce fronteras, no debe ponerlas un discípulo de Jesús: no hay enemigo al que él no deba amar. Esta palabra está respaldada por el propio comportamiento de Jesús, que trata y come con publicanos y pecadores, lo cual constituye la praxis del reino de Dios. Sí Jesús pronunció o no este logion sobre el amor a los enemigos es una cuestión secundaria; lo importante es que ésta fue su praxis personal, la consecuencia de su predicación del inminente reino de Dios. En este sentido, el logion es sin duda auténtico de Jesús, aunque la comunidad Q —actualizando la praxis y la norma de Jesús— ataque quizá aquí inquietudes y tensiones existentes en Palestina en los años precedentes a la guerra judía y asome una tendencia antizelota. Esta exigencia de amor radical al prójimo se concreta en una antigua regla de oro grecojudía y también grecorromana: no hagas a los demás lo que no quieras que ellos te hagan. Las exigencias ideales que imponemos a los demás deben ser la norma de nuestro comportamiento para con ellos. Esta es toda la Tora, decía ya el judaísmo tardío de cuño griego.

Así, disponemos ya de un principio básico que se remonta a Jesús y que nos permite determinar su postura ante la ley: el carácter radical de su exigencia de amar a Dios y a todos los hombres, incluidos los enemigos, los publicanos y pecadores; en otras palabras, el mensaje de Jesús sobre la soberanía de Dios en favor de la humanidad. La comunidad O se sabe animada por este mensaje; en consecuencia, estas perícopas de Q son sin duda un fiel reflejo de la impresión que la actividad de Jesús produjo en sus discípulos.

La otra tradición que encontramos en el conjunto premarcano, en la que aparecen cinco casos paradigmáticos sobre la actividad de Jesús, puede permitirnos dar un paso más. Ya nos hemos referido a los tres primeros relatos al hablar de que Jesús perdona los pecados, de que come con un grupo de publicanos y de que sus discípulos no ayunan. Aparece aquí también la postura de Jesús ante la ley? Para responder a esta pregunta vamos a analizar los dos relatos siguientes, en los que se afirma que los discípulos de Jesús arrancan espigas en sábado y, sobre todo, que Jesús realiza una curación también en sábado. Ambas perícopas se hallan enmarcadas en lo que los exegetas llaman una controversia y, así, están influidas por la relación postpascual entre Israel y la Iglesia. La cuestión que aquí se plantea consiste sencillamente en precisar si la Iglesia cristiana se sabe respaldada en su libertad frente al sábado por el proceder histórico de Jesús o si ha retroproyectado sobre Jesús su propia praxis, sin tener quizá en el Jesús terreno suficiente motivo para ello. En otras palabras: se trata de una actualización eclesial de las auténticas tendencias de Jesús sobre este punto o, por el contrario, de una pura proyección por parte de la Iglesia sin conexión alguna con Jesús? Un sábado, Jesús cruza con sus discípulos unos campos de trigo; éstos, no Jesús, arrancan espigas al pasar. Los fariseos hacen responsable a Jesús del proceder de los que le siguen, de sus discípulos. Esta distinción entre Jesús, que no viola el sábado, y los discípulos difícilmente puede provenir de una apologética eclesial, que así perdería su objeto. Se trata, por el contrario, de la relación judía entre el maestro y sus discípulos: de la conducta de los discípulos, sobre todo en presencia de Jesús, puede

deducirse con razón la doctrina del maestro. El punto central es saber en qué basa Jesús su autoridad para eximir a sus discípulos de las obligaciones de la ley. Se supone que Jesús permite de hecho transgredir materialmente la ley. Lo que se discute no es propiamente la norma general de que las leyes positivas deben ceder en caso de necesidad, puesto que aquí no se habla de una necesidad extrema, sino de la analogía entre David con los suyos y Jesús con los suyos; David, dada su extraordinaria posición como servidor de Dios, podía hacer en favor de los suyos algo materialmente contrario a la ley. De igual modo, Jesús, por estar al servicio del reino de Dios, puede dispensar de una ley hecha por los hombres. Estamos ante un enviado de Dios que puede y debe interpretar la ley. Se trata, en definitiva, del poder y del status de Jesús como profeta escatológico. La intención de la perícopa se formula fielmente en Marcos 2, 27-28: El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado. Mucho se ha discutido sobre este texto. Algunos exegetas, especialmente H. Braun, opinan que el señor del sábado es el hombre, y que el radicalismo de esta afirmación habría sobresaltado posteriormente a los cristianos judíos y los habría llevado a limitar este poder cristológicamente al Hijo del hombre, Jesús. Se habrían sentido obligados a justificar bíblicamente incluso el comportamiento de Jesús: invocando 1 Samuel 21, 1-17, Números 28, 9-10, cónfer 6, 6 o sencillamente omitiendo el logión. Sólo Marcos recoge el logion en sentido radical, pero en los manuscritos aparecen numerosas variantes, que reflejan dudas entre los judeocristianos. Braun concede que también algunos escribas admitían el aforismo el sábado es para vosotros y no vosotros para el sábado; pero cree que se trata de excepciones dentro del judaísmo y que no suponen una crítica contra el sábado. En consecuencia, califica de no judía la postura de Jesús frente al sábado.

Otros exegetas, sobre todo J. Roloff, que ha investigado a fondo este problema, llegan a una conclusión totalmente distinta. El sentido del logion sería: Porque el sábado es para el hombre, el Hijo del hombre es señor del sábado. La argumentación del logion presupone como base de discusión la afirmación judía del principio de que el sábado es para el hombre; de ahí quiere sacar conclusiones en relación con Jesús, el Hijo del hombre. El principio de que el sábado es para el hombre habría estado en circulación desde la época de los Macabeos. A partir de ahí habría que entender la argumentación de Marcos 2, 27-28. Dios quiere el sábado y Jesús no pretende impugnar el principio del sábado. Pero Dios quiso el sábado como don otorgado al hombre y para el hombre. El sábado fue introducido en Israel por motivos sociales; posteriormente, adquirió una fundamentación teológica en el relato de la creación. La casuística judía sobre el sábado habría surgido ordinariamente para garantizar ese don divino frente a la arbitrariedad humana. Pero las disquisiciones jurídicas terminaron por traicionar el sentido propio del sábado: la ley del sábado, concebido como descanso y respiro para el hombre, degeneró, por culpa de la casuística, en una carga insoportable para el hombre. Jesús, el predicador de la soberanía de Dios en favor de la humanidad, no podía menos de protestar en nombre de su mensaje. A las prescripciones de los antepasados y de los escribas sobre el sábado, Marcos 2, 28, contrapone la autoridad del Hijo del hombre.

A mi juicio, la interpretación de J. Roloff apunta en la dirección correcta, si bien exige una matización importante: el hecho de que Jesús contraponga su autoridad a la de los escribas es, a mi modo de ver, una interpretación pospascual (como se desprende del término Hijo del hombre aplicado al Jesús terreno). En la medida en que aquí se recogen unos recuerdos históricos, Jesús no actúa como alguien que puede dispensar de la ley con su propia autoridad (aunque en Marcos y su tradición esa autoridad tiene sin duda un importante papel). Su competencia es otra: este texto, en cuanto se refiere al Jesús histórico, refleja la conciencia de Jesús como profeta escatológico, el cual era considerado como el verdadero maestro de la ley. Jesús vuelve a hacer del sábado lo que Dios quiso que fuera: un don de Dios al hombre, y no una carga que unos hombres imponen a otros sin cumplir ellos mismos el sentido de la ley. Su crítica no se dirige contra la ley en cuanto revelación de la voluntad de Dios, sino contra la práctica de esa ley: tal práctica ha perdido toda relevancia religiosa e impone al pueblo cargas no queridas por Dios. La autoridad con que habla Jesús es la del profeta que anuncia la soberanía de Dios en favor de la humanidad. La crítica de Jesús contra las leyes y su respeto a la ley de Dios tienen una íntima relación; esto está en plena armonía con su predicación de la soberanía de Dios y la praxis del reino. El texto tiene un origen soteriológico; en Marcos adquiere una dimensión cristológica (sin duda pospascual, pues el texto como tal es una explicitación de la soteriología del mensaje y la praxis de Jesús. Teniendo en cuenta las reticencias de Jesús en lo que respecta a los testimonios, sobre sí mismo —pues su causa es la de Dios—, me parece inconcebible que Jesús dijera: Yo —el Hijo del hombre en el sentido de yo — soy el señor del sábado). Su identificación personal con la causa de Dios en cuanto causa del hombre, de la que nace su crítica al sábado, implica claramente una cuestión cristológica; pero ésta no se explicitará hasta después de la Pascua.

En la siguiente perícopa es Jesús mismo quien cura en sábado a un hombre que tenía una mano seca. El texto de Marcos presenta el relato como un desafío mutuo entre los fariseos y Jesús. Los primeros lo observan para ver si cura al enfermo en sábado. Jesús, a su vez, los desafía: Qué está permitido en sábado: hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o matar?. Ellos callan, pues como buenos fariseos deberían mostrarse de acuerdo. Jesús cura entonces la mano, enojado y al mismo tiempo dolido a causa de la ceguera de sus corazones. El punto central del relato no es el milagro, sino el problema del sábado; la acción vivificadora de Jesús es contrapuesta claramente en la perícopa a la determinación de acabar con él: siguiendo la línea del relato, ésta es su respuesta a la pregunta de Jesús. En Marcos se trata evidentemente de un problema cristológico. Pero la realidad originaria, prepascual, es soteriológica. Los fariseos deben admitir en teoría que se puede hacer el bien en sábado; pero la praxis de la cerca en torno a la ley no permite en realidad esa buena acción. Los fariseos admiten que se puede salvar una vida en sábado, a pesar del tenor literal de la ley. Pero en este caso se trata de una mano atrofiada, de una enfermedad antigua que podría curar perfectamente otro día, no en sábado. La crítica de Jesús contra el descanso sabático va más allá de la casuística judía sobre las situaciones de necesidad. Relativiza



radicalmente las leyes sobre el sábado; entiende el descanso sabático como un tiempo para hacer el bien y no de andar entre prohibiciones. Auxiliar a un hombre desgraciado es una obra sabática por excelencia; con ella se cumple la voluntad salvífica de Dios, sobre la que se funda la ley del sábado. También aquí aparece Jesús como el profeta enviado por Dios, como el verdadero maestro de la ley. Mediante su praxis liberadora que es una denuncia de las situaciones y actitudes existentes, Jesús provoca una situación realmente explosiva para sí mismo.

Es obvio que, en el conjunto de Marcos 2, 1-3, 6, estos dos casos tienen en cuanto tales un acento cristológico: cuando aparece Jesús, el Hijo del hombre, se produce una excepción a la ley general; entonces no se ayuna y está permitido violar el sábado: aquí hay algo más que la ley. En este sentido, el relato de Marcos no se sitúa en la perspectiva del problema de la interpretación de la ley, sino al servicio de una concepción cristológica. Sin embargo, tal concepción se basa en recuerdos históricos de Jesús de Nazaret, el cual fue con su palabra y su acción el verdadero maestro de la ley e interpretó la ley según su auténtico significado: la libertad para hacer el bien. Aquí surge en la práctica una nueva imagen de Dios: la soberanía de Dios en favor de la humanidad. En su condición de soberanía, la ley —por ser voluntad de Dios— queda radicalizada, pero al mismo tiempo referida a la salvación del hombre. Por tanto, la crítica de Jesús contra la praxis real del sábado y de la ley coincide con su concepción del Dios vivo: un Dios preocupado por la humanidad, una realidad que adquiere un contenido cada vez más pleno con la praxis de Jesús. Este mismo núcleo aparece en los textos paralelos de Marcos, dentro de su peculiar visión teológica: Mateo 12, 1-8 y 9, 14; Lucas 6, 1-5 y 6-11, así como, dentro del material propio de Lucas, en Lucas 13, 10-17 y 14, 1-6. A decir verdad, la cristología de estas perícopas es aún más explícita que la de Marcos, el cual más bien insinúa que la confesión propiamente cristológica tuvo lugar al pie de la cruz.

Los evangelios, y en particular estos relatos de carácter temático —Jesús cura en sábado, y además en una sinagoga, una mano atrofiada, también en sábado cura a una mujer encorvada y en sábado cura a un hidrópico—, reflejan recuerdos de la vida terrena de Jesús, el cual no se preocupaba de un legalismo formalista sin contenido real, es decir, carente de amor a Dios y al prójimo. Lucas 13, 14 describe certeramente ese legalismo práctico: Hay seis días de trabajo: venid esos días a que os curen, y no en sábado. A esto se contraponen: Nada que entra de fuera puede manchar al hombre; lo que sale de dentro es lo que mancha al hombre. Este texto pertenece, sin embargo, a una tradición grecojudía: el hombre no se mancha con lo que viene de fuera, sino con lo que sale de dentro; dicho de otro modo, las prescripciones sobre la pureza exterior sólo tienen sentido en función de la pureza interior, ética. De ahí el dicho corriente entre los judíos griegos: Todo es puro. Jesús no era contrario a la ley, sino que la radicalizó al explicitar sus más profundas intenciones salvíficas: libertad para hacer el bien. Así queda radicalmente relativizado el contenido material de las leyes hechas por el hombre. Lo cual significa que la praxis del reino de Dios no puede plasmarse en leyes jurídicas.

En ocasiones será preciso hacer más de lo que exigen las leyes; pero también puede ser preciso transgredir lo previsto en las leyes. Esto implica la grave responsabilidad de descubrir, en situaciones concretas, el *kairos* o momento favorable de Dios. En cualquier caso, ésta es la actitud de Jesús, la cual constituye propiamente una radicalización de la Tora, en virtud de una correcta visión del Dios vivo, de la soberanía de Dios: lo contrario de lo que se llama libertinismo sin ley. Ahí se refleja el amor real al prójimo, pero en la perspectiva específica del Dios vivo. Jesús es el exegeta no de la ley, sino de Dios, con lo cual desenmascara al hombre y otorga una nueva perspectiva salvífica. Una vez que, tras la Pascua, esa soberanía de Dios adquiere finalmente el semblante concreto de Jesucristo, es lógico que se actualicen nuevamente los antiguos recuerdos sobre Jesús, y en lugar de la crítica de Jesús —basada en la soberanía de Dios— contra la praxis legal, se descubra ahí una reivindicación histórica de autoridad por parte de Jesús; en otras palabras, la perspectiva histórica soteriológica de la vida terrena de Jesús se transforma en un debate cristológico. Una cosa conduce a la otra. (Pero esto encierra el peligro de que la crítica de Jesús contra la ley se considere una prerrogativa exclusiva de Cristo, no del cristiano.) Por esta razón, la temática del sábado es más extensa en el Evangelio de Juan que en los sinópticos. De las tres curaciones narradas por Juan, dos suceden en sábado. La violación del descanso sabático por parte de Jesús es objeto de una justificación cristológica. Así, la profanación del descanso sabático por parte de Jesús resulta más provocativa todavía: Jesús no sólo cura a un parálítico en sábado, sino que le ordena cargar con su camilla: una innecesaria profanación del sábado. Jesús es aquí el legislador soberanamente libre. Su actividad escatológica no se detiene ante ninguna ley humana particular, porque él es el Hijo del Padre. Así cumple la ley en sus intenciones más profundas, a la vez que la supera: El fin de la ley es Cristo. Hasta Juan Bautista llega el tiempo en que Dios reveló su voluntad a través de la ley y los profetas; ahora esto se realiza a través de la predicación del evangelio del reino de Dios.

### **c) La purificación del templo.**

Hay otro dato central que ayuda a precisar la postura de Jesús frente a la ley: la purificación del templo. Se trata de una perícopa evangélica muy difícil, susceptible de interpretaciones muy diversas, hasta el punto de que S. Brandon ha llegado a ver en la purificación del templo una especie de incursión zelota de Jesús con los suyos en Jerusalén. J. Roloff ofrece un serio análisis exegético del texto; pero, en mi opinión, conviene completarlo con algunas matizaciones hechas por E. Trocmé. La forma más antigua del relato se encuentra en Marcos 11, 15-16.18a.28-33. Esto explica por qué el cristianismo primitivo transmitió esta tradición. El episodio se narra con la mirada puesta en sus consecuencias: el conflicto de Jesús con los representantes del sanedrín. En el relato originario se advierte, por lo demás, una plena conexión entre Marcos 11, 18a y 11, 28; es decir, la pregunta por la autoridad de Jesús estaba originariamente unida a la purificación del templo: algunos miembros del sanedrín preguntan a Jesús con qué autoridad hace tales cosas, es decir, la purificación del templo. Por consiguiente, la historia de la tradición demuestra que este acontecimiento no está relacionado con la

entrada triunfal en Jerusalén. El conjunto hace referencia a una acción profética de Jesús. El logion de Marcos 11, 30 relaciona la acción de Jesús con la actividad profética del Bautista: Jesús da por supuesto que tanto el bautismo de Juan como su propia actividad implican una autoridad profética. La argumentación del logion parte de una coincidencia material entre la actividad de Juan y la de Jesús: ambas están bajo el signo del mensaje sobre la conversión escato lógica y la renovación del pueblo de Dios.

Esto nos permite colegir el sentido histórico de la purificación del templo: fue una acción profética con la que Jesús quiso conseguir la penitencia y conversión escatológica de Israel; no fue, pues, una crítica contra el templo y el culto, y mucho menos una solemne y directa proclamación mesiánica en virtud de la cual queda suprimido el culto judío en favor de un universalismo escatológico, con lo cual el templo se abriría a todos los pueblos. De hecho, ni siquiera se trata de una purificación del templo: la escena se desarrolla en la explanada del templo, en el atrio de los gentiles, el gran patio interior que atravesaban los comerciantes con sus mercancías para acortar el camino. No se trata del lugar de culto, sino de la santidad del conjunto del templo. Esta concepción de la santidad del templo es estrictamente judía. Pero ahí reside la intención del acto de Jesús: denuncia el divorcio existente en el judaísmo entre teoría y práctica; es el mismo reproche que Jesús hace contra la praxis del sábado. El conflicto se refiere invariablemente al divorcio entre ortodoxia y ortopraxis. El sábado y el templo son para Jesús signos de la benevolencia de Dios para con Israel, pero en la práctica concreta ambos están alejados de sus auténticos fines. No se critica el templo, sino la praxis del templo, en la línea de los grandes profetas, para los cuales la espiritualidad del templo residía en la exigencia de someterse absolutamente a Dios por medio de las obras. Por otra parte, también dice Zacarías 14, 21 que en el tiempo final Jerusalén y el templo serán santificados: Todos los calderos de Jerusalén y Judá estarán consagrados al Señor. Los que vengan a ofrecer sacrificios los usarán para guisar en ellos. Y ya no habrá mercaderes en el templo del Señor de los ejércitos aquel día. En esta intervención de Jesús no podemos ver rasgos mesiánicos, sino sólo un acto profético. En la escena nada hay que trascienda el llamamiento profético a la metánoia escatológica. Sólo después de la Pascua —teniendo a la vista el conjunto de la vida de Jesús— puede interpretarse la purificación del templo como una velada proclamación de la autoridad específica de Jesús. La esperanza de una renovación escatológica del templo es una idea extendida en el judaísmo tardío, pero nunca aparece en relación con la tradición mesiánica. Todo esto confirma una de las tesis fundamentales del presente libro: durante su vida terrena, Jesús no actúa mesiánicamente, sino como el proyecta escatológica de Dios, lo cual, según una determinada tradición judía, también es mesiánico.

Junto a la exigencia de la santificación absoluta del templo, Jesús menciona en otras ocasiones la destrucción del templo por los judíos y su reconstrucción escatológica. Este logion, esencialmente auténtico de Jesús, las eleva por encima de su contenido y significado histórico concreto: el lugar de encuentro con Dios no es el templo, sino el propio Jesús. Jesús reemplaza al templo como

medio para la relación con Dios. En esta misma línea, Mateo dirá más tarde: Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos. Lo que estaba implícito en toda la actividad soteriológica de Jesús se explicita después de Pascua en un sentido cristológico e incluso eclesiológico. Así como el templo era la presencia de Dios en la tierra, así Jesucristo es ahora la presencia de Dios entre nosotros. Pero en el estrato más antiguo del relato sobre la purificación del templo se habla sólo de la invitación de Jesús a una práctica escatológica que supere el divorcio entre teoría y práctica, y del conflicto que esta crítica originó entre Jesús y los dirigentes de Israel. De hecho, uno de los motivos del prendimiento de Jesús tiene sin duda una relación histórica con dicha purificación. En este conflicto —causa de que Jesús acabase en la cruz— reside la intención originaria de la tradición, es decir, la razón de que este relato fuera narrado en la Iglesia primitiva.

En la tradición sinóptica, el relato originario terminó por relacionarse con textos de la Escritura. Al añadir tales textos se manifiesta —ahora bíblicamente— el destino originario del templo frente a lo que se ha hecho de él en la práctica, es decir, el divorcio entre ortodoxia y ortopraxis. Se trata del juicio de Yahvé sobre la praxis efectiva del templo, pues, según el designio de Yahvé, el templo es casa de oración. El acento no se pone en para todos los pueblos, sino en casa de oración, frente a la cueva de ladrones en que se ha convertido. El tono no es escatológico, sino que se refiere al juicio de Dios sobre una praxis falsa. (Sólo Juan 4, 21-24 interpreta la discusión sobre el templo en un sentido escatológico.) Así, pues, el conjunto de la perícopa de Marcos se aproxima mucho al sentido originario del relato. Lo mismo sucede en Mateo 21, 12-17, donde se suprime incluso para todos los pueblos (porque este dato sólo se comprende a partir de la cita de Isaías y no es directamente aplicable al caso, como tampoco en Marcos). No es que Jesús defienda el universalismo de la salvación, sino que denuncia la praxis concreta de Israel, si bien Mateo hace hincapié en el carácter mesiánico de la purificación del templo al unirla con la entrada mesiánica en Jerusalén (Mateo 21, 10; cónfer también Mateo 21, 14 y 11, 5; y, con referencia a Salmo 8, 3, Mateo 21, 16). Por su parte, Lucas 19, 45-46 presenta muy escuetamente toda la escena de la purificación del templo: la relata como un elemento del camino de Jesús hacia la cruz, sin atribuirle demasiada importancia.

Sorprende, sin embargo, que Juan 2, 13-22 presente la purificación del templo al comienzo de su Evangelio. Hay que excluir una dependencia literaria de la tradición sinóptica: la exposición y el vocabulario son muy diferentes. Pero también en la tradición prejoánica están relacionadas la purificación del templo y la pregunta por la autoridad de Jesús, incluso de forma más clara que en la propia tradición sinóptica. Además, en Juan, la purificación del templo tiene una relación expresa con el logion sobre la destrucción y reconstrucción del templo en tres días. También Juan establece un nexo entre este hecho y la determinación de las autoridades de matar a Jesús.

En los cuatro evangelios hay, pues, una relación entre la purificación del templo y el prendimiento de Jesús. Es cierto que el mensaje y la praxis de

Jesús, así como el contenido del relato evangélico, no permiten interpretar el episodio del templo en el sentido de la ficción zelota de S. Brandon; sin embargo, no podemos minimizar las consecuencias e implicaciones políticas de la acción de Jesús. El templo era entonces un reducto policíaco; lo que allí ocurría era noticia en toda Palestina, especialmente en las festividades judías, cuando afluían judíos provenientes de todo el país. Es muy probable que la purificación del templo no tuviera lugar históricamente ni al comienzo de la vida pública de Jesús, ni al final, sino en un momento intermedio. El sobrio gesto de la purificación del templo, al que por lo demás no se hace alusión alguna en el relato de la pasión, adquirió —en vista de la situación— una enorme importancia política, entre otras razones, por la escasa popularidad de que gozaban los comerciantes prerromanos que actuaban en la explanada del templo. Históricamente, fue quizá la purificación del templo lo que convirtió a Jesús en un héroe para el pueblo, largo tiempo frustrado e irritado con los dirigentes del templo y con los dominadores romanos. Esto explicaría las aclamaciones mesiánicas dirigidas a Jesús, innegables en los últimos días de su vida, y sería razón suficiente para no colocar la purificación del templo al final de su vida y para no interpretarla como causa directa de su prendimiento.

El Evangelio de Juan, que los exegetas consideran como un fenómeno aparte —al menos en lo que se refiere a recuerdos históricamente fiables sobre la vida terrena de Jesús—, parece contar con sus propias fuentes de información, en concreto los rumores que corrían entre el pueblo sobre Jesús de Nazaret. Juan coloca la purificación del templo al comienzo de la actividad pública de Jesús. Aunque sin base histórica, al parecer, rectifica la concepción sinóptica. La repentina y amplia notoriedad —todavía perceptible en los cuatro evangelios— del fenómeno Jesús en Palestina parece estar relacionada con la actuación de Jesús en el templo de Jerusalén. Esta popularidad de un hombre crítico frente al templo fue sin duda la causa principal y determinante de la inquietud política de los dirigentes de Israel, el comienzo del fatal desenlace de la vida de Jesús. Parece imposible hacer mayores precisiones históricas: Pero en una atmósfera tal de prestigio entre el pueblo y de suspicacias por parte de las autoridades, algunas afirmaciones de Jesús adquieren proporciones inauditas e imprevistas (cónfer Marcos 14, 56.59; Mateo 26, 60-61, que reflejan claramente rumores que circulaban sobre lo que Jesús había dicho; cónfer asimismo Marcos 13, 12 y Mateo 24, 1-2). Basándose en una tradición propia, Juan parece hacerse eco de esos rumores que circulaban entre el pueblo cuando relaciona expresamente la purificación del templo con las palabras de Jesús sobre su destrucción por los judíos, y la reedificación, en un brevísimo plazo, por obra suya. Aquí, entre las palabras de Jesús y su prendimiento, se interpone sin duda el filtro del rumor popular sobre alguien que de repente ha llegado a ser noticia de primera página en todo el país. Así, Jesús se convirtió para unos en una esperanza mesiánica; para otros, en un tipo peligroso.

Todo esto indica de hecho que hubo un período en el que Jesús gozó de gran popularidad, del que dan fe diversos datos neotestamentarios: aquí llega el

esperado hijo de David! Según esto, la confesión de fe de Pedro sería sólo un eco de las expectativas que iban tomando cuerpo en muchos ambientes. Esta llama del mesianismo que se propagó, quizá sólo por breve tiempo, en toda Palestina en relación con Jesús parece haber sido la razón de la mortal inquietud de las autoridades de Israel, que en lo sucesivo no perdieron de vista a Jesús, como insinúan a menudo los evangelistas. En ese momento, podemos decir, Jesús comienza a sospechar el fatal desenlace de su vida. Desde este período de problemática popularidad, advertimos en Jesús cierta reserva —perceptible todavía en los evangelios— frente al pueblo y una mayor dedicación a la formación de sus discípulos.

Los evangelios proceden certeramente cuando establecen un nexo, quizá demasiado directo, entre el prendimiento de Jesús y la purificación del templo. Lo que en Jesús era totalmente acorde con su mensaje sobre la praxis del reino de Dios y el llamamiento a la conversión de Israel al Dios vivo y verdadero se convirtió, para un pueblo harto de vejaciones, en una audaz provocación que despertó de hecho expectativas mesiánicas entre la gente y hostiles recelos entre las autoridades. Lo que en realidad, de acuerdo con toda la vida de Jesús, era una acción profética del enviado escatológico de Dios, cuyo propósito era suscitar en Israel la fe en Dios —la postura de Jesús frente a la ley, el sábado y el templo—, se convirtió en una amenaza mortal para el establishment oficial. Así se diluía la inquietante denuncia espiritual que era Jesús y que debía conducir a la metánoia.

Al principio de este párrafo preguntábamos hasta qué punto la postura de Jesús frente a la ley coincide materialmente con la concepción de los judíos de habla griega; ahora podemos responder que la concepción de estos judíos (en los círculos judeohelenistas de la tradición del cristianismo primitivo) ejerció un claro influjo en las fórmulas al respecto. Marcos contrapone la entolé, precepto de Dios, a la parádosis, tradición y ley de los hombres; ésa es precisamente la distinción judeohelenística. En una perspectiva similar, se relaciona también la idea de la dureza de corazón con la ley possinaítica sobre el libelo de repudio. Esto explica asimismo, en el cristianismo primitivo, la diversidad de concepciones entre los judeocristianos de orientación levítica y los judeo-cristianos helenistas sobre los motivos de la fidelidad matrimonial. Pero no podemos olvidar que la inspiración de Jesús tiene su origen en su concepción del reino de Dios, que le lleva a defender a la parte más débil y marginada, en este caso la mujer. Jesús no hace nunca la distinción entre leyes primarias y secundarias, sino que juzga todas las leyes por su relevancia religiosa para el hombre y subraya la postura ética interior en el cumplimiento de la ley. En su contenido, tal actitud coincidía materialmente más con la concepción de los judíos de habla griega que con la ortodoxia levítica; pero no se puede demostrar una influencia de los judíos griegos en la postura de Jesús, ni tampoco cabe afirmar que esta postura crítica frente a la ley se inició en los círculos judeohelenistas. No obstante, los cristianos judeohelenistas contribuyeron notablemente a la formulación cristiana de la postura de Jesús frente a la Tora. Esto podrá comprobarse sobre todo en la problemática que vamos a ver a continuación.

#### **d) La ley como amor a Dios y al prójimo.**

La cuestión del amor a Dios y al prójimo como compendio de la ley aparece en Marcos 12, 28-34 y en el llamado mandamiento nuevo de Jesús.

Ambos mandamientos, tomados por separado, son auténticamente judíos: Escucha, Israel, Yahvé, nuestro Dios, es solamente uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas. No serás vengativo ni guardarás rencor a tus conciudadanos. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo soy Yahvé. En realidad, este amor al prójimo, al menos aquí, se limita a los israelitas, a los mismos miembros del pueblo de Dios. Más tarde se considera también prójimo al emigrante. Además, amar a Yahvé y observar sus mandamientos eran originariamente sinónimos (Deuteronomio 6, 4-5 con 6, 6; 5, 10; 7, 9; 10, 12; 11.1. 13.22; 13, 4; 19, 9; 30, 6; en especial Deuteronomio 6, 4-5 con 26, 16; 2 Reyes 23, 25). Sólo más tarde, especialmente en el judaísmo griego, se hizo problemática esa correspondencia sinónima. Así surgió la cuestión judía sobre el mandamiento primero y principal. El helenismo, y con él también los judíos de habla griega, conocía dos mandamientos principales: la eusébeia, la veneración a Dios, y la dikaiosyne, la recta relación con el prójimo, compendio de todos los mandamientos particulares. El judío griego yuxtaponía así dos clases de preceptos; el amor al prójimo no es aquí un segundo mandamiento, sino el resumen de todos, mientras que antes el amor a Dios era fundamento y fuente de todas las demás obligaciones y, por tanto, también del amor al prójimo: amar a Dios significaba observar los mandamientos. De este modo surgió la cuestión de los dos mandamientos principales, con lo que se hizo problemática la relación intrínseca entre el amor a Dios y la ética, consecuencia del influjo del doble concepto griego eusébeia y dikaiosyne. En el judaísmo tardío se suele hablar de Dios y la ley más en la línea del Deuteronomio; ello hizo posible el paso al amor a Dios y amor al prójimo.

Prójimo tiene en el Antiguo Testamento varias acepciones. En los textos antiguos se aplica a los miembros del mismo pueblo o de la misma clase; más tarde, al pobre o compatriota necesitado y humilde, socialmente débil; finalmente, todos los compatriotas son para el israelita como un débil al que hay que prestar ayuda: todos son hermanos. Según la redacción final del Deuteronomio, la praxis que hay que observar con los pobres debe extenderse a todos los compatriotas: el amor al prójimo es, por encima de cualquier derecho, una actitud fraternal y solícita hacia cualquier miembro del pueblo de Dios. Por último, se exige también una postura de amor. En la línea profético-sapiencial, el prójimo es sobre todo el pobre en sentido social. Lv 19, 18 dice que sólo amando al compatriota como a uno mismo y deseándole lo que se desea para uno mismo puede reinar una paz universal en Israel (esta concepción, aunque muy antigua, ha sufrido ya la influencia helenística). En los Setenta, la idea de prójimo recibe diversas matizaciones. En el griego profano significa el vecino, la persona de al lado, el semejante con el que uno se encuentra. Así, los judíos de la diáspora extienden el amor al prójimo a todos los hombres. Prójimo es todo hombre con que me encuentro

(consecuencia de la acomodación de los judíos de la diáspora al medio pagano y consecuencia también de una fe más intensa en el Dios creador de todo y de todos). En cambio, el amor a los hombres de una determinada comunidad o grupo sociológico de convivencia es denominado amor fraternal; éste se da, pues, en el seno de subgrupos (en los últimos libros del Nuevo Testamento, el amor al prójimo es sustituido paulatinamente por el amor fraternal, el amor de los cristianos entre sí). Finalmente, dentro de la combinación griega eusébeia y dikaiosyne, este último término es reemplazado en el judaísmo griego por philanthropía: todas las obligaciones sociales para con el prójimo concreto.

En la llamada literatura intertestamentaria, los dos mandamientos principales aparecen ya unidos, no tanto sobre la base de la Escritura cuanto por presión de los dos conceptos griegos: Amad al Señor y al prójimo o ama al Señor y a todos los hombres con todo el corazón, donde el amor al prójimo es concebido en un sentido universalista: el acento recae aquí en pas ánthropos. Así, los Testamentos de los Doce Patriarcas rompen con el criterio judío particularista; por lo demás, también el profeta escatológico es aquí una luz para el mundo entero. Israel se convierte en maestro del mundo.

La conjunción de los dos mandamientos principales es, por consiguiente, obra de los judíos de habla griega. No aparece entre los judíos árameos. Esto significa que la problemática formulada en Marcos 12, 28 parr. sólo pudo surgir en cuanto tal en ambientes griegos, aunque muy antiguos, del cristianismo primitivo; simplemente se pone en relación con la fe en Jesucristo una problemática intrajudía.

Tampoco la llamada regla de oro es originariamente judía, sino que pasa al judaísmo a través del helenismo. En el texto hebreo de Eclo 34, 15 se dice: Sé afable con tu amigo, como lo eres contigo mismo; el texto griego añade aquí la regla de oro: intentar ver la situación del otro con sus mismos ojos, ponerse en su lugar. Esta regla es considerada como el compendio de todas las prescripciones éticas.

Por consiguiente, la problemática de Marcos 12, 28-34, donde se fusionan Deuteronomio 6, 4-5 y Lv 19, 18, no es específicamente cristiana ni exclusiva de Jesús, como lo admite el mismo escriba. Por su parte, el helenista Lucas pone la respuesta no en boca de Jesús, sino del escriba, mientras que Jesús se limita a asentir. Marcos 12, 32-33 es, por su planteamiento, grecojudío. De ahí que se diga al escriba: No estás lejos del reino de Dios. Qué le falta, pues? Nadie se atrevió a hacerle más preguntas. Lo que Marcos quiere decir en el fondo es que le falta la fe en Jesús. La discusión de Marcos 12, 34 par. no se remonta, pues, a Jesús ni tampoco al Antiguo Testamento ni al judaísmo hebreo (en cambio, sí parece hebrea la trilogía de Mateo 23, 23: krisis, éleos, pistis, es decir, justicia, misericordia y fidelidad, que allí se presentan como lo más importante de la ley, el amor al prójimo); la discusión se sitúa, por el contrario, en una tradición judeohelenística, y más concretamente la catcquesis de prosélitos. Cumplir ambos mandamientos, es decir, tener una relación justa con Dios y con el hombre, caracteriza a un hombre como hagios



y díkaios (aplicado a Jesús en Hechos 3, 14; a Juan Bautista, en Marcos 6, 20; en el cántico de Zacarías, Lucas 1, 75, donde hosiotés y eusébeia son sinónimos; Lucas 2, 25 aplicado al catecúmeno Cornelio, en Hechos 10, 22; también Hechos 10, 35; además 1 Tesalonicenses 2, 10; 2, 15; 1 Timoteo 6, 11; Tit 2, 12; 1 Juan 4, 20-21; o en sentido negativo: asébeia y adikta, Romanos 1, 18). Ambos conceptos compendian el amor a Dios y el amor al prójimo. Todos los textos de esta tendencia se remontan, según la historia de la tradición, al judaísmo griego. Esto implica al mismo tiempo que la ley, en cuanto obligación, se limita al decálogo (citado siempre sin crítica alguna y como norma moral práctica; Marcos 7, 10; 10, 11-12.19); los cristianos no se sienten obligados siquiera a explicar alegóricamente las prescripciones sobre la pureza. El amor a Dios exige cumplir los diez mandamientos de Dios éticos. En este sentido interpretan, partiendo de conceptos grecojudíos, la postura crítica de Jesús ante la ley.

Marcos 12, 29-31 establece una jerarquía entre los dos mandamientos principales; también esto es grecojudío. Tanto Mateo 22, 39 como Lucas 10, 25-28 dan el mismo valor a ambos mandamientos. Sin embargo, en el resto del Nuevo Testamento encontramos escaso interés por esta problemática: se habla casi exclusivamente de amor al prójimo y, al final, casi sólo de amor al hermano; esto es más hebreo (aquí las dos obligaciones no se consideran como mandamientos principales que resumen conjuntamente la ley).

Estos datos indican que el principio grecojudío del doble mandamiento tuvo sólo una relativa difusión en el cristianismo primitivo.

La fórmula de los dos mandamientos principales tiene de hecho para los cristianos, frente a la ortodoxia judía de la Tora, una función crítica; el doble mandamiento es la regla y el criterio para valorar críticamente cualquier ley. Por ello, los cristianos, con ayuda de la concepción grecojudía de la ley, lograron expresar perfectamente con tales categorías grecojudías la impresión que les había causado la postura de Jesús ante la ley, cosa que resultó más fácil cuando, después del 70, la ortodoxia hebrea consiguió imponerse, y el conflicto con el cristianismo se hizo más agudo. El significado del relato de Marcos es que Jesús expresa con autoridad el principio de los mandamientos principales; la intención es cristológica. Se pone en labios de Jesús una tradición concreta judía, porque la cercanía del reino de Dios tiene que ver con la recta doctrina, es decir, con la doctrina de la comunidad cristiana.

Se limitan estas perícopas a tematizar un recuerdo genérico de la postura de Jesús en la línea de la soberanía de Dios en favor de la humanidad? De hecho, los mandamientos principales grecojudíos compendian perfectamente la praxis del reino de Dios. Pero se remonta a Jesús el núcleo de este logion? La cita de Deuteronomio 6, 4-5 en Marcos 12 no concuerda ni con el texto griego ni con el hebreo. Por tanto, cabe suponer que se trata de una alusión a la oración judía del sema yisrael; de todos modos, no se establece ninguna relación entre el amor a Dios y el amor al prójimo. Por otra parte, es curioso que en Marcos 12, 33b, tras la mención de los dos mandamientos principales,

se añade: Esto vale más que todos los holocaustos y sacrificios. Qué significa tal expresión en dicho contexto? Evidentemente se trata de una crítica contra el culto: el amor a Dios y la ética están por encima de todos los preceptos cultuales de la Tora: tal es exactamente la concepción de la literatura intertestamentaria grecojudía, que enlaza con la antigua crítica profética al culto (1 Samuel 15, 22; cónfer 6, 6; pero también sapiencial: Prov 16, 7, y apocalíptica: Daniel 3, 38ss). Misericordia quiero y no sacrificios es ya para Mateo una consigna cristiana. Por tanto, es claro que Marcos utiliza la doctrina grecojudía sobre los dos mandamientos principales para resumir la postura crítica de Jesús frente a la ley y también para justificar la praxis de la Iglesia antigua frente a Israel. Así, en Marcos 12, 29-33 se establece una relación entre el amor a Dios y al prójimo y el distanciamiento respecto a las leyes cultuales. Se alude, además, a las tesis de los helenistas de Esteban en la Iglesia madre de Jerusalén. Al mismo tiempo se dice que, aceptando estos dos mandamientos principales y su fuerza crítica frente al culto, se capta el núcleo del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios.

Al comparar Marcos con los paralelos de Mateo y de Lucas, se descubre la diferente intención de esta perícopa en los tres evangelistas. En Lucas y Mateo falta Marcos 12, 32-34, es decir, el énfasis en la crítica cultural que suponen estos dos mandamientos; además, la perícopa se distingue bastante de la de Marcos. Marcos parece utilizar una tradición que sólo menciona el primer mandamiento —el amor a Dios—, en el sentido de la primera pregunta que se hacía en la catequesis de la diáspora, dirigida a la conversión de paganos al único Dios verdadero. El Evangelio de Marcos une esto con la concepción judía general del amor al prójimo como resumen de la ley, introduciéndose así los dos conceptos grecojudíos del amor a Dios y al prójimo. Con ello Marcos pretende especificar los mandamientos más importantes de entre todo lo que Dios ha prescrito para la salvación del hombre. Para ello sitúa en una perspectiva bíblica el doble mandamiento greco-judío. Todo ello se pone en boca de Jesús, como testimonio de su autoridad normativa (sin olvidar que estos dos mandamientos, en cuanto mandamientos gemelos, tienen otra procedencia). Marcos 12, 32-34 es, por tanto, un comentario de escriba a Marcos 12, 28-31: Estos dos mandamientos relativizan radicalmente las prescripciones cultuales de la Tora. Aquí aparece una concepción griega de la ley típica del judaísmo tardío: todo lo que en la Tora está fuera del decálogo y del amor al prójimo son leyes humanas y, por tanto, criticables. Tras la separación de la Iglesia y la Sinagoga, se utiliza un concepto de ley intra-judío, aunque sólo grecojudío, contra el judaísmo. La tradición y redacción de Mateo, en cambio, plantean desde el principio la cuestión sobre la base del concepto de nomos o ley del judaísmo tardío: Maestro, cuál es el mandamiento principal de la ley? -. La ley es aquí el decálogo, no toda la Tora. Los dos mandamientos principales son para Mateo los principios fundamentales que sustentan todo el decálogo y le dan sentido (aquí se omite la crítica al culto, porque éste no pertenece siquiera al concepto que el judaísmo tardío tiene de nomos): De estos dos mandamientos penden la ley entera y los profetas.

En Mateo, el escriba pregunta propiamente por los criterios para distinguir los mandamientos principales. Jesús no responde propiamente a la pregunta: la relación con Dios y con el hombre es decisiva en cualquier ley; de ella depende la ley entera. En otro lugar, Mateo dice lo mismo en relación únicamente con el amor al prójimo en una línea sapiencial, como ya se formula por primera vez en Sabiduría 6, 18. Los demás mandamientos tienen en el amor al prójimo el fundamento que les da sentido. El Evangelio de Juan, que se sitúa en esa línea sapiencial, ve también el amor al prójimo como resumen de la vida cristiana, si bien este amor se centra ya en el amor fraternal entre los cristianos: *cónfer doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; igual que yo os he amado, amaos también entre vosotros. En eso conocerán todos que sois discípulos míos: en que os amáis los unos a los otros. El amor mutuo se ha convertido aquí en un concepto eclesiológico.*

En Lucas ha desaparecido de este contexto toda la problemática sobre la ley: los dos principios básicos son considerados en el mensaje del evangelio como un camino de vida. Además no se pone el énfasis en el doble mandamiento por el hecho de que se incluya inmediatamente la parábola del buen samaritano. Lucas quiere explicar el concepto de prójimo tal como lo entiende Jesús. Por otra parte, no se ponen en boca de Jesús los dos mandamientos principales; Jesús se limita a afirmar lo que el escriba dice por su cuenta. Lo que le interesa a Lucas es la parábola; sólo entonces responde Jesús a la pregunta: *Qué tengo que hacer para heredar vida eterna?*. La singularidad de Jesús no radica en la doctrina de los dos mandamientos principales, sino en la parábola. Lucas da a entender que también sin Jesús es posible ver en la Biblia el único mandamiento doble, pero a esto se añade la doctrina de Jesús: el buen samaritano como concreción de este mandamiento principal. Lucas invierte el sentido de prójimo: el prójimo no es propiamente el objeto de acción, sino que el mismo sujeto agente se aproxima y ayuda al otro. La relación de proximidad surge cuando se ayuda y asiste, cuando uno se acerca a otro. Este es el amor cristiano al prójimo, que se realiza cuando nos acercamos al otro con una buena acción; se trata de unir a los hombres y fomentar la ayuda mutua y la amistad.

En Marcos y en Mateo 22, el prójimo es sencillamente el otro; en Lucas 10, 36-37 aparece más bien, en sentido sapiencial, como amigo, pero en el sentido cristiano: el que se ha hecho amigo. Según Lucas, el amor al prójimo se concreta en el cuidado de los pobres y en la ayuda a los menesterosos. Dar limosna no es un mandamiento del decálogo, sino un precepto de amor. Convertirse a Dios y ayudar a los desvalidos es aquí el precepto fundamental. Además, quien aquí aparece como prójimo es un samaritano, un medio pagano.

Aunque la perícopa sobre los dos mandamientos principales no contiene palabras auténticas de Jesús, sino que recoge una problemática grecojudía viva en determinados círculos del cristianismo primitivo, este planteamiento del problema está inserto en el mensaje auténtico de Jesús sobre la soberanía de Dios en favor de la humanidad y en su praxis de respeto a la ley y de crítica

a la ideología legalista. Esto nos permite concluir que Jesús libera al hombre de una imagen opresora y pobre de Dios, denunciando la ideología legalista como una ortodoxia que se había divorciado de la ortopraxis y había independizado la ética convirtiéndola en una pantalla entre Dios y el hombre, con lo cual quedaba oscurecida la relevancia salvífica de las obligaciones prescritas por la ley. La repercusión del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios en la ética humana aparece así como un factor de auténtica liberación humana, gracias a su nueva experiencia de Dios.

## ***2. La experiencia de Dios, fuente del misterio de Jesús, de su mensaje y de su praxis.***

Sin embarcarnos en el desesperado intento de analizar la psicología de Jesús, el mensaje y la praxis de Jesús nos ofrecen suficientes elementos sobre la comprensión que él tenía de sí mismo. Jesús actúa en virtud de una conciencia profética muy acusada, que lo impulsa a anunciar el mensaje del inminente reino de Dios; al mismo tiempo, en su actuación milagrosa ve que dicho reino se aproxima. Lo que en primer lugar llama la atención es la espiritualidad judía de Jesús. Con frecuencia, los exegetas sobrevaloran el Antiguo Testamento, al tiempo que presentan desfigurado el judaísmo en sus diversas épocas, especialmente el de tiempos de Jesús. Así se tergiversa la relación entre Jesús y el judaísmo; además se olvida que el Antiguo Testamento no funcionaba como una magnitud aislada, sino dentro de la piedad del judaísmo tardío. No podemos ignorar impunemente el intervalo existente entre los grandes profetas y Jesús. La exégesis de la época, tanto judía como cristiana, permite precisar cómo se leía la Biblia y cómo ella servía de alimento espiritual en un nuevo ámbito de pensamiento y de vida. No se vive tanto de un libro, como de tradiciones: la tradición de Isaías, la espiritualidad deuteronomista, la piedad sapiencial, la apocalíptica, la levítico-sacerdotal, etc. Tanto la etiqueta de puro legalismo como la calificación de exaltación apocalíptica desfiguran la imagen del judaísmo en que vivió Jesús. No es preciso negar la crítica de Jesús contra una serie de aspectos reales de la piedad judía (aunque ya hemos tenido ocasión de ver que dicha crítica era muy matizada y partía de la aceptación previa de las instituciones y de la ley de Israel); pero Jesús reprocha a sus contemporáneos no tanto una falta de ortodoxia, cuanto una postura ideológica en la que hay una ruptura entre la teoría y la praxis y sobre todo se ha perdido de vista la solicitud por el hombre sencillo. Pero no hay por qué pintar un trasfondo sombrío para que luego aparezca con mayor esplendor la figura luminosa de Jesús. Jesús vivió con la pasión judía de buscar en todo la voluntad de Dios. Su Dios era el Dios de Israel, el Dios de los patriarcas, de los profetas, el Dios de Israel que seguía viviendo en la apocalíptica y en la piedad farisea y esenia. No obstante, eran numerosas las distorsiones de la imagen de Dios, ya que el judaísmo tardío, con su tendencia al segregacionismo y elitismo religioso, negaba en la práctica el amor universal de Dios.

La postura de Jesús ante Dios fue expresada en las comunidades primitivas sobre todo mediante los títulos Hijo de Dios y el Hijo. Se trata de

identificaciones cristianas de Jesús de Nazaret realizadas después de su muerte. Jesús no se aplicó los títulos de Hijo o Hijo de Dios; ningún texto sinóptico apunta en esa dirección. Pero es indiscutible que se dirigió a Dios con el término singular Abha. Por tanto, para determinar de algún modo la relación de Jesús con Dios, debemos recurrir al mensaje y la praxis de Jesús, así como a su conciencia profética, la cual puede considerarse también como un dato histórico cierto. En otras palabras, debemos recurrir a datos que a primera vista podríamos denominar indirectos. Por lo demás, esto concuerda con la consideración antropológica de que el hombre se hace comprensible, tanto para sí como para los demás, mediante sus actos. Si bien Jesús nunca se presenta como tema de su predicación, en la causa que defiende y con la que se identifica manifiesta la idea que tiene de sí. Esta conciencia de Jesús no es para nosotros una zona oscura en el luminoso cielo de su mensaje y de su praxis. Si el reino de Dios predicado por Jesús se configura en su praxis, podremos ver una relación —que deberá ser objeto de ulteriores precisiones— entre la persona de Jesús, su mensaje y su praxis; con lo cual su persona no queda nunca al margen de su mensaje y de su actividad. En lenguaje postpascual se pueda comenzar diciendo que Jesús es la gran obra salvífica de Dios en ese mundo y, a partir de ahí, entender sus palabras y acciones. Ese lenguaje sobre Jesús parte de la visión unitaria de toda su vida. Pero nuestra intención es seguir, junto con los discípulos de Jesús, lo que llamaríamos el camino del Maestro, desde Nazaret hasta su muerte, y de este modo asistir, por así decirlo, al nacimiento de la interpretación de Jesús como el Cristo. Dicho de otro modo, buscamos en la vida de Jesús huellas que puedan ser para nosotros, como lo fueron para los discípulos, una invitación a descubrir, por la fe, en Jesús de Nazaret la gran obra salvífica de Dios. Con esto no se legitima nuestra fe, sino que asistimos críticamente al nacimiento legítimo de la fe cristiana.

Buscar la peculiaridad de la experiencia religiosa de un hombre es una tarea muy ardua. Caben dos posibilidades: a) que una persona exprese directamente sus propias experiencias; entonces se plantea el problema de la relación existente entre lo que es verdadera experiencia e interpretación explicativa, puesto que las dos están indisolublemente unidas, sin que formen una identidad clara o transparente; b) que una persona no exprese directamente tales experiencias, pero hable de tal modo de Dios y su causa que ofrezca la posibilidad de conocer su relación personal con Dios. En el caso de la experiencia religiosa, esto constituye una tarea difícil, puesto que pretendemos aproximarnos nada menos que al misterio de una persona; entonces buscamos la realidad con que dicha persona identifica su corazón, su mente y su vida, toda su existencia humana, lo que unifica su vida; en otras palabras, lo que la constituye en tal persona y fundamenta su personalidad. Ahora bien, el misterio de una persona sólo nos es accesible a través de sus actos, los cuales son sólo un signo inadecuado de la persona, la cual se manifiesta, al mismo tiempo que se oculta, en dichos actos, es algo más que sus actos singulares y, sin embargo, se revela a sí misma únicamente en dicho actuar. Esto no obsta para que mediante tales actos consigamos una

perspectiva del misterio de la persona de otro hombre dentro de la insalvable ambivalencia de nuestra historia.

Por todas estas razones es ya a priori una empresa ardua pretender deducir de una costumbre de Jesús —tan sorprendente como históricamente indiscutible—, la de llamar a Dios abba, la peculiaridad de su conciencia de Hijo y de su experiencia religiosa. Los historiadores y exegetas están de acuerdo en que el empleo absoluto de abba para invocar a Dios no se da en la literatura rabínica, ni tampoco en las oraciones oficiales del judaísmo tardío. Abba era tan sólo en tiempos de Jesús un término familiar para designar al padre terreno; antes había sido un vocablo infantil; pero desde hacía tiempo era empleado por los adultos. Así, según esto, el hecho de que Jesús llame a Dios abba no supone una diferencia esencial, si prescindimos del tono solemne con que los contemporáneos de Jesús solían dirigirse a Dios acentuando la distancia entre él y el hombre. Es verdad que en 3 Macabeos 6, 3.8 se encuentra el término pater en sentido absoluto, pero este hecho era excepcional en aquel tiempo y obviamente una tendencia nueva dentro del judaísmo griego hacia el siglo primero. El judaísmo palestinese era muy restrictivo en este punto, sobre todo porque la paternidad conllevaba el término correlativo hijo. Es cierto que Dios fue considerado padre del rey, en el sentido de que la legitimidad real se basaba totalmente en la autoridad divina; a partir de ahí se llama hijo de Dios al rey, título que se aplica luego a todo Israel. Pero en el judaísmo palestinese existían graves reservas al respecto, debido a las representaciones paganas de las relaciones religiosas padre-hijo. Esto explica que la idea veterotestamentaria Mesías = Hijo de Dios sólo fuera aceptada en el judaísmo tardío con grandes reticencias. Pero la paternidad de Dios fue objeto de una creciente aceptación, si bien aparece raras veces en los estratos más arcaicos del Antiguo Testamento. Salvo algunos casos, en tiempos de Jesús no aparece abba como invocación a Dios. Por tanto, desde el punto de vista de la historia de las religiones, no podemos hablar sin más de una superioridad de Jesús basándonos exclusivamente en que llama a Dios abba. La peculiaridad de la relación de Jesús con Dios consiste en su absoluta espontaneidad, de lo cual apenas existe huella alguna en el judaísmo tardío. Pero de ahí no se puede deducir que Jesús tuviera conciencia de una filiación trascendente de Hijo ni tomar pie para construir una teoría trinitaria, como se ha hecho a menudo en la literatura exegética y teológica. Para ello se necesitan más elementos. Si se encuentran, entonces se podrán ver con razón, en el trato familiar de Jesús con Dios como abba, las evidentes consecuencias de ello; pero no al revés.

Al parecer, desde el punto de vista exegético se puede afirmar científicamente, y por tanto con una razonable seguridad, que la praxis de llamar a Dios abba —que en arameo aparece una sola vez en los evangelios griegos y dos veces en la oración eclesial de los cristianos— era efectivamente una costumbre constante de Jesús y que hay que suponer este mismo término arameo tras las expresiones griegas el Padre, Padre o mi Padre en Mateo 11, 25-26; 26, 39.42; Lucas 10, 21; 11, 2; 22, 42; 23, 34-46, además de la referencia expresa a abba, Padre en Marcos 14, 36. J. Jeremías y B. van Iersel han demostrado

—en la medida en que el tema lo permite— que *abba* es una de las palabras históricas de Jesús más seguras. Además, en doce textos de los evangelios se dice que Jesús, al orar, se dirige a! Padre. Esta circunstancia, dado que entonces era raro invocar a Dios como *abba*, obedece evidentemente al recuerdo de que Jesús invocaba a Dios precisamente como *abba*. Nos hallamos ante un rasgo característico de Jesús, si bien no supone de suyo una trascendencia religiosa. El término correlativo el Hijo en labios del propio Jesús no está demostrado críticamente en ningún texto del Nuevo Testamento; por otra parte, la expresión *mi Padre* y *vuestro Padre* refleja claramente una diferenciación que responde a una teología cristiana postpascual. Sin embargo, dicha distinción entre *mi Padre* y *vuestro Padre* se basa en una distinción del propio Jesús entre *abba* y el padre del cielo, expresión ésta que utiliza cuando habla a otros sobre Dios. Todavía hay menos motivo para establecer una relación entre el término *abba* y la expresión en verdad os digo, para subrayar la trascendencia de la autocomprensión y de las palabras de Jesús.

La certeza histórica sobre la invocación de Dios como *abba* nos muestra en primer término el carácter no convencional del trato de Jesús con Dios, su evidente familiaridad, que quedó grabada en el corazón de los discípulos, ya que tal invocación se extendió rápidamente en el cristianismo primitivo. Tanto la tradición premarcana como la fase más antigua, aramea, de la tradición Q sobre el padrenuestro (Lucas 11, 1-4; Mateo 6, 9-13, donde el Padre de Lucas procede de Q, mientras que el Padre nuestro que estás en el cielo es de Mateo) hablan, en bloques de tradición totalmente diversos, de *abba* (Marcos: *abba*, Padre, *abba ho pater*; Lucas: simplemente *páter*, en vocativo y en sentido absoluto sin artículo). El hecho de que la comunidad cristiana se atreva a invocar a Dios como *abba* siguiendo el ejemplo de Jesús significa que, para ella, la singularidad de la filiación de Jesús no se deduce de la experiencia de Jesús en tal sentido. Por el contrario, el Evangelio de Juan —escrito cuando la comunidad cristiana llevaba muchos años convencida del carácter único de la filiación de Jesús— se ve obligado a hablar de *mi Padre* y *vuestro Padre* para recalcar la distinta filiación en ambos casos. Textos antiguos, como Romanos 8, 15 y Gal 4, ó, en los que encontramos la inusitada expresión bilingüe *abba*, Padre —indicio de una tradición prepaolina (quizá relacionada con la que recoge Marcos 14, 36, procedente del norte y del este de Palestina y también de la Siria occidental, Damasco, todos territorios bilingües) —, y justamente como fórmula oracional cristiana, indican dos cosas: primera, que los cristianos estaban tan impresionados por la forma en que Jesús oraba a Dios que la adoptaron ellos mismos; segunda, que en este estado de su fe en Cristo no basaron la filiación exclusiva de Jesús en su singular experiencia de Dios como *abba*. La identificación de Jesús como Hijo o Hijo de Dios debió de tener, pues, otras fuentes de inspiración. Dicho brevemente, la experiencia de Dios como *abba* por parte de Jesús no fue el motivo directo de darle a él el título de Hijo. (Dicho motivo radica en definitiva en la resurrección, al menos interpretada como exaltación y constitución en autoridad a la luz de los salmos 110, 2 y 89; pero tal interpretación presupone

también el recuerdo de la relación íntima de Jesús con Dios como abba y el de su misión profético-escatológica de parte de Dios.)

En la primera parte decíamos que, por más que la palabra abba se remonte históricamente a Jesús, de ahí no se deduce directamente la autenticidad histórica del contenido ulterior del logion en que Jesús ora al Padre. No obstante, merece la pena estudiar la forma en que, según el Nuevo Testamento, Jesús ora a Dios como Padre; en otras palabras, en qué aspecto se dirige Jesús a Dios como Padre.

Abba, en cuanto término profano con que se suele designar al padre terreno en el marco de la familia, alude, para un judío, principalmente a la autoridad paterna; el padre tiene autoridad, exousía, y los hijos le deben afecto y obediencia. El padre cuida y protege a los suyos, a la familia, está en la brecha para todo y es consejero. Es el centro de toda la familia, todo gira en torno a él, y por medio de él se forma una comunidad. En el judaísmo no se discute la autoridad del padre. Los hijos deben ser la alegría del padre. Como consecuencia de esto, todo lo que pertenece al padre, pertenece también al hijo, y al revés (esto se refleja en fórmulas técnicas familiares: lo mío es tuyo, lo tuyo es mío; cónfer, por ejemplo, la parábola del hermano del hijo pródigo, Lucas 15, 11-32). Particularmente, en la literatura sapiencial, se recalca la instrucción del hijo por el padre; el hijo acepta los consejos del padre. Escuchad, hijos, la corrección paterna... os enseñó una buena doctrina, no abandonéis mis instrucciones. De ahí que el término padre se aplique también a los maestros y sacerdotes de Israel. El cuarto mandamiento del decálogo se interpreta también como obligación de seguir los consejos paternos. La relación del hijo con el padre estaba fijada por la ley. El respeto debido al padre no cesaba con la mayoría de edad, sino que seguía estando vigente hasta la muerte, e incluso después, ya que durante un año después de la muerte del padre, el hijo debía ofrecer sacrificios por él. En resumidas cuentas, en tiempos de Jesús el abba significa para el hijo autoridad y enseñanza; el padre es la autoridad y el maestro. Ser hijo significa pertenecer a, y esa filiación se demuestra cumpliendo los mandatos del padre. Así, el hijo recibe todo del padre. Dado que no cumplir la voluntad paterna equivale a menospreciar la Tora o la ley, hay un nexo entre la obediencia al padre y la obediencia a Dios. El padre encomienda también al hijo misiones, tareas, que éste debe ejecutar en nombre de su padre.

Al emplear Jesús, en contraposición con el uso habitual de la época, la expresión familiar abba para dirigirse a Dios, es lógico que el núcleo de la vida religiosa de Jesús se expresara tal como lo transmitieron los cristianos después de su muerte: No se haga mi voluntad, sino la tuya, Padre, ya que éste es el concepto judío de abba. No sin razón, aquellos cristianos, recordando la vida de Jesús, pudieron hacerle decir: Mi comida es hacer la voluntad del que me ha enviado; aquí estoy yo para hacer tu voluntad; no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado; no he... venido para hacer mi voluntad, sino la de aquel que me ha enviado. Con ello se aplica simplemente el concepto familiar de padre y de hijo a la relación de Jesús con



Dios, experimentado como abba. Estas explicitaciones están Justificadas por la característica experiencia del Padre que los discípulos observaron en la vida religiosa de Jesús y que, para ellos, reproducía el núcleo de la religiosidad de Jesús tan claramente que la comunidad bilingüe se dirigía en la liturgia al Dios de Jesús y, por tanto, a su Dios, con la expresión abba, páter.

Cumplir la voluntad de Dios era también el núcleo central de la espiritualidad judía. Sin embargo, aquí tenía menos importancia la idea de la voluntad del Padre que el nombre del Altísimo, inefable, que en tiempos de Jesús no se podía pronunciar. Al llamar Padre a Dios, se añade inmediatamente dueño y señor del universo o algo similar, por ejemplo, Padre celestial, tal como aparece secundariamente en Mateo. La expresión familiar de Jesús abba para designar a Dios, sin añadir nada que aluda a la trascendencia, revela claramente la vivencia religiosa de una relación íntima con Dios, en la que además Jesús es consciente de una diferencia entre su propia experiencia de Dios y, por citar un ejemplo, la de sus discípulos. La expresión Padre nuestro no aparece nunca en labios de Jesús; el único texto al respecto es claramente mateano, y en él enseña Jesús a sus discípulos cómo deben orar. Pero expresiones como su Padre y sobre todo vuestro Padre son bastante frecuentes; en cambio, el propio Jesús dice en los evangelios mi Padre. Esta manera de hablar, uniforme en toda la tradición evangélica, no responde en todos los casos a palabras directamente históricas de Jesús; sin embargo, es un reflejo literario producto de la actividad y del lenguaje del Jesús terreno.

Ese término familiar y sapiencial de Padre aparece con toda su densidad en el logion de los evangelios sinópticos que, sin razón, se ha dado en llamar joánico: Bendito seas, Padre, Señor de cielo y tierra, porque, si has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, se las has revelado a la gente sencilla; sí, Padre, bendito seas, por haberte parecido eso bien. Mi Padre me lo ha enseñado todo; al Hijo lo conoce sólo el Padre y al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar. En este texto llama la atención la distinción entre la fórmula judía relativa: Padre, Señor de cielo y tierra, y el uso en sentido absoluto de Padre, por más que no podamos atribuir a la primera fórmula un significado especial. Muchos califican esta perícopa de joánica, porque no concordaría con la imagen sinóptica de Jesús y reflejaría más bien la cristología del Evangelio de Juan. Tocaremos esta cuestión al hablar de la cristología sapiencial y, sobre todo, de la noción de enviado y de profeta escatológico. Pero el núcleo es muy antiguo: lo hallamos ya en la fase greco-judía de la tradición Q.

En la tercera parte diremos que la cristología sapiencial se divide en lata y estricta, según que el mensajero de Dios sea enviado por la sabiduría o se identifique con ella. De esta tradición sapienciales desprende que la relación Padre-Hijo es un elemento perteneciente al conjunto tradicional de la revelación y la misión del mensajero. Esta tradición de una cristología sapiencial lata aparece en ese logion, mientras que el Evangelio de Juan contiene una cristología sapiencial estricta. La relación sapiencial-familiar Padre-Hijo se recoge aquí en la idea sapiencial de enviado. Al parecer, aquí se

han combinado dos logia: la fórmula oracional y el logion de revelación. En este último se dice primeramente que Jesús ha recibido del Padre exousía o autoridad; por esta razón, es el único mediador de la revelación de Dios, y la gente sencilla o la comunidad cristiana son los únicos destinatarios de tal revelación. El hecho de que Jesús agradezca al Padre esta revelación en favor de los escogidos se fundamenta cristológicamente en el segundo logion; en otras palabras: Mateo 11, 27 es una explicitación cristológica de Mateo 11, 25-26. Sobre esta perícopa se ha discutido mucho porque anteriormente la investigación se centraba en cuestiones relativas a la historia de las religiones y se descuidaba la historia de la tradición; sólo partiendo de ésta última podemos llegar a una mejor comprensión. El pasaje procede del cristianismo judeohelenístico y responde al patrimonio asideo del Antiguo Testamento y del judaísmo tardío, en el que la revelación se ofrece precisamente a los pobres y sencillos, a los que también Jesús llama bienaventurados, y no a los dirigentes de Israel, que han rechazado el mensaje de Jesús; a ellos no se les revela el mensaje escatológico. Se han excluido ellos mismos. Pero esto forma parte del designio divino. Mateo 11, 25-26 lo explica en un sentido cristológico. El uso absoluto de el Padre y el Hijo es excepcional en la comunidad Q, pero no joánico; se sitúa en la línea sapiencial lata del mensajero como enviado de la sabiduría, si bien la tradición de la exousía conferida por Dios al Hijo del hombre tiene también un papel importante en Mateo 11, 27a. El tema del Hijo significa, pues, en la teología de Q que Jesús es el Hijo, porque Dios le ha otorgado la exousía de transmitir la enseñanza del Padre a los que él escoge: el Hijo es totalmente dependiente y a la vez plenamente libre. El Hijo es también el único que puede revelar. El Hijo, en sentido absoluto, no es una idea palestinese del judaísmo tardío, sino grecojudía, y presenta claros paralelos con la sabiduría de Sabiduría 6, 12-9, 18; 10, 10; 12, 1. El logion pertenece, desde el punto de vista de la historia de la tradición, a la cristología sapiencial de la comunidad grecojudía Q, y contiene, por tanto, cierta afinidad con el ambiente prejoánico. Por ser enviado escatológico de la sabiduría dotado de autoridad, Jesús sabe lo que sabe el Padre y lo que debe transmitir a los hombres, en él habita la sabiduría; por ello conoce los secretos escatológicos, los secretos del reinado de Dios. Así, la comunidad Q ha unido su antigua tradición del Hijo del hombre con la tradición de la sabiduría grecojudía, y ello todavía en una línea sapiencial lata; en otras palabras, la teología Q no alude a una identificación de Jesús con la sabiduría ni, por tanto, a la preexistencia.

De suyo, todo esto es cristología pospascual, pero con recuerdos de la vida prepascual de Jesús. En Marcos 6, 2-3, tras una intervención de Jesús en la sinagoga, se plantea la siguiente pregunta: De dónde saca éste eso? Qué sabiduría le ha sido concedida a éste, para que tales milagros le salgan de las manos? Si es el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago, José, Judas y Simón!... Y aquello les resultaba escandaloso. El logion pretende dar respuesta a dicha pregunta: no conocen al Padre de Jesús; por eso tampoco son capaces de identificar realmente a Jesús. Su abba verdadero es Dios, el cual le ha concedido esa sabiduría. Quizá Mateo 11, 27 formaba anteriormente una unidad con Mateo 13, 54-56, como parece deducirse de

Juan 7, 27-29. Pero tras estas perícopas late un problema relativo a la vida terrena de Jesús: Quién es éste? De dónde proviene ese poder, esa autoridad para hablar?. Se puede, por tanto, considerar Mateo 11, 27, al menos su núcleo (ya que la formulación grecojudía es demasiado manifiesta para ponerla en labios de Jesús), como auténtico de Jesús. Jesús hace suya la idea judía de mensajero, pero en el marco y sobre la base de su experiencia del abba, la cual supera evidentemente la conciencia puramente profética. En otras palabras, lo que permite llegar a una conclusión no es la experiencia del abba en cuanto tal, sino esta vivencia en cuanto alma, fuente y base del mensaje, la praxis y toda la actividad de Jesús, mediante la cual se ilumina la singularidad de dicha experiencia. Con qué autoridad, con qué base puede Jesús hablar así de Dios? Esto era lo que se preguntaban los paisanos de Jesús. La forma en que Jesús ora al Padre se refleja en un modo de hablar sobre Dios que deja asombrados a sus oyentes, hasta tal punto incluso que a algunos les resulta escandaloso. El hecho de que Jesús invoque a Dios como abba no lo distancia del judaísmo tardío; pero esa invocación comienza ahora a suscitar cuestiones teológicas, por ir unida al mensaje, la actividad y la praxis de Jesús. La vivencia del abba es claramente la fuente del carácter peculiar del mensaje y la praxis de Jesús, las cuales, si prescindimos de esa vivencia religiosa, pierden su autenticidad, su significado y su contenido.

De lo que hemos visto hasta ahora se desprende que uno de los datos históricos más seguros de la vida de Jesús es que él habló de Dios en y a través de su mensaje sobre el reino y que el contenido de tal mensaje se hace patente sobre todo en las parábolas de Jesús que hablan de la metánoia y la praxis del reino de Dios. Por otra parte, lo que da contenido al mensaje es la praxis de Jesús: sus milagros, su trato con publicanos y pecadores, su oferta de salvación en la comunidad de mesa con los suyos, en su postura ante la ley, el sábado y el templo, y finalmente, en su convivencia con un reducido grupo de discípulos. En el fondo de todo ello está el Dios preocupado por la humanidad. Toda la vida de Jesús fue celebración y ortopraxis de la soberanía de Dios, es decir, una praxis acorde con el reino. La unión entre la soberanía de Dios y la ortopraxis es tan estrecha que Jesús reconoce en esa praxis los signos de la llegada del reino. El Dios vivo es el centro de esta vida.

Sobre el trasfondo contemporáneo de las concepciones apocalípticas, fariseas, esenias y zelotas, típicas de una serie de movimientos que se aislaban formando comunidades en clave de resto, el mensaje y la praxis de Jesús, de salvación para todo Israel, sin excluir a nadie, sino dirigida particularmente a todo lo perdido, son difícilmente catalogables desde el punto de vista de la historia de las religiones. Por ello debemos examinar si, para entender el mensaje y la praxis de Jesús, no es necesario partir de su singular vivencia religiosa de Dios. Porque el problema es determinar de dónde le viene a Jesús la absoluta certeza de la salvación, de la que con tanta firmeza habla su mensaje sobre la soberanía de Dios en favor de los hombres.

En la historia de miseria y dolor en que aparece Jesús no hay motivo ni ocasión que expliquen razonablemente esa certeza absoluta de salvación,

característica del mensaje de Jesús. Tal esperanza, patente en el anuncio de que la salvación viene con el reino de Dios, tiene —supuesta la peculiaridad de la vida religiosa de Jesús, que se refleja en su inusitada invocación de Dios como abba— su fundamento inequívoco en una experiencia de contraste: por una parte, la inexorable historia humana de miserias, discordias e injusticias, de esclavitud opresora y lacerante; por otra parte, la peculiar experiencia religiosa de Jesús, su vivencia del abba, su trato con Dios, con un Dios que, en su solicitud, es contrario al mal y sólo quiere el bien, que no quiere reconocer la supremacía del mal, ni conceder a éste la última palabra. Esta experiencia de contraste configura en definitiva su convencimiento y predicación de la soberanía liberadora de Dios, que puede y debe realizarse ya en esta historia, tal como Jesús lo experimenta en su propia vida. En el caso de Jesús, la experiencia del abba no es una vivencia religiosa independiente —aunque en sí sea significativa—, sino más bien una vivencia de Dios como Padre que se preocupa de dar un futuro a sus hijos; una vivencia de un Dios Padre que proporciona un futuro a todo aquel que, humanamente, ya no puede esperarlo. A partir de su vivencia del abba, Jesús puede anunciar a los hombres el mensaje de una esperanza que no es deducible de nuestra historia ni de experiencias individuales o sociopolíticas, aunque dicha esperanza tenga que realizarse en el mundo. Lo que llevó a Jesús a tomar conciencia de esa posibilidad y esa certeza llena de esperanza fue la originalidad de su experiencia de Dios, la cual había sido preparada durante siglos en la vida religiosa de los judíos fieles a Yahvé, pero que en Jesús se concentró en una singular experiencia de la paternidad divina. El núcleo de lo que Israel había acertado a expresar sobre los mejores momentos de su experiencia religiosa encontró en la persona de Jesús una plasmación original: Yahvé es el que viene, que de momento no quiere presentar sus credenciales, pero precede a Israel hacia un futuro. Soy el que soy. Creer en este Dios significa confiar en alguien que toma en serio su propia identidad y a la vez rehúsa descubrir de antemano su identidad. Formado en esta tradición, Jesús, fenómeno personal inédito en Israel, experimenta a Dios como una potencia que abre un futuro, es contraria al mal y sólo quiere el bien, se opone a todo lo que es malo y doloroso para el hombre —para un judío, crear significa hacer algo bueno, de modo que se pueda decir que es bueno, muy bueno—, y, por tanto, quiere redimir la historia del dolor humano. Su experiencia de la paternidad divina es una vivencia de Dios como potencia que libera y ama al hombre. Ante el panorama de la historia real, el abba, el Dios de Jesús, el creador de cielo y tierra y guía de Israel, es un Dios para el que todo es posible, Jesús, durante su vida terrena, invitó de palabra y de obra a creer en ese Dios: éste era el sentido de toda su actividad.

Por tanto, pretender eliminar de la vida de Jesús su particular relación con Dios es destruir su mensaje y el sentido de su praxis, negar la realidad histórica Jesús de Nazaret y convertirlo en un ser ahistórico, mítico o simbólico, en un no Jesús. Y como, aun recortando a Jesús a nuestra medida, éste conserva una fuerza fascinante, no queda otra cosa que la utopía apocalíptica. También el entorno apocalíptico de Jesús estaba convencido de que de nuestra historia —el viejo eón— no podía esperarse la salvación. Su

esperanza residía en el cambio de los tiempos, en una acción repentina de Dios que destruiría esta historia, permitiendo que algunos privilegiados pudiesen escapar de la catástrofe. La finalidad de la apocalíptica era el estímulo parenético. Su bienaventuranza era: Bienaventurados los que perseveran hasta el fin. La apocalíptica supone para nuestra negativa historia un juicio de destrucción universal; se mueve en la dialéctica de la historia de dolor e injusticia que pide venganza, una venganza que de hecho llegará. Pero el resto, los piadosos, viven de la utopía de que se librarán de ese trance. El mismo Bautista, que no es precisamente un apocalíptico, no predica una esperanza indefectible, sino la certeza del juicio venidero. Todo esto es esencial y fundamentalmente distinto de lo que hace Jesús: basado en su experiencia del abba, presenta y ofrece a los hombres una esperanza segura.

### **CONCLUSIÓN: REALIDAD O FANTASÍA?**

En este capítulo hemos analizado el mensaje y la praxis de Jesús en sus elementos fundamentales y constitutivos. Jesús anuncia la inminencia de la salvación divina para el hombre; actúa como un profeta escatológico que predica una buena nueva de Dios para los pobres, un mensaje de salvación para todo Israel, particularmente alentador para los pobres, excluidos de toda salvación y de toda buena noticia. Anuncia la soberanía de Dios en favor de la humanidad, con la exigencia de una praxis concreta que él mismo anticipa en su propia vida y expresa claramente en parábolas e instrucciones. Se identifica personalmente con la causa de Dios en cuanto causa del hombre y con la causa del hombre en cuanto causa de Dios. Esto es lo que llena su vida y lo que él anuncia a los hombres, unos hombres de los que Dios se ocupa. Hay, pues, esperanza para todos, y muchos contemporáneos de Jesús encuentran de hecho salvación y curación en el contacto —permanente o incluso pasajero— con él. Muchos consiguen así una nueva vida; recuperan la esperanza y cambian su modo de vivir. En el fondo, Jesús ni siquiera pone condiciones para ello; los afligidos y necesitados reciben graciosamente de él la salvación. A quienes no tienen futuro se les promete futuro y salvación. La fuente de este mensaje y esta praxis, que eliminan una angosta imagen de Dios, era la vivencia del abba, sin la cual la imagen histórica de Jesús queda mutilada, su mensaje debilitado y su praxis concreta privada del sentido que él mismo le dio.

Pero alguien podría objetar que tal vivencia del abba fue la gran fantasía que padeció Jesús. Esta actitud es efectivamente posible. Pero entonces habrá que concluir que también es una fantasía la esperanza de que habló Jesús. En consecuencia, quien basa su vida en Jesús prescindiendo de su vivencia del abba, vive realmente de una utopía y pone sus expectativas más profundas en un hombre que hace dos mil años vivió y murió por una ilusión y una utopía. Con esto no niego la fuerza y la eficacia históricas de las utopías, particularmente cuando llevan a una preocupación coherente y a un compromiso radical en favor de los demás. Pero entonces no tendríamos motivo alguno para creer en un mundo mejor y en una salvación definitiva, y

todas nuestras esperanzas de un reino universal de paz serían el reverso utópico de nuestra negativa historia de discordias, injusticias y sufrimientos. Esto supone indudablemente una fuerza crítica; pero no una promesa real capaz de suscitar una esperanza positiva.

El hecho de buscar un fundamento para la propia vida en la fiabilidad de Jesús, en la credibilidad de su vivencia del abba, es necesariamente un acto de fe en Jesús y, por tanto, de fe en Dios. Históricamente, esto no es verificable, ya que su vivencia del abba puede descalificarse como mera fantasía. Pero esa fiabilidad de Jesús, para quien la reconoce realmente fundada y la acepta por la fe, adquiere perfiles visibles en la misma vida de Jesús de Nazaret: su fe ve entonces la credibilidad de Jesús en el material biográfico que el historiador puede ofrecerle. Al menos, este material plantea la pregunta: tendría razón este hombre?

Es posible, partiendo de una profunda intimidad religiosa con Dios como creador del cielo y de la tierra y como Dios preocupado por la humanidad, decir algo sobre el hombre, quizá lo más importante que puede decirse sobre él? Porque ésa era precisamente la pretensión de Jesús. Es precisamente un propósito religioso lo que mueve a Jesús a decir algo sobre el hombre y sobre su salvación definitiva.

Hasta aquí se trata sólo de una pregunta, puesto que la historia de la vida de Jesús aún no ha acabado. Su mensaje y su persona fueron rechazados: Jesús fue ejecutado, suprimido legalmente. Esto hace que resulte aún más inquietante la pregunta: fue su vida una ilusión y una utopía, quizá la prueba más triste de que es imposible una esperanza de mejorar el mundo y al hombre? Esto es lo que vamos a estudiar en la sección siguiente. Por tanto, debemos diferir de momento el problema sobre la identidad última de Jesús.

Schillebeeckx Edward, "La causa del hombre como causa de Dios: el Dios de Jesús", en **Jesús, la Historia de un viviente**, Ediciones Cristiandad, Madrid 1983, pp. 174-243